



Kristendom i grænseland

Kirkehistoriske perspektiver på et afrikansk religionsmøde

Kastfelt, Niels

Published in:
Dansk Teologisk Tidsskrift

Publication date:
2013

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Document license:
[CC BY-NC-ND](#)

Citation for published version (APA):
Kastfelt, N. (2013). Kristendom i grænseland: Kirkehistoriske perspektiver på et afrikansk religionsmøde. *Dansk Teologisk Tidsskrift*, årg. 76(3), 2-20.

Kristendom i grænseland

Kirkehistoriske perspektiver på et afrikansk religionsmøde

Lektor, cand.theol.

Niels Kastfelt

Abstract: This article discusses general historiographical perspectives emerging from a religious encounter between Danish missionaries and the Bachama people in northern Nigeria in the twentieth century. The general points relate to the role of Christian missionaries in the making of modern Christianity. It is argued that missionaries should be seen as the spearheads of modern Christianity through their experience of religious pluralism and relativism in religious encounters outside Europe. The paper uses the concept of the border to characterise a particular “borderland Christianity” emerging from missionary situations. By way of conclusion it is argued that the borderland experience of missionaries was made part of Western Christianity and constitutes a potentially important but neglected part of the historical development of Christianity in the modern world.

Key words: Historiography – World Christianity – Missionaries – Borders – Relativism – Pluralism – Modernity

Indledning¹

I begyndelsen af 1980'erne interviewede jeg en gammel præst i den lille by Numan i det nordøstlige Nigeria. Præsten, pastor Obida Mbodwam, huskede tilbage til tiden omkring 1. verdenskrig, hvor de første missionærer fra den danske Sudanmission slog sig ned blandt bachamafolket i Numan, og jeg spurgte ham, hvad det var, som især havde tiltrukket ham ved kristendommen og missionærerne. Han svarede, at to ting især havde tiltrukket ham, og rækkefølgen er ikke

1. Artiklen er en let revideret udgave af en semesteråbningsforelæsning, som jeg holdt ved Det Teologiske Fakultet på Københavns Universitet den 31. august 2012. Forelæsningsens mundtlige og til tider programmatisk form er i et vist omfang bibeholdt. Jeg takker Carsten Selch Jensen for en kritisk gennemlæsning af manuskriptet.

tilfældig: for det første var det de nye salmer, som missionærerne skrev til traditionelle melodier, som bachamerne kendte fra deres historie. “Vi hørte vore gamle sange på en ny måde”, sagde han; og for det andet var det tanken om det evige liv, som tiltrak ham. Denne glæde over fortiden og håb om fremtiden placerer kristendommen ind i et grænseland – et grænseland mellem fortid og fremtid, et grænseland mellem forskellige religiøse og kulturelle traditioner, og et grænseland hvor mennesker mødes og ny kristendom opstår. Dette er i korthed, hvad jeg vil diskutere her: hvordan en kristendom bliver til i grænselandet mellem en vestlig missionærkristendom og en lokal kultur og religion i Nordnigeria, og hvordan denne grænsekristendom skaber ny sammenhæng mellem historie og håb. Historien om dette nigerianske religionsmøde er ikke kun en lokalhistorie, men del af kristendommens moderne verdenshistorie og handler om, hvordan mennesker har anvendt kristendommen til at skabe sig “en plads i verden”.² Eksemplerne er nigerianske, men perspektiverne generelle.

Kristendom i grænseland

Der findes som bekendt mange måder at skrive kristendommens historie på. Den kan skrives som national kirkehistorie, hvor fokus er på et enkelt land; den kan skrives som enkelte kirkesamfunds historie, eller den kan skrives over bestemte temaer. I denne sammenhæng vil jeg tage udgangspunkt i et verdenshistorisk perspektiv på kristendommen, hvor vægten ligger på kristendommens gradvise udvikling til en verdensreligion.³ Denne historiske udvikling var ikke mindst resultat af kristne missionærers arbejde, og fra den tidligste kristendoms tid har missionshistorien været en fast del af kirkehistorien. Missionærer var pr. definition nogle af hovedpersonerne i kristendommens udbredelse, men det betyder ikke nødvendigvis, at missionshistorien som kirkehistorisk disciplin var særligt prestigefyldt i den teologiske verden. Ofte blev missionshistorien betragtet som et vedhæng til den øvrige kirkehistorie. Da den danske kirke- og missionshistoriker Lorenz Bergmann f.eks. i 1901 udgav sit lille skrift *Missionens Betydning for Kirken og Teologien*, skrev en anmelder, pastor Vilhelm Sørensen, at det var glædeligt,

2. Dette udtryk er hentet fra Axel Harneit-Sievers (red.), *A Place in the World. New Local Historiographies from Africa and South Asia*, African Social Studies Series, vol. II (Leiden: Brill 2002).

3. Der er nu en voksende forskningsinteresse for denne tilgang; se f.eks. Lamin Sanneh, *Disciples of All Nations. Pillars of World Christianity* (Oxford: Oxford University Press 2008).

at en ung Theolog vil sætte sit gode Navn og Rygte for videnskabelige Anlæg paa Spil for at slaa et Slag for det ringeagtede Missionsstudium, og gør dette med en kraft og Varme, der forhaabentlig ikke vil forfejle sin Virkning.⁴

Bergmanns slag for det ringeagtede missionsstudium forfejlede ikke sin virkning, i hvert fald ikke for Bergmann selv, som fik en lang karriere ved Det Teologiske Fakultet i København. Til trods for det var missionshistorien om ikke ringeagtet, så dog i almindelighed et marginalt område i kirkehistorien og teologien.⁵

Set ud fra en overordnet kirkehistorisk synsvinkel er der god grund til ikke at betragte missionærer og mission som marginale, som figurer ved den kristne verdens yderste geografiske grænser, men tværtimod som centrale fænomener i kristendommens moderne historie. Jeg vil gå et skridt videre og se missionærer som selve den moderne kristendoms spydspidser, som kan fortælle os noget væsentligt om moderne kristendom.

Kristen mission er jo så gammel som kristendommen selv, og man kan følge dens historie fra Paulus og fremefter. I nyere tid begynder missionsbevægelsens storhedstid i det 15.-16. århundrede med den katolske mission i Latinamerika, Asien og Afrika og derefter for alvor fra det 18. århundrede, hvor de store protestantiske missionselskaber begyndte deres arbejde.⁶ Hvis man kan tale om en 'moderne kristendom', bliver den ikke mindst til gennem en dobbelt bevægelse i det 18. århundrede: dels gennem oplysningstidens udfordring af kristendommen i Vesten, dels gennem kristendommens gradvise udvikling til en verdensreligion som led i det 18. århundredes stærkt voksende internationale migration og mobilitet. Dette omfatter ikke mindst den europæiske ekspansion og den atlantiske slavehandel, som bragte

4. Citeret i Laurids Stampe, "Bergmann, Lorenz", *Dansk Biografisk Leksikon*, 3. udg., bd. 1, red. Sv. Cedergreen Bech (København: Gyldendal 1979), 618. Bergmanns skrift er Lorenz Bergmann, *Missionens Betydning for Kirken og Teologien. En Betragtning ved Overgangen til et nyt Aarhundrede* (København: Lehmann & Stages Forlag 1901).

5. For en vigtig analyse af missionshistorien som disciplin se Holger Bernt Hansen, "Fra missionshistorie til universel kirkehistorie", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 37 (1974), 280-307. Denne artikel er den første seriøse danske analyse af de historiografiske problemer, som er forbundet med udviklingen af en "universel kristendom", og den burde have fået en større plads i danske kirkehistoriografiske diskussioner, end den fik.

6. Se f.eks. Timothy Tackett (red.), *The Cambridge History of Christianity*, bd. 7, *Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815* (Cambridge: Cambridge University Press 2007); Sheridan Gilley og Brian Stanley (red.), *The Cambridge History of Christianity*, bd. 8, *World Christianities, c. 1815-c.1914* (Cambridge: Cambridge University Press 2005).

10-12 millioner mennesker af afrikansk oprindelse rundt i den atlantiske verden og bidrog afgørende til at skabe nye kristne samfund i Afrika, Caribien, Latinamerika, USA og Europa.⁷ Kristendommen blev udfordret og muligvis også svækket i Vesten fra det 18. århundrede, men samtidigt blev den styrket og udviklede sig til en verdensomspændende religion. Den engelske historiker C.A. Bayly har peget på, at i den moderne verden, som udviklede sig efter ca. 1780, spillede religion en central og voksende rolle. Ud fra en global synsvinkel ses det 18. og 19. århundrede ikke, som det ofte er tilfældet, som en sekulariseringens tid, der markerede kristendommens begyndende svækkelse, men som en tid præget af ekspanderende verdensreligioner. Kristendommen voksede som aldrig før og blev båret frem af en ny tids teknologi og af Vestens ekspansion uden for Europa, og samtidigt bidrog kristendommen selv til at skabe den moderne verden, som vi kender den i dag.⁸

Studerer man kristne missionærers arbejde, er det indlysende, at de både var skabt af og selv bidrog til at skabe den moderne verden.⁹ Hvad Bayly og andre ofte overser eller undervurderer, er, at mange missionærer tidligere end de fleste andre kristne gjorde sig erfaringer, som har været definerende for den moderne verden. Ikke mindst havde mange missionærer personlig erfaring med at leve i en religiøs og kulturelt pluralistisk verden, hvor de konstant måtte forholde sig til mennesker med en anden religion og kultur end deres egen. Dermed blev de pionerer med hensyn til at gøre sig en af den moderne

7. Om denne globale ekspansion og mobilitet se f.eks. Linda Colley, *The Ordeal of Elizabeth Marsh. A Woman in World History* (London: HarperPress 2007); Emma Rothschild, *The Inner Life of Empires. An Eighteenth-Century History* (Princeton: Princeton University Press 2011); Maya Jasanoff, *Liberty's Exile. The Loss of America and the Remaking of the British Empire* (London: Harper Press 2011); Rebecca J. Scott og Jean M Hébrard, *Freedom Papers. An Atlantic Odyssey in the Age of Emancipation* (Cambridge: Harvard University Press 2012). Om den atlantiske slavehandels og den voksende internationale migrations kirkehistoriske betydning se f.eks. Jon Sensbach, *Rebecca's Revival. Creating Black Christianity in the Atlantic World* (Cambridge: Harvard University Press 2005) og Jonathan Strom, Hartmut Lehmann og James Van Horn Melton (red.), *Pietism in Germany and North America 1680-1820* (Farnham: Ashgate 2009).

8. C.A. Bayly, *The Making of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons* (Oxford: Blackwell 2004), især 325-365; jvf. de generelle historiografiske perspektiver i Christopher Bayly, "History and World History", *A Concise Companion to History*, red. Ulinka Rublack (Oxford: Oxford University Press 2011), 3-25.

9. De følgende formuleringer bygger stort set uændret på Niels Kastfelt, "Axel Willemoes Olsens koloniale liv og tid. En nigeriansk verdenshistorie", *Kirkehistorier. Festskrift til Martin Schwarz Lausten i anledning af 70 års fødselsdagen den 6. juli 2008*, red. Carsten Selch Jensen og Lauge O. Nielsen (København: Forlaget Anis 2008), 390.

globale verdens centrale erfaringer, nemlig at være praktiserende relativister. Fra slutningen af det 18. århundrede levede et voksende antal missionærer i krydsfeltet mellem det universelle og det lokale: de var ikke i tvivl om, at den kristne tro var universelt sand, men i deres arbejde måtte de dagligt overveje, hvordan den universelle kristne sandhed kunne formidles til og praktiseres i en lokal sammenhæng, hvor mennesker ofte havde en radikalt anden forståelse af sandhed og virkelighed end de selv. De måtte ofte leve med lokale kontekstualiseringer af kristendommen, som de ikke havde drømt om, inden de forlod Europa, og som de ikke nødvendigvis var ubetinget positive overfor. For at formidle kristendommens absolutte moralske sandhed måtte missionærerne altså i kognitiv eller metodisk forstand gøre sig til relativister og sætte sig ind i lokale religioner på disses egne forudsætninger. I praksis var mange missionærer med andre ord ofte moralske universalister og kognitive relativister.¹⁰ Disse erfaringer havde kristne ganske vist gjort sig i alle missionsituationer siden oldkirken, men det nye for tiden efter ca. 1780 var, at de nu begyndte at udfolde sig på en verdensomspændende skala. Missionærer var blandt de første til at gøre sig de erfaringer, som i det 20. og 21. århundrede er blevet dagligdag for langt flere mennesker end på noget andet tidspunkt i verdenshistorien.

Kristne missionærers virksomhed bestod – udover en lang række praktiske gøremål som undervisning, sygdomsbehandling, byggeri, landbrug og meget andet – i vid udstrækning af at oversætte kristendommen. Gennem især bibeloversættelser forsøgte de at oversætte Bibelen og dens forestillinger til lokale sprog, og i nyere tid har den gambiansk-amerikanske teolog og historiker Lamin Sanneh og mange andre peget på, at kristendommens og den kristne missions historie kan skrives som en oversættelseshistorie. Da kristendommen altid har været kulturelt pluralistisk og ikke bundet til en bestemt kultur eller et bestemt sprog, har den i udpræget grad været oversættelig, og kristendommens universelle udbredelse har dermed også bestået af en lang oversættelses- og fortolkningsproces, hvorigennem kristne begreber og forestillinger er blevet oversat til f.eks. lokale afrikanske eller asiatiske sprog, eller til lokale europæiske sprog som dansk.¹¹

10. For en diskussion af moralsk og kognitiv relativisme se Steven Lukes, *Moral Relativism* (London: Profile Books 2008), 1-26.

11. Lamin Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, American Society of Missiology Series, No. 13 (Maryknoll: Orbis Books 1989). Se også Philip C. Stine (red.), *Bible Translation and the Spread of the Church. The Last 200 Years*, Studies in Christian Mission, bd. 2 (Leiden: E.J. Brill 1990) og et tidligt og fint norsk bidrag i H. Chr. Mamen (red.), *Norske misjonærer som bibeloversettere*, Avhandlinger Utgitt av Egede-Instituttet 2 (Oslo: Egede-Instituttet og Arne Gimnes Forlag 1950). Om de danske bibeloversættelser se Bodil Ejrnæs, *Skriftsynet*

Oversættelse af Bibelen til f.eks. afrikanske sprog krævede, at missionærer måtte sætte sig seriøst ind i lokale kulturer. De måtte lære de lokale sprog, de lokale religioner og den lokale historie at kende. Bibeloversættelse bidrog derfor ikke blot til, at kristendommen ofte blev indlejret i lokale religiøse og kulturelle universer, men også at missionærerne indsamlede en omfattende viden om de kulturer, de arbejdede i. Mange missionærer skrev grundlæggende værker om religionshistorie, etnografi, sprogvidenskab og historie, men også om emner som botanik, zoologi, kartografi og meget andet. Missionærerne blev formidlere af kulturel viden og forløbere for moderne religions- og kulturforskning og dermed en vigtig del af det globale tværkulturelle tolkningsarbejde, som blev en voksende del af den moderne verden.¹²

Grænsetænkning

Missionærer arbejdede i den kristne verdens geografiske grænseområder, men de levede også i en grænsesituation. Historikere og andre har længe arbejdet ud fra den idé, at grænseområder har en særlig karakter og en særlig historisk betydning, og at grænser ikke blot er et geografisk fænomen, men også sociale og mentale situationer. I 1893 formulerede den amerikanske historiker Frederick Jackson Turner f.eks. sin berømte "frontier"-tese, hvori han argumenterede for, at grænselandet mellem den ekspanderende hvide og kristne kultur og de indianske kulturer i det amerikanske Vesten skabte en særlig form for amerikansk civilisation, hvis værdier var formet af "pionerernes" kamp for at opbygge et nyt samfund i grænseområderne.¹³

igennem den danske bibels historie, således som det afspejler sig i bibeloversættelse og i de kommentarer der ledsager bibelteksterne, Forum for bibelsk eksegese 6 (København: Museum Tusulanum: 1995).

12. Se f.eks. en række bidrag til Norman Etherington (red.), *Missions and Empire* (Oxford: Oxford University Press 2005); Patrick Harries og David Maxwell (red.), *The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2012); Patrick Harries, *Butterflies and Barbarians. Swiss Missionaries and Systems of Knowledge in South-East Africa* (Oxford: James Currey 2007). Et klassisk og skoledannende værk på området er Philip D. Curtin, *The Image of Africa. British Ideas and Action, 1780-1850* (London: Macmillan & Co. 1965). Den bredere historiske og historiografiske sammenhæng diskuteres i Norman Etherington (red.), *Missions and Empire* (Oxford: Oxford University Press 2005)

13. Frederick Jackson Turner, "The Significance of the Frontier in American History", *Annual Report of the American Historical Association for 1893*, optrykt i Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History* (New York: Henry Holt and Company 1921), 1-38.

Turners idé blev hurtigt taget op i ikke blot amerikansk historie, men også i f.eks. europæisk middelalderhistorie og førte senere til interessante diskussioner om kulturel og religiøs “grænseinteraktion”, “grænsezoner” m.m.¹⁴ Det samme grænseperspektiv er anvendt på mange andre måder, f.eks. af den australske historiker Greg Denning, der i sin originale og inspirerende bog *Beach Crossings* har rekonstrueret de første kontakter mellem øboerne i Oceanien og europæiske missionærer og opdagelsesrejsende og har gjort det ved at fokusere på strandene som kulturelle kontaktzoner, hvor hav møder land.¹⁵

Hvis det kan synes vanskeligt at se den teologiske relevans af disse “beach crossings”, vil jeg henvise til Paul Tillich, som i 1936 udgav en engelsksproget selvbiografisk skitse, som han gav titlen *On the Boundary* (som jo både kan betyde “om grænsen” og “på grænsen”). Her skrev Tillich, at hvad der formentlig bidrog afgørende til at udvikle de ideer om menneskelige grænsesituationer, som han havde skrevet om et par år tidligere i sin bog *Religiöse Verwirklichung*, var hans barndoms sommerferier ved havet. Her oplevede han mødet mellem det uendelige og det endelige, mellem vand og land, og:

The experience of the infinite bordering upon the finite, as one has it by the sea, responded to my tendency toward the border and supplied my imagination with a symbol from which feeling could win substance and thinking productivity.¹⁶

Grænser er altså gode at tænke. For Tillich er grænselandet et sted, hvor der er særligt gunstige muligheder for at erhverve sig ny viden. Og her henviser han til Nietzsche, som sagde, at ingen idé kunne være sand, hvis den ikke var tænkt i fri luft.¹⁷ Tillich var ikke den eneste i europæisk tænkning, som interesserede sig for grænser i begyndelsen af 1930'erne, for på samme tidspunkt udviklede Karl Jaspers sine kendte ideer om menneskelige grænsesituationer, men dem lader jeg ligge her.¹⁸

14. En kort og god introduktion til dette findes i Nora Berend, “Preface”, *Medieval Frontiers: Concepts and Practices*, red. David Abulafia og Nora Berend (Aldershot: Ashgate 2002), x-xv. Et nyere værk, som integrerer grænseperspektivet i den historiske analyse, er Marek Tamm, Linda Kaljundi og Carsten Selch Jensen (red.), *Crusading and Chronicle Writing on the Medieval Baltic Frontier* (Farnham: Ashgate 2011).

15. Greg Denning, *Beach Crossings. Voyaging Across Times, Cultures, and Self* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004).

16. Paul Tillich, *The Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons 1936), 7. Jvf. Paul Tillich, *Religiöse Verwirklichung* (Berlin: Furche-Verlag 1930).

17. Tillich 1936, 3, 8.

18. Karl Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2., *Existenzerhellung* (Berlin: Verlag von Julius Springer 1932), 210 ff.

Moderne verdenskristendom er i udpræget grad en grænsekristendom, som er blevet formet af mennesker i mangfoldige grænselands, hvor de har oplevet mødet mellem kendt og ukendt land. I denne optik bliver mange missionærer prototypiske grænsegængere. Men grænser kan være vanskelige at anvende som analytisk begreb. Det kan være så bredt, at det bliver uanvendeligt, og det kan forudsætte, at man tilstrækkeligt klart kan definere grænserne for de religiøse traditioner, som mødes, og det kan ofte være vanskeligt. Men med antropologen Michael Jacksons ord kan grænselandet opfattes som et sted, hvor mennesker oplever en spænding mellem deres erfaring af verden og de måder at beskrive verden på, som de kender til i forvejen.¹⁹ Der opstår en særlig spænding mellem det kendte sprog og den nye erfaring. Denne grænsesituation kan ifølge Tillich være frugtbar for tænkningen, men skadelig for livet, fordi mennesker ud af grænselandets slørede ambivalens må drage klare svar og beslutninger.²⁰ Men i moderne tid og ikke mindst i vores egen tid, hvor den internationale kommunikation og migration vokser voldsomt, lever en stadig større del af verdens kristne i grænsesituationer, hvor ny kristendom bliver til. Derfor kan det give god mening at se den moderne verdenskristendom og dens historie gennem et grænseperspektiv, og for at illustrere denne situation vender vi nu tilbage til Nigeria.

En grænselandshistorie

I 1913 ankom lægen Niels Høegh Brønnum som den første missionær fra Dansk Forenet Sudan Mission til Numan, hvor han arbejdede frem til 1921.²¹ I Numan blandt bachamafolket levede Brønnum i en grænsesituation, hvor han – jævnfør Tillich – måtte finde klare og faste svar i en ambivalent og flydende verden. Konkret måtte han finde

19. Michael D. Jackson, "Between Biography and Ethnography", *Harvard Theological Review*, 101:3-4 (2008), 378.

20. Tillich 1936, 3.

21. Brønnums ankomst til og første tid i Numan er beskrevet i et udvalg af hans breve, udgivet i Niels Kastfelt, "Mødet med det fremmede. Breve fra dr. Niels Høegh Brønnum fra Nigeria, 1913", *Kirkehistoriske Samlinger* (1986), 167-188. Dansk Forenet Sudan Missions og Brønnums arbejde i Nigeria beskrives bl.a. i Niels Kastfelt, *Kultur møde i Nigeria. Mødet mellem Bachamafolket, engelske koloniembedsmænd og Dansk Forenet Sudan Mission* (København: G.E.C. Gads Forlag 1981); Niels Kastfelt, *Religion and Politics in Nigeria. A Study in Middle Belt Christianity* (London: British Academic Press 1994); Niels Kastfelt, *The New Way of the Bachama. Christianity, History and Hope in Northern Nigeria* (London: International African Institute, under afslutning); Mogens Jensen, *To mænd og deres mission. Anton Marius Pedersen, Niels Høegh Brønnum og Dansk Forenet Sudan Mission 1905-1925* (Christiansfeld: Forlaget Savanne 1992).

et sprog og nogle begreber, som han kunne anvende meningsfuldt, når han skulle forkynde kristendommen for bachamaerne. Og bachamaerne var i samme situation: de måtte også reflektere over deres eget sprog og erfaringsverden på en ny måde, som gav mening i forhold til det, som Brønnum og andre missionærer fortalte dem.

For både Brønnum og bachamaerne var religionsmødet præget af relativering, af en afprøvning af de kendte religiøse sprogs grænser, og af forsøget på i fællesskab at skabe et nyt sprog, et bachamasprog som kunne udtrykke centrale kristne forestillinger. Brønnum og bachamaerne skulle med andre ord skabe nye historier og ord om hinduistens religiøse verden, og vi skal som kirkehistorikere så skabe vores egen historie om disse historier. Vi skal med Clifford Geertz' ord "fortolke andre menneskers fortolkninger"²², eller vi skal med Jakob Ballings ord "fortælle historier og kritisere andre historier – det sidste bl.a. ved at erstatte dem med nye".²³ Så her følger min historie om Brønnums historie om bachamaernes historie.

Brønnum lærte sig hurtigt de lokale sprog bachama og hausa, og en af hans første opgaver blev sammen med bachamaen Manzam Lamurde at oversætte Det Nye Testamente til bachamasproget og at skrive nye salmer på bachama, og han udgav i 1915 en bachamaoversættelse af Markusevangeliet.²⁴ For at kunne gøre det måtte han systematisk sætte sig ind i bachamaernes traditionelle religion, og efter at han var kommet hjem til Danmark, udgav han flere bøger om bachamaerne, herunder en bog om deres religion hvori han samlede de overvejelser, han siden 1913 havde gjort sig om bachamareligionen.

Brønnums bog hed *Under Dæmoners Aag. Bachamafolkets Religion og Overtro* og udkom i 1926.²⁵ Bogen er dels en fremstilling af bachamaernes religion, dels en række overvejelser om forholdet mellem bachamareligionen og kristendommen. Brønnums helhedstolkning af bachamareligionen bygger på to ideer: den første er en dobbeltbevægelse, hvorigennem Brønnum både dæmoniserer bachamareligionen og gør den forenelig med kristendommen. Den anden idé er at anvende Det Nye Testamente og især Apostlenes Gerninger som en universalhistorisk og hermeneutisk model til at forstå og begrebslig-

22. Se Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (New York: Basic Books 1973).

23. Jakob Balling, "Historierne", i Jakob Balling, *Historisk kristendom. Artikler og afhandlinger i udvalg* (København: Forlaget ANIS 2003), 9.

24. Oversættelsen af Markusevangeliet udkom som *Lemefeme da Yesu Kristo. Markus* (Shonga: British and Foreign Bible Society 1915), og de tidlige salmer i *Malamto Demsyé. Bachama Hymn Book* (Minna: The Niger Press 1925).

25. Niels H. Brønnum, *Under Dæmoners Aag. Bachamafolkets Religion og Overtro* (København: Dansk Forenet Sudan Mission/O. Lohse 1926).

gøre bachamaernes religion med. Brønnum indleder sin fremstilling med Apostlenes Gerninger, kap. 17,26-27:

Og han har gjort, at hvert Folk iblandt Mennesker bor ud af ét Blod paa hele Jordens Flade, idet han fastsatte bestemte Tider og Grænserne for deres Bolig, for at de skulde søge Gud, om de dog kunne føle sig frem og finde ham, skønt han ikke er langt fra hver enkelt af os.²⁶

Med dette udgangspunkt ser Brønnum grundlæggende bachamareligionen som et udtryk for en søgen efter Gud og som et forsøg på at "føle sig frem og finde ham", og skønt bachamareligionen er dæmonisk, er Gud hverken langt fra Brønnum eller bachamaerne. Dette grundlæggende teologiske greb sætter Brønnum i stand til at se et tilknytningsskæb mellem bachamareligionen og kristendommen og herudfra at opstille en spekulativ historisk model, som har fået afgørende betydning for bachamaernes historieforståelse lige siden og har det den dag i dag. Jeg skal blot illustrere Brønnums metode med et enkelt eksempel.

Bachamaernes religion omfattede et antal ånder, *piile*, og den største af dem og de andre ånders fader var *Pwa*. *Pwa* betyder også "himmel", "opad" eller "øvre" på bachama, og Brønnum og de kristne bachamaer blev hurtigt enige om at oversætte "Gud" med "Pwa". For sprogligt at udvikle et nyt gudsbegreb foretog de altså en kristning af et traditionelt religiøst begreb, en klassisk metode i missionshistorien.

Vanskeligere forholdt det sig med oversættelsen af "Jesus Kristus". Han endte med at blive til "Yesu Kristo", men emnet førte til en række diskussioner, som netop viser os spændingen mellem kendte sprog og nye erfaringer i grænselandet. Brønnum fortæller, at det ikke var en ualmindelig tanke blandt bachamaer omkring 1. verdenskrig at overveje ligheder mellem Jesus Kristus og bachamaernes store ånd *Nzeanzo*, ikke mindst på grund af de formodede ligheder mellem Jesu og *Nzeanzo's* fødsler. For at redde sine brødre fra *Won*, Døden, havde *Nzeanzo* nemlig ladet sig selv føde ud gennem sin gravide mors lår. Hans usædvanlige fødsel gav ham hans navn *Nzeanzo*, som på bachama betyder "en dreng og dog ikke en dreng". Dette, skrev Brønnum, fik nogle til at antage, at historien om Jesu fødsel var "Historien om *Ndeáandso* paa en lidt anden Maade, – med andre ord, at Jesus Kristus og *Ndseáandso* var en og samme Person".²⁷

Brønnum spekulerede videre over sagen og hæftede sig ved, at *Nzeanzo* havde en lang række egenskaber, som mindede om Jesus: han var allestedsnærværende, alvidende, kærlig, "en Kraft fra oven, der

26. Brønnum 1926, 11.

27. Brønnum 1926, 16.

styrker Mennesket i Livets Kamp, en Frelser, der yder Tilflugt og Beskyttelse". "Hvem", spurgte Brønnum, "har dannet denne gyldne Ramme om saa usselt et Billede?".²⁸ Den "gyldne ramme" og "saa usselt et Billede" viser os klart, hvordan Brønnum balancerer mellem dæmonisering af og tilnærmelse til bachamareligionen.

For at besvare sit eget spørgsmål fremsatte Brønnum en historisk formodning. Han skriver, at vi sandsynligvis her står over for en "Levning":

Et Folk har for mange Aarhundreder siden modtaget et guddommeligt Billede, fint indrammet. I Tidens Løb er Billedet faldet ud og erstattet med saadant Smøteri, som en jordbunden Slægt har kunnet producere; men den oprindelige Ramme er bleven tilbage, ormstukken og medtaget.²⁹

Hvad angår ånden Pwa konkluderede Brønnum:

Det maa derfor siges at være en lykkelig Omstændighed, at Bachama-Folket i Pwa ejer en Guddom, i hvem de, naar de gør Bekendtskab med Kristendommen, hilser vor Herres Jesu Kristi Fader.³⁰

I sin tolkning af bachamareligionen griber Brønnum tilbage til en tradition fra kristendommens tidligste historie, *praeparatio evangelica* princippet hvorigennem ikke-kristne religioner ses som en forberedelse af kristendommens komme. Med udgangspunkt i denne tradition ser Brønnum snarere en kontinuitet end et brud mellem bachamareligionen og kristendommen, og hans tanke om Nzeanzo som en falmet udgave af et oprindeligt guddommeligt billede ligger tæt på de forestillinger om en urmonoteisme og en uråbenbaring, som var almindelige i Brønnums europæiske samtid.³¹ Tanken var, at en oprindelig åbenbaring og monoteisme havde udviklet sig til polyteisme, og derfor kunne man finde levn af oprindelige monoteistiske forestillinger i ikke-kristne religioner. Samme model lægger Brønnum ned over bachamareligionen og konkluderer, at bachamaerne på forhånd havde en oprindelig gudsforestilling, som satte dem i stand til at kende Gud. Han lægger med andre ord den grundlæggende bibelske narrative form, som Northrop Frye kaldte "the great code", ned over bachamaernes religiøse historie og ser den som gående fra

28. Brønnum 1926, 43.

29. Brønnum 1926, 46.

30. Brønnum 1926, 231.

31. En oversigt gives i J. van Baal og W.E.A. van Beek, *Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion* (Assen: Van Gorcum 1985), 94-101.

skabelse over syndefald til forløsning.³² Han ser dermed også bachamaereligionen i et historisk udviklingsperspektiv, som er beslægtet med det 19. århundredes kulturelle evolutionstænkning, og således går et oldkirkeligt teologisk princip hånd i hånd med en moderne verdslig evolutionisme.³³ Set i dette lys bliver kristendommen ikke introduceret, men *genoprettet* af missionærerne.

Tanken om, at bachamaerne havde kendt til kristendommen før missionærernes ankomst, fik et langt og interessant efterliv.³⁴ Kristne bachamaer udviklede med tiden den idé, at når bachamaerne kendte til kristendommen før missionærernes ankomst, og når man samtidigt kunne finde mange angivelige ligheder mellem bachamaernes ånder og ægyptiske guder, kunne det forklares historisk ved, at bachamaerne var indvandret fra Ægypten og på deres vandringer til Nigeria havde mødt kristendommen. Denne vandringstradition var ny hos bachamaerne, og jeg har kunnet spore dens oprindelse tilbage til 1920'erne, hvor ideen om Ægypten som kulturernes fælles kilde var udbredt i såvel Europa som Afrika.³⁵ Tanken blev populær og blev anvendt til at give bachamaerne en plads i verdenshistorien og til at definere bachamaerne som et kristent folk med en århundredlang kristen tradition. Igennem det 20. århundrede kan man følge, hvorledes kristne bachamaer gradvist omdefinerer deres historie og etniske identitet, således at mange bachamaer i dag mener, at bachamaerne er og i århundreder har været en kristen etnisk gruppe. På den måde blev kristendommens indlejring i bachamaernes historie anvendt til at styrke det fælles håb for folkets fremtid som et fuldgyldigt medlem af verdenshistorien og kristenheden. Tanken om ligheder eller en mulig identitet mellem Jesus Kristus og Nzeanzo er populær blandt

32. Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature* (New York: Harcourt Brace Jovanovich 1981).

33. En oversigt over evolutionismen i det 19. århundredes religions- og kulturforskning findes i George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press 1987) eller i en nyere dansk behandling af Tove Tybjerg, *Religionsforskningen før og nu – Historiske rødder* (København: Gyldendal 2010), 89-149.

34. Jeg har beskrevet denne udvikling nærmere i Niels Kastfelt, "Social Aspirations and Personal Lives in Northern Nigeria. Christianity and the Making of a New Bachama Identity", *Africans at Home and Abroad. Social Aspirations and Personal Lives*, red. T.C. McCaskie og Keith Shear (Madison: University of Wisconsin Press, i trykken).

35. En kort fremstilling findes i van Baal of van Beek 1985, 94-95, jvf. T.C. McCaskie, "Asante Origins, Egypt, and the Near East", *Recasting the Past. History Writing and Political Work in Modern Africa*, red. Derek R. Peterson og Giacomo Macola (Athens: Ohio University Press 2009), 125-148.

kristne bachamaer i dag.³⁶ Det betyder ikke, at alle bachamaer i den lutherske kirke mener, at Nzeanzo *er* identisk med Kristus, men at kristendommen udfolder sig i kulturelt rum, som er bachamaernes eget.

Brønnum vendte tilbage til Danmark i 1921 og fortsatte med at arbejde som Sudanmissionens missionssekretær fra 1922 til 1953. Han rejste til Nigeria som en dansk kristen med indremissionsk orientering og vendte hjem som en verdensborger med erfaringer fra kristendommens grænseland. Disse erfaringer af mødet mellem kristendommen og en ikke-kristen tradition forblev en del af hans luthersk-evangeliske identitet i Danmark.

Brønnums situation var ikke enestående. Mange hundrede missionærer vendte hjem til Danmark med grænselandserfaringer fra Afrika – fra Nigeria, Sierra Leone, Liberia, Tanzania, Etiopien, Madagascar eller Sydafrika – og fra Indien, Pakistan, Japan og Kina og andre steder. Derudover fik tusindvis af danske kristne med tilknytning til missionsbevægelserne del i disse grænseerfaringer gennem missionærernes skrifter, foredrag og missionsmøder, og de blev på den måde en del af moderne dansk luthersk-evangelisk kristendom, ikke i dogmatisk men i historisk-empirisk forstand. Det er en tradition, som aldrig er blevet udforsket, og som venter på at blive studeret og integreret i billedet af moderne dansk kristendom. Inden for de sidste 25 år er udgivet en række værker, som udforsker forskellige sider af danske missionselskabers historie.³⁷ Derudover er adskillige missionærer

36. Se f.eks. Damien Bitrus Asodati, *The Mysteries of Nzeanzo and the Vunon Festival of Fare* (Wukari: Amune Press, u.å.).

37. I 1980erne finansierede Statens Humanistiske Forskningsråd projektet *Kristen mission og kulturpolitik*, som resulterede i følgende værker: Carl Rise Hansen, *Ydre mission arkivfortegnelser. Vejledning i benyttelse af Rigsarkivets samlinger til Dansk Ydre Missions historie*, Studier i Kristen Mission og Kulturpolitik 1 (København: G.E.C. Gad 1988); Anne-Lise Schou, *Ydre og Indre Mission i Vendsyssel 1870-1920*, Studier i Kristen Mission og Kulturpolitik 2 (København: G.E.C. Gad 1987); Bruno Bødker Hansen, *Blandt muslimerne i Kalamun. Østerlandsmissionens arbejde i Syrien indtil 1927*, Studier i Kristen Mission og Kulturpolitik 3 (København: G.E.C. Gad 1987); Henriette Bugge og Ann-Belinda Steen, *Dansk mission i Sydindien*, Studier i Kristen Mission og Kulturpolitik 4 (København: G.E.C. Gad 1989); del af projektet, men udgivet uden for serien er Kastfelt 1994.

Et senere og værdifuldt arbejde er Danmissions historieprojekt, som omfatter følgende bind: Ole Christiansen, *Mission på vej. Dansk Santalmissions vej til Danmission*, Mission på vej 1 (Frederiksberg: Unitas Forlag 2003); Lars Mandrup, *Verdens midtpunkt. 25 år i Madagascar*, Mission på vej 2 (Frederiksberg: Unitas Forlag 2004); Anne Hviid Jensen, *I lys og skygge. Dansk mission i Kina*, Mission på vej 3 (Frederiksberg: Unitas Forlag 2005); Harald Nielsen, *Tålmodighed forpligter...9 kapitler af Danmissions islamhistorie*, Mission på vej 4 (Frederiksberg: Unitas Forlag 2005); Knud Ochsner, *Hånd i hånd. Mission og partnerskab i Tanzania*, Mission på vej 5 (Frederiksberg: Unitas Forlag 2006).

blevet portrætteret i nyere biografier.³⁸ Missionærernes betydning for kirke- og kulturhistorien i missionsområderne er fint beskrevet, men det er deres rolle i udviklingen af moderne dansk kristendom ikke. Som vi har set med Niels Høegh Brønnum som eksempel, kunne missionærerne spille en vigtig formativ rolle i udviklingen af nye kristne traditioner og i omtolkningen af lokale religiøse traditioner uden for Europa, men spillede de og deres grænselandserfaringer en tilsvarende formativ rolle i dannelsen af moderne dansk kristendom?

Grænseerfaringerne fandtes især i de kirkelige miljøer, der som regel beskrives som relativt lukkede og konservative, nemlig de indremissionske kredse, men deres tilknytning til missionsverdenen gav dem et langt mere internationalt udblik end andre kirkelige bevægelser. Missionskredse med tilknytning til Indre Mission kunne være forankret i en pietistisk tradition, og samtidigt havde de en langt større direkte kontaktflade end andre kirkelige miljøer i Danmark med den tværreligiøse pluralisme og relativisme, som prægede den fremvoksende moderne, internationale verden. Set i dette perspektiv stod indremissionske kredse i langt større grad end andre i et brændpunkt mellem traditionsbunden pietisme og international modernitet. Jeg har talt

Blandt øvrige arbejder kan nævnes Kastfelt 1981; Anders Nørgaard, *Mission und Obrigkeit. Die Dänisch-hallische Mission in Tranquebar*, Missionswissenschaftliche Forschungen 22 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988); C. Rise Hansen, *Missionær Christian Vilhelm Grønning. En slesvisk missionær i Indien og hans elever i 1800-tallet*, Studier udgivet af Historisk Samfund for Sønderjylland nr. 6 (Aabenraa: Historisk Samfund for Sønderjylland 1991); Bent Smidt Hansen, *Afhængighed og identitet. Kulturmødeproblemer i forbindelse med dansk mission i Sydindien mellem de to verdenskrige*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, 1992; Henriette Bugge, *Mission and Tamil Society. Social and Religious Change in South India (1840-1900)*, Nordic Institute of Asian Studies Monograph Series 65 (Richmond: Curzon Press 1994); K.E. Bugge, Hans Raun Iversen, Niels Kastfelt, Liselotte Malmgart, Harald Nielsen, Anders Nørgaard og George Oomen (red.), *Det begyndte i København... Knudepunkter i 300 års indisk-danske relationer i mission* (Odense: Syddansk Universitetsforlag 2005); Simon Gjerø, *Kaldet til Kina. Danske missionærers liv og oplevelser i Manchuriet 1893-1960* (Højbjerg: Univers 2008).

38. De omfatter bl.a. Jensen 1992; Filip Riisager, *Lotusblomsten og korset. En studie i Karl Ludvig Reichelts missionsforståelse med særligt henblik på buddhistmissionens første periode som selvstændig organisation 1926-29* (København: Gads Forlag 1998); Tine Elisabeth Larsen, *Anne Marie Petersen. A Danish Woman in South India. A Missionary Story 1909-1951*, Lutheran Heritage Archives-Series 3 (Chennai: Lutheran Heritage Archives, Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute 2000); Hans Helge Madsen, *Prip-Møllers Kina. Arkitekt, missionær og fotograf i 1920'erne og 30'erne* (København: Arkitektens Forlag 2003); Knud Simon Christensen og Lorens Hedelund (red.), *Religions- & kulturmøde. Jens Enevoldsens virke blandt pathanerne 1958-1972* (Herning: Poul Kristensens Forlag 1998); Jørgen Harboe, *Manden, der ville frelse verden. Historien om Kaj Baagø. Biografi* (København: Kristeligt Dagblads Forlag 2010); Harald Nielsen, *Erik W. Nielsen – og hans bidrag til efterkrigstidens missionsteologi* (Frederiksberg: Dansk Missionsråd 2012).

med gamle missionsfolk, som stort set ikke havde været uden for deres fødeegn, men som havde et omfattende og detaljeret kendskab til personer og lokale religioner og kulturer i Nordnigeria, og som aktivt havde integreret grænseerfaringerne i deres kristne bevidsthed. Ved at inkorporere missionsverdenens grænseerfaringer i dansk kirkehistorie kan vi ikke blot revidere stereotype fremstillinger af kirkelige retninger som f.eks. Indre Mission, men også overordnet opnå en mere nuanceret forståelse af moderne dansk kristendom. Men en mere præcis erkendelse af grænsekristendommens omfang, karakter og betydning i Danmark må afvente yderligere forskning.

Kristendommen, historien og den fremmedes blik

I 1952 skrev den dengang 19-årige kristne bachama, Nicholas Pweddton (som siden hen blev min ven og læremester i bachamastudier), en kort selvbiografi. Han beskrev, hvordan han i 1950 begyndte som elev i Sudanmissionens seminarieklasse i Numan, og han skrev blandt andet:

For at lære de forskellige stammers levevis og skikke at kende samlede vi mange af deres mest primitive ting sammen og hængte dem op i et af vore klasseværelser, som vi kaldte "museet".³⁹

Det interessante ved denne bemærkning er, at kristne seminarieelever som en del af undervisningen satte deres egen kultur på "museum" og begyndte at forholde sig relativt, sammenlignende og etnografisk til den, og Pweddton omtaler da også sigende nok sin egen og andre lokale kulturer i tredje person. De kristne elever begyndte altså at beskrive deres egen kultur udefra og på afstand.

Man kan med antropologen Roy Wagner og historikeren Greg Dening gå videre og sige, at det netop er selve denne distance, dette "stranger's eye" eller "den fremmedes blik", som skaber og opfinder "kultur":

Roy Wagner has offered us the disturbing notion that culture belongs to the stranger's eye – to the professional stranger, if he or she be an anthropological observer, say, or to the person who is distanced by reflection or role from what happened around him or her. Culture is a stranger's invention: it is the sense of wholeness and integration an outside-outsider or an inside-outsider develops.⁴⁰

39. Nicholas Pweddton, "Nicholas Pweddton", *Under Afrikas Sol* (1952), 20.

40. Greg Dening, "A Poetic for Histories", i Greg Dening, *Performances* (Chicago: The University of Chicago Press 1996), 57; jvf. Roy Wagner, *The Invention of Culture*

Set i dette perspektiv bliver missionærerne outside-outsiders og de kristne bachamaer bliver inside-outsiders, og de deler alle den fremmedes blik på bachamaerne religion og kultur, som de skaber eller opfinder. Kristendommen i grænselandet bliver dermed i sin grundkarakter etnografisk, og den både forudsætter og frembringer tværkulturel refleksion og relativering. Denne kristendom skaber og bliver selv til gennem etnografisk distance, og den tilbyder de kristne "the stranger's eye", som de ser deres egen kultur med.⁴¹ Denne udvikling er generel og fandtes også i Bachamaland i 1940'erne og 1950'erne, hvad jeg skal give et par eksempler på.

Tiden under og efter 2. verdenskrig var en vigtig tid for den lutherske kirke i Nordnigeria. Der var et stærkt behov for uddannelse, og Sudanmissionen satte meget ind på at styrke missionsskolerne. I mange lokalområder hang vestlig uddannelse og evnen til at læse og skrive tæt sammen med missionen, som stort set var ene om at udbyde det.⁴² Fra 1940'erne og 1950'erne kan man se, hvordan kristne nigerianere for alvor begyndte at skrive, og den nye kristne skriftkultur skabte en ny historisk bevidsthed, en ny lokal historieskrivning og nye lokale kulturbeskrivelser. Politisk blev perioden præget af den afrikanske nationalisme og afkoloniseringen, og den nye kristne skriftkultur blev en vigtig del af den fremvoksende kulturelle nationalisme. Afrika og Nigeria skulle være politisk og kulturelt selvstændige og have deres egen plads på verdenskortet og i verdenshistorien, og det samme skulle de kristne bachamaer.⁴³ Det var en tid fuld af håb og forventninger om nationens og de enkelte folks fremtid.

Den kristne skriftkultur begyndte for alvor med uddannelsen af de fem første nigerianere, som blev ordineret i den lutherske kirke i 1948. Asbjørn Fog, en dansk missionær som underviste de fem elever forud for deres ordination, fortæller, at eleverne i undervisningen i kirke- og missionshistorie var særligt interesseret i at høre om Ansgar og at diskutere

(Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1975) og Roy Wagner, *Habu. The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (Chicago: The University of Chicago Press 1972).

41. Om distance og erkendelse i et historisk perspektiv se f.eks. Carlo Ginzburg, *Wooden Eyes. Nine Reflections on Distance* (London: Verso 2002).

42. Jeg har beskrevet denne udvikling nærmere i Kastfelt, 1994, 30 ff.; jvf. Niels Kastfelt, "Forkyndelse og social forandring i Sudanmissionens tidlige historie", *Gå med lyset – Dansk Forenet Sudan Mission/Mission Afrika 1911-2011*, red. Aage Nielsen, Vagn Ove Høgild og Mogens S. Mogensen (Aarhus: Mission Afrika 2011), 126-135.

43. Udviklingen af en ny historieforståelse og lokal historieskrivning er beskrevet i Harneit-Sievers 2002 og i Peterson og Macola 2009.

...vor gamle nordiske Gudelære med Odin, Thor, Freja og alle Jætterne. Her var aabenbart noget, der interesserede disse forhenværende Hedninger særdeles”.⁴⁴

Her taler to grænselands direkte til hinanden, og de nigerianske præstelever kan tydeligvis identificere sig med det nordiske grænseland og dets religionsmøde. Som sidste prøve i deres afsluttende eksamen (som også omfattede prøver i Det Nye Testamente, Det Gamle Testamente, dogmatik og kirkehistorie) skulle de fem elever skrive deres egen levnedsskildring.⁴⁵ Disse fem selvbiografier er fascinerende tekster, hvor man stort set er vidne til en ny skriftkulturs og en ny subjektivitets fødsel. Teksterne beskriver de enkelte elevers liv og religiøse udvikling, og de følger den lange kristne tradition for selvbiografisk refleksion, som tager sin begyndelse med Augustin's Bekendelser. Jeg skal ikke gå i detaljer med teksternes indhold, men det vigtigste er, at de afspejler og selv er med til at skabe en ny kristen subjektivitet, som indebærer, at de kristne på helt nye måder reflekterer over sig selv som individer, over deres historie og over deres kultur med “the stranger's eye”.

Andre eksempler på den ny kristne skriftkultur begyndte hurtigt at dukke op, og jeg har interviewet de fleste af disse nye skribenter og kopieret deres manuskripter, der som regel findes i gamle stilehæfter i forfatterens private arkiver. En ung kristen bachama, Jackson Ngbanti, som havde lært at læse og skrive i missionsskolen, blev ansporet af den engelske koloniofficer A.H.M. Kirk-Greene til at nedskrive bachamamyter og mundtlige historier⁴⁶, og den tidligere citerede Nicholas Pweddons udsendte i 1955 sin *Tiya kwamedam* (“bachama grundbog”), som var den første lokalsprogede fremstilling af bacha-

44. Asbjørn Fog, *Fem Negerpræster* (Roskilde: Dansk Forenet Sudanmission 1948), 122.

45. Selvbiografierne er skrevet på hausa, og med mindre varianter har de alle samme titel, *Labarin zamanina da yadda na zo wurin Ubangiji da yadda aka kira ni cikin aikinsa*, “Historien om min tid og om hvordan jeg kom til Herrens sted, og hvordan vi blev kaldet til hans arbejde”. Originalmanuskripterne findes i dag i The Lutheran Church of Christ in Nigeria's arkiver i Jimeta. De er oversat sammen med en fremstilling af de fem elevers uddannelse, eksamen og ordination i Fog 1948.

46. Ngbanti udgav nogle af disse myter sammen med Kirk-Greene, mens en række andre tekster kun findes som manuskripter i A.H.M Kirk-Greenes privatarkiv i Oxford, se Mallam Mbangte Numan og A.H. M. Kirk-Greene, “The Legend of Sosukore. Ruler of the Spirits of the Dead”, *West African Annual* (1956), 33-35; Ngbanti Numan og A.H.M. Kirk-Greene, “The Legend of Nzaanza and Nwan”, *West African Annual* (1958), 19-22; Ngbanti Numan og A.H.M. Kirk-Greene, “The Legend of How Nzaanza Triumphed over Nwan. A Bachama Folktale”, *West African Annual* (1959), 30-33; jvf. Niels Kastfelt, “Bachama Culture in a Literary Imagination: Reflections on the Work of Jackson B. Ngbanti”, *Kürto. A Journal of Bwatiye Studies*, red. Nicholas Pweddons og Niels Kastfelt, 1:1 (2004), 38-50.

masproget.⁴⁷ Koblingen mellem kirkelig uddannelse og nye former for subjektivitet og skriftkultur fremgår også tydeligt af de engelske stile, som elever på missionens bibelskole i Dashen i 1950'erne skulle skrive, og som havde to faste emner, "My Village" og "The Story of My Life". Bibelskoleelevernes uddannelse indebar, at de på et fremmed sprog skulle skrive både personlige levnedsskildringer og kulturelle beskrivelser, hvori subjekt og kultur kaster lys over hinanden.⁴⁸

Grænselandets relativering og refleksion ser vi også i den omfattende diskussion, som opstod i 1950'erne om bachamaernes store ritual, *vönön*-festen. Den fandt sted ved regntidens begyndelse i april-maj og varede fem dage.⁴⁹ Den blev afholdt for den store ånd *Nzeanzo* og hans mor *Vönön* og var bachamaernes vigtigste årlige ritual. Ingen kunne begynde at dyrke jorden i den nye regntid, før ritualet var afholdt, og festen samlede deltagere fra nær og fjern, hvad den gør den dag i dag. I 1950'erne rapporterede missionærer, at flere og flere kristne bachamaer begyndte at deltage i ritualet, og der udviklede sig en intens diskussion om det acceptable i dette. Missionærerne og de fleste ældre kristne bachamaer afviste det og anførte, at selv en tilsyneladende passiv deltagelse i ritualet indebar en accept af ritualets religiøse indhold, som var uforeneligt med kristendommen.

For at løse denne sag nedsatte kirken i 1957 en komité, som endte med at foreslå, at kirken oprettede en lokal afdeling af KFUM og KFUK som et alternativ til *vönön*-ritualet. De blev da også oprettet, men uden den store virkning. En ny komité blev nedsat, og den kom frem til en ny konklusion: kristne kunne overvære ritualet, hvis de undlod at deltage i dets eksplicit religiøse dele. De kristne åbnede for en helt ny tolkning af ritualet, og denne tolkning blev i dobbelt forstand skabt af de kristnes "fremmede blik": de betragtede det traditionelle ritual fra et kristent perspektiv, og de beskrev deres iagttagelser med to låneord fra hausasproget. De skelnede nu mellem ritualet som *wasa* og som *rawa*. *Wasa* betyder "leg" og *rawa* betyder "dans" på hausa, og *rawa* blev nu set som ritualets religiøse del, som var forankret i den traditionelle religion, mens *wasa* var dets kulturelle del, som ikke var forbundet med religion. De kristne kunne deltage i ritualet som "leg", men ikke som "dans", og "legen" blev nu tolket som en kulturarv, som også kristne bachamaer skulle bevare og være stolte af. Med denne beslutning havde de unge kristne ikke blot løst et konkret

47. Nicholas Pweddton, *Tiya kwamedam* (Zaria: Gaskiya Corporation 1955).

48. Disse stile findes i dag i The Lutheran Church of Christ in Nigeria's arkiv i Numan.

49. Det følgende er en sammenfatning af min længere fremstilling af emnet i Kastfelt 1994, 138-144.

problem, men også bidraget til en begyndende sekularisering af den traditionelle bachamareligion.

Eksemplet viser os, i hvor høj grad tilblivelsen af nye former for kristendom handler om grænsediskussioner, i dette tilfælde grænser mellem kristendom og kultur. For de unge kristne bachamaer var sagen klar: kristendommen, historien og den kulturelle identitet gik hånd i hånd. Sammen med Brønnum og andre tidlige missionærer havde de indlejret kristendommen i deres historie, og med tanken om bachamaernes tidlige kontakt med kristendommen og indvandringen fra Ægypten havde de skabt sig en plads i kristendommens universelle historie.

Konklusion

Det foregående har været båret af en række gennemgående synspunkter. Jeg har fremhævet kristne missionærers centrale betydning i kirkehistorien og argumenteret for, at de i visse henseender var den moderne kristendoms spydspidser, som før de fleste andre gjorde sig modernitetens erfaringer af at leve i en pluralistisk verden, som kræver konstant relativering, sammenligning og selvrefleksion. Mange missionærer fik også stor betydning for tilblivelsen af nye former for kristendom og for omtolkningen af lokale religiøse traditioner og spillede som sådan en større formativ religiøs og kulturel rolle, end det ofte bliver antaget.

Jeg har argumenteret for, at nye former for kristendom opstod i grænselandet, og at det kan give god mening at anvende grænsebegrebet som analytisk perspektiv på studiet af kristendommens historiske udvikling.

Kristne erfaringer i grænselandet – og ikke mindst erfaringen af ikke-kristne religioner, af relativisme og af kristendommens kulturelle pluralisme – har efter min opfattelse spillet en langt større rolle i moderne vestlig kristendom, end man normalt forestiller sig, og det gælder også dansk kristendom. Grænseerfaringerne er blevet en del af dansk luthersk-evangelisk kristendom, men de er sjældent blevet set eller hørt, og i hvert fald ikke hørt eller set som en del af den luthersk-evangeliske tradition. Det vil være en væsentlig opgave at udforske denne del af dansk kristendoms historie, og det skal gøres gennem arkiv- og feltarbejde i både Danmark og de lande, hvor danske missionærer har arbejdet.