

HISTORISK TIDSKRIFT
(Sweden)

130:1 • 2010

Kald og udviklingsbistand i det uafhængige Indien

Postkolonial selvforståelse i to skandinaviske
missioners institutionsarbejde

Av Daniel Henschen

I 2003 rejste den sidste fastboende missionær fra Danmission (tidligere Dansk Missionsselskab, herefter: DMS) hjem fra den sydindiske delstat Tamil Nadu, og tre år senere gik den sidste svenske missionær fra Svenska Kyrkans Mission (herefter: SKM) på pension.¹ Dermed sluttede 300 års fast, skandinavisk tilstedeværelse i Indien. Utopien om at kristne Indien slog fejl, men missionerne har på godt og ondt præget indisk samfund og kultur, blandt andet gennem en lang række skoler, hospitaler og landsbyudvikling. I dag forbindes den type skandinaviske aktiviteter mest med sekulære udviklingsprojekter fra blandt andet Swedish International Development Agency (Sida) og Danish International Development Agency (Danida). Men i tidlig udstrækning får missionen disse til at udspille sig i korte mellemrum. Denne artikel beskæftiger sig med den udløsende faktor, som muliggør begge former for aktiviteter: hvorfor vælger mennesker at arbejde på skoler, kirker, hospitaler i andre dele af verden?

Undersøgelsens genstand er de danske og svenske missionærers egen opfattelse af deres institutionsarbejde i den afgørende periode, hvor den indiske magtbalance svingede fra britisk koloniherrredømme til indisk selvstændighed. I løbet af 20 år fra tiden omkring uafhængigheden til slutningen af 1960erne² omdefinerede missionærerne deres opgave. Fra at have

1. <<http://www.danmission.dk>>, 9/9 2009; Ifølge samtale med Susanna Henriksén, arkivar på Svenska Kyrkokansliets arkiv i Uppsala.

2. Kilderne dækker perioden fra krigsafslutningen 1945 til valget af Indira Gandhi som premierminister i 1966.

Cand. mag. Daniel Henschen, f. 1980, arbetar vid Center for Kultur og Udvikling i Köpenhamn. Henschen har framför allt studerat religiösa hjälpporganisationer. Hans pågående forskningsprojekt, i samarbete med Det Danske Institut i Damaskus, behandlar dansk mission i Syrien. Henschen är dessutom knuten till danska Nationalmuseums "Tranquebarinitiativ", med fokus på sydindisk missionshistoria.

Adress: Hf. Engly 15, 2300 København S, Danmark

E-post: dahe@ruc.dk

været urolige for indisk selvstændighed og i øvrigt prioriteret missionernes religiøse mål blev missionærerne tilhængere af Kongrespartiets udviklingsprogrammer i en sådan grad, at de begyndte at sætte spørgsmålstejn ved både deres opgave og det kristne fællesskabs rammer. Formålet med at beskrive denne udvikling er i første omgang at kaste lys på en ny side af skandinaviske postkolonialisme – ved at beskrive afkoloniseringen konsekvenser for en gruppe skandinaver i en tidligere koloni – og i anden omgang at bidrage til en brobygning mellem missions- og udviklingshistorie ved at vise, hvordan de danske og svenske missionærer opfattede opbygningen af sociale institutioner i perioden mellem uafhængigheden og fremvæksten af 1960ernes statslige udviklingsinitiativer.

I det følgende uddybes kort de teoretiske og metodiske aspekter af disse to målsætninger, som baggrund for selve undersøgelsen. Det første spørgsmål er, om den nordiske mission var så knyttet til de koloniale magtforhold, at afkoloniseringen afgørende ændrede missionærernes selvforståelse. Det er et relevant spørgsmål i disse år, hvor skandinaviske forskere i stigende grad orienterer sig mod postkoloniale studier men ofte må søge andre veje end forskningen i de store europæiske kolonisationer.³ Ikke desto mindre er skandinavisk missionshistorie relativt sparsomt behandlet, og det gælder i særdeleshed forholdet mellem mission og kolonialisme – som ellers er et af de gennemgående temaer i den internationale missionshistorieskrivning. Der er ganske vist publiceret enkelte artikler og bøger om skandinavisk mission og det koloniale, siden Torben Christensens artikel om DMS' holdning til kolonialismen, *Danish missions in India*⁴, der er et af de første forsøg på at beskrive den særlige skandinaviske situation. Antologien *Gender, race and religion Nordic missions 1860–1940*⁵ er et andet originalt forsøg på at etablere et nordisk felt inden for området. DMS' historie i Sydindien er blandt andet afdækket af Henriette Bugges og Ann-Belinda Steens *Dansk*

3. Som eksempler på, hvordan der kan etableres et særligt postkolonialt forskningsfelt i Danmark og Sverige, der tager hensyn til de pågældende landes specifikke erfaringer – og altså ikke bare citerer forskningen i de store kolonimagters historie – kan nævnes dokumentationsprojekterne "Rethinking Nordic Colonialism", <<http://www.rethinking-nordic-colonialism.org>>, 9/9 2009; Michael Mc Eachrane & Louis Faye (red.), *Sverige och de andra: postkoloniala perspektiv* (Stockholm 2001).

4. Torben Christensen, "Danish Missions in India", i T. Christensen & W. R. Hutchison (red.) *Missionary ideologies in the imperialist era: 1880–1920* (Århus 1982).

5. Inger Marie Okkenhaug (red.), *Gender, race and religion: Nordic missions 1860–1940* (Uppsala 2003).

Mission i Sydindien⁶ og Bent Smidt Hansens *Afhængighed og identitet: kulturmødeproblemer i forbindelse med dansk mission i Sydindien mellem de to verdenskrige*.⁷ Ud over missionens egne skrifter har Gunnel Cederlöf indtil videre markeret forskningen i SKMs historie i Sydindien med blandt andet *Anticipating independent India: the idea of the Lutheran Christian nation and Indian nationalism*⁸ og *The politics of caste and conversion: conflicts among Protestant missions in mid-nineteenth century India*.⁹ Det er imidlertid karakteristisk, at med delvis undtagelse af sidstnævntes *Bonds lost: subordination, conflict and mobilisation in rural south India c. 1900–1970*,¹⁰ beskæftiger litteraturen sig udelukkende med den koloniale periode. At den postkoloniale historie forbliver upåagtet er imidlertid ikke et særligt nordisk fænomen. Til trods for det massive fokus på den koloniale periode er der stort set ingen historiske studier af kristen mission, der undersøger, hvad der skete efterfølgende; efter afkoloniseringen – hvilket virker endnu mere paradoksalt med den markant negative rolle, mission spillede i mange befrielsesorganisationers ideologi.¹¹ Den teoretiske inspiration til denne artikel kommer i første omgang fra traditionen for diskursanalytiske kulturmødestudier efter Edward Said. På et principielt plan deler artiklen målsætning med værker som Dipesh Chakrabartys *Provincializing Europe* og *The intimate enemy* af Ashis Nandy, der forsøger at bryde med det historiske princip om, at hændelser sker først i Vesten og derefter i resten af verden.¹² Det indebærer hér, at missionærerne anskues som objekter for afkoloniseringen. Langt de fleste studier fra denne tendens i postkolonialistisk forskning opererer imidlertid med en meget skarp opdeling mellem den koloniserede og koloniserende befolkning. Det bliver derved svært at beskrive grupper fra ikke-kolonimagter som de skandinaviske lande tilbundsgående. Det gør sig yderligere gældende for missionærerne, der bevægede sig frem og tilbage over de koloniale og etniske grænser og i

6. (København 1989).

7. (Århus 1992).

8. Gunnel Cederlöf, "Anticipating independent India: the idea of the Lutheran Christian nation and Indian nationalism", i *Swedish missiological themes* (Uppsala 2006) s. 521.

9. Gunnel Cederlöf, "The politics of caste and conversion: conflicts among Protestant missions in mid-Nineteenth century India", i *Swedish missiological themes* (Uppsala 2000).

10. (New Delhi 1997).

11. Jvf. Frantz Fanons klassiske kritik: "Kirken i kolonierne er de hvides kirke, de fremmedes kirke. Den kalder ikke de indfødte til at gå Guds veje, men til at gå den hvide mands vej, herskerens, undertrykkerens." Frantz Fanon, *Fordømte her på jorden* (København 1968) s. 31.

12. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference* (Princeton 2000); Ashis Nandy, *The intimate enemy* (New Delhi 1983).

deres egen selvforståelse var repræsentanter for en universel kristendom¹³ – hvor problematisk det end kan synes for en sekulær betragter. Dermed lægger artiklen sig metodisk i forlængelse af studier, som beskriver mission sociologisk og historisk som en afgrænset praksis i sin lokale kontekst. Det gælder blandt andet Jeffrey Swansons feltstudie blandt missionærer i Guatemala *Echoes of the call*¹⁴ og Jeffrey Cox' undersøgelse af nordindiske missionærers placering i et vedvarende tvetydigt forhold til de koloniale skillelinjer.¹⁵ Begge anlægger et perspektiv på missionærernes aktiviteter, der beskrive dem ikke bare ud fra europæisk ideologi over for lokale konsekvenser, men som lokale organisationer, der forholder sig til lokale problematikker – som så naturligvis kan have deres rod i missionærernes etniske og organisatoriske relationer.

Dennes artikels andet formål er at undersøge intentionerne bag missionernes institutionsarbejde – og derved underlægge dem samme optik som sekulært udviklingsarbejde. Den skandinaviske udviklingsindsats' historie forbindes ellers primært med et klassisk økonomisk moderniseringsparadigme, hvor religion generelt negligeres og i bedste fald ses som et kulturelt overfladefænomen.¹⁶ Det samme gælder den internationale forskning. Selvom for eksempel 40 procent af sundhedssystemet i Afrika er baseret på kristne Ngo'er,¹⁷ er Jeffrey Haynes *Religion and development* fra 2007, den første monografi om forholdet mellem religion og udvikling.¹⁸ Her har historiefaget et medansvar ved, at der som helhed skelnes skarpt mellem udviklings- og missionshistorie; Jesper Heldgaards artikel "Missionen – bistandens fortrop" og ovennævnte *Bonds lost* af Gunnel Cederlöf¹⁹

13. Jvf. Brian Stanley, *The Bible and the flag: Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries* (Leicester 1990) s. 100.

14. Jeffrey Swanson, *Echoes of the call: identity among American missionaries in Ecuador* (New York & Oxford 1995).

15. Jeffrey Cox, *Imperial fault lines: Christianity and colonial power in India, 1818–1940* (Stanford 2002).

16. Det ses således i to af sidste års danske udgivelser: Christian Friis Bach *et al.* (red.), *Idealer og realiteter: dansk udviklingspolitik historie 1945–2005* (København 2008); Per Vingaard Klüver & Helle I. M. Sigh (red.), *Historier om dansk udviklingsbistand* (Århus 2008). Med delvis undtagelse af Niels Brimnes' artikel i sidstnævnte, *Pragt og elendighed: forestillinger om Indien hos skandinaviske læger og sygeplejersker under og efter den internationale Tuberkulosekampagne 1948–51*. Her omtales mission dog eksplicit som en del af kolonialismen i modsætning til udviklingen af det selvstændige Indien. Se i øvrigt redegørelsen for udviklingshistorisk litteratur i sidstnævnte antologi, s. 10f.

17. Jeffrey Haynes, *Religion and development: conflict or cooperation?* (London 2007) s. 172.

18. *Ibid.*

19. Cederlöf (1997).

er stort set alene om at fremvise det sociale arbejde udført af missionærers som en form for udviklingsbistand.²⁰ Resultatet er, at udviklingshistorien først begynder med de bilaterale, statslige bistandsprojekter fra 1960'erne, selvom to tredjedele af de ældre internationale ikke-statslige organisationer (Ngo'er) byggede på en kristen målsætning.²¹ Og da det som nævnt er sådan, at der stort set ikke foreligger historiske studier af kristen mission efter afkoloniseringen, efterlader det et hul i den tilgængelige viden om den europæiske opbygning af skoler, hospitaler og så videre i ulandene – samt et manglende potentielt korrektiv til Danmarks og Sveriges internationale engagement i efterkrigstiden. Den foreliggende undersøgelse gennemgår tre sider af missionærernes forhold til arbejdet, som er bundet tæt sammen i deres selvforståelse og legitimering af egen aktivitet; nemlig arbejdets formål, succeskriterierne for arbejdet og arbejdets rolle i forhold til det omgivende samfund.

De forandringer i missionernes konkrete praksis, som beskrives i det følgende kan på overfladen synes små; både før og efter uafhængigheden drev både SKM og DMS som nævnt en lang række institutioner og projekter rettet mod lokalbefolkningens sociale forhold. Ved at fokusere på missionærernes selvforståelse og den værdi, de tillagde det konkrete arbejde, er det imidlertid muligt at se markante skift i de principper, som legitimerede arbejdet. Kilderne er rapporter fra missionsstationer, korrespondance og tidsskriftsindlæg fra Sveriges og Danmarks ældste og største missionsorganisationer, SKM og DMS, der indtil for få år siden drev skoler, hospitaler og missionsstationer i det, der nu er den sydlige, indiske delstat Tamil Nadu.²² For at afdække skiftene i selvforståelsen er der lagt særlig vægt på kilder, der beskriver arbejdet, interne diskussioner af formål og strategier samt årsrapporter og beretninger. Det er tydeligt, at de to missioners medlemmer svarer stort set ens på forandringerne af missionsmarken. Derfor er artiklens struktur opbygget om samlede tendenser med understregning af debat og dissidents. Begrebet selvforståelse skal understrege, at missionerne betragtes som kollektiver af individer, som er organiseret og arbejder

20. Jesper Heldgaard, "Missionen – bistandens fortrop", i Steen Folke & Jesper Heldgaard (red.), *Den rige mus og den fattige elefant: 45 års dansk bistand til Indien* (Højbjerg 2006).

21. Colette Chabbott, "Development INGOs", i John Boli & George M. Thomas (red.), *Constructing world culture: international nongovernmental organizations since 1875* (Stanford 1999) s. 228.

22. Utrykte kilder stammer fra Svenska kyrkans missionsarkiv i Svenska kyrkokansliets arkiv i Uppsala (SKMA) og Dansk missionselskabs arkiv i Rigsarkivet (nr. 10.162.) i København (DMSA).

igennem de pågældende missionsorganisationer; det er altså ikke hensigten kun at gengive de officielle strategier.

Ikke desto mindre tillader hensynet til stringens ikke ethvert singulært udsagn, som metoden i øvrigt vil have en tendens til at begunstige strukturelt. Skulle artiklen på den baggrund synes noget konsensus-præget, skal det understreges, at det centrale fokus er udviklingens i diskussionernes emner og ikke eventuelle fraktioner blandt missionærerne.

Artiklen består af tre hovedafsnit. Første del er en opridsning af missionærernes syn på egne aktiviteter umiddelbart før Indiens selvstændighed. Anden del gennemgår deres reaktioner på selvstændigheden og overvejelser om den fortsatte mission. I tredje del analyseres den mere langsigtede udvikling med udgangspunkt i de forandringer, der indtraf fra midten af 1950erne og frem. Afslutningsvist opsummeres forandringen i selvforståelse i et forsøg på at pege på en mere generel relevans for skandinavisk missionshistorie og postkolonialisme.

De skandinaviske missionærers selvforståelse før Indiens uafhængighed (–1947)

Det følgende afsnit skal give konteksten for resten af fremstillingen ved at vise, hvordan arbejdets placering i missionærernes selvforståelser – som er artiklens omdrejningspunkt – allerede inden uafhængigheden handlede både om missionærerne selv og deres forhold til Indien.

SKMs og DMS' afdelinger i Sydindien kan føres tilbage til Den danske Halle-Mission til Tranquebar, grundlagt 1706, som ikke bare er den første skandinaviske mission men den første protestantiske mission i Asien.²³ Efter den danske stats salg af Tranquebar i 1845, opbyggede SKM fra midten af 1850erne en lokal missionsorganisation i samarbejde med tyske missionærer fra Evangelisch–Lutherische Mission zu Leipzig (LELM), og i 1864 overtog DMS en missionsstation nord for Madras (Chennai) efter LELM.²⁴ Institutionsarbejdet spillede tidligt en særlig rolle for de protestantiske missioner med udgangspunkt i skoler beregnet til bibellæsning. Allerede fra slutningen af 1800tallet drev SKM og DMS således nogle af Sydindiens vigtigste, sociale institutioner, og de dannede en del af grundlaget, da de

23. K. E. Bugge, Hans Raun Iversen *et al.* (red.), *Det begyndte i København... knudepunkter i 300 års indisk–danske relationer i mission* (Odense 2005).

24. Carl Gustav Diehl, *Arvet från Tranquebar* (Stockholm 1974) s. 15; Povl Wandall, *The origin and growth of the Arcot Lutheran church* (Madras 1978) s. 10.

lokale kirker begyndte at blive selvstændige fra begyndelsen af 1900tallet. SKM var sammen med indiske kristne med til at danne Tamil Evangelical Lutheran Church (TELC) som selvstændig indiske kirke i 1919, mens ”den indiske kirke paa DMS’ Missionsmark”, som DMS tog initiativ til i 1912, var en enhedsorganisation med mission og kirke i ét.²⁵

Vurderingen af institutionsarbejdet har været et af de centrale omdrejningspunkter for missionsforskningen. En postkolonialistisk retning ser for eksempel missionernes opbygning af institutioner og integration af konvertitter og andre lokale grupper som en særlig direkte form for kolonialisme, der undergravede lokale livsformer ved at underlægge dem en europæisk moral og samfundsstruktur.²⁶ En mere missionsvenlig tilgang har omvendt fremstillet missionens institutionsopbygning som den gode side af vestlig aktivitet i kolonierne ved at vægte dens ”empowerment” af lokale grupper og opbyggelse af social- og sundhedsinstitutioner.²⁷ Svagheden ved begge tilgange er imidlertid, at missionen tenderer til at fremstå monolitisk, som en på forhånd fastlagt vestlig entitet. Det gør det svært at gribe missionærernes skiftende strategier på lokalt plan som andet end tillem্পninger af en større masterplan for enten europæisering eller frigørelse af de pågældende befolkninger.²⁸ På den baggrund skal denne artikels fokus på selvforståelsen ses som en tilgang, der lader missionærerne selv tale.

I Indien var institutionerne i løbet af 1800- og 1900tallet kommet til at trække en stadig større del af de samlede ressourcer til de protestantiske missioner, blandt andet fordi liberale kræfter så hospitaler og skoler som midler til at fremme frivillig konversion og undgå for direkte ”hvervning”. Det skabte en splittelse, hvor mere konservative kræfter så udviklingen i sin konsekvens som ”another gospel”.²⁹ I begyndelsen af 1900tallet kan man tale om to lejre i skandinavisk mission, som det ses i en diskussion i *Nordisk missions-tidsskrift* mellem lægerne Schepelern og Frimodt-Møller – sidst-

25. Smidt Hansen (1992) s. 67.

26. Jean og John Comaroffs studie af missionspraksis og dens lokale følgevirkninger i Sydafrika før Første verdenskrig er det mest anvendte eksempel: John L. Comaroff & Jean Comaroff, *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa: vol. 1* (Chicago 1991); se også Thomas Beidelman, *Colonial evangelism: a socio-historical study of an east African mission at the grassroots* (Indiana 1982).

27. Robert Eric Frykenberg (red.), *Christians and missionaries in India: cross cultural communication since 1500* (Michigan, Cambridge 2003); Lamin Sanneh, *Translating the message: the missionary impact on culture* (New York 1989).

28. Det samme gælder de få nordiske makrostudier som for eksempel ovennævnte Christensen (1982).

29. Cox (2002) s. 242–246.

nævnte fra DMS i Sydindien. For Frimodt-Møller tjente lægearbejdet et formål i sig selv, eftersom det måtte være en kristen pligt at lindre andres lidelse. Schepeletern fastholdt derimod, at sygdomsbehandling inden for missionen var et underordnet led i hvervningen af potentielle konvertitter; "Lægemissionens Velgerninger kan paa en slaaende Maade fortælle mistænksomme Folkeslag, at den kristne Missions Repræsentanter vil dem noget godt."³⁰ Schepeleterns holdning er den, der hyppigst udtrykkes i kilderne fra DMS og SKM, og på længere sigt kom uenigheden til at blive et af uafhængighedsdebattens omdrejningspunkter. Umiddelbart var den praktiske forskel imidlertid mindre, end den kan synes. Fælles for de to syn på institutionsarbejdets formål var nemlig, at de byggede på et særligt – sjældent ekspliciteret men alligevel konsistent – værdiapparat for godt og dårligt arbejde. I missionærernes selvforståelse blev de forskellige former for arbejde vurderet efter en slags iboende kvalitet, der af og til omtales som "Ordet" – altså i hvor høj grad man mente, Gud udtrykte sig i det pågældende arbejde. Derfor anvendte missionærerne sjældent objektive kriterier som antal konvertitter eller personkontakt på den ene side eller antal helbredte eller uddannede på den anden; de afviste direkte en kausal succeseffekt af missionen. Det hed for eksempel, at når en missionær blev grebet af "missmod och hopplöshet", skulle han huske, at han ikke havde ansvaret for resultatet: "Vår uppgift är en mycket enklare och blygsammare: att vara trogna i vår enkla dagliga gärning. Så svarar missionens Herre, som kallat och sänt oss, för allt det övriga."³¹

Trods de organisatoriske forskelle var missionærerne i praksis den besluttende faktor i administrationen af begge kirker. Men i det praktiske arbejde i kirker, på missionsstationer og i institutionerne var missionærerne i mindretal i forhold til indiske læger, lærere, præster og valgte lægmænd. Sammen med dem tog de vare på de menige medlemmer af menighederne, der næsten altid kom fra de laveste kastegrupper i samfundet. Disse grupper blev set som nogle, der skulle beskyttes og opdrages, og det omgivende indiske samfund som en trussel imod dem: "It is always more or less a risk to receive these isolated souls and still more so, when they go back to their heathen surroundings."³² Dette syn på arbejdet legitimerede samtidig

30. Frederik Christian Georg Schepeletern, "Lægemission: indledning til en forhandling i akademisk missionskreds den 13. oktober 1908", *Nordisk missions-tidsskrift* 1908, s. 249–257, 251. Tak til doktorant Malin Gregersen for at have gjort opmærksom på debatten!

31. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1948 bil. 77 (SKMA).

32. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1945, bil. 354 (SKMA).

missionærernes tilstedeværelse. Missionærerne og de indiske kristne var centrum, mens den øvrige befolkning var "standing at the entrance to the Fold"³³, det vil sige potentielt kristne. Derfor var det missionærernes opgave med at indlemme dem i folden, der: 1) sikrede missionærerne eksistensberettigelse og indisk "indfødsret" og 2) legitimerede selve projektet ved at bygge på forestillingen om en universel kristendom, der rettede sig mod alle mennesker uden geografiske eller etniske grænser. Når dette perspektiv ofte behandles som udtryk for eurocentrisme og hykleri,³⁴ er det fordi en del af forskningen fokuserer på missionærernes åbenlyst privilegerede og autoritære position i kraft af deres religiøse og nationale fællesskab med kolonimagten og de – i en indisk sammenhæng – betragtelige ressourcer, de rådede over. Det er en moralsk berettiget kritik, men den giver ikke basis for en forståelse af bevæggrundene for missionærernes praksis. Missionen blev nemlig set som noget, der vedrørte menneskets indre. Det betød, at de synlige konsekvenser af social ulighed ofte blev set som et resultat af hinduismen. Der findes for eksempel en del beskrivelser af de forventninger, missionærerne havde om, at konvertitterne ville ændre deres livsstil, når kristendommen havde haft tid til at sætte igennem.³⁵

Perioden umiddelbart efter selvstændigheden (1947–begyndelsen af 1950erne)

Ovenstående var i grove træk grundlaget for de 94 danske og svenske missionærers arbejde i tiden omkring Indiens uafhængighed, der formelt fandt sted natten mellem 14. og 15. august 1947. Den klassiske tale, som den nye stats premierminister, Jawaharlal Nehru, holdt i den forbindelse, giver eksemplarisk udtryk for, hvorfor uafhængigheden måtte påvirke missionærernes arbejde: "[T]he soul of a nation, long suppressed finds utterance. [...] we take the pledge of dedication to the service of India and to the larger cause of humanity."³⁶ Det udtrykte Kongrespartiets ideologi som mere end

33. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1946, bil. 357 (SKMA).

34. Det er for eksempel en gennemgående kritik i Beidelman (1982).

35. For eksempel i en beretning fra SKMs årbog om en landsby, der allerede kort tid efter beboernes konversion var blevet så "ren och snygg", at man havde "intryck av att stå inför en andra generationens församling" (Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1948, bil. 64–65 (SKMA)). Comaroff & Comaroff (1997) s. 288f., har omvendt vist, hvordan lignende rationaler fik missionærer til at se renlighed og rationel opbygning af landsbyer som forudsætning for kristendommen.

36. Percival Spears: "Independent India 1947–1975", i Vincent A. Smith. *et al.*, *The Oxford history of India* (Delhi 2006) s. 847.

bare et magtskifte: For det første var alle indere en del af et fællesskab i kraft af deres nation. For det andet var denne nationale baggrund udtryk for et universelt projekt "to the larger cause of humanity". Tilsammen anfægtede det begrebet om det kristne fællesskab, som netop byggede på, at kristne indere og missionærer først og fremmest var ens qua troen, og at nationale forskelle var underordnede. Og med en indbygget utopisk præmis konkurrerede det med drømmen om, at det kristne fællesskab en dag skulle omfatte hele verden. Som det hed i SKM: "To work for the conversion of souls is not a question of nationalism or power or leadership – it is a question of belonging to God's own nation, a question of selfless service and a highly developed sense of duty."³⁷

En del missionærer i begge missioner delte dog glæden over Indiens selvstændighed. Gunnel Cederlöf har således argumenteret for, at idéen om et folk, som det kom til udtryk i den nordiske folkekirkemodel, var et grundlæggende træk hos i hvert fald nogle missionærer.³⁸ Blandt de positive missionærer var der tilmed enkelte, der mente, at uafhængigheden kunne motivere inderne til en forandring og selvstændiggørelse, som kunne gavne kristendommen. Habæk, der var en af flere missionærer, som var involveret i både DMS og SKM³⁹ udtrykte i Dansk Missionsblad en hyppig parallel ved at tale om, at en moden indisk kristendom "kan tage sin Plads op og er sig sit Ansvar bevidst i et frit og selvstændigt Indien".⁴⁰ Men til trods for den personlige og principielle tilslutning blandt mange missionærer var der en generel usikkerhed og negativ forventning til uafhængighedens følger for den kristne mission. Det afspejler sig i de to missioners årsberetninger for 1947. Mest negativ er lederen af DMS, der lakonisk konstaterede: "[D]et [har] været ganske tydeligt, at vi er kommet under en hedensk regering."⁴¹ Den første indiske regering rummede ganske vist medlemmer fra fem forskellige religiøse grupper, heriblandt kristne,⁴² og af forfatningens artikel 44 blev der antydnet en opdeling mellem en sekulær og en religiøs sfære, idet staten kunne gribe ind i religiøse forhold i relation til "a uniform civil code".⁴³ Men missionærerne hæftede sig ved den hinduistiske majoritet i

37. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1946, Bil. 357 (SKMA).

38. Cederlöf (2006) s. 521.

39. Udsendt af DMS men ansat i Tranquebar hos SKM.

40. *Dansk missionsblad* 1947, s. 366–367.

41. *Dansk missionselskabs årbog* 1948, s. 9.

42. Ramachandra Guha, *India after Gandhi* (New Delhi 2007) s. 6.

43. *Ibid.* s. 110, 227; <<http://lawmin.nic.in/coi.htm>>, 9/9 2009 (*The constitution of India* 1949), med senere tilføjelser.

Kongrespartiet, og med udgangspunkt i Gandhis retorik om ”Ramraj” – guden (Vishnu-avataren) Ramas rige – hed det i SKM’s årbog, at et frit Indien ikke gav mulighed for andre end hinduer.⁴⁴ Samtidig var missionærerne bekymrede over den nationalistiske stemning; ”sjælvstændighedsstrævanden av olika slak, och därmed sammanhängande aversion mot den vita rasen som sådan”⁴⁵, som det blev udtrykt ved Svenska Kyrkans Missionsstyrelses sammanträde året før uafhængigheden.

Andre årsager til uro, som i rapporter og beretninger knyttes sammen med uafhængigheden, var for eksempel den spæde industrialisering, som Indien havde undergået i årtierne op til Anden verdenskrig.⁴⁶ En del af arkitekterne bag uafhængigheden – for eksempel B.R. Ambedkar og J. Nehru – stod for en sekulær og moderniseringsvenlig holdning,⁴⁷ og mange missionærer i begge missioner byggede en ikke helt konkretiseret frygt på modernismens egen forestilling om materiel og social udvikling som modsætning til religion. Derfor fremstod landsbyen og det traditionelle samfund hos SKM som værnet mod ”den gamle Adam”;⁴⁸ ”synden”. Da SKM og TELC mødtes i 1945 for at diskutere deres fremtidige relation, var det således ikke bare hinduismen, der fremstod som hovedfejden, men ”the danger of antireligious propaganda becoming more widespread than before”.⁴⁹ I DMS så missionærerne samme tendens i de fremvoksende industribyer, hvor de unge kristne ”er ofte forbavsede fri og moderne i deres Indstilling, og mange unge fra kristne Hjem kommer [som konsekvens heraf] sjældent i Kirke.”⁵⁰ Endelig var missionærerne bekymrede over det, Thomas Blom Hansen i sin bog om fremkomsten af ”hindunationalisme”, *The saffron wave*, kalder ”Gandhi’s syncretic populism”.⁵¹ I følge denne tankegang er alle religioner grundlæggende sande med hinduismen som den tradition, der bedst har erkendt dét. Denne religiøse nationalisme hensatte missionerne i en særlig problemstilling, idet den bidrog til at opløde det kristne fællesskabs rammer frem for at angribe dem. Seks år efter uaf-

44. *Svenska kyrkans missions årbok 1947*, s. 60.

45. Bilag til protokol vid Svenska kyrkans missionsstyrelses sammanträde 7. januari 1946 uden bil. nr. (SKMA).

46. Spears (2006) s. 836–837.

47. Guha (2007) s. 227.

48. *Svenska kyrkans årbok 1947*, s. 62.

49. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1945, bil.47(SKMA).

50. *Dansk missionselskabs årbog 1947*, s. 8.

51. Thomas Blom Hansen, *The saffron wave: democracy and hindu nationalism in modern India* (Princeton 1999) s. 45.

hængigheden skrev Yngve Frykholm fra SKM således med bekymring om unge kristne, der ville være gode patrioter og derfor spurgte: "Är möjligen kristendomens krav på absolut avgörelse bare ett utslag av västerländsk arrogans och härsklystnad?"⁵²

Missionærernes bekymring for fremtiden var imidlertid ikke helt ubegrundet. Mange af de tidlige nationale befrielsesbevægelser i ikke-kristne lande var stærkt skeptiske over for vestlig mission, Kina udviste således udenlandske missionærer efter revolutionen.⁵³ I Indien havde Gandhi allerede i 1941 meddelt TELCs biskop, SKM-missionæren Johannes Sandegren: "[H]ad I the power, I would institute laws that would stop the Christian mission's work"⁵⁴, og kun Nehrus personlige indgriben stoppede i 1952 et ændringsforslag til visumreglerne, som ville have betydet, at kun missionærer med uddannelser svarende til behov i samfundet kunne få visum.⁵⁵

Missionernes reaktion på uafhængigheden

Den religiøse frihed arbejdede missionærerne for at opretholde igennem den protestantiske paraplyorganisation National Church Council (NCC), hvor de samtidig understregede deres nationale loyalitet.⁵⁶ På lokalt plan valgte missionærerne imidlertid at vende sig indad. Med udgangspunkt i det grundlag, som forestillingerne om kaldet og kristendommens universelle nødvendighed gav det kristne fællesskab, begyndte missionærerne at arbejde for en afgrænsning af det kristne fællesskab. Lydia Larsen fra DMS sammenlignede i efteråret 1947 den danske og indiske befrielsesstemning: "Giver man sig saa i Snak med almindelige dagligdags Mennesker, mærker man nok en Slags glæde og Stolthed over det frie Indien, men ogsaa en Bekymring. England blev regnet for at være Smaaafolks Beskytter."⁵⁷ Vurderingen sker gennem stedfortræder med missionæren som medium, og det

52. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1953, s. 24 (SKMA).

53. R. G. Tiedemann, "China and its neighbours", i Adrian Hastings (red), *A world history of Christianity* (London 1999) s. 406.

54. Cederlöf (2006) s. 521.

55. Dansk missionselskabs arkiv, boks 271, 31/11 1952 (DMSA).

56. Ni måneder før uafhængigheden afholdt NCC sin treårige kongres i Nagpur, hvor de 95 repræsentanter for protestantiske missioner og kirker "placed its service unreservedly at the disposal of the Country" men meget sigende appellerede "that provision should be made in the constitution of the Country that will ensure to every individual freedom to profess, practice and propagate one's faith"; *The national Christian council review* (January 1947) s. 1.

57. *Dansk missionsblad* 1948, s. 8.

ligger implicit, at Larsen ikke mener, at den ville komme til orde uden; det er kun missionærerne der forstår og lytter til "småfolk". Denne holdning var gennemgående hos missionærerne i begge missioner. Det projekt, som uafhængigheden var en del af, havde ikke legitimitet til at komme imellem missionærerne og deres målgruppe i form af de svageste grupper i samfundet; det vil sige de lavkastegrupper, som udgjorde flertallet af de kristne. Og når missionærerne reagerede mod uafhængigheden, angav de disse gruppers tarv som bevæggrund.⁵⁸

Allerede lige efter krigsafslutningen havde missionærerne og de indiske kristne i begge missioner indledt forhandlinger, der var rettet mod yderligere selvstyre til inderne. SKM og TELC regulerede således i 1950 deres forhold gennem en ny samarbejdsaftale, og DMS' kirkelige del skiftede i 1949 navn til Arcot Lutheran Church (ALC) og fik ny forfatning i 1951.⁵⁹ Det blev eksplicit begrundet i "De sista årens politiska oro"⁶⁰ og i frygten for missionens fremtid som vestlig organisation. Denne proces i retning af indisk selvstyre sigtede blandt andet mod at gøre det kristne fællesskab juridisk indisk ved at kirkerne overtog missionsejendom – som værn mod en eventuel ekspropriation af udenlandsk ejendom. "Grænsefladerne" mod det omgivende samfund, hvor det kristne samfund blev anset for sårbart over for staten, sekularismen og det hinduistiske majoritetssamfund, skulle derimod holdes under delvist missionsstyre – for eksempel i form af en styrkelse af missionærernes åndelige vejlederrolle.

Mens evangeliseringen indtil videre kunne fortsætte som hidtil, og menighedsarbejdet blev reguleret af forfatningsreformerne, kom institu-

58. Missionærernes omtalte karakteristisk nok ofte de laveste kaster og de menige medlemmer af kirkerne under ét – hvilket faktisk var præget af en vis realisme, da de større konverteringer altid fandt sted inden for disse grupper.

59. SKM og TELC vedblev at være to sideordnede størrelser men nu formelt med kirken som leder af arbejdet og missionen som dens 'tjener', som missionærerne betegnede sig selv (Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1950, s. 74 (SKMA)). Forholdet blev reguleret gennem et nyt B-dokument vedtaget 1950, hvorefter al kirkelig ejendom var blevet juridisk overdraget til kirken selv, mens missionerne fastholdt arbejdet i de nyomvendte såkaldte pionærområder og styring af åndelige centre samt en markant indflydelse på skoledriften (Svenska kyrkans missionsarkiv, B-dokument 1950 (SKMA)). I DMS foregik diskussionerne inden for rammerne af en enhedsorganisation, og den nye forfatning, der blev vedtaget 1951, bestod i, at den indiske majoritet i Church Board blev forøget ved at hæve antallet af medlemmer (*Dansk missionselskabs årbog 1951*, s. 10), mens en åndelig styrkelse blev sikret ved at omdefinere formandens funktion: Fra at have været en næsten rent administrativ funktion, blev han aflastet af en arbejdsdeling, sådan at han blev i stand til at kunne besøge præster og menigheder og inspirere og kontrollere deres åndelige hverv (*ibid.*, s. 18).

60. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1946, Bil. 4 (SKMA).

tioner til at stå i en udsat position. Den erklæret sekulære stat – med et solidt hinduistisk flertal – var negativt stemt over for udenlandske religiøse gruppers prægning af samfundet. Samtidig stod missionærerne med deres tilgang til arbejde og samfund i modsætning til de principper, der lå bag den indiske stats sociallovgivning og samfundsregulering, som det for eksempel kom til udtryk i den erklæret socialistiske planlægning, som Indien implementerede under Nehrus regering.⁶¹ Derfor overvejede missionærerne, hvorvidt institutionerne havde eksistensberettigelse, hvis de ikke længere kunne bruges til evangelisering. Hospitalerne var stort set de eneste af deres art, og selvom der aldrig var diskussion om en decideret lukning af dem, blev der i begge missioner allerede ved den første udsigt til indisk uafhængighed talt om at satse mere på henholdsvis "Hospital Evangelists"⁶² og "Lægemissionærer"⁶³.

Med skolerne var det mere kompliceret. Før Indiens uafhængighed blev skolerne set som et godt redskab til at nå så mange hinduer og muslimer som muligt, og mange missionærer så det netop som en styrke, at hovedparten af eleverne ikke var kristne. Efter uafhængigheden begyndte missionærerne at opfatte denne potentielle åbenhed som et problem. I 1948 kom der en forordning, som forbød religionsundervisning i andre religioner end barnets egen, med mindre forældrene samtykkede, og samtidig blev der indført lovkrav om tværreligiøse trostimer. DMS nægtede at rette sig efter dette påbud,⁶⁴ mens SKM søgte at undvige det, dels ved at skaffe tilladelse fra forældrene, dels ved at placere kristendomsundervisningen på andre steder og tidspunkter.⁶⁵ I begge missioner blev institutionernes fremtidige drift diskuteret som et ekko af den ovennævnte debat mellem Frimodt-Møller og Schepelern: spørgsmålet om, hvorvidt institutionerne havde et formål, hvis de ikke kunne bruges til mission, var ikke længere kun et teologisk spørgsmål. SKM tog sagen op på en budgetkonference i Tirupattur i august 1948, og denne conference viser eksemplarisk de forskellige holdninger til sagen. Den dominerende holdning blandt de deltagende missionærer var, at man måtte bevare institutionerne blandt andet af hensyn til deres centrale funktion i de lokale kristne samfund. Men en stærk kritik

61. Judith M. Brown, *Modern India: the origins of an Asian democracy* (Oxford 1985) s. 375f.

62. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1945, bil. 39 (SKMA).

63. *Dansk missionsblad* 1946, s. 595–596.

64. *Dansk missionselskabs årbog* 1948, s. 10.

65. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1949, s. 13–15 (SKMA).

kom fra missionærer, der som Vängsjö "was of the opinion that the effect of the education given in our schools has often been to create a syncretistic or even hostile attitude among the non-Christian students".⁶⁶ Som erstatning ønskede mange missionærer at indføre et kostskolesystem, der kunne betjene menighedernes kristne børn og sikre dem mod at blive blandet med hinduer og muslimer i fritiden, når de gik på blandede skoler.⁶⁷

I den nævnte diskussion i SKM og i DMS' udvalg blev institutionernes betydning for de indiske kristne en af de centrale årsager til, at ingen af missionerne valgte at lukke skolerne på baggrund af lovgivningen. Det skyldes blandt andet en stærk modstand fra de lokale kristnes side. I stedet valgte de ledende indiske kirkemedlemmer og missionærerne at anskue institutionsdriften som et middel til opbygningen af det kristne fællesskab som et alternativ til det omgivende samfund. Institutionerne blev, som C. Bindslev, præsident for DMS' Church Board udtrykte det i 1950, "en form for at modarbejde det hedenske samfund og en vej til at ophjælpe det kristne samfund og derigennem opbygge kirken".⁶⁸ Med anerkendelsen af hinduismen som noget varigt og stærkt blev missionærernes projekt lig med opbygningen af "et kristent samfund" afgrænset fra det øvrige "hedenske" Indien. Missionærerne frygtede imidlertid fortsat for deres egen fremtid i Indien, og i 1950 indledte den danske missionær K. Hauge sin årsberetning for kvindearbejdet sådan: "Når der skal skrives årsberetning, vil man naturligvis gerne kunne berette om de store oplevelser, om dåb af mange mennesker, vækkelse mellem de kristne og et rigt blomstrende menighedsliv. Men arbejdet her har ingen store resultater at opvise udadtil. Vi ved at kongens ærinde har hast, og at tiden må bruges, medens det endnu er muligt at arbejde frit og uhindret."⁶⁹

Det nye Indien (cirka 1956–1966)

Ni år senere havde Hauge ikke bare mistet sin frygt for kommende restriktioner, men det er også et markant anderledes syn på arbejdet, der viser sig i hendes årsberetning for ALC i 1959: "Det er spændende tider i Indien i disse år. Man synes næsten at kunne føle tempoet, føle at Indien må skynde sig meget for at nå, hvad der er planlagt i den anden femårsplan, og at der

66. Svenska Kyrkans Missionsarkivs korrespondance-protokoller 1948, bil. 119 (SKMA).

67. *Dansk missionsblad* 1947, s. 410.

68. *Dansk missionselskabs årbog* 1950, s. 13.

69. *Ibid.*, s. 51.

må arbejdes hårdt og gives afkald på visse fornødenheder [...] Der, hvor man nylig så ufremkommeligt junglekrat, er alt nu ryddet, jorden planeret, veje anlagt, brønde gravet, og snart skyder små pæne huse op, hvor harijans⁷⁰ på lempelige vilkår kan flytte ind.⁷¹ Citatet er typisk for perioden fra slutningen af 1950erne. I begejstringen for udviklingen er den eneste konstant fra tidligere omsorgen for de svage grupper. Missionærerne legitimerede stadig deres arbejde igennem andre mennesker, men i stedet for at kalde dem kristne eller "dagligdagsmennesker", anvender Hauge Gandhis betegnelse *harijans* – "Ramas børn" – uanset ordets hinduistiske kontekst. Dermed forlod missionærerne uafhængighedstidens positive syn på kirkes afgrænsning fra det hedenske Indien. I den forløbne tid accelererede kirkernes selvstændighed fra de første organisatoriske reformer. I 1956 blev R. B. Manikam indviet som TELCs første indiske leder med titlen Biskop af Tranquebar, og i 1960 blev den indiske teolog Dorairaj Peter præsident for ALC⁷². Dermed var organisationerne på linje med den samtidige, økumeniske tendens, som den kom til udtryk i kirkernes verdenskongres i New Delhi i 1961, hvor programmet var præget af den omsiggribende afkolonisering og befrielsesbevægelserne i de tilbageværende kolonier.⁷³ Men for mange missionærer forholdt det sig nu modsat tidligere, sådan at kirken stod i vejen for Indien. Allerede ved udgangen af 1953 tog C. G. Diehl fra SKM fat i problematikken i en artikel med overskriften "Missionären och den inhemska kulturen",⁷⁴ der fremstillede kirken som en lille, afsondret gruppe, hvis store problem var manglen på kontakt med indisk kultur og samfund. I de følgende år begyndte flere missionærer at stille spørgsmålstegn ved kirkens privilegerede position som modtager af missionærernes arbejdsindsats⁷⁵.

I midten af 1950erne så det ellers ud til, at det angreb fra den indiske stat, som missionærerne havde frygtet siden uafhængigheden, ville sætte

70. Daliter/kasteløse.

71. *Dansk missionsselskabs årbog 1950*, s. 51.

72. Wandall (1978) s. 188.

73. *Dansk missionsselskabs årbog 1962*, s. 5f.

74. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1954, s. 28–29 (SKMA).

75. Kritikken i SKM fandt blandt andet vej til årsberetningerne i 1957 (s. 67) og 1958 (s. 90–91) og ved overdragelsen af et præsteuddannelsescentret i Madras kom det til konflikt og truende retssag mellem SKM, TELC og de få tyske missionærer i LELM (Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1952 bil. 171 (SKMA); Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1952. bil. 283 (SKMA); Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1952. bil. 284 (SKMA)). I DMS fremstod den i indlæg i Dansk missionsselskabs årbog fra slutningen af 1950erne (for eksempel 1958, s. 16 og 1963, s. 21).

ind. I 1954 sendte den danske ambassade i New Delhi en fortrolig rapport til DMS, der advarede om den negative debat om mission i det indiske parlament,⁷⁶ og to år efter i 1956, samme år som fejringen af den første indiske biskop i TELC, offentliggjorde en regeringskommission i delstaten Madhya Pradesh under stor opmærksomhed "The Niyogi committee report on Christian missionary activities". Rapporten anklagede missionerne for at bedrive propaganda specifikt mod hinduismen med baggrund i store udenlandske pengemidler og institutioner. Ud over at anbefale en sammenlægning af de kristne kirker i Indien, som det var sket i Kina efter revolutionen, anbefalede kommissionen blandt andet et forbud mod, at lægehjælp og anden professionel hjælp blev anvendt til at fremskynde konversion, mod religionsundervisning uden forældrenes samtykke, mod manipulation af folk til konversion og mod udbredelse af religiøs litteratur uden regeringens samtykke.⁷⁷ Offentliggørelsen skabte en vis bekymring hos begge missioner,⁷⁸ men i modsætning til tidligere fik det ingen af dem til at drage overordnede konklusioner om en generel trussel mod missionen i Indien. Det skyldtes en overraskende de facto alliance med indisk politik. Missionærerne var begyndt at orientere sig mod den indiske stat i samme periode som Nehru-regeringen indledte sit socialistisk-inspirerede udviklingsprogram. Samtidig garanterede Nehru fra regeringshold personligt missionærernes ophold i alle ovenstående sager. Formentlig fordi hans parti ønskede at understrege statens sekulære grundlag – og i øvrigt så missionærernes institutioner som et omkostningsfrit arbejds potentiale for Indiens udvikling.

Opbakning om den indiske stat

Den første femårsplan blev igangsat af National Development Council i 1952 og rettede sig mod større produktion af landbrugsprodukter,⁷⁹ og efter evalueringen af den skrev en svensk missionær ved navn Yngve Frykholm begejstret om "Indiens tappra genomförande av sina femårsplaner"⁸⁰. Frykholm var en af de missionærer, der havde angrebet TELC i årbogen for

76. Dansk missionsselskabs arkiv, boks 282, 11/6 1954.

77. Ingen af disse anbefalinger blev dog implementeret i indisk lovgivning; egentlige restriktioner mod mission og konversion blev først gennemført fra 1970'erne og hovedsagelig på delstatsniveau; Klas Lundström, "Church life and theological education in Tamil Nadu: Indian Christianity in a Hinduva state", i *Swedish institute of missionary studies* (Uppsala 2003).

78. *Dansk missionsselskabs årbog* 1956, s. 11–12.

79. Guha (2007) s. 204f.

80. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1958, s. 87 (SKMA).

samme år, og her fandt han et nyt altruistisk projekt og et åbent fællesskab, som stod i modsætning til den indelukkede kirke. Selv havde Frykholm siden 1954 ledet et eget lille udviklingsprojekt i Coimbatore i form af et brøndboringsprojekt inspireret af den tørke, der havde ramt Sydindien i starten af 1950erne.⁸¹ I de følgende år blev beskrivelserne af dette brøndboringsprojekt en særlig del af årsberetningerne fra SKM, der blev fremhævet med stolthed,⁸² og i begge missioner tog andre missionærer initiativ til lignende projekter. Den samme integrationsproces kan ses i holdningen til de store sociale bevægelser i årene efter uafhængigheden. Hvor missionærerne tidligere havde været udtalt skeptiske over for hinduismen, blev flere nu inspireret af blandt andre Vinoba Bhave og hans Bhoodan-bevægelse, der opfordrede jordbesiddere til at forære land til jordløse.⁸³ Den unge missionær Daniel Bitsch kaldte således Bhave "en arvtager efter Gandhi"⁸⁴ og overvejede missionens stilling og mulighederne for at vægte det sociale højere: "Også de små forkrøblede, underernærede, enøjede pjaltede unger hører Guds rige til. Vi synes, at de har brug for missionærer en tid endnu."⁸⁵ Missionærerne begyndte dermed at se sig selv som en samfundsforandrende faktor. Hvor storbyer 15 år før blev set som en potentiel trussel, valgte både SKM og DMS i løbet af 1950erne og 1960erne at opbygge nye indsatsområder i de industriområder, der blandt andet opstod som følge af femårsplanerne. Da ALC i 1964 fejrede hundrede-årsjubelæum, valgte DMS netop at fremvise minebyen Neyveli for kirkeminister Bodil Koch, der besøgte missionsmarken i anledning af jubilæet.⁸⁶

Samtidig med at missionærerne begyndte at blive mere positive over for den materielle udvikling, ændredes deres holdning til den indiske stat. Da Kina og Indien kom i krig i 1965, var SKM således helt på det regerende Kongrespartis side med sin opbakning om "Den stillsamma men målmedvetna statsminister Shastri".⁸⁷ Men også på det rent åndelige område ændrede missionærene holdning. I artiklen "Religiøse strømninger i nutidens

81. Svenska kyrkans missionsarkiv (SKMA), årsrapport for missionsstation i Coimbatore 1956.

82. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1954, s. 98–99; *ibid.* (1955) s. 77–78; *ibid.* (1956) s. 93.

83. Guha (2007) s. 219.

84. *Dansk missionssselskabs årbog 1954*, s. 22.

85. *Ibid.*, s. 24–25.

86. *Ibid.* (1963), s. 3. SKM satsede blandt andet på et pionærområde i industribyen Bodinackur. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1961 bil. 72 (SKMA).

87. Svenska kyrkans missions arkiv, fältsekretärens årsrapport 1966 (SKMA).

Indien og deres indflydelse på det politiske liv” skrev Wandall fra DMS om hindureformismens baggrund i kristen uddannelse og roste dens indflydelse på uafhængighedens politikere, uden hvilken ”al mission [sandsynligvis ville] have været standset eller en kommunistisk politik have sejret og det hele være endt i kaos”.⁸⁸ Det samme viste sig i en ændret holdning til evangeliseringen under de store hinduistiske festivaler, som tidligere havde været et af de vigtigste områder for offensiv mission.⁸⁹ DMS deltog stadig med kristne materialer men nu langt mere tilbagetrukne: ”Der må dog passes på ikke at provokere, idet det jo er forståeligt, om hinduerne bliver irriteret på den, der bruger deres religiøse fest som lejlighed til at udbrede sin egen tro.”⁹⁰ Enkelte missionærer i DMS gik skridtet videre og stillede indirekte spørgsmålstegn ved kristendommens privilegium på åbenbaring. Et eksempel er de artikler, som blandt andet Lilly Jensen fra DMS i begyndelsen af 1960erne skrev til *Dansk missionsblad* med titler som ”Ramalinga Swami – en hinduhelgen” og lignende.⁹¹ Det var en holdning, som nok blev tolereret i Danmark, men alligevel virkede dybt suspekt på de hjemlige læsere. Således fik det nævnte indlæg vedføjet en kommentar fra redaktionen med overskriften ”[V]ogt jer for afguderne”, hvor der eksplicit blev advaret mod accept af ikke-kristen religion.⁹²

Udviklingsfunktionærer i civilsamfundet

Missionærenes tilsyneladende gnidningsløse overgivelse til indisk nationalisme fra midten af 1950erne skal dog ikke ses som et brud i deres verdensforståelse. Det lykkedes for missionærerne at finde en fælles platform med de indiske nationalister, hvor det ideal om omsorg i arbejdet og identifikation med de laveste kaster, som missionærerne selv så som et af deres kendetegn, mødtes med Kongrespartiets ønske om at løfte de samme grupper socialt og økonomisk. I denne proces blev både kasteløse og institutioner omdefinert, så de kasteløse blev anskuet som primært socialt undertrykte frem for primært svage eller udsatte kristne. Institutionerne gik dermed fra at være redskaber til evangelisering, barmhjertighedsgerning og fastholdelse af kristne til at skulle løfte de svageste grupper økonomisk og socialt.

88. *Dansk missionselskabs årbog 1954*, s. 12.

89. Dansk missionselskabs arkiv, boks 271, 13 november 1945.

90. *Dansk missionsblad 1964*, s. 8.

91. *Ibid.* 1961, s. 80–82.

92. *Ibid.*

Opbygningen af et civilsamfund ses normalt som en forudsætning for udviklingen inden for det partnerskabsparadigme, som de fleste Ngo'er i dag anvender.⁹³ Den samme opdeling mellem en sfære for almindelige mennesker og en sfære for magthaverne havde missionærerne hele tiden opereret med, men nu overtog kirkernes ledelse statens rolle som den primære modsætning til menigmand. I en rapport fra missionsstationen for Palladam-distriktet nærmest anrøbt lederen den kristne kirke om at løfte deres ansvar: "TO COME FORWARD TO HELP these the smallest of their brethren".⁹⁴ Frem for at rose det eksisterende arbejde eller fremhæve mulighederne for evangelisering pegede missionærerne nu i deres rapporter typisk på et samfundsperspektiv af uløste, nødvendige, verdslige opgaver: "Men da jeg stod der og så på børnene, slog det mig igen, hvor sundt et liv menigmand kunne leve i dette land, hvis han blot havde en lille stump jord."⁹⁵ Missionærerne orienterede sig altså stadig efter de laveste grupper, men undertrykkelsen kom ikke længere fra hedenskabet eller den indiske regering men fra de sociale forhold, og derfor var det muligt at ændre position i kraft af de ydre omstændigheder.⁹⁶ Dermed trængte det målbare arbejde frem. De tidligere programmatisk religiøse erklæringer om, at mission ikke kunne måles ud fra verdslige kriterier, forsvandt. Og med en større vægt på utilitaristiske kriterier – hvem gavner det? Hvor meget? – trængtes målet om konversion, tilbage i beskrivelserne; omkring uafhængigheden satte enhver beskrivelse af institutionsarbejde evangelisering i en eller anden form i centrum, om ikke andet så som hensigtserklæring. Det medførte en markant ændring i missionærernes selvforståelse. I 1967 sagde Kai Baagø, DMS-ansat leder af United Theological College i Bangalore, sin stilling op og blev ansat af Danida. Selvom Baagø er et særtilfælde med markante holdninger og en teologisk tolkning af tredjeverdensproblematikken, der gradvis fjernede ham mere og mere fra kristen mission, peger han alligevel på en udvikling.⁹⁷ Hvad det vil sige

93. Jvf. Ian Smillie & Henri-Bernard Solignac Lecomte, *Ownership and partnership: what role for civil society in poverty reduction strategies?* (Paris 2003).

94. Årsrapport for missionsstation i Palladam 1956 (SKMA).

95. *Dansk missionsblad* 1960, s. 477.

96. Den samme ændring til et fremskridtsorienteret syn har Cederlöf bemærket i sit studie af Coimbatore District, hvor termen "slave" forsvinder fra missionærernes beskrivelser af visse lavkastegrupper til fordel for kategorier for økonomisk undertrykkelse (Cederlöf 1997: 37).

97. Joan P. Adelin Jørgensen & Jørgen Skov Sørensen, "Kaj Baagø fra mission til solidaritet?", i Bugge *et al.* (2005) s. 277.

kan eksemplificeres ved SKMs løbende diskussioner af kaldets betydning. I 1950 bad missionsstyrelsen i Sverige SKMs missionærer "studera frågan huruvida missionärskallet innebär ett särskilt ämbete", der adskilte sig fra "kyrkliga tjänster i hemlandet". Missionærerne svarede, at kaldet som missionær var enestående og kunne konstateres "såsom en inre personlig övertygelse".⁹⁸

Det synes, at være den generelle holdning, som det ses af den ringe opbakning om pastor Walther fra SKM, da han i 1953 udtalte ønske om, at man kunne omdefinere kaldet, så det kom til at bygge på en vurdering af tilstanden på missionsmarken: "De subjektiva faktorerna i missionärkalletsen få ej överbetonas. Självva behovet af missionärer bör vara motiv nog."⁹⁹ Walthers formulering var radikal i 1953, men omkring 1960 var det blevet den generelle holdning hos missionærerne. Ved et møde om, hvordan der kunne skaffes unge svenskere til arbejdet, blev det for eksempel diskuteret, om man kunne anvende en kortvarig ansættelsesform som ulandsfrivillig.¹⁰⁰ Det samme viste sig som faglig bevidsthed hos en del missionærer. Allerede i 1952 søgte en gruppe lægemissionærer på Danish Mission Hospital om oprettelse af "en kreds, der skulle have til opgave at støtte lægemissionsarbejdet i Sydindien".¹⁰¹ Kredsen skulle ikke arbejde gennem missionskanaler men appellere direkte til sympatisører i Danmark. Lægerne henvendte sig således – måske mere radikalt end hos SKM – til mennesker hjemme, som ønskede særligt at støtte lægearbejdet men ikke det øvrige missionsarbejde. Lægerne var den mest fagligt specialiserede gruppe af missionærer, og derfor var synet på eget arbejde som rent fagligt måske mere nærliggende for dem. Men det afspejler en grundlæggende accept, af at missionsarbejdet blev realiseret gennem fysisk arbejde og funktioner, der i princippet kunne varetages eller vanrøgtes af hvem som helst med den rette faglige uddannelse – hvor det at være missionær tidligere havde været noget eksklusivt og eksistentielt.

Det er karakteristisk, at disse diskussioner ikke inddrog indiske kristne på samme måde som debatterne omkring uafhængigheden. Det kan indi-

98. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1950 bil. 309 (SKMA).

99. Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1953, bil. 134 (SKMA).

100. "Kanske kan tillfälle till arbete på missionsfältet erbjudas de unga män och kvinnor, som efter avslutade studier är villiga att under ett eller två år ge sin tid och kraft i missionens sammanhang."; Svenska kyrkans missionsarkivs korrespondance-protokoller 1961 bil. 72 (SKMA).

101. Dansk missionselskabs arkiv, boks 282, 8/7 1952.

kere, at forandringerne blev påvirket af missionærernes tab af strukturel magt; missionærerne ønskede frihed til selv at disponere over deres arbejde og kunne finde den på de områder, hvor de kunne lokalisere manglende vilje og færdigheder hos de lokale kristne. Det var svært at anfægte vestligt uddannede missionærers autoritet på skole- og hospitalsområdet, hvor for eksempel sprogkunders spillede en mindre rolle end i evangeliseringen. Men også generelt havde missionærerne i højere grad end tidligere faglige kvalifikationer ud over det teologiske: for DMS' vedkommende var således kun to ud af ti missionærer i 1962 ordinerede præster.¹⁰²

Denne proces blev forstærket af, at missionselskaberne ikke længere var de eneste skandinaver, der omsatte et utopisk næstekærlighedsbudskab i praktisk arbejde for verdens fattige. I 1962 tog både den danske og den svenske stat initiativ til bilaterale udviklingsbistandsprogrammer, der senere udviklede sig til Danida og Sida.¹⁰³ I Danmark fik missionselskaberne en vis anerkendelse ved, at DMS fik observatørstatus, da U-landsstyrelsen blev oprettet i 1960.¹⁰⁴ I kristelige kredse var det dog ikke alle, der var lige begejstrede for at se det åndelige arbejde i dét selskab. I *Kristeligt Dagblad* blev der i denne periode ført en debat om emner som "Kan jeg nøjes med at forkynde evangelium for mennesker? [...] Hvor mange af mine kræfter kan jeg anvende på at afhjælpe den øjeblikkelige nød?".¹⁰⁵ Denne forandring betød imidlertid, at missionen mistede noget af sit særpræg. Ved at fokus kom på arbejde, der skulle udføres, og ikke på motiverne, undergravede missionærerne latent deres egen rolle, fordi enhver vile kunne gøre arbejdet. Svaret var for nogle radikale ideologiske forandringer, for andre en frustration over, at missionen var ved at forråde sit projekt. På missionsmarken var der en del missionærer, der delte denne skepsis og i stedet argumenterede for en slags evangelisk genfødsel. Jonas Ulrici fra SKM vendte sig direkte imod idéen bag "village industries", idet han konstaterede: [I]t may be asked (with some) whether we should go on taking in these people, the outcastes and slums of the society. [...] In such a way pastoral care in these parts is hardly any better than the work of a money dealer.¹⁰⁶ I forhold til udviklingens retning virkede det imidlertid på denne tid mere som en røst fra fortiden. Fra styrelsen hjemme, var der langt mere opbakning om Ulricis kollega

102. Hans Peter Wandall, "Mission på vej", utrykt manuskript (u. å) s. 14.

103. Bach (2008); <<http://www.sida.se/?d=733&a=4984>>, 9/9 2009.

104. Sørensen (2007) s. 61-62.

105. *Dansk missionsblad* 1961, s. 329.

106. Årsrapport for missionsstation i Pollachi 1966 (SKMA).

Olle Jonsson, der blev genstand for et længere, positivt interview i *Svensk missionstidning* og her argumenterede for en næsten revolutionær strategi: "Vi måste hjälpa madaris [læderarbejdere som var konverteret] till ande, kropp och själ, stödja dem också i deras nya kamp för social rättvisa. Gör inte vi som kalla oss kristne detta, kommer madaris troligen att vända den kristna kyrkan ryggen och andra krafter tar då hand om den förändring, som är av nöden för att det indiska samhället ska bli fritt från sin hunger och fattigdom."¹⁰⁷ Fælles for både de missionærer, der var modstandere, og tilhængerne af udviklingen, var imidlertid, at de så mission som en ydre faktor med verdslige funktioner og konsekvenser.

Konkluderende bemærkninger

Denne artikel beskæftiger sig stor set kun med forholdene på missionsmarken. Alligevel giver analysen en anden historie om de vekselvirkninger mellem Vesten og resten af verden, som har ført til fremkomsten af efterkrigstidens internationale udviklingsrelationer; at de i højere grad kan ses ud fra udviklinger, der er foregået i små afgrænsede områders kontekstafhængige praksis. Som det fremgår af ovenstående, stod de danske og svenske missionærer i midten af 1960erne med en forståelse af institutionsarbejdet, som lignede de skandinaviske udviklingsorganisationer, der opstod samtidig. Det gjaldt især to centrale forhold: for det første målsætningen om at bidrage til en social og materiel udvikling af hele det indiske samfund, og for det andet en forståelse af, at missionens indsats burde kunne måles objektivt efter verdslige standarder. Førstnævnte var delvist omstridt, men den byggede på sidstnævnte, som samtlige missionærer delte – og som også var den mest radikale forandring, når man tager i betragtning, at missionerne 20 år tidligere stort set havde afvist, at arbejdets succes kunne vurderes efter resultater. Hvad der er det mest bemærkelsesværdige er, at hos missionærene skabes strategierne og den ændrede selvforståelse som en refleksion af lokale forhold – ganske vist ikke isoleret fra den hjemlige og internationale virkelighed, men i takt med ændringerne på den lokale missionsmark. I de to berørte missioner opstår udviklingsparadigmet ud fra en dialog primært mellem missionærene og deres lokale virkelighed. Missionerne formår at konvergere med uafhængighedsbevægelsens ideologi om ét indisk samfund og politiske strategier, der skal løfte dette samfund ud

107. *Svenska kyrkans missionstidning* 1960, s. 264 (SKMA).

fra et moderniseringsparadigme. På den måde skaber missionen sig gradvis en opgave i det uafhængige, afkoloniserede Indien, som både trækker trådene tilbage til kolonialismen og markerer en afgørende ny selvforståelse. Det betyder selvfølgelig ikke, at missionerne alene og rent lokalt har skabt den moderne bistand. Den forbindelse, der findes mellem sekulært udviklingsarbejde og mission, forstået som to former for selverklæret vestlig "altruisme", er ikke alene en arvefølge i form af overtagelse af projekter og fælles ideologisk ballast. Det er snarere to parallelle udviklinger. Men at se fremvæksten af bilateral bistand alene ud fra, at tanken er opstået i Vesten ud fra den kolde krigs ideologiske landskab eller ønsket om at opretholde en kolonial magt, er en for snæver tilgang. Dette syn på udviklingshjælpens fremkomst må ellers siges at være det gængse og omfatter både tilhængere og kritikere af udviklingshjælpen – sidstnævnte for eksempel i form af "postdevelopment studies".¹⁰⁸ Sammenfaldet mellem de to organisationer, som skildres i dette casestudie, indikerer, at historien om den lokale tilpasning er repræsentativ for en generel – i det mindste dansk og svensk – udvikling: selvom der er strukturelle og holdningsmæssige forskelle på SKM og DMS, er det tydeligt, at de svarer stort set ens på de skift, der sker, og at de trækker på de samme grundlæggende forståelser. Tilbage står muligvis intensive makrohistoriske studier, som kan afdække "the missing link" i samspillet mellem missionerne og hjemlandenes udviklingspolitiske dagsorden – men det ligger uden for denne artikels område.

I stedet skal her afslutningsvist kort antydes den ideologiske kerne, som motiverer forandringerne i SKMs og DMS' selvforståelse i forhold til institutionsarbejdet. Det indebærer en gennemgang af det andet af de to omdrejningspunkter fra artiklens indledning, skandinavisk missions forhold til kolonialismen. På den ene side fremgår det, at missionærerne ikke bare er en europæisk livsform – et levn fra den koloniale orden – som overlevede, men to lokale organisationer, der tilpassede sig forandringer af det sted, de befandt sig. På den anden side viser udviklingen, at de to missionsselskaber var knyttet til det koloniale apparat – for så vidt ikke overraskende men alligevel subtilt. Afkoloniseringen tvang missionen til at tage stilling til deres eget lokale tilhørsforhold; det handlede ikke bare om deres etnicitet, men om deres målsætninger. Dette rækker tilbage til institutionsarbejdets europæiske rødder. Den tyske teolog Werner Ustorf har

¹⁰⁸. Her kun kort jvf. titlen på Gilbert Risks kendte monografi: *The history of development: from Western origins to global faith* (New York 2002).

således argumenteret for at se protestantisk missions arbejdsindsats, ikke som et resultat af kolonimagten, men som parallelspejl i europæisk idéhistorie: "to modernize the world; that is, to establish a global civilization of progress and Enlightenment in secular rationality, and to Christianize it by applying an equally universal religious rationality."¹⁰⁹ En af drivkræfterne bag både mission og koloni-ideologien, *mission civilisatrice* eller *the white man's burden*, er ideologien om, at Vesten besidder nøglen til et fremskridt, som skal udbredes over den resterende verden.¹¹⁰ Udviklingen i Sydindien viser, hvordan denne tankegang i missionerne har en lokalt bæredygtig forankring, som overlever afkoloniseringen og omformes, så den ikke længere eksplicit handler om "Vesten" eller kristendommen men om Indien og dets befolkning. Den røde tråd er tanken om udvikling, efterhånden i materiel og national form. Missionærerne begynder i perioden at se deres arbejde som noget, der forandrer samfundet, og dermed som noget, der kan vurderes som en del af samfundet. Ved at identificere sig med samfundet "udenfor" kan missionærerne se en ny, fri realisering af deres kald manifestere sig i Nehru-æraens udviklingsprojekter. Missionærernes forhold til det kristne samfund bliver tilsvarende mere og mere belastet. De indiske lederes relation til de menige medlemmer af kirkerne ses i stigende grad som elitær og illegitim, og missionærernes forhold til dem indtager på den måde den plads – som modstandere af "det store projekt" – som den indiske stat tidligere havde.

Ovenstående er en meget forsimplet opridsning af processerne. Men den skulle gerne vise den metodiske fremgangs styrke; at den selvforståelse, som ligger bag missionærernes motiver, er central for at forstå missionærernes praksis og drivkraften bag mission og missionærernes udsendelse til en anden del af verden – og at missionsselskaberne derfor er sårbare over for forandringer, der udfordrer denne selvforståelse. Den smidighed, som missionærernes selvforståelse udviser, er overraskende. Jeg mener den stiller afgørende spørgsmålstejn ved tilgangen til mission i mange studier; ikke at forstå mission som bare vestlig eller bare kulturmøde – hvad der i virkeligheden *kan* være udtryk for samme tankegang – og ikke at forstå

109. Werner Ustorf, "Protestantism and missions" i Alister E. McGrath & Darren C. Marks (red.), *The Blackwell companion to Protestantism* (Malden, Oxford, Carlton 2004) s. 396.

110. Michael Mann, "Torchbearers upon the path of progress: Britain's ideology of a moral and material progress in India", i Harald Fischer-Tiné og Michael Mann (red.), *Colonialism as civilizing mission: cultural ideology in British India* (London 2004) s. 4.

missionærernes projekt som noget én gang givet. Det er altid et problem i samfundsvidenskaberne, hvordan man skal behandle sociale strukturer – handler grupper som grupper igennem kollektive forestillinger eller som en sum af enkeltindividers enkelthandlinger? Dette studie viser, at mission som transnational organisation samtidig har dele af begge de to – eller flere – virkeligheder, den spænder over; at missionærernes selvforståelse er centreret om en kerne af individuel motivation og kollektiv realisering, hvis konkrete udformning kan tilpasses en ny virkelighed. Mission efter afkoloniseringen er mange ting; både institutionsopbygning, minoritetsstøtte og nedbrydning af lokale kulturer. Hvis man på forhånd behandler mission som noget, der essentielt handler om ét, nemlig at omvende andre, bliver det svært at rumme de andre sider – og at tage dem alvorligt. I stedet bør agens føres tilbage til de mennesker der udgør missionen. DMS og SKM var institutioner, der samlede religiøse mennesker, som har følt en opgave i verden. Missionen har leveret infrastrukturen og ideologien. Den lokale forankring har gjort, at disse menneskers opgave har kunnet tilpasse sig de øjeblikkelige forhold.

Calling and development aid in independent India:
Post-colonial self-understanding in the institutional work of
two Scandinavian missions

The article explores the transformation of praxis among Scandinavian missionaries in relation to Indian decolonisation in the years 1945–1966. Tracing their heritage back to the world's first Lutheran mission, founded in Tranquebar in 1706, the Lutheran missions *Church of Sweden Mission* (CSM, in the article: SKM) and the *Danish Mission Society* (DMS) were established under British rule in India in what is now the state of Tamil Nadu. As an integrated part of local society, the missionaries maintained their organisations after India achieved independence in 1947. The missionaries understood their secular and local work as well as their relations to Indian Christians as parts of a divinely determined process encompassing all of humanity. Their self-understanding consequently collided with the ideology of independent India, which was expressed in nationalist and non-Christian terms. Worried about the future of their missions to India, the CSM and the DMS aimed to preserve the Christian congregations in three ways: 1) by strengthening their organisations to counter the allegedly illegitimate authority of what they saw as a “pagan” state; 2) by maintaining the missionaries' authority in theological issues as a means to counter the threat of syncretism; and 3) by questioning activities involving too much intermingling between Christians and non-Christians.

In the second part of the analysis the long-term results of these policies and their transformation in post-colonial India are examined. From the mid-1950s the CSM and the DMS began to associate themselves with the development strategies and cultural nationalism of Jawaharlal Nehru's government and the missionaries gradually came to see themselves more as practitioners of certain functions in Indian society, mainly in the field of social and economic development – and less as servants of God following a divine call. Thus the secular work in institutions such as schools, hospitals and various development projects increasingly drew their attention. In practice the missions therefore began to resemble secular development organisations like the Swedish International Development Agency (SIDA) or the Danish International Development Agency (DANIDA), which were founded in the 1960s and built to a certain extent on the personal and ideological heritage of the Christian missions.

Keywords: India, twentieth century, Christianity, Sweden, Denmark, mission history, development history, faith-based organisations, Scandinavian postcolonialism.