

SYNSPUNKTER PÅ SKREFSRUD OG SANTALMISJONEN

av

OLAV GUTTORM MYKLEBUST

Den 14. mars i år forsvarte misjonsprest, cand. theol. Johan Nyhagen i Universitetets gamle festsal i Oslo sin avhandling «Santalmisjonens historie. Med særlig henblikk på utviklingen i India og Norge 1867—1967» bd. I—II for den teologiske doktorgrad. Ordinære opponenter var professorene O. G. Myklebust og Nils Bloch-Hoell. Tredje medlem av bedømmelseskommiteén var professor Einar Molland. Et utdrag av den inngående vurdering undertegnede i egenskap av 1. opponert gav av Nyhagens undersøkelse ved denne anledning, gjengis nedenfor. Verket er forøvrig tidligere omtalt, av H. Chr. Mamen, i NOTM 1968 s. 119—121, 253 f. — O.G.M.

Det særpregede ved den virksomhet som her i landet er kjent som «Santalmisjonen», siden 1966 «Den norske santalmisjon» (den offisielle betegnelse har lenge vært «The Santal Mission of the Northern Churches»), er de internasjonale og interkonfesjonelle aspekter den frembyr, — aspekter som er i høy grad interessante, men som også er ikke så lite problematiske. Vi har å gjøre med et foretagende hvor de to banebrytere — den ene dansk, den annen norsk — etter kort tid å ha virket i et tysk, luthersk-pietistisk selskap — sammen med en engelsk misjonær tar opp et arbeid på baptistisk grunnlag, for senere igjen å bli en luthersk misjonsvirksomhet, men nå i tilknytning til kretser av lutherske kristne i de nordiske land, dog — og dette er meget karakteristisk — med krav om absolutt frihet vis-a-vis disse kretser med hensyn til ledelsen og utformingen av virksomheten. Skal man kunne bedømme rett det på mange måter imponerende arbeid det her er tale om, er det viktig å ha dette klart for seg. Som F. W. Steinthal, den danske misjonær blant santalfolket, bemerker i sitt skrift «Santalmissionen og den danske Menighed» (1913), har denne misjons styrke og svakhet vært «de kraftige Personligheder og de frie Former» (s. 7).

En sammenlikning mellom Nyhagens avhandling og tidligere undersøkelser av tilsvarende karakter, vil vise at den første både bringer nye opplysninger og anlegger nye synspunkter. De primære kilder verket bygger på, er i stor utstrekning ikke tidligere benyttet. Dette gjelder også de avhandlinger — begge for den teologiske doktorgrad — Knud Gjæsing og Olav Hodne har utgitt, henholdsvis om H. P.

Børresen og L. O. Skrefsrud. Også en sammenlikning med et tredje arbeid — i dette tilfelle utrykt — gjør det klart i hvilken grad forfatteren av «Santalmisjonens historie» har maklet både å utvide vårt kjennskap til denne misjon og å tegne et mer nyansert bilde av den. Jeg sikter til *Anders Malme's* «The Pioneer Era of the Santal Mission of the Northern Churches 1867—1910», et arbeid — en avhandling for magistergraden i teologi (USA 1945) — hvor for første gang Santalmisjonens historie blir gjort til gjenstand for kritisk forskning.

Om sitt forhold til de tre avhandlinger vi har nevnt, sier Nyhagen (i det følgende = N.) i forordet til bd. I at det har vært meget å lære av dem, men at hans egen fremstilling av misjonens historie bygger på selvstendig studium av kildematerialet. Dette er uten tvil riktig.

Så vidt jeg kan se, finnes det i alt 19 henvisninger til Gjesings avhandling. Av disse er dog bare 4 kritiske. At N. og Gjesing på så mange punkter stemmer overens, betyr ikke at den første er avhengig av den siste, men bare at de i stor utstrekning har benyttet samme materiale. I likhet med sin danske forskerkollega har også N. avromantisert Santalmisjonen. Også han inntar en kritisk holdning, men er allikevel atskillig «mildere» i sin bedømmelse av personer og begivenheter. De forholdsvis få steder hvor han i sin fremstilling avviker fra Gjesing, gjelder først og fremst vurderingen av pionérene, — den til dels voldsomme kritikk av Skrefsrud i «En Missionspionér» (s. 167, 324ff o. fl.) kan han ikke underskrive. Gjesings karakteristikk av Børresen som god lutheraner (ut fra hans syn på troen og dåpen), settes det spørsmålsteget ved, og etter min mening med rette. På ett punkt skulle jeg gjerne ha sett at N. hadde gått i Gjesings spor, — jeg sikter til den utmerkede utredning i «En Missionspionér» s. 102ff om misjonsberetninger som historiske kilder. Dette spørsmål står sentralt i ethvert misjonshistorisk studium, men det får en spesiell betydning hvor det dreier seg om et så «broget» foretagende som Santalmisjonen.

Når det gjelder forholdet til Hodnes avhandling (jfr. NOTM 1967 s. 86ff, 107ff, 120ff), viser en sammenlikning også her at N. har vært i stand til å legge frem nye, interessante og overbevisende forskningsresultater, se f. eks. bd. I s. 83ff, 119ff, 237ff, 289ff, 322ff; bd. II s. 127ff, 133ff, 260ff, 329f. Så mange likhetspunkter som de to avhandlinger oppviser i og med at de i så stor utstrekning behandler de samme personer og begivenheter, er de på ett punkt ytterst forskjellige: Mens Hodne i sin Skrefsrud-biografi hovedsakelig har utnyttet kildemateriale i India, har N. bare i sterkt begrenset omfang hatt adgang til arkiver — misjonens og andre — i India.

Det er meget fortjenstfullt at N. — bevisst og energisk — har forsøkt å *sette Santalmisjonens opprinnelse og utvikling inn i en større sammenheng*, dvs. å skildre dens historie på bakgrunn av, resp. under henvisning til tidligere og samtidige kristne misjonsbestrebelse. Det dreier seg ikke bare om antydninger, men vår historiker har også her tilstrebet å gi en så konsis fremstilling som mulig og bl. a. i flere tilfeller gått direkte til kildene. Avhandlingen trekker linjer bakover til William Carey og Alexander Duff, og fremover til verdensmisjonsmøtet i Edinburgh

1910 (og dets betydning for misjonen i India). Men først og fremst gis det — naturlig nok — opplysninger om Børresens og Skrefsruds forgjengere som misjonspionerer blant santalfolket. Av disse misjonspionerer har amerikaneren og baptisten Jeremiah Phillips uten tvil øvet størst innflytelse. N. har på en overbevisende måte dokumentert dette. Hans Phillips-studier, slik de kommer til uttrykk i dette verk, men særlig i prøveforelesningen over selvvalgt emne (trykt i NOTM 1970 s. 91—112), er en bedrift i seg selv. Det er selvstendige studier på grunnlag av primærkilder vi her står overfor, til tross for at det bare er bakgrunnsstoff det dreier seg om, — historiske data som setter det Børresen/Skrefsrud'ske foretagende i relief.

Hva jeg vil kalle «det perspektiviske synspunkt» kunne dog ha vært flittigere anvendt. Det som sies om f.eks. de sosiale og politiske forhold i India i tiden 1895—1910, er godt (bd. II s. 191ff). Men når man ser på de verker som ifølge litteraturfortegnelsen er studert (vel nettopp med hensyn på å kunne gi dette bakgrunnsstoff), — bl. a. både *The Cambridge* og *The Oxford History of India* samt verker av Jawaharlal Nehru og K. M. Panikkar — skulle man ha ventet en noe *bredere* orientering. I enda høyere grad gjelder dette det kristne arbeid i India, — en rekke verker om dette er ført opp i litteraturfortegnelsen, inkl. et så forholdsvis nytt arbeid som C. B. Firth's «An Introduction to the Indian Church History» (1961), men disse har bare i beskjeden målestokk satt spor i fremstillingen.

Et spesielt og vesentlig punkt er den rolle den kristne misjon har spilt blant stammeminoritetene i India, jfr. W. J. Culshaws artikkel om dette spørsmål i NOTM 1964. Den fremstilling denne artikkel gir av stammefolkenes situasjon i dagens India på bakgrunn av deres tradisjonelle isolasjon, og av det kristne arbeid i denne sammenheng, er i høy grad klargjørende. Blant enkelte av stammefolkene i Nordøst India, heter det, har kirken hatt en oppsiktsvekkende rask fremgang. Også blant andre stammefolk har det vokset frem tallmessig sterke og vel organiserte kirker, mens andre igjen er nesten upåvirket av kristendommen. Santalfolket utgjør den største stammegruppe i India (over 3 mill.), men *kirken* blant dette folk står ifølge Culshaw «relativt svakt». Et interessant perspektiv! Så meget mer som det har vært vanlig å fremstille Santalmisjonen som en virksomhet hvor det er nådd usedvanlig rike resultater!

Et annet eksempel. N. gjør med rette oppmerksom på at Skrefsrud døde i det år den epokegjørende misjonskonferanse i Edinburgh ble holdt. Men det hadde i denne forbindelse vært naturlig å nevne den store tale den indiske prest V. S. Azariah, den senere biskop av Dornakal og den sentrale skikkelse i arbeidet for opprettelsen av Syd-Indias kirke, holdt på dette møte. Mannen er nevnt, men ikke talen. Denne tale innvarsler den nye tid i den kristne verdensmisjon, overgangen fra formynderskap til medarbeiderskap, fra paternalisme til selvstendighet, — en overgang hvis nødvendighet ikke minst Santalmisjonen trengte å bli konfrontert med, i og med den utforming denne misjon hadde fått under pionerenes autoritære regime.

Et tredje eksempel er det «enestående» ved Skrefsrud, slik det f.eks. kom til uttrykk i hans misjonstaler og de resultater disse førte til bl. a. i form av fantastisk

store kollekter. Som beretter om hedenskap i India og om de kristne i dette miljø hadde Skrefsrud — og forøvrig også Børresen — bare to farver på sin palett: sort og hvitt. Denne type av misjonsinformasjon var den vanlige i det 19. årh. og langt inn i vårt eget sekel — ikke minst i forbindelse med de såkalte «frimisjonærer».

En misjonær som f. eks. Karl Gützlaff (d. 1851) fulgte i sin propaganda nøyaktig samme entusiastiske opplegg, og opplevde nøyaktig samme eventyrlige response. Det ville ha vært så meget naturligere å vise til Gützlaff som denne misjonær hadde nær tilknytning til pastor Knak og hans menighet i Berlin (pionérenes åndelige hjem i Berlin-årene), og Caroline Hempel, den senere fru Børresen, i sin ungdom hadde ønsket å gjøre tjeneste i hans misjon i Hong Kong, — kjensgjerninger N. er oppmerksom på og anfører (bd. I s. 73).

Som misjonærtype er Gützlaff i *det hele* en frapperende parallell til Skrefsrud. Også Gützlaff virket opprinnelig i et misjonsselskap, men brøt med dette for å gå sine egne veier. Hans Chinese Native Missionary Association er et interessant motstykke til Indian Home Mission to the Santhals, — disse misjoner var karakterisert av den samme vekkelseromhet og av den samme likegyldighet for konfesjonelle synsmåter og kirkelige former. Også Gützlaff var steil, selvbevisst, egenrådlig, ja, diktatorisk, men frem for alt møter vi hos ham det heroiske drag som så sterkt appellerte, ikke bare til misjonsvennene, men også til «alminnelige» mennesker. Også Gützlaffs tale- og reisevirksomhet i Europa formet seg som den rene triumferd. Han talte i de største kirker for flere tusen tilhørere. Han ble hyllet av alle (også av kongelige og av vitenskapsmenn), han ble feiret med dikt og han samlet inn de helt store summer til sin gjerning. Ja, om det så gjelder innsats som språkforsker og æresbevisninger på grunnlag av denne, kan han sammenliknes med Skrefsrud, — eller rettere: er han prototypen på vår egen «uforliknelige» Skrefsrud.

Til belysning av pionerens optimistiske, ja til dels vill-ledende beretninger (jfr. f. eks. Skrefsruds ord om arbeidet i 1872 da 250 santaler ble døpt: «Det ganske Land omkring os er i Flamme og Guds ord gjør et mægtigt Indtryk paa Alle» (bd. II s. 156), — til belysning av pionerens beretninger, sier jeg, turde det ha vært på sin plass å ha nevnt noe om den følelsesfulle misjonsappell som gjorde seg så sterkt gjeldende i tiden, og om den reaksjon denne utløste i mer sindige misjonsmiljøer, jfr. det krav om realisme i misjonsinformasjonen som så sterkt ble hevdet av en misjonsleder som Karl Graul, og av en misjonær som vår egen H. P. S. Schreuder, — den siste er i dette stykke Skrefsruds diametrale motsetning. Hvilken talende kontrast til det meste av de Skrefsrud'ske beretninger er ikke Schreuders kjensgjerningsfaste — for å bruke hans eget uttrykk — fremstilling og vurdering av den virksomhet *han* sto som leder av! Misjonsvennenes forlangende om resultater i form av omvendelser sto han helt uforstående overfor. Gud ville la det lykkes i sin time og på den måte han så best. (Schreuders «Aabne Erklæring», 1856.)

Den fremstilling N. har gitt oss, er fra først til sist preget av *vederheftighet*. Skildringen såvel av pionerene som av virksomheten som helhet er forbilledlig i sin saklighet og sindighet. Ikke minst gjelder dette Skrefsrud og hans arbeid, som

jeg her av plasshensyn skal begrense meg til. Svakheten og feilene hos denne mann blir på ingen måte undersøkt (bd. I s. 132, 147, 204). Det sies like frem at han var opportunist (bd. I s. 130, 289ff), og at han kunne være ufin (bd. II s. 132), upålitelig (bd. I s. 84, 224; bd. II s. 71), arrogant (bd. I s. 234, 320), beregnende (bd. II s. 57, 69, 122ff) og hensynsløs (bd. II s. 132). Ja selv *språkgeniet* Skrefsrud blir beskrevet og bedømt på en velgjørende nøktern måte (bd. II s. 330).

Når det gjelder Skrefsrud, skulle jeg imidlertid gjerne ha sett at N. hadde anlagt et strengere psykologisk synspunkt. Ikke så å forstå at dette helt mangler. Det er der (se f. eks. bd. II s. 337ff, 345f), men det er etter min mening ikke sterkt nok understreket. En mer sammensatt natur, en bedre representant for den schizofrene personlighetstype enn Skrefsrud, skal det være vanskelig å finne i norsk kirke- og misjonshistorie. Han var en baptist blant baptister, en lutheraner blant lutheranere, en haugianer blant haugianere, en grundtvigianer blant grundtvigianere, — hvor «paulinsk» en slik holdning er, skal være usagt! Han lar seg døpe påny og går i baptistisk tjeneste som misjonær, men betyr samtidig overfor skandinaviske lutheranere at det er den augsburgske konfesjons kristendomsforståelse han hyller og bygger på. Til sine haugianske venner i Kristiania skriver han at det er den haugianske bevegelse og de haugianske oppbyggelsesmøter han skylder sin eksistens som kristen, men i et brev til Vilhelm Birkedal, den kjente danske grundtvigianer, at det er grundtvigianismen han står i gjeld til.

En motsetningenes mann, denne Skrefsrud! En autokrat som blankt nektet de nye misjonærer rett til å ha noe å si når det gjaldt ledelsen av arbeidet, men som *for seg selv* krevde ubegrenset frihet til å handle slik han fant det rett. — En tvers igjennom konservativ natur (ifølge hans egne ord), men samtidig en frisinnetts forsvarer. — En misjonær som ville ha innført i santalkirken bispembedet med apostolisk suksessjon, men som samtidig så det som det ideale at de troende ordner seg som *ecclesiolae in ecclesia*. — En intellektuell begavelse av de sjeldne, men uten evne til å gi en saklig vurdering av sin medarbeider Børresen, en mann han karakteriserte som en av det 20 århundres største misjonærer, og hvis kvalifikasjoner for bispegjærningen han beskrev i superlativiske ordelag, — til tross for at Børresen notorisk var helt uskikket for en slik tjeneste (jfr. bd. II s. 136).

Ifølge kildene var Skrefsrud både voldsom og følsom. Han hadde et ustadig sinn. Hvor meget i hans uttalelser og handlemåte som skyldes ærlig overbevisning, og hvor meget som er beregning og taktikk, er ikke alltid lett å si. Hans argumentasjon i skriftet «The Indian Home Mission to the Santhals» (hvor han gjør opp med baptistene), og den rolle han spilte i spørsmålet om ordningen av misjonens ledelse etter hans død taler sitt tydelige språk i så henseende. Det situasjonsbestemte drag i hans karakter kommer til uttrykk bl. a. i den reaksjon den offentlige omtale av ham som baptist utløste hos ham, — da Graham i et skrift utgitt i 1875 omtalte ham som baptist, forholdt han seg taus; da C. H. Kalkar i en artikkel tre år senere omtalte ham som baptist, tok han heftig til gjenmæle. Jeg kan ikke fri meg fra det inntrykk at den forskjellige reaksjon i disse tilfeller nettopp har en taktisk forklaring, at den altså er et utslag av opportuniste. I det første tilfelle var

det om å gjøre for ham å bevare baptistenes støtte; i det annet å vinne tillit hos lutheranerne i de nordiske land.

En del av forklaringen på Skrefsruds spaltede sjelsliv og ambivalente reaksjonsmåte er ganske sikkert å søke i den kjensgjerning at han var en mann med en fortid. Det er helt tydelig at han hadde et kompleks, og at han gjorde store anstrengelser for å frigjøre seg fra dette, — jeg sikter til dette med «husmannsgutten» og «straff-fangen». At han må ha følt den oppslutning han opplevde, som en oppreisning, er på denne bakgrunn helt forståelig; likeså at den nølende holdning den offisielle kirke — i første rekke presteskapet — lenge inntok til ham og hans misjon, måtte smerte ham. At ønsket om anerkjennelse og rehabilitering har vært et motiv for ham til å søke ordinasjon, er ikke umulig.

Når man leser de taler Skrefsrud holdt på sine reiser i Europa og Amerika, kan man ikke unngå å legge merke til hvor ofte han kommer tilbake til «fortiden»: barndomshjemmet og ungdomsforbrytelsen, men også — og nettopp på denne dystre bakgrunn — Guds avgjørende inngrep i hans liv gjennom omvendelsen i fengslet. Det var dette «budskap» han bar frem og som over alt gjorde et så sterkt, ja uut-slettelig inntrykk på tilhørerne.

Virkningen av Skrefsruds taler — hans *skriftlige* beretninger hadde på ingen måte samme appell — var slik at Daniel Thrap kan beskrive den som en slags galskap: «Skrefsrudomani» (bd. II s. 73). Å forklare det hele som psykose, er imidlertid altfor enkelt. Det var noe eget og udefinerbart ved denne mann som gjorde at mennesker av alle slag og i mange land ble tiltrukket og trollbundet av ham, — jevne, alminnelige mennesker, kulturlivets kvinner og menn og kongelige og adelige personer. En gåtefull personlighet! Et fascinerende emne for en karakterstudie!

Et fremtredende trekk i det verk vi betrakter, er videre den *grundighet* som preger det. N. fortjener megen ros for det omfattende materiale han har samlet i biblioteker og særlig arkiver i Norge, Danmark, Sverige, Finland, Tyskland, Storbritannia og USA, og likeså for den bruk han har gjort av dette materiale, — det historiske hendelsesforløp er skildret på en slik måte at de bestemmende faktorer og de dramatiske poenger (som nettopp Santalmisjonen er så rik på), ydes full rettferdighet, og også slik at vekselvirkningen mellom utviklingen «ute» og forholdene «hjemme» trer klart frem. Å nevne enkeltheter er ikke mulig, heller ikke er det nødvendig. Verket som helhet bærer soliditetens stempel, og skaper derfor hos leseren en umiddelbar følelse av tillit og trygghet.

Fortegnelsen over «Kilder og litteratur» (bd. II s. 373—396) er imponerende, ikke bare på grunn av sin lengde, men først og fremst på grunn av det inngående kjennskap til det relevante materiale — *begge* kategorier! — den røper. Ikke desto mindre er det forfatternavn og boktitler man stusser ved, og bøker og artikler man savner. Det er imidlertid ikke mulig å gå nærmere inn på dette her. W. J. Culshaws artikkel f. eks. i *International Review of Missions* (1942) er ikke vist til, heller ikke Oscar Handelands artikkelserie i *Dagen* for 10., 11., 12. og 14. august 1939, — forøvrig heller ikke N's egen artikkel «En kulturinnsats i et primitivt folk» i NOTM

1953. Løventhals misjonsforståelse beskrives under henvisning til en artikkel i Dahkwa (den danske santalmisjons blad), men hvorfor ikke på grunnlag av hans egen fremstilling i skriftet «Til den danske Menighed af Folkekirken. Mit Missions-syn» (1870)? I sin behandling av den strid dette misjonssyn forårsaket, og som også Santalmisjonen ble trukket inn i, har N. gjort bruk av Løventhals skrift «Efter 16 år i Indien». — han har altså her gått direkte til kildene.

Også *nøyaktigheten* må berømmes. En omfattende kontroll av henvisninger, sitater osv. ved to av bedømmelseskomitéens medlemmer — de to ordinære oppo- nenter — har gitt meget tilfredsstillende resultater.

Visst finnes det ting man kan slå ned på, men det blir stort sett petitesseer. For- uten de trykkfeil som er nevnt i fortegnelsen i bd. II s. 427, finnes det ytterligere 9 trykkfeil. På flere steder savnes henvisning til kilde, resp. belegg for den opp- lysning som gis (se f. eks. bd. I s. 129). I bd. II s. 144 er det en *gal* henvisning: 452ff skal være 214ff. En sjelden gang er et brev uriktig datert, se bd. I s. 259: Skrefsrud til Vahl 15/7—1877 skal være 15/8—1878 jfr. bd. II s. 143.

Det står ikke klart for meg hvor vidt N. er oppmerksom på den nyord- ning av den store samling av Hertel-brev — i alt 11 pakker — i Statsbiblioteket i Århus, som ble foretatt for vel ti år siden, jfr. konvolutten merket «Håndskrift- samlingen nr. 429. Den hertelske brevsamling. Liste over breve, der er trykt. Rede- gjørelse for brevenes ordning», ved Knud Gjesing (Studgaard i juni 1959). En lang rekke brev som tidligere var ufullstendige eller hvis datering var usikker, befinner seg nå i den pakke hvor de med rette hører hjemme. Særlig viktig er fortegnel- sen over den nye pakke X, men forøvrig er det foretatt en hel del forandringer, — mange brev fra pakke VII er overført til pakkene I, IV, V, X og XI, en del brev fra pakke IX til pakke X osv. Hvis doktoranden har kjennskap til denne nyord- ning (og det vil han selvsagt ha så sant han har benyttet Den hertelske brevsamling etter juni 1959), burde han i sin oversikt over kildematerialet han har konsultert i Statsbiblioteket i Århus (bd. II s. 393f), ha anført at dette materiale nå er noe an- nerledes fordelt enn det tidligere var.

Det åndelige liv slik det utfoldet seg hos og gjennom pionérene, beskrives av N. flere ganger som «levende vekkelseskristendom». Børresens forkynnelse var, heter det, en enkel lekmannsforkynnelse (bd. II s. 129). Og om Skrefsrud leser vi at «det var det sterke Anders liv i den norske lekmannsbevegelse han ville føre videre til santalene» (bd. II s. 341).

Det er tydelig at N. har stor sympati for det kristendomssyn pionérene var eksponenter for. Sitt lavkirkelige standpunkt vedkjenner han seg sikkert med stor frimodighet. Også som forsker har han valgt seg dette stadi. Og han har rett til å gjøre det. Historikeren, kirkehistorikeren, misjonshistorikeren — er en person og som sådan en del av selve forskningsprosessen. Hans holdning og synsmåter må nødvendigvis spille inn. Dette subjektive element i det vitenskapelige arbeid kom- mer vi ikke forbi.

Men det er dog *objektivitet* som må tilstrebes, selv om det «absolutt riktige» aldri kan oppnås i historieforskningen. Og nettopp her forekommer det meg at N. ikke er så kritisk overfor seg selv som ønskelig kunne være. Et par eksempler vil illustrere hva jeg sikter til.

Haugianeren og lekpredikanten Elling Eielsen omtales i sterkt rosende ordelag, — hans klare forkynnelse, hans begeistring og hjertevarme gjorde inntrykk over alt, og mange ble vunnet for Guds rike (bd. I s. 92). I skarp kontrast til denne skildring av en representant for vekkelses- og lekmannskristendommen står de verdidommer som felles om flere prester (bd. I s. 79, 84 o. fl.). Men *hvorfor* var det så mange prester som gav uttrykk for en viss skepsis vis-a-vis Skrefsrud? Var det virkelig mulig for dem å reagere annerledes overfor denne konfesjonelt og kirkelig sett unektelig noe irregulære «fremtoning», ut fra den forpliktelse på Den norske kirkes bekjennelse og ordninger de som tjenere i denne kirke i og med sin ordinasjon hadde gått inn under?

Jeg gjør neppe N. urett når jeg sier at kirken av ham primært og vesentlig forstås som «kristenfolket» — et uttrykk vi møter flere ganger (f. eks. bd. I s. 228, bd. II s. 306). Han opererer bevisst med denne motsetning som vi kjenner så godt — altfor godt — fra norsk kirkehistorie og kirkeliv: motsetningen mellom vekkelse og kirkelighet, lekfolk og presteskap. Men dette er en *falsk* motsetning. Kirkehistorien kjenner mange eksempler på kirkelig vekkelse, likeså på et positivt forhold mellom prest og lekmann. Kirken — Kristi kirke — kan ikke identifiseres med en bestemt gruppe eller retning, uansett om denne er av «subjektiv» eller «objektiv» karakter.

At pionérénes kristendomsforståelse var bestemt av tysk vekkelseskristendom av pietistisk type, er sikkert nok. Men dette gjelder først og fremst ekteparet Børresen. Hos Skrefsrud gjorde også andre «krefter» seg gjeldende, som f. eks. haugianismen. Den innflytelse denne øvet på ham, fremheves imidlertid — forekommer det meg — på en énsidig måte. For det første synes det som om N. ikke er oppmerksom på at uttrykk som «haugianisme» og «haugiansk» ikke er éntydige begreper, men kan bli forstått og vitterlig blir forstått på forskjellige, til dels vidt forskjellige, måter, — jfr. det lange og instruktive avsnitt om Hauge-bildet gjennom tidene i Andreas Aarfloets avhandling «Tro og lydighet». Og for det annet er det klart at haugianismen, pietismen, lekmannsbevegelsen — N. bruker disse betegnelser om hverandre — som komponenter i hans kristendomsforståelse av *Skrefsrud selv* ble betydelig modifisert. Han var nemlig ikke bare haugianer, men også grundtvigianer. Eller rettere: Han ville være hverken det ene eller det andre, men bare en rett kristen. Som han skrev i et brev hjem i 1874: «Jeg tænker meget paa Eder Alle, elsker Eder Alle, baade Haugi- og Grundtvigianere — vilde saa gjerne at I alle maatte blive rætte Christianere» (bd. II s. 341).

Det finnes umisforståelige uttalelser av Skrefsrud om den gjeld han følte at han sto i til vekkelseskristendommen, — til pietistene, haugianerne, indremisjonsvennene, frikirkefolket (bd. I s. 92, 98, 114, 122, 124, 141, 148, 194, 209f, bd. II s. 289). Men han kunne også distansere seg fra dem, ja felle harde dommer over dem (bd. I s. 38).

N. siterer et sted denne uttalelse i et brev fra Skrefsrud til fru M. Pedersen (1876): «Du siger jeg er ingen Grundtvigianer — nei det skulde jeg tro var fremlysende nok» (bd. I s. 206). Men her som ellers er det viktig å være klar over i hvilken sammenheng uttalelsen står, — i dette tilfelle er adressaten en av hans kjæreste pietistiske venner. Hvis Skrefsrud *ikke* var grundtvigianer, hvorfor var det da grundtvigianske kretser han for det meste hadde kontakt med under Norges-oppholdet i 1874 (bd. I s. 201)? Hvorfor brukte han da Oplandenes Avis, grundtvigianismens talerør i Norge, som sitt blad? Hvordan kunne han da betrakte Christopher Bruun som sitt ideal eller omfatte Vilhelm Birkedal «med en Sønnesøns Veneration»? Og hvorfor satte han da så meget inn på at Børresen skulle bli ordinert av en *grundtvigiansk* biskop? Hva det siste spørsmål angår, besvarte han det selv slik: «Jeg har næst Tiltro til Grundtvigianerne» (brev til Børresen, Ebenezer 21. august 1877).

Jeg kan ikke se annet enn at grundtvigianismen var et like vesentlig element i Skrefsruds kristendomssyn som haugianismen. Og forklaringen er ikke vanskelig å finne. I grundtvigianismen møtte han noe som han ut fra sin natur og livsholdning *måtte* si ja til: forståelsen av at kristendom er, ikke først og fremst lære, men liv; fremhevelsen av det folkelige, det menneskelige; og understrekningen av frihetens nødvendighet og velsignelse. Det var nettopp disse ideer og idealer han sto for.

Til det «eiendommelige» ved Santalmisjonen hører også dette at de to pionérer søkte om og mottok henholdsvis Den danske og Den norske kirkes *ordinasjon* etter at de i to-tre årtier hadde utført en prests gjerning i India. Da de reiste ut som misjonærer i Gossermisjonen, var de blitt vigslet av superintendent Büchsel i Berlin. Hva skulle de så med en «ny» ordinasjon?

N's redegjørelse for ordinasjonsspørsmålet er det i og for seg ingen grunn til å gjøre innsigelse mot, — han dokumenterer f. eks., slik Hertel, Gjesing og Hodne har gjort det før ham, at den Büchsel'ske «Einsegnung» var, ikke en ordinasjon i dette ords egentlige betydning, men bare en innvielse til tjenesten som misjonær blant et fremmed folk. Det gjøres også klart at det var *Skrefsrud* som — i samarbeid med visse misjonsledere i Danmark — var den drivende kraft bak Børresens ordinasjon. Hans motiv for denne handlemåte er dog, slik jeg ser det, bare *delvis* klarlagt.

Det var, hevder N., et *prestisjespørsmål* for Skrefsrud at ordinasjonen — som det heter — skulle komme til santalkirken gjennom Børresen, nettopp og bare gjennom ham. Gjennom Børresens ordinasjon skulle de to misjonærer som hadde begynt virksomheten, og den kirke som var en frukt av denne, få offentlig anerkjennelse. Særlig av hensyn til den anglikanske santalkirke, som man etter hvert hadde fått mer kontakt med, var det nødvendig å få innført en ordning med biskoppelig ordinerte prester (bd. I s. 258f, jfr. bd. II s. 143).

At dette moment har spillet inn, vil jeg ikke benekte. Jeg tror bare at den *virkelige* årsak var *nødvendigheten av å etablere en kirkelig orden* i den lutherske santalkirke som var i emning, for denne kirkes *egen* skyld. Som allerede nevnt var

det Skrefsrud som, sammen med prestene Jens Vahl og Ludvig Hertel i Danmark, fremtvang — ordet er ikke for sterkt — Børresens ordinasjon i 1877. Et studium av Skrefsruds brever til Børresen, Vahl og Hertel om denne sak (i den omfattende og verdifulle Hertel'ske manuskriptsamling i Håndskriftavdelingen i Statsbiblioteket i Århus), viser etter min mening at det var dette *positive* motiv som for Skrefsrud var avgjørende.

Jeg vil ikke, skriver han i mars 1877 til Børresen (som på dette tidspunkt var i Europa), «at vi lengere skal undvære en regelmæssig Kirkeorden . . . Det har været godt maaske, at vi hidindtil har kunnet udfolde os frit, men nu maa vi have en Kirkeordning.»

I et senere brev til Børresen, skrevet i august samme år, heter det: «En *anerkjendt* Præstevielse *maa* vi have, hvis der er *nogen* Mulighet derfor. Lad det være fra Danmark, Sverige eller Jerusalemsbiskopen.»

I et brev til Hertel, også dette skrevet i august 1877, skriver han om nødvendigheten av at Børresen blir ordinert: «Mine Aarsager er, at jeg ser ind i Fremtiden. Uden vigtige Aarsager vilde jeg ikke trænge saa paa Sagen. Jeg ønsker ikke, selv i ydre Henseende, at lade Santhalerne tilbage, naar vi dør, uden en recogniseret Støtte.»

Jeg viser videre til det brev Skrefsrud sendte Vahl i desember 1877 (etter Børresens ordinasjon, som fant sted i november samme år): «Santhalkirken vil fra nu af ikke mere være en 'orphan'. Og hva han mener med «foreldreløs», fremgår av det han skriver i et senere brev til Vahl (juli 1878), hvor han nok en gang gir uttrykk for sin glede over ordinasjonen, som — heter det — har innlemmet santalkirken i et allerede eksisterende kirkesamfunn som står i ubrutt forbindelse med apostelmenigheten.

At det synspunkt Skrefsrud her gir uttrykk for, var det avgjørende for ham, har han gitt et umisforståelig uttrykk for i sitt brev til Hertel datert 4. januar 1878, — så vidt jeg kan se, viser N. to ganger til dette brev (bd. I s. 301, bd. II s. 134), men *denne* uttalelse er ikke referert eller sitert. Det heter her at hovedsaken for ham har vært, ikke bare å få en «*anerkjendt*» presteavgivelse (altså, slik må vi forstå ham, i blott og bar kirkerettslig forstand), men «*hvorvidt* det var ret af os at danne en *isolert* Menighed her, uden a *connecting link* med den allerede eksisterende Menigheds Christne, ved dens *legitimate* Tjenere. Altså to Punkter: (1) at Santhalmenigheden burde være et Leed af den gamle, og (2) at den nye Menigheds Tjenere skulde være et Leed af den Gamles Tjenere, formedelst den Gamles Myndighed! Kort, et Leed af den Gamle som Menighedslemmer, og et Leed af den Gamle som Ordets Tjenere. Nu troer jeg De forstaar mig. Samfundet er altsaa *dobbelt* i sin *Eenhed*.»

Når man leser de siterte brever (og også andre brever, som f. eks. til V. Holm, febr. og mars 1877), blir det helt klart at motivet for innføringen av ordinasjonen i santalkirken var *dels* å få fjernet den kirkelige anomali som inntil nå hadde eksistert, nemlig at dens ledere var lekmenn, *dels* — og først og fremst — å bryte isolasjonen, å formidle kontakt. Skulle den unge kirke som var i emning, få den nødvendige kirkelige fasthet og horisont var det helt nødvendig at det i en så viktig sak

som ordinasjonen, ble truffet en tilfredsstillende ordning, gjennom integrasjon i Den danske kirke og dermed i den ene, hellige, alminnelige kirke.

Det kan synes underlig at Børresen og Skrefsrud, som selv hadde søkt om og motatt sin kirkes — Den danske og Den norske kirkes — ordinasjon, skulle reagere så voldsomt som de gjorde da deres yngre medarbeider, den svenske misjonær Heuman, søkte om og mottok sin kirkes — Den svenske kirkes — ordinasjon. Men dette var en helt annen situasjon. For det første var Heuman blitt vigslat til prest i santalkirken av Børresen (som forøvrig var hans svigerfar). Og for det annet hadde Heuman latt seg ordinere i Sverige *uten* å ha rådført seg med pionérene. Lederne oppfattet dette skritt fra Heumans side som en demonstrasjon, — og han ble da også avskjediget pr. omgående og uten pardon. Når de gamle for å rettferdiggjøre avskjedigelsen bl. a. — og med ettertrykk — hevder at det som lå bak Heuman's handlemåte i denne sak var «Høikirketorhedsideer» (som Skrefsrud uttrykker det), er dette, som N. selv sier, direkte galt (bd. II s. 222f). Anklagen for høykirkelighet er, slik jeg ser det, bare en «ideologisk» begrunnelse for avskjedigelsen, — i likhet med de mange andre «begrunnelser» som i tur og orden ble gjort gjeldende.

Hvor *kirkelig* Skrefsrud tenkte og handlet i 1870/80-årene, kan det nevnes en rekke eksempler på, — jeg sikter til hans uttrykkelig uttalte ønske om at søknaden om hans ordinasjon — den fant sted i Christiania i 1882 — skulle sendes på vegne av Den norske kirke som helhet og ikke bare fra en bestemt fraksjon innen denne (bd. I s. 42), og videre til hans likeså uttrykkelig uttalte overbevisning at misjonen prinsipielt bør drives, ikke som en selskapsak, men som en kirkesak, dvs. som en oppgave for kirken som kirke og for kirken som helhet (brev til Rudin 21/2–78), og — i sammenheng med dette — at misjonærene bør ha sin utdanning, ikke fra en misjonsskole, men fra et universitet (ibid., jfr. brev til Petersen 6/6–76.). Men frem for alt må nevnes hans bestrebelse nettopp i denne tid på å gi santalkirken et mer kirkelig preg, jfr. f. eks. hans arbeid med salmebok og kirkeritual i 1880-årene, — og hans arbeid for innførelse av bispeembetet.

N's fremstilling av «Biskopspørsmålet» (bd. II s. 133–144) er instruktiv og interessant. Prestisjen — ønsket om å kunne hevde seg overfor anglikanerne i nord — spilte nok en rolle også i bispesaken, leser vi. Men det virkelige motiv var Skrefsruds faste overbevisning at en episkopal kirkeordning gikk tilbake til menighetens første tid, og at den passet for indiske forhold, og kanskje særlig for santalene. Men så heter det (og her begynner min uenighet): «Demokrati var de ukjent med. De ville gjerne styres av en sterk hånd, når bare det ble vist rettferdighet» (bd. II s. 144).

Men til dette er å si: Er bispeembetet nødvendigvis identisk med et autoritært styresett? Gis det ikke også et konstitusjonelt episkopat, et episkopat basert på forståelse av biskopens stilling og oppgave, ikke først og fremst som herre, men som «father in God» (altså hyrde og sjelesørger), — og er det ikke nettopp *denne* forståelse den anglikanske kirke hevder?

Og videre: Er det ikke nesten insinuerende å påstå — som det altså gjøres her — at det bare var *makt* Skrefsrud var ute etter når han ivret så sterkt for innførelsen av bispeembetet, — makt for misjonærene, forøvrig ikke bare vis-a-vis de umyndige santalere, men også vis-a-vis misjonsvennene i Europa og Amerika? Det er riktig at han kjempet for at ledelsen av misjonen skulle ligge på misjonsmarken, og at denne ledelse skulle — som han selv uttrykte det — «concentrere sig i en Missionsbiskop» (bd. II s. 144). Men av dette følger ikke at det *bare* var makt det dreiet seg om.

Skrefsruds arbeid for å få innført bispeembetet i santalkirken var — i likhet med hans arbeid for å få en anerkjent ordinasjon — bestemt ut fra den nødvendighet av en fastere kirkelig organisasjon som stadig sterkere gjorde seg gjeldende, altså ut fra et sterkt følt behov innen den unge kirke selv. «Prestisjen» — hensynet til de anglikanske «konkurrenter» — tror jeg at vi kan se bort fra, — forholdet til disse var meget godt. Det var i virkeligheten så godt at den tid var på tale å slutte de to misjoner sammen (bd. I s. 308). Det kan også nevnes at det testamente pionerene satte opp, inneholdt bl. a. den bestemmelse at hvis «den nordiske menighet» sluttet å støtte santalkirken, skulle denne gå over til den anglikanske kirke (bd. II s. 170).

Allerede i 1876 — altså før Børresen var ordinert — ga Skrefsrud uttrykk for at det var en biskopelig kirkeordning han ønsket å se etablert blant santalene: «Kirke-regimentet her danner sig efter det Biskopelige, hvilket baade er bibelsk og passer for Forholdene» (bd. I s. 258).

I sine brever de følgende år kommer han gang på gang tilbake til biskopsoppsættelsen. Til Hertel skriver han (november 1877): «Jeg har endnu et Ønske, og det er at see ham (Børresen) Biskop; thi jeg ønsker den biskopelige Form, og han burde være Santhalkirkens første Biskop.»

Til Vahl skriver han (juli 1878) at han gjerne vil ha innført «Biskopsordenen» i santalkirken. I denne kirke ønsker han å se bare det som er apostolisk, og til det opprinnelige i Kristi kirke hører også bispeembetet. «Det er mig klart ved ind-gaaende Studier», skriver han til professor Rudin i Uppsala (august 1889), «at Episcopatet (ikke Prælatismen) er den oldkirkelige Ordning, og jeg vilde gjerne have den indført her; dog hvis det i nogen Mon, som er værd at tale om, skulde bringe vore Venner til at trække sig tilbage, da heller være foruden den rette Kirke-ordning.»

Skrefsruds bestrebelse i retning av innføring av en biskopelig kirkeordning er så meget mer bemerkelsesverdige som Santalmisjonens ledere i Danmark og Norge — med et par unntak — ikke støttet tanken. Og det var ikke bare episkopatet som institusjon han ivret for, men et episkopat med *apostolisk suksesjon*. Med sikte på å komme til full klarhet i dette spørsmål studerte han med levende interesse bl. a. Ignatius-brevene (bd. II s. 339). Allerede et decennium før han skrev det nett-opp siterte brev til professor Rudin, hadde han bedt ham om en redegjørelse for suksesjonen i Sverige. Og i et brev til Vahl samme år (juli 1878) hadde han bedt om informasjon om hvilke kirker som har suksesjonen. I dette siste brev hadde han også gjort det klart *hvorfor* han ønsket suksesjonen innført i santalkirken, — ikke fordi den er nødvendig til salighet, men fordi — så vidt han har vært i stand

til å finne ut ved møysommelige forskninger — «Kirkens oprindelige Skik var, at Biskop ordinerede Biskop, og da det vel ikke kan skade Saligheden heller, hvis man har successio apostolica, saa vilde jeg helst vælge hvad der forekommer mig at være det oprindelige.»

Da det ikke lyktes å få vigslet en biskop for santalkirken ved en svensk biskop (med assistanse av en dansk og en norsk biskop), henvendte Skrefsrud seg til flere anglikanske «metropolitane»: biskopen av Calcutta, biskopen av Edinburgh og erkebiskopen av Canterbury. At han fant det riktig å gjøre dette, viser tydeligere enn noe annet hvor maktpåliggende det var for ham å få innført en biskopsordning med apostolisk suksesjon.

Når Skrefsrud i senere år uttalte at han (og Børresen) ikke ville ha noe å gjøre med svensk høykirkelighet og apostolisk suksesjon, har dette dypt *personlige* årsaker. Hans karakteristikk av Heuman's ordinasjon i Sverige som en «Vanhelligelse af det Hellige» er, ikke bare ubehersket, men også urettferdig, — aller mest når man tenker på at det gjelder den mann han selv hadde gjort regning med ville bli biskop i santalkirken etter Børresen, — dersom episkopatet altså ble innført. Heuman ble biskop, men i en luthersk kirke i en *annen* del av India.

I norsk misjon er det ikke den «høykirkelige» Schreuder, men den «lavkirkelige» Skrefsrud som representerer høykirkeligheten, nemlig for så vidt som den siste arbeidet for å oppnå suksesjonen like energisk som den første bekjempet den (jfr. min påvisning av denne kjensgjerning i Norsk Teologisk Tidsskrift 1964 s. 159ff, særlig s. 162). Hverken for den ene eller den andre var imidlertid biskops spørsmålet et sine qua non. Begge betraktet episkopatet som hørende, ikke til kirkens esse, men til dens bene esse. Det går godt an å stille seg positivt til episkopatet som kirkeordning, endog episkopatet med apostolisk suksesjon, uten dermed å gi sin tilslutning til den romersk-katolske eller anglo-katolske oppfatning — den *virkelig* høykirkelige teori — at forutsetningen for en rett prestetjeneste er at man er ordinert av en biskop som står i den rette apostoliske rekkefølge, jfr. f. eks. Den svenske kirke, Den finske kirke og Church of England (den «evangeliske» retning innen denne kirke) samt Church of South India.