

This is an electronic reprint of the original article. This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

En nordlig helgedom i syd

Groop, Kim

Published in:
Rituella rum och heliga platser

Publicerad: 01/01/2020

Document Version
Version som skapats som ett led i publikationsprocess; förlagets layout; normalt inte allmänt tillgänglig

[Link to publication](#)

Please cite the original version:
Groop, K. (2020). En nordlig helgedom i syd: Olukonda kyrka i Namibia som kulturell mötesplats och rituellt rum. I *Rituella rum och heliga platser: Historiska, samtida och litterära studier* (s. 47-77). (Studies on the Religious History of the North; Nr. 3). Artos.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

En nordlig helgedom i syd

KIM GROOP

Olukonda kyrka i Namibia som kulturell mötesplats och rituellt rum

Under lupp i denna delstudie är Finska Missionssällskapets gamla missionsstation i Olukonda i norra Namibia. Sedan 1800-talets andra hälft har Olukonda haft en synlig roll både som central ort i Ondonga-kungadömet och som centrum för missionen. För Ovambos folkstammar, i det så kallade Ambolandet,¹ har Olukonda länge förknippats med ett arbete som de tillskrivit högt värde, nämligen etablerandet av en luthersk kyrka samt initierandet av ett utvecklingsarbete som i förlängningen skulle komma att resultera i nationell självständighet. Olukondas gamla missionsstation gavs kort efter Namibias självständighet år 1990 status som nationellt kulturarv. Orsakerna till Olukondas och den finska missionens anseende är givetvis nära kopplade till utvecklingsaspekter. Ofta tenderar därför friktionen i kulturmötet mel-

¹ Begreppet Ambolandet eller Ovamboland användes av tidiga resenärer, men också av Finska Missionssällskapet för att beskriva ett område i nuvarande norra Namibia och Södra Angola som bebos av åtta (Ovambo-)stammar med delvis olika kulturer och med olika dialekter. Ännu idag används benämningen Ambolandet och Ovamboland, men generellt anses det mera korrekt att hänvisa till de regioner som avses, vilket för Namibias del är Omusati, Ohanguena, Oshana och Oshikoto. Ndonga är en av de största Ovambostammarna och, tack vare Finska Missionssällskapet, den folkgrupp som tidig fick tillgång till skolor, sjukhus och kyrka. Ondonga betecknar Ndongafolkets geografiska hemvist.

lan missionen och lokalbefolkningen att tonas ned. I föreliggande studie kommer jag att belysa en del av detta kulturmöte genom att studera Olukonda missionsstation och särskilt dess gamla kyrka som kulturell och rituell mötesplats. Särskild uppmärksamhet ägnas här åt missionsdirektor Jooseppi Mustakallios besök med anledning av Ovambomissionens 30-årsjubileum, då han rätt ingående redogjorde för sina intryck av Olukonda kyrka och Ovambomissionen. Jag kommer särskilt att söka svar på följande frågor:

- Hur har mötet mellan finländsk luthersk och traditionell Ndonga(/Ovambo)-kultur tagit sig uttryck i Olukonda?
- Vad utmärkte och hur gestaltades det lutherska rituella rummet inom den finländska Ovambomissionen?

Jag har med hjälp av Finska Missionssällskapets tidningar *Missions-tidning för Finland* samt dess finskspråkiga motsvarighet *Suomen Lähetysseuranomina*, från år 1870 fram till 1918, studerat hur missionärerna skrivit om Olukonda och särskilt dess kyrka. Jag har också i flera sammanhang intervjuat namibier och finländare med anknytning till Olukonda eller Finska Missionssällskapet. Jag stöder mig också på en del tryckt litteratur med skildringar av Ovambofolken och Ovambomissionen.

Användandet av historiskt material ur en missionstidning samt av nutida intervjumaterial för undersökandet av ett missionsföretag kring sekelskiftet 1900 är givetvis problematiskt på flera sätt. Det historiska materialet tenderar att ge uttryck för ett strikt missionärsperspektiv eller till och med ett missionssällskapsperspektiv. I vissa fall kan nämligen materialet i missionstidningarna vara tillrättalagt i linje med missionssällskapets principer i syft tilltala läsaren och att inte väcka ont blod hos de ryska myndigheterna.² Användandet av intervjuer med personer i nutid är också förbundet med utmaningar. Även om Ovambofolken upprätthållit

² Det hände exempelvis att missionärernas brev till tidningen förkortades. Bland annat Martin Rautanen klagade på att hans brev till missionstidningen inte publicerades i sin helhet. (Peltola 1996, s.130–131)

en rätt stark muntlig tradition, skildrar deras ”minnesbilder” också ett medvetet och omedvetet urval som i sin tur påverkats från många håll, inte minst av den positiva Finlandsbild som upprätthållits i de norra delarna av Namibia.

Teoretiskt använder jag mig av begrepp från såväl den rituella forskningen som den kulturella och transkulturella minnesforskningen. Jag intresserar mig således både för (a) rituella uttryckssätt och riters rörlighet och förflyttning (*ritual transfer*)³ och (b) möten mellan väldigt olika kulturer och hur dessa har tagit sig uttryck, inte bara i själva mötet utan särskilt i det lokala kollektiva minnet.⁴ I vissa fall har finländska, lutherska kulturella aspekter med tiden kommit att flyta ihop med traditionell Ovambo-kultur (o.s.v.) till den grad att de svårligen längre kan separeras. Vi har då skäl att studera dem som (c) transkulturella bruk, uttryckssätt och minnen.⁵

Finska Missionssällskapet och Olukonda

Finska Missionssällskapets verksamhet i Namibia inleddes år 1870 som ett direkt svar på Ndongakungen Shikongo shaKalulus vädjan till den tyske missionären Hugo Hahn från Rhenska Missionssällskapet om missionärer till hans kungadöme.⁶ Det handlar alltså om en tid då den europeiska närvaron i regionen markant hade ökat, men före den egentliga koloniseringen av Afrika. Shikongo shaKalulu hade någorlunda tät kontakt med européer, särskilt med portugisiska handelsmän, men även med handelsmän och jägare från andra länder. Ndongakungen hade träffat Hugo Hahn vid ett par tillfällen. Shikongo shaKalulu betraktade troligen européerna som en tillgång snarare än som ett hot, och han kunde knappast föreställa sig hur radikala förändringar hans beställning av missionärer skulle leda till.⁷

Olukonda var Finska Missionssällskapets andra station bland Ndongafolket. Stationen anlades år 1871 av missionären Karl

3 Langer, Lüddeckens, Radde & Snoek 2006.

4 Assmann 2011.

5 Crownshaw 2014; Welsch 1994.

6 Matti Peltola 1958, s. 41.

7 Paunu 1909, s. 107–112.

Emanuel Jurvelin.⁸ Under flera år kom praktiskt arbete kopplat till infrastruktur att inta en framskjuten plats i arbetet. Hit hörde särskilt byggandet av bostadshus, skola och kyrka. Dessa gav skydd i det påfrestande klimatet. Dessa kom också att utgöra pedagogiska och andliga miljöer som missionärerna betraktade som livsviktiga för missionens framgång. Före utgången av år 1875 hade missionär Kaarle Leonard Tolonen byggt det första bostadshuset.⁹ Året därpå skrev en av de andra missionärerna, Tobias Reijonen, en artikel i *Missionstidning för Finland* där han betraktade missionsarbetet, folktro och missionens behov av prediko- och undervisningsutrymmen. Reijonen fäste uppmärksamhet vid rumslighetens pedagogiska funktion;

Widare äro boningshus äfwen derföre nödwändiga att man i dem måtte kunna predika för infödingarna och underwisa dem. Ty om man predikar eller underwisar dem i fria luften, i skuggan af något träd eller på någon annan plats, så anse de det för något så hwardagligt, att de derwid kunna sofwa, röka tobak, bereda hudar, tälja trädpinnar, prata, skratta och mera dylidkt. Om man deremot har ett rum, i hwilket man predikar och lärer, så äro de mycket mera uppmärksamma och säga intet eller på sin höjd skratta sakta någon gång sinsemellan. En kyrka eller en särskild skolsal wore naturligtvis det som mest skulle swara emot ändamålet, men då det nu i början ej är möjligt att uppföra sådana, så måste man för predikan och underwisning begagna boningsrummen.¹⁰

De tidiga missionärerna betraktade uppförandet av undervisnings- och predikoutrymmen som ett av de mest angelägna uppdragen. Vid tiden för Reijonens artikel hade missionen ännu ingen kristen församling och skoleleverna och gudstjänstbesökarna var få. Undervisningen skedde i bostadshuset.¹¹ När intresset för missionssällskapets verksamhet vaknade uppfattade missionärerna det som viktigt att de kunde undervisa i ordentliga utrymmen som

8 Peltola 1958, s. 46; Paunu, 1909, s. 178.

9 *Missionstidning för Finland*, 1876, s. 109.

10 Reijonen, *Missionstidning för Finland* 1876, s. 155.

11 Rautanen, *Missionstidning för Finland* 1881, 68.

svarade mot deras behov och önskemål. I Reijonens citat ovan framträder att han ställde rätt höga disciplinskrav och att rummet här spelade en avgörande roll. Det var dock inte bara Reijonen som krävde tystnad och uppmärksamhet samt avhållande från vardagliga göromål från åhörarnas sida. Missionär Gustav Skoglund, som övertog arbetet i Olukonda år 1876, beskrev i *Missionstidning för Finland* sina krav på tystnad och respekt. Under en gudstjänst hade han uppmanat en besökare avlägsna sig då denne hade gjort sig lustig över missionärens utläggning av Lukas 11:28 om hur ”saliga” de är ”som hör Guds ord och bevarar [gömmen] det”.¹² Förmodligen uppfattade mannen det som obegripligt att man skulle bevara eller gömma Guds ord om man en gång hört det. Här framkommer en viktig funktion som rummet spelade, nämligen att det betraktades som missionärernas domän, en isolerad miljö i hjärtat av ett afrikanskt kungadöme, där missionärerna hade makt och där de kunde ställa specifika krav. Dessa krav inbegrep respekt för det bibliska ordet, vilket för många gudstjänstbesökare tedde sig främmande, men som missionärerna tog på stort allvar. Detta allvarsamma och respektfulla drag som missionärerna förde fram och personifierade i gudstjänsten har kommit att känneteckna luthersk kristenhet i den evangelisk-lutherska kyrkan i Namibia (ELCIN) fram till i dag.¹³

När Olukondas missionär Gustaf Skoglund dog i malaria år 1880 flyttade Martin Rautanen till Olukonda. Det är Rautanen som i dag är bäst ihågkommen i norra Namibias kyrkohistoria. Han kom, med få avbrott, att bo och arbeta i Olukonda i mer än 40 år. Dessutom valdes han år 1883 till missionärernas förman.¹⁴ Genom Rautanens centrala roll i missionsarbetet och genom det faktum att han bodde i Olukonda fram till sin död 1926, och hans hustru Frieda i drygt tio år därtill, kom Olukondas betydelse att förstärkas. Till Rautanens största meriter kan även nämnas att han, med hjälp från andra missionärer och lokala medarbetare, översatte bibeln till Ndongaspråket. År 1923 var

12 Skoglund, *Missionstidning för Finland* 1877, s. 89.

13 Samtal med pastor Asser Shivute, 17 december 2018.

14 Saarisalo 1971, s. 130; Peltola 1996, s. 109.

översättningen klar.¹⁵ Det är också Rautanen, eller rättare sagt hans smeknamn Nakambale,¹⁶ som har gett namn åt det museum som 1995 grundades vid Olukondas historiska missionsstation: Nakambale Museum.¹⁷

Trots att Shikongo shaKalulu (regent 1859–1874) hade välkomnat missionärerna, var han lika misstänksam gentemot dem som kungarna i grannstammarna, där finländarna mötte stort motstånd i sitt arbete.¹⁸ Shikongo shaKalulus efterträdare Kambonde kaNankwaya (1874–1883) och dennes efterföljare Iitana yaNek-wiyu (1883–1884) bar också på en misstänksamhet mot missionärerna. Samtidigt ville ingen av Ndongakungarna heller undvara sina finländska ”lärare”. Uppenbart är att hövdingarna såg fler konkurrensfördelar än faror i att ha en eller flera missionärer nära sitt hov, särskilt om européerna kunde kontrolleras eller vid behov utvisas. En viss vändning i förtroende kunde skönjas redan 1883 då Rautanen började lämna över husnyckeln till kung Kambonde kaNankwaya när han reste bort. Härigenom kom kungen att stå som garant för missionens säkerhet och uppfattas som en bundsförvant snarare än som ett hot.¹⁹

När Kambonde kaNankwaya dog år 1884 delades kungadömet mellan bröderna Kambonde kaMpingana och Nehale IyaMpingana som kom att regera över var sin halva av kungadömet. Nehale motverkade aktivt missionärerna och utgjorde ett direkt hot mot deras säkerhet. I september 1888 kulminerade konflikten och de missionärer som befann sig i Nehales östra halva såg sig tvungna att

15 Peltola 1958, s. 190; Peltola 1996, s. 264–268. Det kan knappast läggas Rautanen till last att bibeln blev tryckt först 31 år senare, år 1954. Missionssällskapet hade uppenbarligen dubier rörande huruvida de kristna i Ambolandet var redo att ta emot bibeln. Till detta kan tilläggas att andra världskriget hade en starkt negativ inverkan på Finska Missionssällskapets verksamhet. För detta, se Peltola 1958, s. 187, 241 och Miittinen 2005, s. 131. År 1925 tilldelades han ett hedersdoktorat vid Helsingfors universitet för sina insatser som missionär. För detta, se Peltola 1996, s. 346.

16 Det är okänt när Rautanen började kallas Nakambale – mannen med hatten eller korgen. Detta smeknamn är också ingraverat i hans gravsten på begravningsplatsen invid Olukonda kyrka.

17 Peltola 1958, s. 70; Matti Peltola 1996, s. 87–89.

18 Peltola 1958, s. 43–44; Paunu 1909, s. 173–174.

19 Rautanen, *Missionstidning för Finland* 1883, s. 148.

fly. Flera av finländarna flydde till Olukonda.²⁰ Mellan finländarna och Kambonde kaMpingana i västra kungadömet var relationen nämligen långt mindre konfliktfylld. Härefter kom Olukonda att betraktas som Finska Missionssällskapets centrum i Ondonga för många år framöver.²¹

Efter närapå 20 års hårt och stundvis tröslöst arbete började de finska missionärernas arbete bland Ndongafolket i slutet av 1880-talet att ge avkastning. Detta hade att göra med de allt varmare relationerna mellan missionärerna och kung Kambonde kaMpingana. Dels till följd av den växande församlingen, dels som ett resultat av att flera missionärer flyttat från Omandongo och Omulonga, uppstod ett behov av förbättrad infrastruktur. Under missionär Rautanens ledning inledde missionärerna år 1888 byggandet av den första kyrkan bland Ovambofolken.



Bild 1. Olukonda missionsstation med kyrkan till vänster och de två bostadshusen i bakgrunden. Av dessa återstår kyrkan och bostadshuset till höger. Foto Hannu Haahti 1911, Museiverkets bildsamlingar.

Den 17 meter långa och 7 meter breda kyrkan invigdes på Mikaelidagen den 29 september 1889 invid missionshuset i Olukonda.²² Kyrkan som beskrevs som en byggnad ”i verklig tempelstil” var

20 *Missionstidning för Finland* 1889, s. 6–8.

21 Hannula, *Missionstidning för Finland* 1889, s. 21; *Missionstidning för Finland* 1889, s. 8; 1891, s. 3, 43–44.

22 *Missionstidning för Finland* 1890, s. 20.

byggd av soltorkade tegelstenar. Den var försedd med ett tak av gräs och hade jordgolv.²³ Tillsammans med medlemmarna i Olukonda församling byggde Rautanen också ett nytt bostadshus år 1893 i samma stil som kyrkan. Dessa två byggnader har överlevt fram till i dag och utgör tillsammans med begravningsplatsen invid kyrkan ett nationellt kulturarv.²⁴

Gradvis kom Olukonda att minska i betydelse som lutherskt centrum. Oniipa, som var beläget tio kilometer därifrån, fick under 1900-talets första hälft allt mera central roll. Detta hade delvis att göra med utvecklandet av Onandjokwe sjukhus i Oniipa (med början år 1908) samt ett lärarseminarium i Oniipa (år 1913). År 1922 grundade Finska Missionsällskapet ett teologiskt seminarium i Oniipa.²⁵ När den Evangelisk-Lutherska Ovambokavangokyrkan (ELOC) grundades år 1954, förlades dess högkvarter heller inte till Olukonda, utan till Oniipa, där det ligger än idag. Medan Oniipa gradvis utvecklades till kyrkans centrum kom dock Olukonda att förbli missionens huvudstation. Vid Olukonda fick många nyanlända missionärer undervisning i Ndongaspråket.²⁶ Efter Martin Rautanens död år 1926 bodde hustrun Frieda kvar i Olukonda tills sitt frånfälle år 1937, och därefter bodde dottern Johanna kvar tills hon dog år 1966. Johanna Rautanen var den sista i Rautanens familj som begravdes på den gamla begravningsplatsen invid Olukonda kyrka.²⁷ Det bör också framhållas att Olukonda missionsstation låg nära kungens residens. Samtliga Ndongakungar från och med Kambonde kaNankwaya (1874–1883) till Martin Nambala yaKadhikwa (1912–1942) hade Rautanen som rådgivare. Efter att kung Kambonde kaNgula (1909–1912) hade låtit döpa sig på sin dödsbädd har alla efterföljande Ndongakungar varit kristna och med ett undantag medlemmar i Olukonda lutherska församling.²⁸

23 Björklund, *Missionstidning för Finland* 1891, s. 43–44.

24 *Missionstidning för Finland* 1894, s. 121–123. National Heritage Council of Namibia 112/1992, <www.nhc-nam.org/nahris/sites/1121992>; Vogt 2004, 137–139.

25 GL Buys & SVV Nambala 2003, s. 91, 169; Peltola 1996, s. 217–219.

26 Arosto, *Suomen Lähetysanomia* 1928, s. 171.

27 Peltola 1996, s. 357–359.

28 Saarisalo 1971, s. 97–100; Peltola 1996, s. 89–94, 113–118, 243–252; Albin Savola 1927, s. 43–48; Eirola 1992, s. 51–57, 84–89; Notkola & Siiskonen 2000, s. 37; Peltola 1996, s. 246–248. För Ndongakungarna, se <www.klausdierks.com/



Bild 2. Olukonda kyrka avbildad i Finska Missionssällskapets finskspråkiga tidning *Suomen Lähetysseuranta* (1928, s. 171) invid rubriken ”Afrikan lähetysseuranta”, vilket betyder ’vår Afrikamission’. Detta visar Olukondas och dess kyrkas centrala ställning i missionssällskapets verksamhet.

Kungens relation till Olukonda missionsstation är manifesterad genom en mässingsplakett på missionshuset invid den gamla kyrkan, där inskriptionen berättar att kung Immanuel Kauluma Elifas invigt det museum som öppnade där år 1995. Av intresse ur ett nordiskt perspektiv är Finlands utrikesminister Pertti Paasios roll. På Paasios initiativ beviljades Olukonda gamla kyrka och missionsstation statsmedel för renovering åren efter Namibias självständighet år 1990. Ungefär samtidigt verkade missionsstationen under en tid som UNHCR:s mottagningscentral för återvändande flyktingar och gerillasoldater.²⁹

Olukonda har kommit att betraktas som en symbol för ett uppskattat finskt arbete. Finska Missionssällskapet ses inte bara som grundare av en luthersk kyrka i norra Namibia. Den finska missionen uppskattas också för att ha introducerat strukturell utveckling i norra Namibia samt för att ha utbildat ett framtida politiskt ledarskap, vilket ses som ett tydligt bidrag till landets självständighet.³⁰ Genom president Sam Nujoma beviljades Olukonda missionsstation år 1992 status som nationellt monument. När Olukonda också invigdes som museum år 1995 närvarade president Nujoma

[Chronology/index_kings.htm](#)>. Det bör här noteras att kungadömet efter kung Immanuel Kauluma Elifas frånfalle år 2018 åter delades mellan två kungar, varav endast den ene är medlem i Olukonda församling.

²⁹ Paasio 1996, 18–19; Groop 2017, s. 74.

³⁰ Dessa två aspekter betonas särskilt tydligt av Namibias vicepresident Nangolo Mbumba och överläkaren vid Onundjokwe Lutheran Hospital, professor Filemon Amaambo, men har för mig bekräftats av många andra informanter. Intervjuer med Mbumba och Amaambo, december 2016.

tillsammans med Finlands president Martti Ahtisaari som också hade varit en central gestalt i Namibias självständighetssträvan.³¹ Vidare fick Nakambalemuseet tre beskyddare: Ondongas kung Immanuel Kauluma Elifas samt presidentfruarna Eeva Ahtisaari och Kovambo Nujoma.³² Olukonda missionsstations koppling till politiska ledare är inte helt oproblematiske. I och med att Olukonda (och hela Ovambomissionen) åtnjuter politiska ledares respekt, kan det också vara svårt att rikta kritik mot den lutherska missionen som onekligen fört med sig stora kulturella förändringar i norra Namibia.

Olukonda kyrka som kulturell mötesplats

När man studerar en plats som Olukonda missionsstation – en utländsk ”kontaktzon”³³ i ett afrikanskt samhälle – är det skäl att även belysa något av de kulturella integrationsprocesser som ägt rum. I missionens historia har mönstret uppvisat slående likheter.³⁴ I missionshistorien har mönstret ofta varit följande. Missionärer har anlänt till ett kulturellt sammanhang som de upplever sig vara kallade till att transformera. Om missionärerna inbjudits av ett lokalt politiskt ledarskap, har dessa ledares förhoppningar i regel grusats i ett tidigt skede, när missionärerna inte erbjudit dem det som de önskat sig. Kulturutbytet sker till en början långsamt. De utländska missionärerna står i sin livssyn långt ifrån lokalbefolkningen och har till synes ringa förutsättningar att uppnå vare sig goda relationer till kontexten eller framgång i sitt uppdrag. Undan för undan stöter de på praktiska problem och hinder som de kan bemästra endast med hjälp av lokal expertis. Samtidigt minskar lokalbefolkningens misstänksamhet mot missionärerna. Gradvis fördjupas förtroendet mellan de utländska missionärerna och ortens invånare. Utbytet av idéer fördjupas, och

31 *Government Gazette of the Republic of Namibia* 512/1992, 3; National Heritage Council of Namibia, Declared Sites; Intervjuer med Eirola och Kalliokoski, november 2016.

32 Olukonda National Monument, <www.namibweb.com/olukonda.htm>.

33 För mission och kontaktzoner, se t.ex. Becker 2015, s. 7–14.

34 Lundqvist 2018, 50–56; Odén 2012, s. 41–49; Groop 2016, s. 59–71.

ömsesidigt förstärks uppfattningen att den andra parten kan bidra med något värdefullt. I det långa loppet influeras många seder och verksamhetsformer på vardera sidan av varandra. När man som historiker betraktar de praktiker som uppstått under loppet av flera årtionden, eller ibland mer än ett sekel, slås man av hur långt båda parterna gått varandra till mötes. I vissa fall har till och med seder och bruk uppstått som ”gått in i varandra” och blivit transkulturella praktiker som är unika för missionssammanhanget och inte längre enkelt kan tas isär eller etiketteras.

Jag vill fästa uppmärksamhet vid några exempel på isolering och hybridisering med särskild koppling till Olukonda.³⁵ För missionärerna var kyrkan och skolrummet viktiga arenor för att påverka besökarna och göra dem mottagliga för sitt budskap. De kan betraktas som verkstäder där missionärerna kunde kontrollera, påverka och omforma besökarna. I dessa utrymmen rådde särskilda regler, i någon mån till och med bortom den lokala kungens makt. Den påverkan som besökarna utsattes för var dock frivillig i den bemärkelsen att en besökare när som helst kunde lämna byggnaden och (åtminstone en bit in på 1900-talet) hade kungens fulla stöd därtill. Efter att kungen år 1912 blivit kristen skedde en förändring. Därefter blev det i högre grad norm att bli kristen och därigenom även ”influerad” av den finländska missionen.

En synlig förändring hos dem som valde att bli kristna var klädseln. Missionärerna ansåg att de kristna borde klä sig mera anständigt, särskilt i gudstjänsten. Exempelvis den traditionella *ondelela*-kjolen som kvinnor bar,³⁶ ansågs olämplig för de kristna, inte minst för kvinnorna som traditionellt gick barbröstade. August Pettinen skrev om detta i missionstidningen år 1892:

Wi hafwa uppmanat dem att lemna sin hedniska klädsel och den dermed förenade afskyvärda orenligheten. Om de nu måste ikläda sig den förra dräkten, tycka de att det är nästan detsamma som att

35 Jag är medveten om att de källor som står till förfogande är vinklade utifrån Finska Missionssällskapets perspektiv.

36 Männen bar ett motsvarande kläde som kallades *ekwa*, och barnens motsvarighet gick under namnet *eteta* (skriftlig information av Dora Puhakka, 6 mars 2020 och Anneli Haufiku, 9 mars 2020).

återvända tillbaka till hedendomen. Och nog är det ju afskyvärdt att se kristna qvinnor halfnakna t.ex. i den gemensamma gudstjänsten. Obehagligt måste det kännas äfwen för dem sjelfwa, då de oupphörigen komma till oss för att begära kläder.³⁷

Många kristna fick västerländska kläder av missionärerna, vilket till en början ledde till negativa reaktioner. Rautanen skrev år 1882 att väldigt få infunnit sig till hans predikningar och att det var kung Kambonde kaMpingana som spjörnade emot. Eftersom kungen ”föraktade kläder”, menade Rautanen, kunde inte heller hans undersåtar bli kristna eftersom kristnande var förbundet med en ny klädstil.³⁸ Frans Hannula skrev i linje med detta att Kambondes bror, kung Nehale, var övertygad om att ”om vi bleve kristne och begynte bära kläder, så skulle wi dö, likasom äfwen I skullen dö, om I skullen aflägga kläderna och gå nakna, såsom wi”.³⁹ Självfallet handlade klädfrågan om maktkamp. Missionärernas krav på en ny klädstil bottnade inte bara i kravet på sedlighet. Den nya klädseln var också ett symboliskt viktigt attribut för en ny världssyn med nya regler och, åtminstone delvis, nya ledare. För de lokala ledarna handlade den nya klädstilen givetvis till stor del om rädsla för något nytt. Inte desto mindre handlade det dock också om en rädsla för ett undergrävande av deras maktposition.

Med tiden blev den klädstil som kom att växa fram bland de kristna ett uttryck för en slags kulturell hybridisering. Detta gällde särskilt kvinnornas klädsel, eftersom kristna män i regel började klä sig i byxor och skjorta. I den växande lutherska kristenheten i norra Namibia började ett nytt ”kristet” kvinnomode växa fram. En utländsk idé omsattes i lokal praktik. I grunden ser denna ”me-me-dress” likadan ut idag som vid sekelskiftet 1900. Den utveckling som klänningen kom att genomgå, gjorde dock att den i någon mån

37 Penttinen, *Missionstidning för Finland* 1892, s. 117.

38 Rautanen, *Missionstidning för Finland* 1882, s. 153–154. Missionärshustrun Ida Weikkolin skrev (i *Missionstidning för Finland* 1882, s. 85) att missionsvänner i Finland sänt kläder som delades ut till exempel som julklappar till de kristna. Missionär Yrjö Roiha skrev också (i *Missionstidning för Finland* 1884, s. 134) att missionsvänner i Finland hade sytt kläder och att hälften av hans skolelever nu var klädda medan hälften var ”ännu alldeles nakna”.

39 Hannula, *Missionstidning för Finland* 1887, s. 182.

kom att inkorporeras och lokalt uppfattas som ”typisk Ovambo”, på motsvarande sätt som hererokvinnornas viktorianska klänning, sitt koloniala arv till trots, kom att bli typisk för dem. Intressant är också att den traditionella (ondelela-)klädseln med tiden kom att influeras av den västerländska klädstilen, till den grad att det nu förtiden i många fall enbart är den rosa färgen som avslöjar att det är fråga om en ondelela. Den klänning som finländska missionärer introducerade kom att afrikaniseras och den lokala klädseln kom att bli mera västerländsk. Detta betyder dock inte att klädselns omdaning suddat ut de motsättningar som missionärerna introducerade mellan lokal (världslig) kultur och andlighet. Ännu i dag anses den traditionella ovambokjolen vara ett olämpligt kläddplagg i kyrkan, eftersom den anspelar på ett ”hedniskt” förflutet.⁴⁰



Bild 3. Två Ondongakvinnor som bär vatten kring sekelskiftet 1900. Kvinnan till vänster är sannolikt döpt och därför klädd i västerländsk klänning medan kvinnan till höger bär ondelela. Foto August Pettinen 1911, Museiverkets bildsamlingar.

⁴⁰ Dessa iakttagelser gjorde jag i en serie intervjuer om bland annat ondelelan, med sex unga vuxna ovambos i december 2017. Ingen av de tillfrågade ansåg att det var i ordning att klä sig i ondelelakjol i kyrkan.

Bild 4. Två Ovambokvinnor som bär traditionell klädsel som den kan se ut idag. Foto Kim Groop 2013.



Jag vill också belysa uppkomsten av en annan lokalt förankrad transkulturell praktik, nämligen den namne- eller *mbushe*-tradition som kom att utvecklas i Ovambokyrkan. Vid sitt dop år 1912 ville kung Nambala ya Kadhikwa anta sin lärare Martin Rautanens namn. Detta övertagande av namn knöt an till en lång tradition i ovambokultur där man genom namnövertagande ingick i en form av släktskap.⁴¹ Det är uppenbart att det var de lokala kristna som förde in denna lokala tradition in i den lutherska kyrkan i norra Namibia. Lika uppenbart är det att de finländska missionärerna, hedrade över förtroendet, inte såg några hinder för denna ”nya” praktik. I denna nya ”lutherska” tradition blev kungen genom sitt dop kung Martin och därigenom även Martin Rautanens *mbushe* (namne). Ondongafolket betraktar alltjämt släkten Rautanen som kungafamiliens släkt. Detsamma gäller också för de många tusen kristna i den lutherska kyrkan i Namibia (ELCIN) som i dag bär namn efter finländska missionsarbetare och vänner.⁴² När kung Martin Nambala dog begrovs han, som sin lärares ”släkting”, alldeles invid Rautanens familjegrav. Många kristna tog finländska namn och knöts därigenom nära finländare

41 Saarelma-Maunumaa, *Lähetysanomat* 1995, 16–17.

42 Saario, *Lähetysanomat* 1995, s. 14–15. Som kuriositet kan här nämnas att min egen dotter Julia Namene har fått sitt namn efter sin *mbushe* Hilja Namene i Ombalantu i norra Namibia, som i sin tur har fått sitt första namn efter en finländare.

som de uppskattade och kanske redan stod nära. Genom såväl de finländska missionärernas gravar i namibisk jord som ”släktskapet” med finländare kom den finländska närvaron och närheten till Ovambokultur att befästas som ett slags bestående transkulturellt minne. Men härigenom kom också det lutherska arbetet och dopets sakrament i Ovambo kristenhet att få en rituell betydelse som knöt an till lokal kultur.⁴³

Det var dock inte bara Ndongafolket som formades av kulturutbytet. När man läser missionärernas rapporter och skrivelser framträder nödvändigheten att ta till sig lokal kunskap och lokala seder. Detta inbegrep det lokala språket och en rad talesätt som missionärerna nödvändigtvis måste lära sig för att ha framgång i arbetet och i någon mån assimileras in i samhället.⁴⁴ Detta inbegrep också lokala seder som var viktiga i umgänget. Missionärerna började tidigt bära med sig tobak som de delade ut som ett slags vänlighetsgest. När missionärerna gick in för att dela ut tobak på lördagar för att uppmana mottagarna att besöka gudstjänsten följande dag började denna dag i folkmun kallas för *olyomakaya* – tobaksdagen. Härav kommer att lördagen på Ndongaspråket alltjämt heter tobaksdagen.⁴⁵

Hos Ndongafolket fanns också en rituell motsvarighet till Olu-konda kyrka, nämligen konungens hov. Rautanen gjorde det till en vana att ofta besöka kungen – inte minst därför att missionen var beroende av dennes makt.⁴⁶ Vad Rautanen inte beskrev, var hur han knäböjde för konungen och utbytte särskilda hälsningsfraser medan denne förblev sittande.⁴⁷ Samtidigt som denna gest

43 Givetvis kom det kulturella utbytet att få nya konturer och dimensioner efter att lokala pastorer började tjänstgöra i Olukonda efter den första pastorsordinationen år 1925. Se till exempel Peltola 1958, s. 214. Och givetvis fanns det också andra transkulturella perspektiv och minnen som knöt an till lutherskt arbete bland Ndongafolket i norra Namibia. Av utrymmesskäl väljer jag dock medvetet att utelägna dessa från ifrågasvarande studie.

44 Rautanen, *Missionstidning för Finland* 1918, s. 8.

45 Peltola 1996 220–221. Jag bedriver för närvarande ett projekt kring *olyomakaya* som transkulturellt minne tillsammans med Anneli Haufiku i Omuthyia i norra Namibia. De genomförda intervjuerna är ännu ej transkriberade.

46 Rautanen, *Missionstidning för Finland* 1881, s. 68–69; *Missionstidning för Finland* 1883, 180.

47 Intervju med Seppo Kalliokoski, 24.11.2016.

kan betraktas som en taktisk nödvändighet av missionärerna, var kungens hem en arena där missionärerna fick skolas: ett slags verkstad där de fick omformas till att bli ”lite mer afrikanska”.

Till dessa kyrkliga och lokala rituella rum kom också att införas element från den andra sfären. Kyrkan var byggd med lokala byggmaterial och delvis med lokala byggtekniker. Men det särskilt intressanta är att missionärerna i fråga om den politiska överheten tillämpade samma stats- eller folkkyrkokopras som i de egna sammanhangen i Norden och visade särskild respekt för kungen i kyrkorummet. Efter att Martin Nambala yaKadhikwa år 1912 blivit döpt och antagits som medlem i Olukonda församling fick han en egen sittplats i kyrkans kor. När nu kungen blivit kristen föll det sig naturligt att hans position kom till synes även i kyrkan.⁴⁸ Ett motsvarande element introducerades i Ndongakungens hem när Martin Rautanen donerade en ringklocka till kung Kambonde kaMpingana. När missionärerna kom på besök och meddelade sin ankomst genom att ringa i klockan visste kungen att han hade missionärsbesök och kunde skynda sig lite extra.⁴⁹

Den intima kopplingen till det finländska ursprunget – och uppfattningen att Finska Missionssällskapet gjort en viktig utvecklingsinsats – gör Olukonda till en populär vallfartsort i Namibia. Trots att Olukonda gamla kyrka utgör en del av Nakambalemuseet, och därigenom är en del av ett nationellt kulturarv, är kyrkan fortfarande sporadiskt i bruk – inte minst som dop- och vigselkyrka.⁵⁰ Det goda rykte som Finska Missionssällskapets arbete kommit att åtnjuta – vilket bekräftas av att Olukonda fick kulturarvsstatus efter landets självständighet – har ytterligare förstärkts av den utbredda synen att det var finländarna som initierade utvecklingsarbete bland Ovambofolken. Trots den finländska missionens relativa intolerans när det gäller lokal kultur har man i norra Namibia hittills valt att gynna en positiv minnesbild av en mission som ”lyfte upp” Ovambo ur dess ”okunskap och misär”. Särskilt inom den lutherska kyrkan har man aktivt värjt sig mot

48 Intervju med Tomas Shivute, 2.1.2019 och Asser Shivute, 17.12.2018.

49 Peltola 1996, s. 115.

50 Intervju med Johannes Mvula, 17.12.2018.

de senaste årens ökade kritik mot att vissa traditioner trängts in i ett hörn när luthersk kyrklighet växte fram.⁵¹

Olukonda kyrka som lutherskt rituellt rum

Trots Olukondakyrkans lokala och anspråkslösa skepnad är det uppenbart att missionärerna i Olukonda var måna om att bygga något som så långt som möjligt motsvarade lutherska kyrkor i Europa. Efter sitt besök i samband med missionens 30-årsjubileum år 1900 beskrev missionsdirektor Jooseppi Mustakallio kyrkan och dess inredning rätt ingående. Några saker kan nämnas om detta.⁵² Likt många kyrkor Europa var även Olukondas kyrka byggd i öst-västlig riktning med koret riktat mot öst. Församlingsmedlemmarna gick in genom huvudingången i väst. Gudstjänstförrättarna trädde in genom en särskild dörr invid koret, på kyrkans södra vägg. Ingen sakristia fanns, ej heller något vapenhus eller annat utsprång, men ett stenkast från kyrkan hade missionärerna rest en enkel klockstapel. Kyrkan hade fyra sidofönster och ett korfönster. Samtliga fönster hade målade glasrutor överst.⁵³ Väggarna var kala och osmyckade, med två undantag. På vänstra (norra) sidan av korfönstret hängde en svart siffertavla och på vardera sidan om korfönstret hade missionärerna skrivit bibelspråk på Ondongaspråket. Till vänster stod (i översättning) orden ”Den som tror och blir döpt skall räddas, men den som inte tror skall bli dömd”.⁵⁴ Till höger stod orden ”Den som äter mitt kött och dricker mitt blod har evigt liv, och jag skall låta honom uppstå på den sista dagen”.⁵⁵ I koret fanns ett altarbord prytt med ett rött antependium med

51 Här kan vi särskilt nämna Ohangotraditionen, en initiationsrit som gjorde flickor till kvinnor. Denna rit förbjöds för kristna i missionsförsamlingarna och EL-CIN-kyrkan har alltså ett svårt förhållande till denna tradition. Se Groop 2014, s. 85–111.

52 Jag beskriver här kyrkan och dess inventarier i dåtid, väl medveten om att den står kvar ännu i dag i något annan skepnad.

53 Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 31.

54 Mark 16:16. Svenska Bibelsällskapet, <www.bibeln.se>.

55 Joh 6:54. Svenska Bibelsällskapet, <www.bibeln.se>. Om bibelorden i Olukonda kyrka skrevs kort i missionstidningen, *Missionstidning för Finland* 1891, s. 43; Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 31.

ett vitt kors och ovanpå altaret stod ett träsnideri med Kristus på korset. Altaret omgavs av en altarring av trä, draperad med ett rött tyg med ett vitt kors. Vid kyrkorummets södra vägg stod en enkel predikstol. Den var byggd i slående nygotisk stil av tegel och oljebestrukna bräder. På predikstolens kant stod en trearmad ljusstake av mässing och från bokställaren hängde också ett rött kläde prytt med ett vitt kors.⁵⁶ Vid tiden för Mustakallios besök fanns ännu ingen dopfont, men genom en donation från Finland fick församlingen en sådan mindre än ett år senare.⁵⁷ Vid Mustakallios besök invigdes slutligen en nattvardskalk.⁵⁸



Bild 4. Bild av altaret och predikstolen i julsmückning.
Foto Hannu Haahti 1911, Museiverkets bildsamlingar.

56 Mustakallio, Missionstidning för Finland 1901, s. 31.

57 Missionstidning för Finland 1901, 70.

58 Mustakallio, Missionstidning för Finland 1900, s. 168. I samband med nämnda 30-årsjubileum överräckte missionsdirektorn, som gåva från en missionssyfoering, en silverkanna för nattvardsvinet. Församlingarna i Ondangwa och Oniipa fick motsvarande nattvardskannor.

Rummets interiör och utsmyckning visar på den lutherska teologiska medvetenhet som kännetecknade Finska Missionssällskapet. Den trearmade ljusstaken accentuerade treenigheten och dess centrala plats i luthersk teologi. De två bibelorden på vardera sidan om korfönstret pekade mot något av det mest centrala i luthersk trosuppfattning, nämligen dopets och nattvardens sakrament och deras relation till frälsning och fördömelse. Mustakallio skrev också att samtliga röda liturgiska kläden byttes mot svarta under fastan.⁵⁹ Detta torde vara i linje med samtida praxis i Finland och Sverige, där också den röda liturgiska färgen kompletterad med den svarta var vanligast förekommande.⁶⁰ Härigenom accentuerades påskens betydelse i kyrkoåret, och härigenom betonades under största delen av kyrkoåret – med den röda ”eldens, kärlekens och blodets färg”, den heliga Anden, apostlarna och martyrerna – det faktum att Olukonda, vid tiden för Mustakallios besök, ännu betraktades som ett missionsfält.⁶¹ Samtidigt visar ibruktagandet av ett nattvardskärl att Olukonda trots sin missionsfältsstatus hade en nattvardsfirande kristen församling.

Missionsdirektor Mustakallio beskrev rätt ingående den gudstjänst som hölls i Olukonda kyrka dagen efter sin ankomst. Jag kommer i det följande att lyfta fram de saker som han särskilt tydligt belyser. För det första visar Mustakallio att gudstjänsten mycket långt följde samma formulär som i gudstjänsterna i Finland. Han beskriver gudstjänstens inledning fram till syndabekännelsen och avlösningen enligt följande:

I den treenige Gudens namn börjades den [gudstjänsten] och därtill svarade församlingen: Amen. Sedan följde, med ledning af den 100:de psalmen, en uppmaning att nalkas Gud med tack och lof. Församlingen steg upp, följande uppmaningen och sjöng: ”Ära

59 Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 31.

60 Ridderstedt 2016, s. 146, 149–152, 157–158; Karsikas 2010, 26–27.

61 Peters 1928, s. 118. År 1900 hade de tre missionsförsamlingarna Olukonda, Oniipa och Ondangwa tillsammans drygt 750 medlemmar och närmare hälften av dem hörde till Olukonda församling (*Missionstidning för Finland* 1900, s. 110). Vid tiden för Mustakallios visitation hade Olukondaförsamlingen 131 konfirmerade nattvardsberättigade medlemmar (Mustakallio och Glad, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 94).

ware Fadern och Sonen” o. s. w. Härpå följde syndabekännelsen, som gjordes af församlingen knäböjande: därefter sjöng församlingen: ”Herre förbarma dig öfwer oss” o. s. w. Prästen förkunnade nu syndernas förlåtelse åt alla troende och uppmanade till tack och lof. ”Amen” klingade sången till swar.⁶²

Mustakallios citat visar att Finska Missionssällskapet tog modell av, men inte helt följde, 1886 års kyrkohandbok i storfurstendömet Finland. Före syndabekännelsen hade man lagt till både en psalm och ett lovprisningsmoment. Av citatet framgår också att gudstjänsten besöktes av såväl kristna som traditionalister samt att dessa inte hade fullt samma delaktighet i de rituella momenten. Mustakallio skrev inte huruvida han med formuleringen ”församlingen” menade alla eller bara de kristna, det vill säga huruvida merparten av gudstjänstbesökarna eller bara de döpta reste sig i lovprisningen samt knäböjde i syndabekännelsen. Eftersom han inte skriver något därom kan vi anta att många odöpta besökare följde de döptas exempel och bad om och nekades syndernas förlåtelse.

För det andra fäste Mustakallio i sin beskrivning stor vikt vid psalmsången och musiken. Olukonda kyrka hade ingen orgel utan alla psalmer sjöngs a cappella, eller, med missionsdirektorns ord, fyrstämmigt. Även rörande musiken och psalmsången låg 1886 års kyrkohandbok till grund, samtidigt som missionärerna gjorde avvikelser. I stället för gradualpsalmen före evangelietexten läste prästen upp de tio budorden, ”hwarefter trosbekännelsen framsades af församlingen med ljudelig röst”, enligt Mustakallio.⁶³ Två av tre psalmer nämndes vid namn. Den ena var inledningspsalmen, ”Kalunga kandj omhoolike”, som var en översättning av Luthers psalm ”Var man må nu väl glädja sig”.⁶⁴ I korthet kunde psalmen beskrivas som en kondenserad form av Luthers syn på den fördömda människans frälsning genom Kristi försoningsverk. Här presenterar Luther i all tydlighet såväl treenighetens personer och

62 Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 31–32.

63 Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 31.

64 Mustakallio behärskade inte Ndongaspråket. Däremot var han säkerligen väl förtrogen med psalmens innehåll.

deras roll i bibeln som de ”arma fångarna[s] i syndens land” tala beroende av Guds aktiva ingripande.⁶⁵ Den andra psalmen (predikopsalmen) baserade sig på den amerikanske baptistpastorn Samuel Francis Smiths hymn ”Ren bådar morgonstjärnan”. Mustakallio återgav i missionstidningen ett stycke som uppenbarligen tilltalade honom:

Låtom oss fröjda oss, Låtom oss lofwa Herren! Emedan han gifwit oss Sitt goda ord. Detta fridens ord, Ordet det ljufwa, Sändt af Gud För att fröjda oss. Hören således Och märken äfwen wäl, Att Gud talar äfwen Midt ibland oss. Wi lefde i mörker, Wi wisste intet, Ty wi kände icke Gud, wår Fader, Herren. Gud älskar oss, Han sände oss Sin Son, Jesus Kristus, Som förlossat oss från all ondska, Och som beredde oss Ett himmelskt lif, Och försvarar oss. Allt detta goda Är hans gåfwor; Dessa gifwer han Åt alla som till honom komma, Kommen således alla, Kommen just nu! Äfwen Du med tomma händer, Kom till Frälsaren!⁶⁶

Sångtexten var en annan än Lina Sandells översättning av Smiths hymn och det är bortom min kunskap vem som skrivit den nya texten. Budskapet har dock snarare en väckelsekristlig än en luthersk prägel. Enligt psalmtexten sändes ”det ljuva Ordet” inte i enbart till oss för att bringa frälsning, utan även för att ”fröjda oss”. Här kontrasteras fridens ord mot ett okunskapens och ondskans mörker.⁶⁷ Här finns också en tydlig uppmaning till alla och envar att göra ett viljebeslut och ”komma till frälsaren”, vilket för tankarna till ett individualistiskt tänkesätt som kan anses härröra från frikyrklig snarare än från luthersk tradition. Mustakallio beskrev hur han rördes till tårar över sången och hänvisade till melodin, som han ansåg ”öfwerenstämmor med ondongabornas karaktär [och som sjöngs] rent och klart samt af hjärtats djup”.⁶⁸

65 Stora nätpsalm-boken 2019 <http://psalmboken.blogspot.com/2010/01/blog-post_6738.html>.

66 Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 32.

67 Detta bruk av dikotomier var inte bara vanligt i väckelsekristna sammanhang, utan i missions-sammanhang i allmänhet. Se t.ex. Lundqvist 2018, s. 248–249.

68 Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 32.

Han drog slutsatsen att sång och musik var ett viktigt missionsmedel, eller, som han skrev, ”ett kraftigt medel att öfwerwinna mörkrets makt”.⁶⁹ Intressant att notera är att såväl psalmer från den lutherska sångskatten som väckelsekyrkliga hymner sjöngs i gudstjänsten, vilket vittnar om finska missionens såväl lutherska som väckelsekristliga arv.-

För det tredje förefaller, som i andra lutherska sammanhang, en stor betoning ha lagts på predikan. I den gudstjänst som Mustakallio beskrev predikade missionär Axel Glad. Han inledde sin förkunnelse grundligt med att ”uppläsa skapelsehistorien”. Glad tog särskilt fasta på tematiken mörker och ljus och placerade dessa kontraster i en lokal kontext.

I sin predikan påpekade han till först huru lyckligt det är att äga en sann kunskap om världens skapelse, så att man icke behöfwer trefwa i domens mörker, utan twärtom wet, att wi människor, liksom hela skapelsen, ursprungligen är utgången af Guds, himmelens och jordens skapares, hand. Sedan drödjede han särskildt wid orden: ”Warde ljus!” och talade hurusom samme Gud, hwilken kunnat skapa det naturliga ljuset, äfwen är mäktig att skapa det andliga ljuset genom sitt ord. Detta Guds ewangelium, hwarigenom det andliga ljuset erbjudes och anammats, har börjat att ljuda äfwen i Ondonga. Gud har begynt uttala äfwen här: „Warde ljus!” Sedan talade predikanten om, huru detta andliga ljus genom ordet kan ernås och hwad det wärkar. Han förmanade till att skiljas ifrån hedendomens mörker och de hedniska skapelsehistorierna, hwilka blott binda oss allt fastare i satans bojer.⁷⁰

Missionär Glad riktade ett tydligt lutherskt pietistiskt budskap till en såväl kristen som hednisk åhörarskara. Han kontrasterade ett himmelskt ljus – ”sann kunskap” – utgången från världens skapare mot hedendomens mörker och de hedniska skapelsehistorierna. Glad beskrev den kristna skapelseberättelsen som ”sann kunskap”, men betonade också vid sidan av denna materiella beskaffenhet

69 Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 167.

70 Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 32.

det ”andliga ljuset” som kan fås av alla ”genom ordet” och som därigenom löser människan ur satans bojer.

För det fjärde lyfte Mustakallio två gånger fram kyrkbesökarnas disciplin. Han skrev i början av sin redogörelse att människorna oaktat trängseln var ”exemplariskt stilla” under hela gudstjänsten och han avslutade sin redogörelse med hur ”folket stilla utgick [...] från kyrkan, såsom det äfwen hade kommit”.⁷¹ På samma sätt skrev Mustakallio om själva missionsfesten som hölls några dagar senare i Olukonda. Han beskrev hur han ”gladde [sig] af hjärtat, att se denna stora skara samlad till att höra Guds ord, sittande under hela festen stilla och i mönstergill ordning samt lyssnande och tagande del äfwen i mässan och psalmsången”.⁷² Trots att både gudstjänsten och missionsfesten bevistades av såväl döpta som odöpta, nämnde han inte om att de senare på något sätt skulle ha skiljt sig ur mängden på något negativt sätt. Detta var resultatet av ett envist arbete från missionärernas sida med att lära kristna såväl som ”hedningar” att iaktta samma respektfulla och högtidliga, eller, som missionstidningens redaktion beskriver det, ”heliga stilla allvarliga” beteende i Olukonda kyrka som gudstjänstbesökarna i missionärernas hemland.⁷³

För det femte gjorde missionsdirektorn inte bara formella jämförelser med lutherska kyrkan i Finland, utan han betraktade också Olukonda kyrka och dess gudstjänst i ljuset av ett kyrkligt ideal-landskap i hemlandet. Rapporteringen efter besöket i Olukonda visar på rätt så sentimentala paralleller till ett kyrkligt modellandskap där kyrkan får stå i centrum för såväl den kristna menigheten som för hela skapelsen. Missionsdirektorns beskrivning bekräftar den bild som Finska Missionssällskapet ända sedan Olukondas kyrkas invigning fört fram. Så här skrev missionstidningen år 1892:

När wi här hemma hos oss på landsbygden någon wacker som-
mardag fått skåda den högtidsklädda skaran af kyrkobesökare, trädande ur Guds hus; när ett heligt stilla allwar, en werkan af den

71 Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1901, s. 32.

72 Mustakallio, *Missionstidning för Finland* 1900, s. 165.

73 *Missionstidning för Finland* 1892, s. 168.

heliga förrättningen derinne inför Guds ansigte, hwilat öfwer den samlade menigheten; när till och med sjelfwa naturen syntes oss stå i stilla, högtidlig tillbedjan af Den Högste; huruofta hafwa wi då icke så wäl tyckt oss förstå psalmistens heliga längtan: ”jag wille gerna gå med hopen och med dem wandra till Guds hus, med glädje och tacksägelse ibland den hopen, som högtid håller” (Ps. 42: 5)!⁷⁴

I ljustet av citatet ovan framträder Mustakallios beskrivning av Olukonda församling som ett missionens lyckande. I den gudstjänst som missionsdirektorn bevistade, uppträdde besökarna inte bara värdigt och allvarsamt, utan uppvisade också sann gudsfuktan. Jag anser också att Mustakallios teckning av gudstjänstbesökarnas hjärtliga medverkan i sången visar på en viss beredskap att ta in lokala inslag, om än gudstjänstbesökarnas ”tolkning” av musiken ännu vid tiden för direktorns besök år 1900 utgjorde den yttre gränsen för lokal interpretation.

I Mustakallios beskrivningar framträder en intressant blandning av fokus på luthersk praxis, väckelsefromhet och lokala drag. Enligt min mening är det särskilt två saker som tydliggörs i missionsdirektorns rapport, nämligen gudstjänstens fostrande funktion samt den lutherska kristendomssyn med tydliga pietistiska drag som man fostrade in besökarna i.⁷⁵ Mustakallios skrivelser om gudstjänsten i Olukonda accentuerar både kyrkobyggnadens betydelse som arena för fostran och gudstjänstens centrala roll i missionsarbetet. Med avseende på den tidiga Ondongamissionens betoning på rummet är det uppenbart att man hade uppnått ett viktigt delmål. Här vill jag särskilt lyfta fram direktorns betoning på gudstjänstbesökarnas exemplariska beteende samt deras aktiva deltagande i liturgin och sången.

Missionsdirektor Mustakallio beskriver Olukondaförsamlingen som en dotterförsamling.⁷⁶ Han anger inte vilket moderssammanshanget var. Samtidigt som Finska Missionssällskapet var missionärernas uppdragsgivare är det dock klart att Olukonda församling

74 *Missionstidning för Finland* 1892, s. 168.

75 Detta påstående finner också stöd hos Seppo Löytty 1971, s. 28.

76 Jfr Löytty 1971, s. 31.

betraktades som underställd den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Redan de första missionärerna, däribland fältchefen Martin Rautanen, hade ju vigts till missionärer av biskop Frans Ludvig Schauman.⁷⁷ Mustakallios relaterande till ett finländskt sammanhang accentuerar Olukonda kyrka och gudstjänst som ett resultat av ett slags luthersk kyrkoexport. Luthersk tro och ritualitet hade förflyttats till en ny kontext, där missionärerna mycket långt följde luthersk praxis, med stöd bland annat av den finländska kyrkohandboken, men där de samtidigt också sökte nya lösningar som de ansåg vara nödvändiga. Samtidigt var den lutherska missionen politiskt underställd Ondongas kung, vilket, med utgångspunkt i luthersk praxis i Norden, kom till synes genom att kungen (efter att han döpts) fick en egen stol i kyrkans kor. Denna kutymexport tydliggjorde missionens starka band till kungen och rönte uppskattning hos kungen och hans undersåtar.⁷⁸

Robert Langer, Dorothea Lüddeckens, Kerstin Radde och Jan Snoek definierar rituell förflyttning (*ritual transfer*) som ett fenomen där en eller flera aspekter i ritens kontext ändras. Enligt författarna leder rituell förflyttning även till ändringar i själva ritens. Tre kontextuella aspekter lyfts särskilt fram, nämligen (1) mediet där ritens utförs (i Olukonda t.ex. kyrkan eller lokala andaktsstunder), (2) den yttre kontexten (t.ex. Ondongas geografiska, ekologiska, kulturella, politiska och sociala realiteter) och (3) gruppen som bär traditionen där ritens hör hemma (missionärerna och senare de lokala kristna).⁷⁹

Samtliga tre kontextuella aspekter hade genomgått någon form av förändring med anledning av omlokaliseringen till Sydvästafrika. Härigenom är det också naturligt att gudstjänsten i Olukonda hade en annorlunda gestaltning än i en nordisk luthersk församling. I stort följde missionärerna en finländsk luthersk gudstjänstordning, men inte alltigenom. Psalmerna var översättningar av både kända lutherska psalmer och väckelsekyrkliga sånger.

77 Paunu 1909, s. 94.

78 Mustakallio omnämner inte kungen i sin rapport, att denne skulle ha besökt gudstjänsten eller att han skulle ha träffat honom under sitt besök.

79 Langer, Lüddeckens, Radde & Snoek 2006, s. 2.

Vidare framfördes psalmsången utan instrument med en sångstil som Mustakallio menar ”överensstämmar med ondongabornas karaktär”. En psalm ersattes med prästens uppläsning av budorden. Den rituella förflyttningen till ett nytt gudstjänstssammanhang i Olukonda innebar givetvis att det fanns behov av att finna nya enklare lösningar (utan ackompanjemang) för till exempel psalmsången, men också att iaktta teologisk tydlighet, exempelvis att byta ut en psalm mot uppläsande av budorden. Mustakallios hänvisning till en gudstjänst i ett lutherskt väckelsekristligt ideal-landskap och hans beskrivning av gudstjänsten i Olukonda överlag visar samtidigt på missionens, och därmed också Olukondagudstjänstens, lågkyrklighet. Personlig fromhet accentuerades, i gudstjänsten kontrasterades ljus mot mörker – eller i förlängningen frälsning mot fördömelse – och en del av psalmsången hade en väckelsekristlig prägel. I missionsdirektorns beskrivning framträder Olukonda kyrka och dess gudstjänst som något av en ljuspunkt i den mörkaste hedendom men samtidigt också som en pietistiskt färgad idealgudstjänst. Jag menar att detta handlar om en rituell förflyttning som synliggjordes i och med församlingsgrundande i Olukonda, men som egentligen hade sin grund i pietismens och väckelserörelsernas inflytande inom nordisk lutherdom långt tidigare. De geografiskt betingade förändringarna bör alltså betraktas sida vid sida med – eller kanske som underordnad – de förändringar som drevs fram av en väckelsekristlig grundsyn. Medan väckelsesinnade präster i den lutherska kyrkan i Finland hade begränsad rörelsefrihet fick missionärerna – långt borta från de politiska och kyrkopolitiska realiteterna i Finland – en enastående möjlighet att bygga en idealkyrka som inte bara vilade på luthersk grund utan också starkt präglades av väckelsefromhet.

Slutdiskussion

I detta kapitel har jag belyst Olukonda missionsstation och dess kyrka som kulturell mötesplats och rituellt rum. Olukonda hade en central roll i det finländska missionsarbetet långt in på 1900-talet. I över fyra årtionden var detta det lutherska arbetets mittpunkt

i Ondongas kungadöme. I centrum för det kulturella mötet mellan mission och lokalsamhälle stod Ondongas kung. Det var hans gunst som missionärerna var beroende av, och dennes dop år 1912 innebar givetvis att paradigmskifte som synliggjordes i och med att kungen fick en egen stol i kyrkans kor. Jag har i artikeln belyst kulturmötet som ägde rum i anslutning till Olukonda och dess kyrka och den transkulturationsprocess som här såg dagens ljus. Som exempel har jag tagit klädsel, namtagande i anslutning till dopet samt begravnings sed. Bland kristna fick den traditionella klädseln ge vika för ett nytt "kristet" mode vilket initialt väckte kritik. Det kristna modet har med tiden kommit att influera även kvinnornas traditionella ondelela som numera finns i många varianter. Anmärkningsvärt är att ondelelan – trots att den stilistiskt genomgått en markant omgestaltning – fortfarande förefaller anses som olämplig i gudstjänstsammanhang. Också i förekomsten av namn är missionens fotavtryck alltjämt synliga i det kulturella minnet i norra Namibia. Här utgör kung Nambala yaKadhikwa ett tidigt exempel. Vid sitt dop tog han ett nytt namn, Martin, efter sin lärare Martin Rautanen. Genom denna handling knöts han och hans familj också nära släkten Rautanen. Därför begravdes han också invid sin lärares familjegrav på Olukondas kyrkogård.

Som lutherskt rituellt rum var Olukonda kyrka missionärernas arena. Här fick Ndongafolket lära sig kristet, värdigt och respektfullt, beteende – på missionärernas villkor. Den kristendom som lärdes ut var luthersk, med prägel av pietism. Gudstjänstordningen var luthersk och följde i stort sett samma mönster som i finländska lutherska gudstjänster. Samtidigt var den också präglad av missionssällskapets pietistiskt lågkyrkliga inställning. Förutom lutherska psalmer sjöngs också frikyrkliga sånger. Vid tiden för missionsdirektor Mustakallios visitation år 1900 betraktades Ovambomissionen ännu som ett missionsfält och Olukondaförsamlingen var underställd Finska Missionssällskapet och Evangelisk-lutherska kyrkan i storfurstendömet Finland. Detta kom också till synes i gudstjänsten. Det fanns en stor tydlighet i predikan, psalmerna och högläsningen av de tio budorden som visade att missionssällskapet önskade att skapa en helhet med god ordning och stor potential för besökarna att förstå och ta

till sig budskapet. Givetvis hade besökarna olika tillträde till såväl kyrkorummet som det rituella däri. Endast de kristna fick avlösning och endast de som blivit konfirmerade fick ta del av nattvarden. Den rituella förflyttningen som den finländska missionsexporten innebar hade således rätt långtgående pragmatiska förtecken. Samtidigt var den ett resultat av de teologiska omdaningar som hade sin grund i pietistiska strömningar som en gång i tiden hade gett upphov till Finska Missionssällskapet.

Källor och bearbetningar

Otryckta källor

Intervjuer och korrespondens

- Amaambo, Filemon, 27.12.2016. Oniipa.
 Eirola, Martti, 24.11.2016. Helsingfors.
 Eirola, Martti till Groop, Kim, 11.2.2017. E-postmeddelande.
 Haufiku, Anneli till Groop, Kim, 9.3.2020. Textmeddelande.
 Kalliokoski, Seppo, 24.11.2016. Helsingfors.
 Mbumba, Nangolo, 30.12.2016. Otjivarongo.
 Mvula, Johannes, 17.12.2018. Olukonda.
 Puhakka, Dora till Groop, Kim, 6.3.2020. Textmeddelande.
 Shivute, Asser, 17.12.2017, informellt samtal. Olukonda.
 Shivute, Tomas, 2.1.2019. Windhoek.
 Sex anonyma intervjuer med unga män och kvinnor,
 15.12.2017. Windhoek.

Tryckta källor och bearbetningar

- Assmann, Aleida, 2011. *Cultural Memory and Western Civilization: Arts of Memory*. New York.
 Becker, Judith, 2015. "Introduction", i *European Missions in Contact Zones: Transformation through Interaction in a (Post-) Colonial World*, red. Judith Becker. Göttingen.

- Buys, G.L. & S.V.V. Nambala, 2003. *History of the Church in Namibia 1805–1990*. Windhoek.
- Crownshaw, Rick, 2016. *Transcultural Memory*. London.
- Eirola, Martti, 1992. *The Ovambogefahr: The Ovamboland Reservation in the Making*, Rovaniemi.
- Groop, Kim, 2014. “Between Pietistic Heritage and Olufuko Revival: Female Initiation and the Evangelical Lutheran Church in Namibia”, i *Journal of Theology for Southern Africa* 150, s. 85–111.
- Groop, Kim, 2016. “Divine Law Enforcement and Mission Transculturality: The Finnish Missionary Society and the emergence of the first Church Rules in the Ovambo mission field in South West Africa”, i *The Shifting Boundaries of Tolerance: Inclusion, Exclusion, and Religious Communities of Memory*, red. Ingvar Dahlbacka, Kim Groop & Jakob Dahlbacka. Åbo, s. 42–80.
- Groop, Kim, 2017. “Shikongo shaKalulu, Nakambale and Shared Memories: Olukonda Historic Mission Station as a Cultural Memory and Heritage Site”, i *Journal of Namibian Studies* 21, s. 65–87.
- Karsikas, Ulla, 2010. *Kirkkotekstiilit – Taidetta vai taivaallisia tarvikkeita? Kirkkotekstiilien asema taiteen kentässä*. Pro gradu-avhandling, Jyväskylä universitet.
- Langer, Robert, Dorothea Lüddeckens, Kerstin Radde & Jan Snoek, 2006. “Transfer of Ritual”, i *Journal of Ritual Studies* 20:1, s. 1–10.
- Löytty, Seppo, 1971. *The Ovambo Sermon: A study of the Preachings of the Evangelical Lutheran Ovambo-Kavango Church in South West Africa*. Tammerfors.
- Lundqvist, Pia, 2018. *Ett motsägelsefullt möte: Svenska missionärer och bakongo i Fristaten Kongo*. Lund.
- Missionstidning för Finland, 1876–1918*. Helsingfors.

- Notkola, Veijo & Harri Siiskonen, 2000. *Fertility, Mortality and Migration in Sub-Saharan Africa: The Case of Ovamboland in North Namibia, 1925–1990*. Basingstoke.
- Odén, Robert, 2012. *Wåra swarta bröder: representationer av religioner och människor i Evangeliska fosterlandsstiftelsens Missions-Tidning, 1877–1890*. Uppsala.
- Paasio, Pertti, 1996. *Minä ja Mr Murphy*. Jyväskylä.
- Paunu, Uno, 1909. *Suomen pakanalähetystöimi II: Suomen Lähetysseura vuosina 1859–1876*. Helsingfors.
- Peltola, Matti, 1996. *Martti Rautanen: Mies ja kaksi isänmaata*. Helsingfors.
- Peltola, Matti, 1958. *Sata vuotta suomalaista lähetystyötä II – Suomen Lähetysseuran Afrikan työn historia*. Helsingfors.
- Peters, Knut, 1928. ”De liturgiska färgerna”, i *Tidskrift för kyrkomusik och svenskt gudstjänstliv* 3:8, s. 118–122.
- Ridderstedt, Margareta, 2016. ”Agnes Branting och de liturgiska färgernas återkomst i Svenska kyrkan”, i *Perspektiv på kyrkans år*, red. Stephan Borgehammar. Kristianstad, s. 143–170.
- Saarelma-Maunumaa, Minna, 1995. ”Ambomaalla kaima on läheinen ja tärkeä auttaja”. *Lähetysseuran* 8/95. Helsingfors, s. 16–17.
- Saario, Pirre, ”Rautasen sukua”, 1995. *Lähetysseuran* 8/95. Helsingfors, s. 14–15.
- Saarisalo, Aapeli, 1971. *Etelän ristin mies: Martti Rautasen elämä*. Borgå.
- Savola, Albin, 1927. *Martti Rautanen*. Helsingfors.
- Suomen lähetysseuran historia*, 1878. Helsingfors.
- Vogt, Andreas, 2004. *National Monuments in Namibia: An Inventory of Proclaimed National Monuments in the Republic of Namibia*. Windhoek.

Welsch, Wolfgang, 1994. "Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen: Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder", i *Via Regia*, 3:20.

Internetkällor

Chronology of the Namibian History, Index, Traditional Leaders in the History of Namibia, <www.klausdierks.com/Chronology/index_kings.htm>, läst 11.3.2020.

Government Gazette of the Republic of Namibia No. 512, 1992, Windhoek, 2 November 1992, <www.saflii.org/na/other/NAGovGaz/1992/176.pdf>, läst 11.4.2019.

National Heritage Council of Namibia, 112/1992, <<https://www.nhc-nam.org/nahris/node/816>>, läst 10.3.2020.

Olukonda National Monument, <www.namibweb.com/olukonda.htm>, läst 10.3.2020.

