

NORSK TIDSSKRIFT FOR MISJONS- VITENSKAP

NORWEGIAN JOURNAL
OF MISSIOLOGY

1/2022



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Redaktører	Jeppe Bach Nikolajsen, MF vitenskapelig høyskole Kari Storstein Haug, VID vitenskapelige høyskole Hans-Aage Gravaas, sokneprest i Voksen sogn i Oslo
Anmeldelsesredaktør	Jason van Haselen, Fjellhaug Internasjonale Høgskole
Redaksjonsråd	Professor Sverre Bøe, Fjellhaug Internasjonale Høgskole Professor Marion Grau, MF vitenskapelig høyskole Dosent Lars Råmunddal, Ansgar Høgskole Førsteamanuensis Asle Jøssang, NLA Mediehøgskolen Gimlekollen Førsteamanuensis Ellen Vea Rosnes, VID vitenskapelige høyskole Førsteamanuensis Rolf Inge Larsen, Norges Arktiske Universitet Førsteamanuensis Karina Hestad Skeie, NLA Høgskolen Bergen Førsteamanuensis Vebjørn Horsfjord, Høgskolen i Innlandet Seniorrådgiver Beate Fagerli, Den norske kirke Professor Mika Vähäkangas, Åbo Akademi Lektor Jakob Egeris Thorsen, Aarhus Universitet
Layout og sats	Mona Viksaas Larsen, Østfold Trykkeri AS
ISSN	2464-1936
Hjemmeside	www.mf.no/ntm https://journals.mf.no/ntm
Adresse	MF vitenskapelig høyskole Postboks 5144 Majorstua NO-0302 Oslo
E-mail	ntm@mf.no
Lisens	Open Access under Creative Commons lisens CC BY-ND
Copyright	Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap

Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap

er et vitenskapelig tidsskrift, som publiserer forskningsartikler innenfor det missiologiske fagområdet. Tidsskriftet inneholder også mange bokanmeldelser. Da Egede Instituttet ble grunnlagt i 1946, var en av de første oppgavene for Instituttet å gi ut et norsk misjonsvitenskaplig tidsskrift. I 1947 kom det første nummeret av Norsk Tidsskrift for Misjon. Navnet ble senere endret til Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap. Siden det første nummeret kom ut, har det kommet med fire numre hvert år. Opprinnelig ble tidsskriftet gitt ut av Egede Instituttet, siden av Universitetsforlaget og senere Tapir Akademisk Forlag. Nå er det MF vitenskapelig høyskole som står for produksjonen.

NORSK TIDSSKRIFT FOR MISJONSVITENSKAP

NORWEGIAN JOURNAL OF MISSIOLOGY

ÅRGANG 76 • NUMMER 1 • 2022

Leder

Mangfoldig og vidtfaende innblikk i
missiologien
Jeppe Bach Nikolajsen..... 5

Artikler

Kirken som offentlig vidnesbyrd
Alexander Engberg Vinkel..... 7

Den norske kirke og International Council
on Christians and Jews: Dialog for
anti-misjon?
Hans Morten Haugen..... 29

Salmesang i Kina
Egil Sjaastad..... 51

Advocating the Reform of Reformed
Missions in China
Cornelia Spencer's The Missionary
Frederick Hale 75

Ivoriensk kosmologi og det okkulte
Kristen holistisk antropologi som alternativ
fortolkningsramme
Fredrik Berge 93

Anmeldelser

A Maasai Encounter with the Bible
Nomadic Lifestyle as a Hermeneutic
Question
Anmeldt af Beth E. Elness-Hanson..... 121

Martyrium und Mission im Kontext
Analyse ausgewählter theologischer
Positionen aus der weltweiten Christenheit
Anmeldt av Meiken Buchholz 125

Missionssyn gennem 200 år
Kilder til DMS/Danmissions historie
Anmeldt av Mogens S. Mogensen 129

Women in the Mission of the Church
Their Opportunities and Obstacles
throughout Christian History
Anmeldt av Ellen Veia Rosnes og
Emily Phuti Mogase..... 132

Mangfoldig og vidtfavnende innblikk i missiologien

Jeppe Bach Nikolajsen
Jeppe.b.nikolajsen@mf.no

Dette nummer av Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap rommer fem lengere forskningsartikler og fire bokanmeldelser. Som der tidligere er blitt orientert om, utgir dette tidsskrift ikke lengere fire numre om året, men blot to. Det er dog intensjonen, at der fortsatt skal utgis det samme omfang av materiale som tidligere.

Dette nummer presenter et mangfoldig og vidtfavnende innblikk i missiologien. Den første artikkel er forfattet av teologistuderende Alexander Vinkel, som argumenterer for at kirkens offentlighetsdimensjon er vesentlig for kirkens vitnesbyrd i verden, og han bidrag dermed til at bestemme denne offentlighetsdimensjon. Den anden artikkel er forfattet av professor ved VID vitenskapelige høyskole Hans Morten Haugen, som drøfter forskjellige internasjonale organers holdning til misjonsinnsats overfor jøder. Den tredje artikkel er forfattet av dosent emeritus Egil Sjaastad fra Fjellhaug Internasjonale Høyskole. Han analyserer noen av de salmer, som de første protestantiske misjonærene i Kina oversatte til kinesisk. Den fjerde er forfattet av den engelske professor Frederick Hale, som i forbindelse med et forskningsopphold i Norge har forfattet en artikkel som analyserer en skjønnlitterær bog, som blev utgitt i New York i 1947, om utenlandske kristnes misjonsengasjement i Kina. Den femte og sideste artikkel er skrevet av en misjonær i Elfenskyten, Fredrik Berge, som argumenterer for at der gis teologiske ressurser til at dekonstruere og rekonfigurere tradisjonell ivoriansk antropologi og kosmologi, og at kirken representerer alternative fortolkningsmuligheter.

Avslutningsvis rommer dette nummer fire anmeldelser av nyere missiologisk litteratur.

Riktig god fornøyelse med lesningen!

Kirken som offentligt vidnesbyrd

Alexander Engberg Vinkel

Stud.theol. og sognemedhjælper i Sankt Hans Kirke i Odense

alexandervnielsen@gmail.com

Sammendrag: Formålet med denne artikel er at yde et konstruktivt bidrag til forståelsen af kirkens offentlige vidnesbyrd fra et luthersk perspektiv. Artiklen beskriver først den missionale ekklesiologi, som den kommer til udtryk i bogen *Missional Church*. Dernæst giver artiklen en præsentation af den tyske etiker Bernd Wannewetsch' forståelse af kirken som en offentlighed. På den baggrund udvikler artiklen et konstruktivt bidrag til offentlighedsdimensionen ved kirkens vidnesbyrd med udgangspunkt i en luthersk ekklesiologi. Artiklen konkluderer, at kirkens offentlighedsdimension som en *tilgængelig*, *synlig* og *relationel* offentlighed spiller en afgørende rolle for kirkens vidnesbyrd.

Nøgleord: Missional ekklesiologi, vidnesbyrd, offentlighedsdimension, Bernd Wannewetsch, luthersk ekklesiologi.

Abstract: The purpose of this article is to give a constructive contribution to the understanding of the public witness of the church from a Lutheran perspective. Firstly, the article describes the missional ecclesiology, as it is expressed in the book *Missional Church*. Secondly, the article gives a presentation of the German ethicist Bernd Wannewetsch' understanding of the church as a public. On this basis, the article develops a constructive contribution to the public dimension of the witness of the church based on a Lutheran ecclesiology. The article concludes that the public dimension of the church as an *open*, *visible*, and *relational* public plays a decisive role for the witness of the church.

Keywords: missional ecclesiology, witness, public dimension, Bernd Wannewetsch, Lutheran ecclesiology

Indledning

I anden halvdel af det tyvende århundrede forekom der intet mindre end et paradigmeskifte i missionsteologien. Paradigmeskiftet havde sit udgangspunkt i konferencen i Willingen i 1952 og bestod først og fremmest i en ny forståelse af forholdet mellem Gud, kirken og mission. Hvor man tidligere havde opfattet mission som én blandt mange af kirkens aktiviteter, betragtede man nu i højere grad mission som havende sit ophav i den treenige Gud selv. Denne forståelse kom til udtryk med begrebet *missio Dei*, som efterfølgende kom til at spille en central rolle i missionsteologien. Begrebet blev ikke brugt på selve den førnævnte konference, men blev først anvendt i den tyske teolog Karl Hartensteins rapport fra Willingen. Senere blev begrebet videreudviklet af den tyske missiolog Georg F. Vicedom.¹ Efterhånden udviklede der sig to forskellige positioner i forståelsen af *missio Dei*. Disse to positioner er blevet sammenfattet med begreberne *missio Dei specialis* og *missio Dei generalis*.² Den første position forstår Guds mission som Guds frelsende gerning i og gennem kirken, og den giver således kirken en afgørende betydning for *missio Dei*. Den anden position forstår Guds mission som Guds skabende og opretholdende gerning i verdenshistorien ved Helligånden, og den giver kirken en mere sekundær rolle som ansvarlig for at henvise til Guds gerning i verden.³

Den missionale ekklesiologi er en ekklesiologisk tradition, der har præsenteret en forståelse af forholdet mellem *missio Dei*, kirken, mission og verden. Denne har særlig været debatteret efter udgivelsen af bogen *Missional Church: A Vision for the Sending Church in North America* i 1998. Begrebet *missional* er anvendt i enkelte tilfælde forud for denne udgivelse, men det bliver efter udgivelsen kendt og brugt i mange sammenhænge. Derudover kan den missionale ekklesiologi også spores tilbage til den økumeniske bevægelse og Lesslie Newbigin.⁴ Med dette begreb ønsker man at betone, at kirkens essentielle natur og kald er at være et folk, der er kaldet og sendt af Gud.⁵

I litteraturen om den missionale ekklesiologi nævnes det ofte, at kirken må være et vidnesbyrd. Kirken er sendt til verden som et folk, der skal vidne om budskabet om

1 Tormod Engelsen, «Missio dei: The understanding and misunderstanding of a theological concept in European churches and missiology» i: *International Review of Mission* 92, nr. 367 (2003), 482. Se Georg F. Vicedom, *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission* (Chr. Kaiser, 1958).

2 Jan-Martin Berentsen, «Missio Dei: Nøkkelt begreb til bestemmelsen av et hovedproblem i etterkrigstidens protestantiske misjonstenkning» i: *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 37, nr. 1 (1983), 4.

3 Berentsen, «Missio Dei», 2–7; Jeppe Bach Nikolajsen, «Missional kirke: En teologisk-historisk analyse af en ekklesiologisk tradition» i: *Missional kirke i et pluralistisk samfund*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon, 2015), 17–19.

4 Nikolajsen, «Missional kirke», 14–24.

5 Darrell L. Guder (red.), *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* (Grand Rapids. Eerdmans, 1998), 11.

gudsriget.⁶ Kirken skal være et vidnesbyrd om Guds forsoning i Jesus Kristus.⁷ Kirken er som Guds folk kaldet og udrustet til at være et vidnesbyrd og at invitere andre til at være en del af det samme Guds folk og vidnesbyrd.⁸

Hvis kirken skal være et vidnesbyrd *i og for verden*, må det nødvendigvis ske offentligt. Både kirkens og teologiens offentlighedsdimension har i de seneste årtier været genstand for en fornyet diskussion. Denne har særligt koncentreret sig om det begreb, der i en dansk teologisk sammenhæng er blevet introduceret som «offentlighedsteologi» som en oversættelse af det engelske *public theology* og det tyske *öffentliche Theologie*. Begrebets engelske oprindelse tilskrives ofte den amerikanske teolog Martin Marty, der tilbage i 1974 udgav artiklen «Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience.»⁹ Siden er der givet mange forskellige definitioner af begrebet. Den danske teolog Mogens S. Mogensen har peget på, at «[f]ælles for de forskellige måder at definere offentlighedsteologi på er forståelsen af (1) at kirken og teologien hører hjemme i det offentlige rum, (2) at kirken og teologien har et vigtigt bidrag til 'offentligheden', til samfundets udvikling og dermed også til politik, og (3) at offentligheden, hele samfundet og dermed også det politiske liv, har brug for den kirkelige og teologiske traditions værdier og indsigter.»¹⁰

I de seneste årtier er en fornyet interesse for kirken og teologiens offentlighedsdimension også opstået fra et missionsteologisk perspektiv. I dialogen med offentlighedsteologien er en *public missiology* således under udvikling.¹¹ Den amerikanske missiolog George Hunsberger, der var medforfatter til bogen *Missional Church*, udgav i 2006 artiklen «The Missional Voice and Posture of Public Theologizing» på baggrund af en præsentation, som han gav ved American Society of Missiology's (ASM) årsmøde i 2005 som præsident for ASM. I forbindelse med ASM's årsmøde i år 2016, hvor *public missiology* var temaet, blev en arbejdsgruppe nedsat som *The Public Missiology Working Group*, der står bag en række udgivelser, som på forskellige måder bidrager

6 Michael W. Goheen, «Som Faderen har udsendt mig, sender jeg også jer» i: *Missional kirke i et pluralistisk samfund*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon, 2015), 36.

7 Darrell L. Guder, *Called to Witness: Doing Missional Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 158.

8 Darrell L. Guder, *The Continuing Conversion of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 67. I denne artikel forstår jeg kirke som et konkret folk, og med *vidnesbyrd* forstår jeg kirkens essentielle kald til at vidne om Gud og Jesu Kristi liv, død og opstandelse.

9 Mogens S. Mogensen, *Kristendom i en brydningstid* (Christiansfeld: Forlaget Intercultural.dk, 2019), 259.

10 Mogensen, *Kristendom*, 260.

11 Se for eksempel Sebastian Kim, «Mission's Public Engagement: The Conversation of Missiology and Public Theology» i: *Missiology* 45, nr. 1 (2017), 7–24; Charles J. Fensham, «The conversation between public theology and missiology: A response to Sebastian Kim» i: *Missiology* 45, nr. 4 (2017): 396–406.

til en bestemmelse af *public missiology*. Denne arbejdsgruppe vedkender sig arven fra blandt andet Newbigin og den missionale ekklesiologi.¹²

Denne artikel ønsker fra et luthersk perspektiv at bidrage til denne diskussion af kirkens offentlige vidnesbyrd.¹³ Derfor vil jeg både konstruere en missional luthersk ekklesiologi og med udgangspunkt heri præsentere en forståelse af den lutherske kirkes offentlighedsdimension. I forhold til en missional luthersk ekklesiologi vil jeg fokusere på evangeliet og retfærdiggørelsen som centrale elementer for en luthersk missions-teologi, kirken som et konkret folk samt forkyndelsen af evangeliet og sakramenterne. Angående den lutherske kirkes offentlighedsdimension inddrager jeg det almindelige præstedømme og kirkens kendetegn.

Missional ekklesiologi

Missio Dei og kirken

Bogen *Missional Church* tilslutter sig udviklingen i det tyvendeårhundredes missions-teologi, der er begyndt at se mission som en del af Guds væsen. Mission har sin begyndelse i Gud. Heri indeholder *missio Dei* både en refleksion over forholdet mellem mission og Gud som treenig samt en specifik forståelse af Guds mission. Angående forholdet mellem mission og Gud som treenig udgør sendelserne i treenigheden et væsentligt element: Faderen sender Sønnen, Faderen og Sønnen sender Helligånden, og Faderen, Sønnen og Helligånden sender kirken til verden. Angående den specifikke forståelse af Guds mission så er sendelserne en del af Guds mission, hvor formålet er at genoprette skaberværket. Guds mission er forbundet med Israel, Kristus og kirken. Den begyndte med kaldelsen af Israel til at være en velsignelse for folkeslagene. Den fortsatte med Jesu liv, død og opstandelse. Derefter fortsatte Guds mission med sendelsen af Helligånden til at kalde og udruste kirken til at være vidne om Jesus Kristus. I dag fortsætter Guds mission med kirkens vidnesbyrd om evangeliet i Jesus Kristus. I dette er en væsentlig nyorientering, at kirken ikke er målet for Guds mission, der ikke alene inddrager kirken, men som omfatter hele skaberværket.¹⁴

12 Gregg A. Okesson, *A Public Missiology: How Local Churches Witness to a Complex World* (Grand Rapids: Baker Academic, 2020), 105, 257–61.

13 I artiklen rummer begrebet *offentlig* følgende tre elementer: For det første bliver *offentlig* forstået som *tilgængelighed*, hvilket indebærer, at noget er åbent for alle, og som alle har mulighed for at deltage i. For det andet bliver *offentlig* forstået som *synlighed*. For det tredje forstår artiklen ved begrebet *offentlig* kirkens *relation* til det, man almindeligvis forstår ved *offentligheden* eller *det offentlige rum*. Når det gælder kirken, bliver disse tre elementer samlet set forstået som *kirkens offentlighedsdimension*.

14 Guder, *Missional Church*, 4–5.

I spørgsmålet om kirkens rolle i forhold til *missio Dei* tegner der sig et billede i beskrivelsen af dette forhold i *Missional Church*, som på den ene side primært er i overensstemmelse med den position, der forstår Guds mission som *missio Dei specialis*. Således kan kirken legemliggøre gudsriget og være jordens salt, verdens lys og en by på bjerget. Her vægtlægger man kirkens distinkte karakter i relation til det omkringliggende samfund.¹⁵ Kirken bliver også omtalt som repræsentant for gudsriget som sendebud (*kerygma*), tjener (*diakonia*) og fællesskab (*koinonia*). Her lægger man vægt på at se Kristi udfoldelse af Guds mission som forbillede for kirkens mission.¹⁶ På den anden side synes kirkens rolle i forhold til *missio Dei* også nogle steder i *Missional Church* at blive beskrevet som en mere sekundær rolle i Guds mission for at genoprette og forløse skaberværket. Således inviterer Gud kirken til at deltage i sin mission. Her bliver kirken formet af Helligånden til at deltage i treenighedens virke i skaberværket.¹⁷ Samlet set kan den beskrivelse af kirkens rolle i forhold til *missio Dei*, som kommer til udtryk i *Missional Church*, bestemmes som en integration af *missio Dei specialis* og *missio Dei generalis* – altså en *missio Dei integralis*.¹⁸

Mission og kirke

Forholdet mellem mission og kirke var tidligere kendetegnet ved, at kirken havde en mission. Denne foregik på lang fysisk og social afstand og var karakteriseret ved, at kirken skulle udvide sig selv. Kirken er senere kommet til at se sig selv som en del af Guds mission. Dette medfører, at mission i stedet bliver kirkens identitet, fordi kirken som Guds folk er kaldet og sendt af Gud. En sådan forståelse af kirkens identitet står i stærk kontrast til nutidige forestillinger om, hvad kirken er. Kirken skal således ikke forstås som en organisation, der er optaget af medlemspleje. Ligeledes bør en forståelse af kirken i forlængelse af begreber fra markedsøkonomien også ligge kirken fjernt. Kirken er således ikke producent af religiøse goder til gavn for dens forbrugere. Dette svarer ikke til kirkens identitet som et folk, der er kaldet og sendt af Gud.¹⁹ Derfor må kirken igen høre evangeliet for at blive tro mod dens kald. Evangeliet er kirkens oprindelse, og heri spiller budskabet om gudsriget en særlig rolle.

Kirken har en eskatologisk karakter, fordi den er orienteret mod det kommende gudsrige, der allerede er kommet nær i Kristi liv, død og opstandelse. Dette gudsrige er karakteriseret ved *shalom*, fred og retfærdighed. I Det Nye Testamente omtales gudsriget som et, der bliver givet, og som man kan træde ind i (Luk 18,17.24–25.29–30). På den ene side er gudsriget allerede blevet givet (Luk 12,32; Mark 10,14). På den

15 Guder, *Missional Church*, 128–29.

16 Guder, *Missional Church*, 102.

17 Guder, *Missional Church*, 118–89; 142–43.

18 Craig Van Gelder og Dwight J. Zscheile, *The Missional Church in Perspective: Mapping Trends and Shaping the Conversation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 55–59.

19 Guder, *Missional Church*, 79–85.

anden skal gudsriget engang arves (Matt 5,5; 25,34). Denne beskrivelse af gudsriget har betydning for kirkens selvforståelse. Kirken skal ikke først og fremmest bygge eller udvide gudsriget. Derimod skal kirken igen og igen modtage gudsriget og træde ind i det. På den måde kan kirken som Guds folk vidne om det gudsrige, der allerede er brudt ind i verden, og som en dag vil blive fuldbyrdet.²⁰

Gudsriget er ikke identisk med kirken, men kirken har sin oprindelse i gudsriget og peger frem mod det. Samtidig kommer gudsriget til udtryk på en unik og særlig måde i kirken. Der må således skelnes mellem kirken og gudsriget uden forbindelsen mellem de to mistes. Dette er muligt ved at se kirken som *repræsentant* for gudsriget. Det giver ifølge den missionale ekklesiologi «a fresh and holistic approach to viewing all of the church's life missionally.»²¹ For det første repræsenterer kirken gudsriget som dets tegn og forsmag. Her bliver forskellen til gudsriget fastholdt, fordi kirken er et tegn på noget andet end den selv, og fordi kirken som forsmag repræsenterer noget, der endnu ikke er kommet, men som Gud vil fuldbyrde. For det andet repræsenterer kirken gudsriget som agent og instrument. Kirken har autoritet til at tilgive (Joh 20,19–23) og er gudsrigets medarbejdere (Kol 4,11).²²

Kirken må lade Kristus være forbillede for, hvordan den skal repræsentere gudsriget: «[T]he church's own mission must take its cues from the way God's mission unfolded in the sending of Jesus into the world for its salvation.»²³ Det betyder, at kirken må repræsentere gudsriget som fællesskab, tjener og budbringer. Som *fællesskab* er kirken kaldet til at leve under gudsrigets myndighed. Det skal som et distinkt fællesskab være kendetegnet ved tilgivelse, kærlighed og enhed. Dette indebærer, at kirken er verdens lys (Matt 5,14) som et synligt bevis på evangeliets kraft. Som *tjener* er kirken kaldet til i gerninger at møde menneskers nød og bringe fred og retfærdighed. På den måde peger den frem mod det kommende gudsrige. Som *budbringer* er kirken kaldet til at proklamere, at gudsriget er kommet nær. Proklamation inviterer alle til at tage imod gudsriget og træde ind i det. Som fællesskab, tjener og budbringer fortæller kirken i dens væsen, gerninger og tale, at gudsriget er nær. Denne missionale ekklesiologi, hvor mission og gudsriget udgør kirkens essentielle natur og kald, får betydning for kirkens relation til verden.²⁴

Mission, kirke og verden

Når kirken repræsenterer gudsriget som fællesskab, tjener og budbringer, gør den det blandt denne verdens magter og myndigheder. Disse vil ofte modsætte sig eller have andre prioriteter end gudsriget. Det indebærer derfor, at kirken må være *i* verden uden

20 Guder, *Missional Church*, 86–97.

21 Guder, *Missional Church*, 100.

22 Guder, *Missional Church*, 97–102.

23 Guder, *Missional Church*, 102.

24 Guder, *Missional Church*, 102–9.

at være *af* verden. Kirken adskiller sig fra verden, fordi den får sin identitet fra Gud, som har sendt den. Den må leve i overensstemmelse med dette kald ved som Guds folk at leve efter det forbillede, som det har i Kristus. Således vil kirken lade sig forme af Kristus og ikke tilpasse sig verden. Når den gør det, vil kirken legemliggøre en væren i verden, der vil være et vidnesbyrd for verden. Dette udelukker dog ikke kirkens engagement i verden.²⁵

Den missionale ekklesiologi fremhæver det nytestamentlige sprog om kirken, som har politiske konnotationer. Kirken er et «helligt folk» (1 Pet 2,9), der adskiller sig fra folkene omkring det. Kristus er omtalt som «konge» og «herre», hvor det sidste også var en titel Cæsar anvendte om sig selv. Ligeledes valgte man det græske ord *ekklesia* som betegnelse for kirken. Dette var et verdsligt ord, der beskrev en forsamling, som var kommet sammen for at afgive stemme. Kirken er således en forsamling, der kommer sammen for at være et tegn på gudsriget og vise lydighed mod dens herre. Denne forsamling har sit «borgerskab i himlene» (Fil 3,20). De, der indgår i det, er ikke længere fremmede eller udlændinge for Gud men alene her på jorden, fordi de er «de helliges medborgere» (Ef 2,19). Derfor skiller denne forsamling sig ud: «They are the people different from those around them, different because they have given their ultimate allegiance to God through Jesus as Lord.»²⁶ Det viser sig blandt andet i kirkens gudstjeneste, der er politisk, fordi Guds folk i gudstjenesten viser Gud troskab som sin herre.

I forlængelse heraf er kirken kaldet til at være et alternativt samfund. Som et alternativt samfund vidner kirken om evangeliet og gudsrigets frembrud: «The church must be different from its surroundings in order to make visible and witness faithfully to the inbreaking of God.»²⁷ Kirken må på baggrund af dens kulturelle kontekst afgøre, hvordan den kan leve som et alternativt samfund. Det kan for eksempel være i dens alternative sprogbrug, økonomiske prioriteringer og forståelse af magt. Desto mere kirkens identitet som et sendt folk får betydning for dets liv med hinanden og i det offentlige rum, desto mere vil kirken være jordens salt, verdens lys og en by på bjerget (jf. Matt 5,13–16).

Denne betoning af kirken som et alternativt samfund er ofte blevet mødt af en kritik, der italesætter, at en sådan forståelse af kirken vil føre til sektarisme. Ifølge kritikerne vil kirken lukke sig om sig selv og frasige sig sit ansvar for samfundet. Den missionale ekklesiologi mener dog ikke, at det nødvendigvis vil være konsekvensen. For det første er det praktisk talt umuligt for en forsamling i et moderne samfund ikke at deltage i samfundet generelt. For det andet er det ikke nødvendigt for kirkens vidnesbyrd i verden, at den trækker sig fra at deltage i det omkringliggende samfund.

25 Guder, *Missional Church*, 110–17.

26 Guder, *Missional Church*, 119.

27 Guder, *Missional Church*, 128.

Derfor er det også en del af kirkens vidnesbyrd, at den ikke alene tager sig af sit eget fællesskab, men at den også er med til at stifte fred og fremme retfærdighed i verden.²⁸

Kirkens offentlighedsdimension

Den tyske etikker Bernd Wannewetsch har i en række udgivelser beskæftiget sig med politisk etik, politisk teologi og ekklesiologi.²⁹ Her beskriver Wannewetsch fra forskellige vinkler kirkens politiske egenart, og hvilken betydning denne har for kirkens og kristnes deltagelse i samfundets politiske offentlighed. I det følgende vil jeg med udgangspunkt i Wannewetsch' beskrivelse af forholdet mellem Luther, gudstjeneste og politisk etik redegøre for hans forståelse af kirkens offentlighedsdimension.

Luther, gudstjeneste og politisk etik

Wannewetsch præsenterer sin beskrivelse af kirkens offentlighedsdimension i dialog med Luthers forståelse af forholdet mellem gudstjeneste og politisk etik. Her tager han udgangspunkt i Luthers beskrivelse af sammenhængen mellem opfyldelsen af dekalogen og de tre stænder. I denne mener Wannewetsch at finde en udvikling i Luthers forståelse. I udgangspunktet mener Luther, at den kristne opfylder budene og udlever de gode gerninger i stænderne. Her er de gode gerninger skjult, men de behager Gud, hvormed opfyldelsen af budene i stænderne er den sande gudstjeneste. Ifølge Wannewetsch ændrer Luther opfattelse af dette i lyset af striden med de såkaldte spiritualister og deres fokusering på inderligheden, så han i højere grad betoner gudstjenesten i dens ydre form.³⁰ Luther beskriver sin opfattelse således: «It is doubtless true, that the foremost and highest worship is to preach and listen to God's Word, to administer and receive the sacraments, and so forth, these being the works of the First Commandment among the ten. But yet the works of the other commandments do also all of them serve God: namely to honour father and mother, to live patiently, chastely and virtuously. For whoever lives thus serves and worships God thereby.»³¹ Med dette ønsker Wannewetsch angående etikken at fremhæve sammenhængen mellem budene og gudstjenesten i Luthers forståelse heraf.

28 Guder, *Missional Church*, 124–27; 135.

29 Se for eksempel Bernd Wannewetsch, «Members of One Another: Charis, Ministry and Representation: A Politico-Ecclesial Reading of Romans 12» i: *A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically*, redigeret af C. Bartholomew, J. Chaplin, R. Song og A. Wolters (Zondervan, 2002), 196–220; Bernd Wannewetsch, «Representing the Absent in the City» i: *God, Truth, and Witness: Engaging Stanley Hauerwas*, redigeret af L. G. Jones, R. Hütter og C. Ewell (Brazos Press, 2005), 167–192; Bernd Wannewetsch, «Soul Citizens: How Christians Understand Their Political Role» i: *Political Theology* 9, nr. 3 (2008), 373–394.

30 Bernd Wannewetsch, *Political Worship: Ethics for Christian Citizens* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 59–60.

31 Her citeret efter Wannewetsch, *Political Worship*, 61.

I den forbindelse påviser Wannenwetsch angående etikken Luthers betoning af det politiske i forholdet mellem gudstjenesten og budene. De tre stænder er forbundne, fordi de alle er skabelsesordninger. De er lige i værdi, men kirken har en særlig rolle, fordi den er skabt først, hvilket betyder følgende for kirken: «The church is 'the fundamental estate' inasmuch as human beings are fundamentally the beings to whom God speaks, created and called to respond to him.»³² I denne sammenhæng er alle mennesker en del af kirken, fordi Gud har talt til ethvert menneske og ønsker, at ethvert menneske svarer i lovprisning. Ligesom de to andre stænder er forbundet til kirken, er politik og økonomi altid relateret til gudstjenesten. De er med andre ord afhængige af den. Hvis de løsriver sig fra gudstjenesten, korrumpere de og bliver totalitære. Gudstjeneste og politik er derfor forbundne: «To understand *ekklesia* and *politia*, church and politics, as dispensations of creation therefore means that worship and politics are inescapable – and are inescapably bound up with one another.»³³ Ifølge Wannenwetsch indebærer Luthers forståelse af forholdet mellem gudstjeneste, politik og etik, at politik er formen på den kristne etik. Det handler altså ikke om et specielt område for etikken eller en specifik anvendelse af den.³⁴

I forlængelse heraf beskriver Wannenwetsch Helligåndens betydning for den kristne etiks politiske og offentlige karakter. Wannenwetsch påviser, at ifølge det bibelske materiale er Guds Ånds gerning ikke alene rettet mod det private, men i hvert tilfælde mod det offentlige. Det er i relation hertil, at kirkens offentlighed skal gribes: «It is in this tradition that we have to see the public character of the Church constituted by the Spirit of Pentacost.»³⁵ Her fremhæver Wannenwetsch Luthers forståelse af forholdet mellem Helligånden og det ydre ord. Luther knytter Helligåndens nærvær til det ydre ord i forkyndelsen og sakramenterne. Det var for at give mennesket vished om, hvordan og hvornår det mødte Guds Ånd. Gud har med andre ord givet mennesket ydre tegn for at vise, hvor han er at finde.

Politisk gudstjeneste og kirken som offentlighed

I Wannenwetsch' beskrivelse af kirkens offentlighedsdimension spiller gudstjenesten – og særligt gudstjenesten som politisk – en central rolle. Gudstjenesten er politisk i den betydning, at menigheden ved fejringen af gudstjenesten bliver en særlig social størrelse gennem ordets forkyndelse og forvaltningen af sakramenterne. Menigheden udgør som Kristi legeme den eskatologiske *polis*' tilstedeværelse i verden. Heri har forskellige magter ikke frit spil, da Kristus dér regerer som kirkens hoved, mens menigheden lever efter Åndens lov. I den forbindelse gør Wannenwetsch opmærksom på, at han forstår politik i forlængelse af traditionen fra Aristoteles og særligt Hannah

32 Wannenwetsch, *Political Worship*, 62.

33 Wannenwetsch, *Political Worship*, 63.

34 Wannenwetsch, *Political Worship*, 65.

35 Wannenwetsch, *Political Worship*, 66.

Arendt, hvor politik er det, der vedrører indbyggernes liv som borgere i en *polis*.³⁶ Gudstjenesten er med andre ord politisk, fordi menigheden her kommer sammen for at loyprise Gud, der hersker i den *polis*, som menigheden udgør.³⁷

Gudstjenesten er således ikke politisk i den betydning, at en særlig slags gudstjeneste anvendes til en politisk begivenhed. Det er heller ikke tilfældet, at det skulle betyde, at en gudstjeneste har et særligt politisk tema. Gudstjenesten er ikke politisk i den forstand, at den skal bruges til et specifikt politisk formål. I disse tilfælde vil der snarere være tale om, at kirken bliver politiseret.³⁸

Wannenwetsch kvalificerer beskrivelsen af kirken som en *polis* ved at fremhæve, hvordan de antikke begreber om *polis* og *oikos* bliver forenet ved gudstjenestens politiske dimension. I antikken var det hovedsageligt tilfældet, at det alene var frie mænd, der som borgere kunne deltage i det offentlige og politiske liv i *polis*. Derimod var blandt andet kvinder, børn og slaver henvist til det private og huslige liv i *oikos* og dermed udelukket fra en politisk eksistens.³⁹ Brugen af *ekklesia* og senere *polis* til betegelse af den forsamling, som var fælles om at være kommet til tro på Kristus, indebar derimod nogle politiske konnotationer, der betød, at enhver, som blev en del af denne forsamling, havde et fuldt borgerskab: «However the worldly political status of a believer was defined, in the church he was raised to full citizenship.»⁴⁰ Der blev således ikke gjort nogen forskel, hvilket fik positive konsekvenser for dem, der almindeligvis tilhørte *oikos*:

[W]hat proved to be especially significant is the fact that women, children, and slaves are now thought worth admonishing, and are told to fall in with the way of acting practiced in the *polis*. The people who up to now have simply had to *behave*, are now called to *act*, and are freed for action.⁴¹

Wannenwetsch understreger, at det er i relation til gudstjenesten, at *polis* og *oikos* samt det offentlige og det private bliver forenet. Således er det ved dåben, at jøde og græker, træl og fri, mand og kvinde bliver ét i Kristus (jf. Gal 3,26ff). Dette ophævede ikke den enkeltes identitet som jøde, græker, træl, fri, mand eller kvinde, men alle var på lige fod en del af det samme borgerskab.⁴²

I en kritisk dialog med den anglikanske præst Dom Gregory Dix' arbejde med liturgihistorie fremhæver Wannenwetsch gudstjenestens offentlighed dimension yder-

36 Wannenwetsch, *Political Worship*, 9.

37 Wannenwetsch, *Political Worship*, 7.

38 Wannenwetsch, *Political Worship*, 7, 25, 58.

39 Wannenwetsch, *Political Worship*, 118–19.

40 Wannenwetsch, *Political Worship*, 142.

41 Wannenwetsch, *Political Worship*, 156.

42 Wannenwetsch, *Political Worship*, 136–37; 146.

ligere. Fra dens fødsel har kirken ifølge Wannewetsch forstået gudstjenesten som offentlig. Gudstjenesten kunne ikke være et privat foretagende, fordi den var tilbedelsen af Gud som ophav til og herre over alt det skabte. Gudstjenesten havde dermed fra begyndelsen politiske konnotationer, hvor martyriet var en synlig konsekvens heraf. Gudstjenestens offentlige karakter kom også til udtryk ved de ordineredes tilstedeværelse og rolle ved gudstjenesten i modsætning til ved andre kristne forsamlinger af mere privat karakter.⁴³ Derfor er kirken og dens gudstjeneste ikke først og fremmest offentlig i forhold til dens relation til det omkringliggende samfund: «The Church's central celebration does not acquire its public character from the access it offers to a surrounding public, to which it can relate or on which it can rely. On the contrary ... it constitutes a public life of its own.»⁴⁴ Kirkens offentlighedsdimension er nærmere bestemt af, at den selv er en offentlighed.

Det er kirkens politiske dimensioner i forbindelse med gudstjenesten, der er med til at kendetegne kirken som en offentlighed i sig selv. Disse politiske dimensioner af kirken som offentlighed har nødvendigvis nogle implikationer for politik i andre sammenhænge. Forståelsen af kirken som en offentlighed rejser dermed spørgsmålet om, hvordan kirken skal relatere til andre offentligheder.

Kirken og andre offentligheder

Wannewetsch stiller sig kritisk overfor den postmoderne forestilling om flere offentligheder, hvis det indebærer, at kirken som en offentlighed skal udgøre ét af samfundets delsystemer i overensstemmelse med den tyske sociolog Niklas Luhmanns systemteori. I denne skal hvert enkelt delsystem fokusere på sit eget, udvikle sig selv som en af samfundets funktioner og på den måde være til gavn for samfundet. Derfor må man ifølge Wannewetsch tilføje den præmoderne og moderne forestilling om, at der kun er én sand offentlighed, da kirken gør krav på svaret på, hvad sand offentlighed er. Dermed vil der uundgåeligt opstå konflikt mellem de forskellige offentligheder. Her skelner Wannewetsch mellem kirkens fundamentalt kritiske og kritisk-konstruktive relation til andre offentligheder. På det fundamentalt kritiske plan står kirken i en relation til samfundets normative krav på at udgøre en sand offentlighed. På det kritisk-konstruktive plan står kirken i relation til andre offentligheder, hvor kirken kan være med til at præge samfundet. Forestillingen om kirken som et kontrastsamfund indeholder den fundamentalt kritiske relation til samfundet, men den risikerer at overse det konstruktive element, hvis kirken alene skal vise verden, hvad den aldrig kan blive.⁴⁵

Ifølge Wannewetsch kan kirken som offentlighed og den politiske gudstjeneste i forlængelse af forestillingen om kirken som kontrastsamfund bære på det konstruktive element. Det er med andre ord med udgangspunkt i kirkens egen politiske og

43 Wannewetsch, *Political Worship*, 146–50.

44 Wannewetsch, *Political Worship*, 147–48.

45 Wannewetsch, *Political Worship*, 235–46.

offentlige karakter, at kirken skal involvere sig i og bidrage til samfundet. Når kirken gør det, vil den undgå at gøre en afgud af sig selv, hvilket ellers vil være konsekvensen af en misforstået overbevisning om, at den må bevare sin renhed for ikke at blive udnyttet ideologisk eller politisk. Kirkens involvering i offentlige anliggender er ikke uden fare, men Wannewetsch mener, at kirken i sig selv bærer evnen til at modstå de kræfter, der er i spil: «[W]ho else but people who have come to know a fundamentally different public by worshipping within the church ... would be enabled to resist the forces of powerplay while getting involved?»⁴⁶ Af den årsag kan kirken involvere sig både kritisk og konstruktivt i samfundet uden at blive absorberet ind i samfundet til at udgøre en af dens funktioner.⁴⁷

Efter denne beskrivelse af forståelsen af kirken som offentlighed, vil jeg nedenfor argumentere for, hvordan denne forståelse fra et luthersk perspektiv kan yde et konstruktivt bidrag til kirkens offentlige vidnesbyrd.

Kirken som offentligt vidnesbyrd

Således skal jeres lys skinne – om kirkens plads i verden

I Det Nye Testamente finder man en klar tale om, at kristne skal leve deres liv i verden på en måde, så andre mennesker ser det og priser Gud. Disciplene bliver omtalt som verdens lys (Matt 5,14) og menigheden i Filippi som himmellys i verden (Fil 2,15). Ligesom man tænder et lys i et mørkt rum for at oplyse det, skal kristne være lyset i en mørk verden, for at mennesker må se Gud (Matt 5,16; 1 Pet 2,11–12). Selvom det er en mulighed at skjule et lys under en skæppe, er det ikke hensigten, fordi det netop skal lyse op. På samme måde er det en mulighed – eller måske nærmere en risiko – at kristne som verdens lys kan leve en skjult tilværelse i verden. Derfor må kristne – og dermed kirken – spørge sig selv om, hvordan man undgår at sætte sit lys under en skæppe, men lader det skinne i og for verden. Hvordan kan kirkens vidnesbyrd med andre ord være offentligt?

I det følgende vil jeg beskrive nogle centrale aspekter af en luthersk forståelse af kirken som et offentligt vidnesbyrd. Først vil jeg med udgangspunkt i beskrivelsen af missional ekklesiologi og en inddragelse af Luthers kirkeforståelse skitsere nogle centrale aspekter af en missional luthersk ekklesiologi. Denne vil jeg dernæst uddybe med inddragelse af forståelsen af kirken som en offentlighed.

Luthersk missionsteologi og missional luthersk ekklesiologi

Det er i forskningen omdiskuteret, hvorvidt Luther i sin teologi havde blik for mission, og i hvilken grad han så en sammenhæng mellem mission og ekklesiologi. Blandt andet

46 Bernd Wannewetsch, «The Political Worship of the church: A Critical and Empowering Practice», *Modern Theology* 12, nr. 3 (1996): 287.

47 Wannewetsch, *Political Worship*, 247–75.

har protestantismens missiologiske fader Gustav Warneck (1834–1910) givet udtryk for, at Luther ikke gav mission nogen opmærksomhed. Andre har senere hen peget på missionens rolle i Luthers teologi.⁴⁸ Jeg vil i de følgende afsnit beskrive en luthersk missionsteologi, og hvilken rolle kirken spiller for mission fra et luthersk perspektiv.

Luthersk missionsteologi

Missio dei-begrebet har været helt centralt i de seneste årtiers drøftelser om missions-teologi, og begrebet danner, som vi har set, også udgangspunkt for den missionale ekklesiologi. Begrebet rummer særligt forståelsen af, at mission er en del af Guds væsen og har sit ophav i Gud selv, samt at kirken ved Guds nåde deltager i Guds mission. Det er blandt andet en tilkendegivelse af, at det er Gud, som er det handlende subjekt, hvilket Luthers teologi også lægger vægt på.⁴⁹ Selvom *missio dei*-begrebet bliver defineret forskelligt, er et af dets centrale anliggender altså også centralt for Luthers teologi. Dette kommer til udtryk i bevidstheden om, at retfærdiggørelsen ved tro er givet af Gud alene. Derfor står retfærdiggørelsen og evangeliet centralt i luthersk teologi, som flere også har peget på som fundamentale elementer for en luthersk missionsteologi.⁵⁰

Både i forhold til retfærdiggørelsen og evangeliet formulerer Luther en vigtig dobbelthed, der også må være central for en luthersk missionsteologi. I *Sermo de duplici iustitia* beskriver Luther for det første den «fremmede» retfærdighed, der er Guds retfærdighed. Om denne skriver Luther følgende: «Derfor, ved tro på Kristus, bliver Kristi retfærdighed vores retfærdighed, og alle de ting, som er hans, ja han selv med, bliver vores.»⁵¹ Indholdet af den fremmede retfærdighed er altså Kristus selv. For det andet beskriver Luther de kristnes «egen» retfærdighed, der er bekæmpelse af kødets gerninger, og som viser sig i kærlighed til næsten samt i gudsfrygt. Luther skriver om den kristnes egen retfærdighed, at «i dette følges Kristi eksempel, og man bliver ligedannet i hans billede.»⁵² Dobeltheden er altså en dobbelt retfærdighed, hvor den første har Kristus som indhold, mens den anden har Kristus som forbillede.

48 Se for eksempel James A. Scherer, *Gospel, Church, & Kingdom* (Minneapolis: Augsburg, 1987), 51–92, og Klaus Detlev Schulz, *Mission from the Cross* (St. Louis: Concordia, 2009).

49 Schulz, *Mission from the cross*, 50, 96.

50 Se Schulz, *Mission from the cross*, 79–82 for retfærdiggørelse som «yardstick» og «critical key» for mission samt E. H. Schroeder, «Some Thoughts on Mission Drawn from Luther and the Lutheran Confession» i: Viggo Mortensen (red.), *The role of mission in the future of Lutheran theology* (Centre for Multireligious Studies, Faculty of Theology, University of Aarhus, 2003), 31 for evangeliet som «fixation» for luthersk missionsteologi.

51 WA 2,146,8–9: «Igitur per fidem in Christum fit iusticia Christi nostra iusticia et omnia quae sunt ipsius, immo ipsemet noster fit» (min egen oversættelse ovenfor).

52 WA 2,147,19: «Et in hoc imitatur exemplum Christi et conformis fit imagini eius» (min egen oversættelse ovenfor).

Den samme dobbelthed er at finde i Luthers beskrivelse af evangeliet i skriftet *Eyn kleyn Unterricht* fra 1521. Her beskriver Luther for det første følgende: «Evangeliets hovedstykke og grund er, at du, før du tager ham som eksempel, tager imod ham og erkender ham som gave.»⁵³ Efterfølgende skriver Luther således: «[D]erefter er det nødvendigt, at du gør et eksempel deraf og også hjælper din næste.»⁵⁴ Samlet set er Kristus ifølge Luther både gave og eksempel.⁵⁵ Det første er bærende for det sidste, der en nødvendig følge af det første. Denne dobbelthed har andre også påpeget som et vigtigt element for en luthersk missionsteologi.⁵⁶ Luther udleder det ikke selv, men jeg mener, at Kristus som eksempel implicit indebærer, at den kristne er *sendt* til næsten og dermed til verden med et vidnesbyrd om Kristus.

Ud fra denne beskrivelse af Guds mission kan betoningerne af treenigheden i forhold til *missio Dei* og mission også finde formuleringer, der synes at være i overensstemmelse med luthersk teologi.⁵⁷ Det kommer blandt andet til udtryk i Luthers beskrivelse af bønnen 'komme dit rige' i *Der grosse Katechismus*: «Gud sendte sin søn, Kristus vor Herre, til verden, for at han skulle forløse os ... Dertil har han også givet os sin Helligånd, som bringer os alt dette ved sit hellige ord og ved sin kraft oplyser og styrker os i troen.»⁵⁸ Som følge af dette vil jeg anføre, at det er gennem kirken, at Gud udvirker sin mission i verden. I forklaringen til den tredje trosartikel i *Der grosse Katechismus* skriver Luther: «Helligånden driver sit virke uden ophør til den yderste dag, til hvilket han har forordnet en menighed på jorden, hvorigennem han taler og udretter alt.»⁵⁹ Jeg mener, at mission som følge heraf også fra et luthersk perspektiv må karakterisere kirkens inderste væsen.

Luthersk missionsteologi vil derfor betone Guds mission som *missio Dei specialis*, der placerer kirken som det centrale instrument for Guds mission i verden: «The mission of God is only accomplished through the service of the Church as she proclaims

53 WA 10.I.1,11,12–14: «Das hewbtstück und grund des Euangelij ist, das du Christum tzuuor, ehe du yhn tzum exempel fassist, auffnehmist unnd erkennist alß eyn gabe und geschenck» (min egen oversættelse ovenfor).

54 WA 10.I.1,14,7–8: «darnach ists nott, das du eyn exempel drauß machist und deynem nehisten auch alßo helffist» (min egen oversættelse ovenfor).

55 Morten Hørning Jensen, «Hvad er evangeliet?» i: *For menighedens skyld*, redigeret af Kurt E. Larsen (Fredericia: Kolon, 2017), 69.

56 Scherer, *Gospel, church & kingdom*, 90–91; Schulz, *Mission from the cross*, 103–4.

57 Schulz, *Mission from the cross*, 91–94.

58 WA 30.I,200,7–16: «Gott seinen son Christum unsern HERRN ynn die welt geschickt, das er uns erloesete ... dazu er auch seinen Heiligen geist geben hat, der uns solchs heymbrechte durch sein heiliges wort und durch seine krafft ym glauben erleuchtete und sterckte» (min egen oversættelse ovenfor).

59 WA 30.I,191,19–21: «der Heilige geist treibt sein werck on unterlas bis auff den iuengsten tag, dazu er verordnet eine gemeine auff erden, dadurch er alles redet und thuet» (min egen oversættelse ovenfor).

the Gospel and administers the Sacraments. The instrumentality of the Church in God's mission is thus without any doubt essential for God's mission to continue.»⁶⁰ Fordi kirken først og fremmest er en del af Guds mission ved hans nåde og samtidig vedkender sig sin særlige plads i Guds mission, mener jeg, at luthersk teologi danner et godt udgangspunkt for en bestemmelse af det, som den norske teolog Arngeir Langås har beskrevet som «a balanced ecclesiology.»⁶¹ Derfor vil jeg i det følgende give et bud på en missional luthersk ekklesiologi med udgangspunkt i *Confessio Augustanas* beskrivelse af kirken.⁶²

Missional luthersk ekklesiologi

Confessio Augustanas artikel syv beskriver kirken på følgende måde: «Ligeledes lærer de, at der stadig bestandig vil forblive én, hellig kirke. Men kirken er de helliges forsamling, i hvilken evangeliet læres rent, og sakramenterne forvaltes ret.»⁶³ Artiklen beskriver blandt andet, hvad kirken for det første er, nemlig *de helliges forsamling*, og den præsenterer for det andet en nærmere bestemmelse af kirken, at det er der, hvori *evangeliet læres rent, og sakramenterne forvaltes ret*. Den følgende beskrivelse af en missional luthersk ekklesiologi vil derfor have beskrivelsen af kirken som de helliges forsamling, dernæst evangeliets forkyndelse og til sidst dåben og nadveren som omdrejningspunkt.

Om kirken som en hellig forsamling skriver Luther i skriftet *Von den Konziliis und Kirchen*, at kirken er et «fællesskab af hellige». Det er et konkret folk, der tror på Kristus, og i hvilket Kristus lever. Helligånden helliger dette folk ved syndernes forladelse og bekæmpelse af synden i den kristne til et nyt liv i gode gerninger. Derfor er kirken et folk som er kristent og helligt.⁶⁴ Selvom Luther i dette afsnit af *Von den Konziliis und Kirchen* ikke anvender terminologien om Kristus som gave og eksempel, mener jeg, at Luthers beskrivelse af den kristne forsamlings hellighed indebærer samme dobbelthed. Kirken er med andre ord en forsamling af mennesker, der har modtaget Kristus som gave og eksempel. Når den enkelte kristne, som jeg har anført ovenfor, er sendt til næsten og verden som gave og eksempel, må det da også indebære, at kirken som en forsamling af kristne er sendt på samme måde.

Ordet har et missiologisk perspektiv, da det formidler evangeliet om Kristus. Derfor bringer det frelsen til den, der modtager det i tro.⁶⁵ Det er ved ordet, at Gud skaber

60 Schulz, *Mission from the cross*, 97.

61 Arngeir Langås, «Towards a Missional Ecclesiology: A Prospective Issue for a Danish Missiological Journal?» i: *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 75, nr. 3 (2021), 178.

62 Det følgende afsnit er inspireret af Jeppe Bach Nikolajsen og Lasse H. Iversens artikel «Mod en missional luthersk ekklesiologi» i: *Missional kirke i et pluralistisk samfund*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon, 2015), 162–172.

63 Her citeret efter Leif Grane, *Confessio Augustana*, (Frederiksberg: Anis, 1994), 78.

64 WA 50,624–628.

65 Schulz, *Mission from the cross*, 171.

tro og rækker den, der tror ordet, sin retfærdighed. Derudover er det ved ordet, at Helligånden helliger kirken – altså det kristne folk. Det er dermed ved ordet, at Gud både rækker gaven og udruster den kristne til at leve et liv med Kristus som eksempel. Gud skaber altså ved ordet sin kirke i verden, som skal være et vidnesbyrd om ham.

Dåben har for det første missiologiske implikationer, fordi den døbte bliver «optaget i kristenheden.»⁶⁶ Dette er kirken, som er det konkrete folk, der er sendt. For det andet fordi den, der bliver døbt, modtager Kristus som gave. Her modtager den døbte syndernes forladelse, Guds nåde og bliver frelst.⁶⁷ For det tredje modtager den, som bliver døbt, Helligånden, der virker helliggørelsen. Det betyder, at den døbte indvies til livet med Kristus som eksempel, der har med det nye liv at gøre. Dette kommer til udtryk ved Luthers beskrivelse af dåben som den gamle Adams dødelse og det nye menneskes opstandelse: «[B]egge ting skal ske i os i hele vores liv, så at et kristent liv ikke er andet end en daglig dåb, engang påbegyndt og altid heri gentaget ... Når vi nu kommer i Kristi rige, skal dette dagligt aftage, så vi bliver mildere og tålmodigere, sagtmodigere og mere og mere aflægger gerrigheden, hadet, misundelsen og stoltheden.»⁶⁸ Samlet set har dåben missiologiske implikationer, fordi man heri bliver en del af det hellige, kristne folk, der er sendt til verden, og fordi man modtager Kristus som gave og udrustes til livet med ham som eksempel.

I nadveren modtager den, der modtager brødet og vinen, syndernes forladelse og Kristus selv. Fordi synden stadig hænger ved den kristne, skal man gå til nadver, for at troen må blive styrket, og den kristne må få kraft til det nye liv, hvilket Luther beskriver således: «Derfor er den givet til daglig næring og føde, så troen kan komme sig og styrkes, for at den i denne kamp ikke skal falde tilbage, men blive stærkere og stærkere. For det nye liv skal være sådan, at det altid tager til og går fremad.»⁶⁹ Luther kobler ikke direkte dette til den kristnes liv i kærlighed til næsten med Kristus som eksempel, men omtalen af det nye liv i denne sammenhæng synes dog at kunne indebære det. Derfor anfører jeg her, at nadveren kan have missiologiske implikationer, fordi den styrker den kristne til livet i tjeneste for næsten, som den kristne er sendt til.

66 WA 30.I,220,16: «ynn die Christenheit genomen werden» (min egen oversættelse ovenfor).

67 WA 30.I,215–217.

68 WA 30.I,220,21–30: «beyde unser leben lang ynn uns gehen sollen, also das ein Christlich leben nichts anders ist denn eine tegliche Tauffe, ein mal angefangen und ymmer daryn gegangen ... Wenn wir nu ynn Christus reich komen, sol solchs teglich abnemen, das wir yhe lenger yhe milder, gedueldiger, sanfftmuetiger werden, dem geitz, hass, neid, hoffart yhe mehr abrechen» (min egen oversættelse ovenfor).

69 WA 30.I,225,12–15: «Daruemb ist es gegeben zur teglichen weide und futerung, das sich der glaube erhole und stercke, das er ynn solchem kampff nicht zurueck falle sondern ymmer yhe stercker und stercker werde. Denn das newe leben sol also gethan sein, das es stets zuneme und fort fare» (min egen oversættelse ovenfor).

Vi har her set på en luthersk udformning af den missionale ekklesiologi. Der er leveret en argumentation for, hvordan Guds mission sætter sig igennem i verden, og hvordan Gud udruster kirken som sit folk til at leve et liv i verden med et vidnesbyrd om ham. Spørgsmålet er, hvordan dette vidnesbyrd kan erfares offentligt. Et svar på dette spørgsmål bliver søgt i det følgende, hvor jeg vil drøfte henholdsvis det *tilgængelige*, det *synlige* og det *relationelle* element ved den lutherske kirkes offentlighedsdimension.

Den lutherske kirke som offentligt vidnesbyrd

Kirken som tilgængelig offentlighed

Wannenwetsch' forståelse af foreningen mellem *polis* og *oikos* understreger, at kirken er en tilgængelig offentlighed, der er åben for alle. De, der i antikken og på nytestamentlig tid blev anset for uværdige til og ekskluderet fra en offentlig og politisk tilværelse, blev ved dåben en del af kirkens offentlighed. På samme måde sætter hverken sociale, kulturelle eller etniske forhold i dag en grænse for, at et menneske kan blive døbt og blive en del af det konkrete folk, som kirken er. Dåben ophæver ikke sociale, kulturelle eller etniske forskelle, men den indebærer, at alle bliver «én i Kristus» (jf. Gal 3,28).

Wannenwetsch fremhæver derudover Paulus' opmuntring til, at enhver gør brug af sin nådegaver til gavn for menigheden: «Paul continually urges the multiplicity of the charismata, and the need to see them as practiced ministries from which no one is excluded.»⁷⁰ Wannenwetsch påviser, hvordan de gejstliges tjeneste og opgaver med tiden voksede på bekostning af lægfolkets engagement. Luthers beskrivelse af det almindelige præstedømme havde potentiale til at rulle denne udvikling tilbage, men ifølge Wannenwetsch har de positive konsekvenser alligevel været svære at få øje på.⁷¹ Jeg mener, at dette uforløste potentiale kan være med til at uddybe kirken som tilgængelig offentlighed fra et luthersk perspektiv. For det første fordi det almindelige præstedømme betoner, at enhver, der er blevet døbt, har en åben og uhindret afgang til Gud. Den enkelte kristne kan således frit bede til Gud samt læse og fortolke Guds ord. Dette medfører for det andet, at den enkelte kristne ikke har behov for en ordineret præst som formidler mellem sig selv og Gud. Den formidler, som den enkelte kristne har brug for, er Kristus, hvem Gud selv har givet. For det tredje er enhver kristen kaldet til at vidne om Kristus og forkynde evangeliet for dem, der endnu ikke kender det.⁷²

At kirken er en tilgængelig offentlighed, spiller for det første den rolle for kirkens vidnesbyrd, at det understreger, at Jesu Kristi liv, død og opstandelse ikke alene tjente de få og privilegerede, men at Gud «gav sin enbårne søn, for at *enhver*, som tror på ham, ikke skal fortabes, men have evigt liv» (Joh 3,16, min kursivering). For det andet spiller kirken som en tilgængelig offentlighed den rolle for kirkens vidnesbyrd,

70 Wannenwetsch, *Political Worship*, 160, (jf. 1 Kor 14,26).

71 Wannenwetsch, *Political Worship*, 162–63.

72 Schulz, *Mission from the cross*, 239–43.

at det understreger, at det i kraft af det almindelige præstedømme er *alle* lemmer på ét legeme, der skal tjene til opbyggelse af dette legeme, og som er sendt til at vidne om Kristus.

Kirken som synlig offentlighed

Kirkens synlighed synes i den missionale ekklesiologi, som den kommer til udtryk i *Missional Church*, først og fremmest at være afhængig af det kristne folks evne til at leve som et alternativt samfund med en anderledes levevis. Også luthersk teologi kan beskrive det kristne folks levevis som et synligt tegn på kirkens eksistens i verden. Således beskriver Luther i skriftet *Von den Konziliis und Kirchen*, hvor han oplister syv kirkekendtegn, hvordan Helligånden helliger det kristne folk efter lovens andens tavle.⁷³ Dette omtaler Luther som et tegn udover de syv kirkekendtegn. Tegnet er blandet andet, at Helligånden «hjælper os til af hjertet at ære fader og moder, og på den anden side dem til at opdrage børnene kristeligt og at leve ærligt ... Videre når vi ikke er fjendtlige mod nogen, ikke rummer vrede, had, misundelse eller hævnerrighed mod vores næste, men gerne tilgiver, låner, hjælper og råder.»⁷⁴ Tegnet er dog ikke så sikkert som de syv kirkekendtegn, fordi hedningerne også praktiserer lignende gerninger. Derudover vil luthersk teologi også påpege syndens fortsatte virkelighed hos den kristne som en realitet, der gør dette tegn mindre sikkert. Selvom tegnet altså ikke er så sikkert som de andre, er det dog et ydre tegn, som man kan kende den hellige, kristelige kirke på. De øvrige kendtegn kan dog være med til at bestemme kirkens synlighed nærmere.

Den tyske teolog Reinhard Hütter har ligesom Wannewetsch beskrevet kirken som en offentlighed. Ifølge Hütter er det dogmer og praksisser, der konstituerer kirken som offentlighed. En af styrkerne ved Hütters beskrivelse af kirken som en offentlighed er det synlige element, hvilket den newzealandske teolog John G. Flett, der ellers er kritisk overfor Hütters forståelse af kirken som en offentlighed, med rette har bemærket: «The strength of being a public rests precisely in the nature of this culture as a visible tangible actuality which communicates the nature of eschatological fellowship with the God who is communion.»⁷⁵ Det synlige element kommer til udtryk ved Hütters inddragelse af Luthers kirkekendtegn som nogle af de «key practices»,

73 WA 50,627.

74 WA 50,643,8–14: «uns hilfft, das wir Vater und Mutter hertzlich ehren, und sie widerumb kinder Christlich erzihen und ehrlich leben ... Jtem wenn wir niemand gram sind, keinen zorn, hass, neid, noch rachgir gegen unserm nehesten tragen, Sondern gern vergeben, gern leihen, helffen und raten» (min egen oversættelse ovenfor).

75 John G. Flett, «Communion as Propaganda: Reinhard Hütter and the Missionary Witness of the 'Church as Public'»: *Scottish journal of theology* 62, nr. 4 (2009), 474.

der er med til at konstituere kirken som offentlighed.⁷⁶ Kirkekendtegnene vil derfor være et konstruktivt bidrag til en missional luthersk ekklesiologi ved at underbygge det synlige element ved den lutherske kirkes offentlige vidnesbyrd. Derfor vil jeg i det følgende præsentere Luthers beskrivelse af kendtegnene med fokus på deres synlige og dermed offentlige karakter.

Det første kendtegn er det hellige Gudsord.⁷⁷ For Luther er ordet det afgørende kendtegn: «Og hvis der ikke var andre tegn end alene dette, så var det dog nok til at vise, at dér måtte et kristeligt helligt folk være.»⁷⁸ Årsagen er, at «dette er hovedstykket og den høje hovedhelligdom, hvorved det kristne folk kaldes helligt. For Guds ord er helligt og helliger alt, hvad det rører.»⁷⁹ Guds hellige ord er for det første det ord, der bliver forkyndt og prædikeret, og det er for det andet det ord, som bliver bekendt af kirken for verden.⁸⁰ Både det forkyndte ord og det bekendte ord er altså et offentligt og ydre tegn på, hvor man kan kende det hellige, kristne folk i verden.

Dåben og nadveren er det henholdsvis andet og tredje kendtegn. I afsnittet om nadveren skriver Luther følgende: «For det er også et offentligt tegn og et dyrebart lægemiddel, som Kristus har efterladt, hvorved han helliger sit folk, og hvorved det både øves og offentligt bekender, at det er kristent, som det gør med ordet og med dåben.»⁸¹ Senere tilføjer han: «Hvor du nu ser dette sakramente uddelt i dets rette brug, skal du med sikkerhed vide, at det er Guds folk. For som ovenfor sagt om ordet, at hvor Guds ord er, dér må kirken være, således også, at hvor dåben og sakramentet er, må Guds folk være og omvendt.»⁸² Både dåben og nadveren er altså et offentligt tegn på kirken.

76 Reinhard Hütter, «The Church as Public: Dogma, Practice, and the Holy Spirit» i: *Pro ecclesia* 3, nr. 3 (1994), 354–55.

77 WA 50,628,29–30.

78 WA 50,629,32–34: «Und wenn sonst kein zeichen were, denn dis allein, so were es dennoch gnugsam zu weisen, das daselbs mueste sein ein Christlich heilig volck» (min egen oversættelse ovenfor).

79 WA 50,629,2–4: «Dis ist das heubtstueck und das hohe heubtheiligthum, davon das Christliche Volck heilig heisset, Denn Gotts wort ist heilig und heiligt alles, was es rueret» (min egen oversættelse ovenfor).

80 WA 50,629,16–26.

81 WA 50,631,8–11: «Denn es ist auch ein oeffentlich zeichen und theur heilthum, von Christo hinder sich gelassen, dadurch sein Volck geheiligt wird, damit es sich auch ubet und oeffentlich bekennet, das es Christen sey, wie es thut mit dem Wort und mit der Tauffe» (min egen oversættelse ovenfor).

82 WA 50,631,25–29: «Wo du nu solch sacrament sihest, in rechtem brauch gereicht, da wisse gewis, das Gottes Volck sey, Denn, wie droben vom wort gesagt, wo Gottes wort ist, da mus die Kirche sein, also auch, wo die Tauffe und Sacrament sind, mus Gottes volck sein, und widerumb» (min egen oversættelse ovenfor).

Det fjerde kirkekendtegn er nøglerne. De har både en privat og offentlig brug. I den private brug hører det sammen med absolutionen for den, der er bange og trængt i samvittigheden. Den offentlige brug af nøglerne er tiltænkt dem, der ikke i en privat samtale med præsten vil gå til bekendelse af sin synd. Luther anfører, at begge dele er tegn på kirken: «Hvor du nu ser, at man tilgiver eller straffer synd hos nogle personer, offentlig eller privat, vid da, at dér er Guds folk.»⁸³

Embederne er kirkens femte kendtegn. Her nævner Luther både kirketjenere, prædikanter, præster og biskopper. Hensigten med embederne er, at nogle «offentligt og privat kan give, række og udøve de ovennævnte fire ting eller lægemidler, på kirkens vegne og i kirkens navn og endnu mere ud fra Kristi indstiftelse.»⁸⁴ Formålet er endnu engang, at mennesker kan vide, at hvor embederne er, dér er det hellige, kristne folk.⁸⁵

Det sjette af kirkens kendtegn er bønnen. Luther giver en rummelig beskrivelse af dette kendtegn, da det både er det, «at man beder eller lærer at bede Fadervor», men også at man «synger salmer og åndelige sange efter Guds ord og den rette tro, endvidere offentligt underviser i troen, de ti bud og katekismen.»⁸⁶ Den danske teolog Asger C. Højlund har påpeget, at dette kendtegn til forskel fra de foregående fem understreger menighedens inddragelse.⁸⁷

Korset er i Luthers optælling det syvende og sidste af kirkens kendtegn. Dette er, at «det hellige, kristelige folk ... må bære al ulykke og forfølgelse, al anfægtelse og dårlighed ... fra djævelen, verden og kødet, sørge skjult, være usikker, forskrækket, i det ydre være fattig, foragtet, syg og svag, for at kunne blive sit hoved, Kristus, lig.»⁸⁸ Forfølgelsen må alene skyldes, at kristne tror på Gud, og derfor lider for Kristi skyld. Højlund har i en beskrivelse af korset som kendtegn med rette gjort opmærksom på,

83 WA 50,632,10–11: «Wo du nu sihest, das man sunde vergibt oder strafft in etlichen personen, es sey oeffentlich oder sonderlich, Da wisse, das Gottes volck da sey» (min egen oversættelse ovenfor).

84 WA 50,633,1–3: «oeffentlich und sonderlich die obgenanten vier stueck odder heilthum geben, reichen und uben, von wegen und im namen der Kirchen, viel mehr aber aus einsetzung Christi» (min egen oversættelse ovenfor).

85 WA 50,633,10–11.

86 WA 50,641,21–24: «das man das Vater unser betet und beten lernet, auch Psalmen oder Geistliche lieder singet, nach dem wort Gottes und rechtem glauben, Jtem den Glauben, Zehen gebot und Catechismum treibet oeffentlich» (min egen oversættelse ovenfor).

87 Asger Chr Højlund, «Kirken som et konkret folk» i: *Missional kirke i et pluralistisk samfund*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon, 2015), 155.

88 WA 50,641,35–642,4: «das heilige Christliche Volck ... das es mus alles unglueck und verfolgung, allerley anfechtung und ubel ... vom Teufel, welt und fleisch, jnwendig trauren, bloede sein, erschrecken, auswendig arm, veracht, kranck, schwach sein, leiden, damit es seinem Heubt Christo gleich werde» (min egen oversættelse ovenfor).

at det ikke alene er kirken som institution, men først og fremmest kirken som et folk og en forsamling af mennesker, der bærer korset.⁸⁹

Kirkens synlighed er en omstridt problemstilling i luthersk teologi, fordi Luther også kan tale om den sande kirke (og dermed de sande troende) som skjult. Som vi har set, betyder det dog ikke, at Luther udelukker den synlige flok af kristne og kun beskæftiger sig med kendetegnene som ordet og sakramenterne. Når Luther alligevel betoner, at ikke alle blandt den kristne flok hører til den sande kirke, er det for at understrege troen på Kristus som det afgørende. Samtidig er mødet med kirken som et konkret folk og de øvrige kirkekendtegn med til at give en vished om, at netop dér er de sande troende at finde, og at netop dér virker Gud ved nådemidlerne.⁹⁰

Efter Luthers indledende beskrivelse af kirken som et helligt, kristeligt folk, spurgte han retorisk: «Hvorved vil eller kan dog et stakkels vildfarende menneske mærke, hvor sådan et kristeligt, helligt folk er i verden?»⁹¹ De syv kendetegn og helliggørelsen af de kristne efter den anden tavle præsenterede han som svar på dette spørgsmål. Dette er med til at angive, at kirken som en synlig offentlighed spiller den basale og samtidig afgørende rolle for kirkens vidnesbyrd, at den viser, *hvor* den treenige Guds nærvær er at finde. Med andre ord spiller synligheden ved kirkens offentlighedsdimension en sjælesørgerisk rolle for kirkens vidnesbyrd.

Kirken som relationel offentlighed

Som det er beskrevet ovenfor, fordrer en missional ekklesiologi ifølge *Missional Church*, at kirken på den ene side som et alternativt samfund med en distinkt levevis og et anderledes fællesskab står i kontrast til det omkringliggende samfund. På den anden side må dette heller ikke føre til isolation, og kirken er således også kaldet til at engagere sig i samfundet og for eksempel fremme fred og retfærdighed. På den ene side synes Wannewetsch' beskrivelse af kirken som offentlig at have samme vægtlægning. Dette kommer for eksempel til udtryk, når han skriver følgende: «[T]he Church's own public is not the space to which people can retreat from the public of society. It is the operating base, so to speak, from which the other publics can be reached.»⁹² På den anden side påpeger Wannewetsch også følgende prioritering: «[T]he primary task of political ethics for the Christian churches today must be looked for not so much in political influence in particular cases or sectors, as in regaining the position *and* function of the congregation in worship, where they can develop their political form of life in accordance with the gospel.»⁹³ Selvom jeg er enig i selve prioriteringen, må

89 Højlund, «Kirken som et konkret folk», 156.

90 Højlund, «Kirken som et konkret folk», 158–60.

91 WA 50,628,19–21: «Wobey wil oder kan doch ein armer jrriger Mensch mercken, wo solch Christlich heilig Volck in der welt ist? » (min egen oversættelse ovenfor).

92 Wannewetsch, *Political Worship*, 269.

93 Wannewetsch, *Political Worship*, 163, (oprindelig kursivering).

den ikke få den konsekvens, at kirken bliver indadvendt og kommer til at lukke ørerne for de forhold i verden omkring den, som den bør være optaget af.

Ligesom Kristus spurgte den blinde ved Jeriko: «Hvad vil du have, at jeg skal gøre for dig?» (Luk 18,41), og den enkelte kristne med Kristus som eksempel må tjene sin næste i kærlighed ud fra næstens behov, således må også kirken være optaget af, hvordan den kan tjene det samfund, som den er en del af. Således har den amerikanske teolog Cynthia D. Moe-Lobeda med rette påpeget, at samfundets offentlighed «is the 'arena of the church's vocation, the world 'for the sake of' which this church is 'claimed, gathered, and sent,' and of which it is a part.»⁹⁴ Den missionale ekklesiologi betoner således på den ene side kirkens sendelse til verden, og at kirken må være optaget af at fremme for eksempel fred og retfærdighed *i* verden *for* verden. Forståelsen af kirken som en offentlighed i sin egen ret er på den anden side med til fastholde, at kirken ikke skal tjene samfundets offentlighed på dennes præmisser.

At kirken er en *relationel* offentlighed, spiller dermed den rolle for kirkens vidnesbyrd, at kirken, fast forankret i sin egen offentlighed, bør være optaget af, hvordan den med Kristus som eksempel kan tjene det omkringliggende samfund.

Konklusion

Denne artikel har for det første præsenteret den missionale ekklesiologi med fokus på *missio dei*, kirken, mission og verden. For det andet har artiklen præsenteret en forståelse af kirken som en offentlighed i sin egen ret. Med disse præsentationer som udgangspunkt har artiklen for det tredje søgt at konstruere en missional luthersk ekklesiologi og lade forståelsen af kirken som offentlighed indgå heri som et konstruktivt element med det formål at bidrage til kirkens offentlige vidnesbyrd.

I denne artikel har jeg således søgt at argumentere for, at kirkens offentlighedsdimension spiller følgende rolle for dens vidnesbyrd: For det første spiller kirken som en *tilgængelig* offentlighed den rolle for kirkens vidnesbyrd, at den betoner, at alle ved dåben kan blive en del af det folk, som har Kristus til herre, og at enhver, som bliver døbt, er kaldet og udrustet til at tjene dette folk og til at vidne om Kristus for andre. For det andet spiller kirken som en *synlig* offentlighed den rolle for kirkens vidnesbyrd, at den understreger, *hvor* den treenige Guds nærvær særligt er at finde. For det tredje spiller kirken som en *relationel* offentlighed den rolle for kirkens vidnesbyrd, at den med udgangspunkt i den offentlighed, som kirken selv er, ønsker at tjene og engagere sig i samfundet med Kristus som sit forbillede og eksempel.⁹⁵

94 Cynthia D. Moe-Lobeda, *Public Church: For the Life of the World* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2004), 9.

95 Denne artikel er en redigeret udgave af mit bachelorprojekt, der blev indleveret den 15. december 2021. Tak til Jeppe Bach Nikolajsen for vejledning og kommentarer til udarbejdelse af artiklen.

Den norske kirke og International Council on Christians and Jews: Dialog for anti-misjon?

Hans Morten Haugen
Professor i internasjonal diakoni VID vitenskapelige høyskole
hans.morten.haugen@vid.no

Sammendrag: Den norske kirke omtaler International Council of Christians and Jews (ICCJ) i sin Midtøsten-strategi. ICCJ er det sentrale multilaterale organet for jødisk-kristen dialog på høyt nivå, men det finnes i tillegg en rekke bilaterale dialoger. Det overordnede bildet er at til tross for viktige tilnærminger mellom jødiske og kristne ledere over mange tiår, er det spenninger i den jødisk-kristne dialogen, også i Norge. I tillegg til uenighet om flere forhold knyttet til Palestina/Israel-konflikten er det ett spørsmål som skaper spenning, nemlig spørsmålet om misjonsinnsats overfor jøder. Den sterkere oppmerksomheten på misjon hos den evangelikale bevegelsen er bare en av grunnene til at denne bevegelsen er mer interessant å studere enn protestantiske og økumeniske organer. Det er relevant å være klar over både den sentrale rollen Evangelische Kirche Deutschland (EKD) har i protestantiske og økumeniske fora, og den tydelige avstandstaken fra alle «anstrengelser» for å få jøder til å endre religion som EKD-synoden uttrykte i 2016. Artikkelen viser at det er World Evangelical Alliance (WEA), som blant annet omfatter Norsk Råd for Misjon og Evangelisering (NORME), som i størst grad har fått kritikk fra ICCJ for hvordan de formidler synet på at jøder trenger Jesus som sin frelser. Den andre store evangelikale bevegelsen, Lausanne-bevegelsen, har ikke vesentlig forskjellig vektlegging enn WEA, men har likevel sluppet tilsvarende kritikk fra ICCJ. ICCJ må forstås som å kun avvise organisert misjonsinnsats.

Nøkkelord: Den Norske Israelmisjon, Swindlers Dialogue Decalogue, jødisk-kristen dialog, Lausanne-bevegelsen, World Evangelical Alliance (WEA).

Abstract: The Church of Norway mentions the International Council of Christians and Jews (ICCJ) in its Middle East strategy. The ICCJ is the central multilateral body for high-level Judeo-Christian dialogue, but there are also a number of bilateral dia-

logues. The overall picture is that despite cooperation between Jewish and Christian leaders over decades, there are tensions in the Judeo-Christian dialogue, including in Norway. In addition to disagreement on several issues related to the Palestine/Israel conflict, there is one issue that creates tensions, namely the issue of missionary efforts among Jews. The stronger attention to mission in the evangelical movement is just one of the reasons why this movement is more interesting to study than Protestant and ecumenical bodies. It is relevant to remind of the central role of the Evangelische Kirche Deutschland (EKD) in Protestant and ecumenical forums, and the clear distancing from all «efforts» for Jews to change religion as expressed by the EKD Synod in 2016. The article demonstrates that it is the World Evangelical Alliance (WEA), which includes the Norwegian Council for Mission and Evangelism (NORME), which has received the strongest criticism from ICCJ for how they convey the view that Jews need Jesus as their Savior. The other major evangelical movement, the Lausanne movement, does not have significantly different emphasis than the WEA, but has nevertheless not been subject to similar criticism from the ICCJ. The ICCJ must be understood as rejecting only organized missionary efforts.

Keywords: The Norwegian Church Ministry to Israel, Swindler's Dialogue Decalogue, Judeo-Christian dialogue, Lausanne movement, World Evangelical Alliance (WEA).

Introduksjon

Da Bispemøtets Preses, Olav Fykse Tveit, ga et tilsvarende svar til seks misjonsledere – ikke fra Den norske Israelmisjonen (DNI) – som kritiserte utydelighet om misjon blant jøder,¹ svarte han med å blant annet vise til en erklæring fra International Council of Christians and Jews (ICCJ).² Denne kom i 2009, og har formuleringen «motarbeide organisert innsats for å konvertere jøder».³

1 Bertil Andersson, Øyvind Åsland, Erik Furnes, Terje Bjørkås, Kjetil Vestel Haga og Torkild Masvie, «For jøde først», *Vårt Land* 23. november, 2021.

2 Olav Fykse Tveit, «Misjon overfor jødar», *Dagen* 29. november, 2021.

3 ICCJ, *A Time for Recommitment: Building the New Relationship between Jews and Christians* (2009), 3; https://www.iccj.org/fileadmin/ICCJ/pdf-Dateien/A_Time_for_Recommitment_engl.pdf.

Den norske kirke (Dnk) er ikke medlem av ICCJ,⁴ men deltar på konferansene, sammen med representanter for Det Mosaiske Trossamfund (DMT) og noen ganger Den katolske kirke i Norge. DMT oppgis på ICCJs hjemmeside som medlem i ICCJ. Det var Abrahams Forum-samarbeidet – også omtalt som Abrahams Barn – som var inngangen for Mellomkirkelig råd for Den norske kirke (MKR) til ICCJ. Abrahams Forum er en norsk trilateral dialogplattform mellom jøder, muslimer og kristne som ikke har tatt seg opp etter en fellesreise i 2013, og den bilaterale dialogen DMT-Dnk har ligget nede siden 2016.⁵

MKR's gjeldende strategi for arbeid i Palestina og Israel omtaler ICCJ blant «miljøer som driver med religionsdialog».⁶ Videre er DMT – forstått som kun menigheten i Oslo – omtalt fire ganger i strategien. Selv om den offisielle dialoggruppen ikke har møttes, er det samtaler mellom DMT og MKR og mellom DMT og Bispemøtets Preses.

I en rapport fra ICCJs 2019-konferanse fra en av visepresidentene omtales en plenumsamtale mellom to rabbinere ved å understreke asymmetrien mellom jødedom og kristendom, men med følgende oppfordring: «daring to approach limits that

- 4 Ordet «medlem» i den forrige strategien til MKR var antakelig feil ord: «Gjennom samarbeidet med Det Mosaiske Trossamfund i Norge er Mellomkirkelig råd medlem av International Council of Christians and Jews og tar del i jødisk-kristen dialog om Israel og Palestina»; se MKR, *En pilgrimsvandring for rettferdighet og fred: Strategi for Mellomkirkelig råds engasjement for rettferdig fred i Palestina og Israel, 2018–2020* (2017) (per 13.11.2017), 4; https://kirken.no/globalassets/kirken.no/aktuelt/filer-2017/strategi_palestina_israel_mkr_2017.pdf. Abrahams Forum er ikke nevnt i den nyeste MKR-strategien.
- 5 Mattis C.O. Vaaland, «Greier ikke snakke sammen», *Vårt Land* 5. juni, 2021; som nevner «flere hendelser knyttet til blant annet Kirkeuken for fred, Kairosdokumentet og boikottbevegelsen.»; for *Kirkeukens 2016-bønner* se: <https://www.karibu.no/upload/kirkeuka/2016/B%20c3%98NNER%20-%20Kirkeuka%202016.pdf>; for norsk oversettelse av *Kairos Palestina* fra 2010, se: https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/tema---mkr/fred-og-rettferdighet/kairos_palestina.pdf (merk også at Kairos Palestina fremmes i alle de tre siste strategiene; for 2015-2017, inndelt i Posisjonsdokument og Handlingsplan, se s 10-21 på https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2017/sakspapirer%20november/mkr%2037_0_strategi%20for%20mkrs%20eng%20i%20p%20og%20i.pdf); om *økonomiske virkemidler* (mot okkupasjonsvirksomhet uavhengig av selskapers nasjonalitet, ikke mot staten Israel), se MKR (2021), 12–13.
- 6 MKR, *En pilgrimsvandring for rettferdighet og fred, Strategi for Mellomkirkelig råds engasjement for rettferdig fred i Palestina og Israel 2021–2023* (vedtatt 28.04.21), 9; tilgjengelig via <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/saksdokumenter-og-vedtak/mote-i-mellomkirkelig-rad-27.-28.-april-2021>.

cannot be exceeded if we are to preserve the integrity of our respective religions».⁷ Subjektet som er brukt er «vi», men det understrekes at hvor mye en vil nærme seg disse grensene avhenger av hva den enkelte er komfortabel med.

Dette illustrerer at i jødisk-kristen religionsdialog finnes erkjennelser av makt- asymmetri, både når dialogen skjer på globalt nivå og på nasjonalt nivå. Dette er en høyst relevant erkjennelse for den konkrete drøftingen i denne artikkelen: Vil en kirke som knytter seg til ICCJ, også uten å bli medlem, implisitt støtte opp om en agenda som handler om å ikke fremme noen form for institusjonell misjonsvirksomhet overfor jøder?

Tre relevante bakgrunner er relevante: For det første er «missiologiske spørsmål» del av mandatet til utvalget til Den norske kirke som skal utrede forholdet til jødedom og jøder, oppnevnt av MKR og Bispemøtet.⁸ For det andre har den mest grundige drøftingen av misjonsinnsats overfor jøder i organisasjoner hvor Den norske kirke er medlem skjedd i Det europeiske protestantiske kirkefelleskapet (CPCE), i 2001 og i kortere versjon i 2011.⁹ For det tredje skjer stadig framskritt i forskningen om den gjensidige påvirkningen mellom rabbinisk jødedom og kristendom, og om den messianske bevegelsen. Slik gjensidig påvirkning vil høyst sannsynlig bli omtalt i rapporten fra Dnk-utvalget som kommer i 2023, men denne artikkelen gir ikke plass til å gå inn på dette saksfeltet.

Artikkelen vil først redegjøre for perspektiver på hvordan unngå asymmetri i religions-

7 Liliane Apotheker, *Back from Lund* (2019); <https://www.iccj.org/article/back-from-lund.html>.

8 Forfatteren er med i utvalget; for mandatet, se Dnk, *Kirken i møte med jødedom og jøder* (2021); https://kirken.no/globalassets/kirken.no/aktuelt/filer%202021/mandat_utvalg_dnk%20og%20j%C3%B8der%20og%20j%C3%B8dedom.pdf.

9 CPCE-dokumentet *Church and Israel* fra 2001 – formidlet i Hans Morten Haugen, «Unødvendig med misjon overfor jøder? En sammenligning av ulike kirker og organisasjoner» i: *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 64, nr. 3–4 (2010), 211–232, 218–220 – kom i nytt opptrykk i 2021, og inkluderte slutterklæringen fra konsultasjonen *Church and Israel: A Reappraisal*, holdt i 2011. I 2011 oppsummeres 2001-dokumentet som å formidle «avståelse [renunciation] fra misjon blant jøder»; se Mario Fischer og Martin Friedrich, *Kirche und Israel: Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen zum Verhältnis von Christen und Juden / Church and Israel: A contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021), 169; i 2001-dokumentet bekreftes både kristent vitnesbyrd, tale og proklamasjon overfor jøder; Fischer og Friedrich, *Kirche und Israel / Church and Israel*, 152–153 (kap II.3); se også 158 (kap III.1.2.5) for tydeliggjøring av at kristen proklamasjon må respektere jødernes selvforståelse, og 151 (kap II.2.5.10) som omtaler forholdet mellom kirken og Israel som et mysterium. For mer om Kirkenes Verdensråd, se Haugen, «Unødvendig med misjon overfor jøder?», 216–218; se også note 28–30 og tilhørende tekst; for mer om Det lutherske verdensforbund, se note 35.

møter, før ICCJs opprinnelse og arbeid forklares. Deretter presenteres Dnk sitt samarbeid med DNI og DNIs nettverk, samt to globale bevegelser som begge har tatt klart stilling til at jøder trenger Jesus: Lausanne-bevegelsen, som sto bak Lausanne III i 2010, og World Evangelical Alliance (WEA). WEA og Lausanne-bevegelsen samarbeidet om den såkalte Willowbank-erklæringen 1989 – som ikke drøftes – og båndene mellom de to organisasjonene er fortsatt sterke. En gjennomgang av ICCJs «12 punkter fra Berlin» og ICCJs kritikk av Berlinerklæringen fra WEAs teologi-kommisjon følger deretter. Artikkelen drøfter så hvordan MKRs ønske om å også være i dialog med messianske menigheter kan forenes med andre hensyn som identifisert i artikkelen, etterfulgt av en bredere drøfting og en konklusjon.

Teorier om hvordan unngå asymmetri i religionsmøter

Et fellesdokument mellom WEA, Det pavelige råd for å fremme interreligiøs dialog (PCID) i Den katolske kirke og Kirkenes Verdensråd (KV) gir anbefalinger om kristent vitnesbyrd ved å dele de gode nyhetene om Guds rike – uten noen form for press.¹⁰ Flere av de tolv prinsippene i fellesdokumentet handler om å møte andre på respektfulle og solidariske måter.¹¹

Som jeg har vist i en annen artikkel i herværende tidsskrift,¹² har majoritetskirker ulikt syn på organisert misjonsinnsats overfor jøder. Mens eksempelvis Evangelische Kirche Deutschland (EKD) tar avstand fra alle «anstrengelser for å overtale jødene til å forandre sin religion»,¹³ tar Den katolske kirke bare avstand fra institusjonalisert, ikke individuell, misjonsinnsats.¹⁴ Mellom disse kan vi plassere Church of England (CoE) og Svenska kyrkan. CoE understreker Guds trofasthet, og at Gud har uttrykt denne trofastheten på ulike måter, gjennom paktene og ved la Sønnen komme til verden

10 KV, PCID, WEA, *Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct* (2012), 3–4; https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/ChristianWitness_recommendations.pdf.

11 KV, PCID, WEA, *Christian Witness in a Multi-Religious World*, 4–5.

12 For en analyse av disse, se Hans Morten Haugen, «Fem majoritetskirkers avklaringer om forholdet til jødedom». *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 75, nr. 4 (2021), 211–232.

13 EKD, Kundgebung «Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes» (2016), punkt 2; <https://www.ag-juden-christen.de/kundgebung-eine-erklarung-zu-christen-und-juden-als-zeugen-der-treue-gottes>. En EKD-presisering av forholdet til Jesus-troende jøder som kom i 2017 må leses som en bekreftelse av 2016-vedtaket; se EKD (2017). *Judenchristen – jüdische Christen – »messianische Juden«*. Eine Positionsbestimmung des Gemeinsamen Ausschusses »Kirche und Judentum« im Auftrag des Rates der EKD; https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Messianische_Juden.pdf.

14 Den katolske Kirke, «*The Gifts and The Calling of God Are Irrevocable*» (Rom 11:29): *A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of «Nostra aetate»* (nr. 4) (2015), avsnitt 40; <https://ejournals.bc.edu/index.php/scjr/article/view/9792/8593>.

som Jesus Kristus eller Messias. Disse uttrykkene for Guds trofasthet presenteres som likestilte, slik at andre ikke må slutte seg til kristne forståelser av sin Kristus-relasjon.¹⁵ Dokumentet *Guds vägar* fra Svenska kyrkan omtaler kun Gud i den delen av dokumentet som handler om omvendelse,¹⁶ noe som også må forstås som at det å bekrefte Guds generelle trofasthet er nok.

Alle disse er opptatte av å unngå å misbruke sin majoritetsposisjon og står for en annen linje enn de to evangelikale verdensorganisasjonene som er sentrale i artikkelen.

Den som tidlig utfordret kirkens posisjon i relasjon til jødedom var Paul van Buren, som var særlig opptatt av at det jødiske folk, eller «Guds Israel» må bevares, uttrykt i begrepet «Israels levende kontekst».¹⁷ Dette konkretiserer van Buren slik at han anerkjenner sionistenes rolle i å ta ansvar for paktsløftenes framtid.¹⁸ Videre gjør van Buren hele kristendommens gudsrelasjon avhengig av en fortsatt relasjon til jødedom. Kristendommen har fått del i Guds velsignelser gjennom jøden Jesus, og derfor er det ifølge van Buren en velsignelse for kirken at de ulike forsøkene på å «konvertere jøder» har vært så mislykkede.¹⁹ Videre hevder van Buren at kirkens bestrebelser på å få jøder til å tro på Jesus som Messias bare kan nå fram til jøder som har mistet sin jødiskhet.²⁰ Han omtaler videre ideen om at jødene er omfattet av det kristne misjonsoppdraget for «utrolig».²¹ Vi kan oppsummere Paul van Buren som å stå for en klar topaktsteologi, altså at jødene har sin egen frelsesvei gjennom løftene, og med oppslutning både i

15 CoE, *God's Unfailing Word: Theological and Practical Perspectives on Christian-Jewish Relations* (2019); <https://www.churchofengland.org/sites/default/files/2019-11/godsunfailingwordweb.pdf>.

16 Svenska kyrkan, *Guds vägar. Judendom och kristendom, ett inomkyrkligt samtalsdokument* (2001); [https://www.svenskakyrkan.se/filer/Guds%20v%c3%a4gar,%20judendom%20och%20kristendom%20-%20ett%20inomkyrkligt%20samtalsdokument%20\(pdf,%2013%20sidor\).pdf](https://www.svenskakyrkan.se/filer/Guds%20v%c3%a4gar,%20judendom%20och%20kristendom%20-%20ett%20inomkyrkligt%20samtalsdokument%20(pdf,%2013%20sidor).pdf). Det er i denne sammenheng relevant at i 1975 – etter 100 års virksomhet – ble Svenska Israelsmissionens virksomhet overtatt av Svenska kyrkan; se Kenneth Fjell Rasmussen (2015). «Samler ressurser». Dagen (24. juni); intervju med Heitmann (DNI) og Karlsson (Källan).

17 Paul M. Van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part III: The Context of Christ* (New York: Harper & Row, 1988), 67. Se også Paul M. Van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part II: A Christian theology of the people Israel* (New York: Harper & Row, 1983).

18 Van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality I part III*, 69.

19 Van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality I part II*, 327.

20 Van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality I part II*, 327.

21 Van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality I part II*, 326.

evangeliske miljøer preget av skepsis til misjon blant jøder og i miljøer for jødisk-kristen dialog.²²

Bevissthet om å unngå maktasymmetri i møter mellom personer med ulike religioner er etter min vurdering mest elegant formulert i den såkalte Dialogue Decalogue. Denne ble utgitt første gang i 1978 av Leonard Swindler,²³ og operasjonaliserer temaer fra Felleseklæringen omtalt over. De ti dialogprinsippene gjengis, i forkortet versjon:

- (i) Deltakerne må preges av vilje til å lære, noe som medfører endring.
- (ii) Dialog skjer både innen trossamfunn og mellom trossamfunn.
- (iii) Alle må preges av fullstendig ærlighet og oppriktighet.
- (iv) Vi må ikke sammenligne egne idealer med andres praksiser.
- (v) Hver deltaker må være villig til å beskrive seg selv.
- (vi) Deltakerne må ikke ha forhåndsoppfatninger om hvor uenigheten ligger.
- (vii) Dialogen kan bare skje mellom likeverdige personer, altså at alle lærer av hverandre.
- (viii) Dialogen kan bare skje på grunnlag av gjensidig tillit.
- (ix) Deltakerne bør ha evne til å kritisere sine egne tradisjoner.
- (x) Deltakerne må søke å oppleve andre religioner «fra innsiden».²⁴

En samtale basert i disse prinsippene innebærer å møte andre på respektfulle og solidariske måter. Vi skal nå se hvordan dette skjer hos ICCJ.

International Council of Christians and Jews

To nasjonale organer for jødisk-kristen dialog (USA, etablert 1927; Storbritannia, etablert 1942) er forløperne til ICCJ. Det første ICCJ-arrangementet skjedde i 1946, men det var konferansen i 1947 i Seelisberg, offisielt benevnt International Emergency Conference on Anti-Semitism, som er mest kjent. Denne resulterte i de såkalte ti punktene til kirkene,²⁵ fire innledet med «remember» og seks med «avoid».

22 Ole Christian Kvarme bemerker at van Buren var aktiv «i dialog-kretser i Jerusalem da vi bodde der, og hadde betydelig innflytelse – bl.a. ved van Burens tilknytning til Shalom Hartmann-instituttet. Hans bøker ble også lest av mer evangelisk orienterte teologer, og hans «gjenoppgivelse» av det jødiske folks betydning som Guds folk og for den kristne kirke ble verdsatt» (epost til forfatteren 10. mars 2022; utdrag). Van Buren var opprinnelig ordinert prest i Episcopal Church i USA.

23 For en oversikt, se Leonard Swidler, *Dialogue for Interreligious Understanding: Strategies for the Transformation of Culture-shaping Institutions* (Houndmills, UK, og New York, US: Palgrave Macmillan, 2014).

24 For en av mange versjoner, se: [https://www.nku.edu/~gartigw/teaching_files/Dialogue%20Decalogue%20\(with%20some%20explanation\).pdf](https://www.nku.edu/~gartigw/teaching_files/Dialogue%20Decalogue%20(with%20some%20explanation).pdf).

25 For hele erklæringen «An Address to the Churches», hvor de ti punktene inngår, se <https://ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/ecumenical-christian/seelisberg>.

I dag er 38 nasjonale jødisk-kristne organer fra 32 land med i ICCJ og ICCJ-konferanser skjer årlig. Mange personer som har vært sentrale i rettferdighetsarbeid med religiøs forankring har hatt ledende verv i ICCJ. Eksempelvis var Ehud Bandel, en rabbi innenfor såkalt konservativ jødedom, og den første direktøren for Rabbis for Human Rights,²⁶ første visepresident i ICCJ og leder av ICCJs International Abrahamic Forum (IAF), altså trilateral dialog. IAF har normalt sine større arrangementer under ICCJ-konferansene.

I ICCJ deltar personer som også er sentrale i International Jewish Committee on Interreligious Consultations (IJCIC), som på vegne av 11 jødiske organisasjoner har dialog med Den katolske kirke, Kirkenes Verdensråd og Den økumeniske patriarken. David Rosen, som ledet IJCIC 2005-2009, er en av fire æresmedlemmer i ICCJ.²⁷ Fra 2021 er det David Fox Sandmel som leder IJCIC. Han representerte Anti-Defamation League både da han ga en hilsen med både kritikk og anerkjennelse under møtet i KVs Sentralkomite i Trondheim i 2016,²⁸ og da han i 2021 – mens han fortsatt var nestleder i IJCIC – kritiserte KVs internasjonale direktør, Peter Prove,²⁹ som følge av sistnevntes oppfølging av en felles 2019-konsultasjon.

KV er også i dialog med ICCJ. KVs dialogansvarlige holdt en såkalt oppsummerende plenumshilsen under ICCJs 2015-konferanse,³⁰ sammen med sjefsrabbiner Joseph

26 For verv i World Zionist Organization og World Jewish Congress, se:

<https://www.ehudbandel.com/about>.

27 Den engelske tittelen er Honorary President; se <https://www.iccj.org/about-us/people.html>.

28 David Fox Sandmel, *ADL Interfaith Director Delivers Powerful Message to the World Council of Churches* (26. juni, 2016). <https://www.youtube.com/watch?v=rG1esb54FCk>. Merk at Sandmel presenteres som ADL Director of Interfaith Affairs, og ikke som representant for IJCIC. Det var særlig KVs støtte til Kairos Palestina-dokumentet – omtalt i note 6 – som var utgangspunktet for kritikken. Han understreket også av Kirkenes Verdensråd «has come a long way and deserves credit for what it has accomplished ...» (4:46–4:48).

29 David Fox Sandmel, *On Antisemitism and Jewish-Christian Relations: A Response to Peter Prove* (2021); https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-03/Sandmel_WCC_IHRA_1-21-21.pdf; Sandmel bruker punkt 7 fra eksempellisten fra International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA) (2016); <https://www.holocaustremembrance.com/resources/working-definitions-charters/working-definition-antisemitism>, og understreker på s 5 at det er én måte KV kan gå fri fra anklager om å fremme anti-semittisme, nemlig at KV «supports Zionism as the right of the Jewish people to self-determination in a sovereign state in their ancestral homeland.»

30 Claire Amos, «Speech at the 1 July 2015 conference of the International Council of Christians and Jews». *The Ecumenical Review* 67, nr. 3 (2015), 483–487.

Levi og kardinal Koch.³¹ Under ICCJ-konferansen 2017 holdt biskop emeritus i Den palestinske lutherske kirken, Munib Younan, en plenumsinnledning.³² Selv om dette viser at ICCJ har et ønske om et bredt tilfang av perspektiver, er deltakelsen til Younan ikke i seg selv noe bevis på økt anerkjennelse av palestinske perspektiver i jødiske kretser.

Som vi så i den korte oversikten over tre majoritetskirker i Nord-Europa og Den katolske kirke er ICCJs posisjon ikke avvikende fra disse. Der eksempelvis EKD tar avstand fra alle «anstrengelser» tar ICCJ avstand fra organisert misjonsinnsats.

ICCJ utgir regelmessig JCRelations.net, som samler ulike bidrag om jødisk-kristne relasjoner – på ulike språk. Den mest nedlastede ressursen på ICCJs hjemmeside er en tekst om sionisme fram til 1948.³³ Det er altså ikke ICCJs egne ressurser som er mest nedlastet.

Den norske Israelsmisjon som dør til den evangelikale bevegelsen

Fykse Tveits tilsvar til misjonslederne ble avsluttet med at Dnk «har eit godt og forpliktande samarbeid med Den norske Israelsmisjon.»³⁴ DNI er en luthersk forankret organisasjon, med flere forbindelser til den såkalte evangelikale bevegelsen. For det første, gjennom Norsk Råd for Misjon og Evangelisering (NORME) som utgjør den norske delen av European Evangelical Alliance (EEA), som er med i WEA. For det andre, ved å være direkte representert i Lausannebevegelsen.³⁵

31 Koch har fra 2010 vært president i Kommissjonen for religiøse relasjons med jødene og president for Det pavelige råd for fremme av Kristen enhet; han overtok disse vervene etter kardinal Kasper; se Haugen, «Unødvendig med misjon overfor jøder?», 215–216.

32 Munib Younan, *Tradition and Reform: A Protestant Perspective* (2017); http://www.abrahamic-network.com/redaktion/upload_pdf/201709011301280.ICCJ_Bonn_2017_M_Younan_Plenary.pdf.

33 Martin Kloke, oversatt av Christopher Reid, *The Development of Zionism Until the Founding of the State of Israel* (2011); <https://www.jcrelations.net/article/the-development-of-zionism-until-the-founding-of-the-state-of-israel.html>.

34 Fykse Tveit, «Misjon overfor jødar». For DNIs grunnlagstenkning, se DNI, *Det jødiske folk, evangeliet og løftene. En prinsipperklæring om kirkens forhold til det jødiske folk og om dette folkets plass i Guds frelseshistorie* (2004); https://www.israelsmisjonen.no/_service/316/download/id/90/name/PRINSIPPERKL%C3%86RINGEN+febr+2004+A4.pdf.

35 Se: <https://norme.no>. DNI er medlem i Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (LCJE). I tillegg er DNI medlem i Lutheran European Commission on the Church and the Jewish people (LECCJ), som utformet Driebergen-erklæringen i 1990. For mer om LECCJ, etablert i 1976, og LVF-prosesser, se Ursula Rudnik. «Lutheran Churches and Luther's Anti-Semitism. Repression, Rejection and Repudiation» i: *Jews and Protestants: From the Reformation to the Present*, redigert av Irene Aue-Ben David, Aya Elyada, Moshe Sluhovsky og Christian Wiese (Berlin: De Gruyter, 2020), 229–239.

Det er fire grunner til at det er relevant å forstå evangelikale organers posisjon og agering. For det første representerer den evangelikale bevegelsen en sterkere stemme for misjon generelt. For det andre finnes viktige støttespillere for den moderne stat Israel i den globale evangelikale bevegelsen.³⁶ For det tredje, gitt det faktiske samarbeidet mellom Dnk og DNI og DNIs sterkere bånd til den evangelikale bevegelsen er det viktig å kjenne til de evangelikale aktørene og deres samarbeid. For det fjerde skjer tilnærminger mellom den evangelikale og den såkalte økumeniske bevegelsen. Som eksempel fra Norge kan nevnes at synliggjøring av budskapet fra Cape Town 2010, også kjent som Lausanne III, overfor menighetene i Dnk ble understreket av Kirkemøtet.³⁷

Lausanne-bevegelsen: Cape Town 2010, Lausanne Consultation on Jewish Evangelism og Lausanne Initiative on Reconciliation in Palestine-Israel

Vi så at Lausanne-bevegelsen og WEA samarbeidet om Willowbanks i 1989, men Lausanne-bevegelsen, etablert under «Lausanne I» i 1974, var tidligst ute med å arbeide systematisk med spørsmål om kristent vitnesbyrd i møte med jøder. I slutterklæringen fra den tredje Lausanne-konferansen, holdt i Cape Town i 2010, heter det at det jødiske folk har (utdrag): «behov for forsoningen med Gud ved Messias Jesus.»³⁸

Som jeg har drøftet i en tidligere artikkel er Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (LCJE), etablert i 1980, fortsatt den mest sentrale aktøren i den kristne misjonsbevegelsens arbeid med og for jøder.³⁹ På hjemmesiden heter det: «Jewish evangelism is an essential part of world evangelism».⁴⁰

36 For slik støtte i protestantiske kirker, se CPCE, *Church and Israel* i Fischer og Friedrich, *Kirche und Israel / Church and Israel*, 155-156 (kap III.1.1.3) («counteract all tendencies to denigrate the Zionist movement ... no ... oppression of ... minorities»).

37 Kirkemøtet for Den norske kirke, Sak 07/12 (2012), Misjon til forandring – Utfordringene fra Edinburgh 2010, 4, vedtaks punkt 4a.

38 Lausannebevegelsen, *The Cape Town Commitment*, II-B-1; gjengitt i Rolf Ekenes, Tormod Engelsen, Knud Jørgensen og Rolf Kjøde, *Misjon til forandring: Refleksjoner og visjoner fra Lausanne III* (Skjetten: Hermon, 2010), 260.

39 Haugen, «Unødvendig med misjon overfor jøder?», 222–223.

40 Lausanne Movement, *Jewish Evangelism* (udatert); <https://lausanne.org/networks/issues/jewish-evangelism>.

To ressurser er tilgjengelige på LCJE-hjemmesiden,⁴¹ og selv om disse ikke er nye er disse viktige i å vise teologien og tilnærmingen som LCJE har lagt til grunn.

For det første, dokumentet *Christian Witness to the Jewish People* (*Christian Witness*), som blant annet har en seksjon om strategi: «Der det er et jødisk samfunn, bør de lokale kirkene motiveres og utdannes for effektiv oppsøking og vitnesbyrd for det jødiske folk.»⁴² Videre understrekes «behovet for en mer systematisk tilnærming for å nå et bredt spekter av det jødiske samfunnet.»⁴³ Dette dokumentet anbefaler altså oppsøking og frimodighet, men understreker at arbeidet må være basert i at de involverte er tilstrekkelig utdannet, noe som må omfatte kunnskap om en rekke forhold ved jødisk tro og tradisjon.

For det andre, dokumentet *Jewish Evangelism: A Call to the Church (A Call)* er mer teologisk vurderende, men det frimodige er fortsatt til stede, med en innledende oppfordring: «Mye står på spill når noen i kirken fordømmer evangelisering blant jøder», og den omtaler slik motstand og ikke-evangelisering som «failure».⁴⁴ Vekten er på å dele evangeliet og slik deling omtales som en plikt. Slik deling er også en av tre avsluttende oppfordringer til kirkene, og de to andre oppfordringene er: (i) kirkene må be om fred og frelse for *det jødiske folk*; og (ii) kirkene må verdsette *jøder* i kirken og håpe at hele *det jødiske folk* og folkene samles.⁴⁵

Jeg er ikke kjent med at ICCJ har kritisert verken formuleringen fra Cape Town eller de frimodige formuleringene gjengitt over.

Det tredje relevante arbeidsområdet er Lausanne Initiative on Reconciliation in Israel-Palestine (LIRIP), som siden 2010 har vært en møteplass mellom noen palestinske kristne og messianske jøder, også omtalt som Jesus-troende jøder.⁴⁶ Fire konferanser har vært holdt så langt, og den siste, i Limassol i 2018, tematiserte sosial rettferdighet,

41 Erwin J. Kolb, C. David Harley og medlemmer av *Mini-Consultation on Reaching Jewish People: Christian Witness to the Jewish People*, *Lausanne Occasional Paper No. 7* (1980); <https://www.printfriendly.com/p/g/VveuZK>; Tuvya Zaretsky, Kai Kjær-Hansen, Ole Chr. Kvarme, Bodil F. Skjøtt, Richard Harvey, Theresa Newell og Susan Perlman, *Jewish Evangelism: A Call to the Church*, *Lausanne Occasional Paper No. 60* (2004); <https://www.printfriendly.com/p/g/brSjPm>.

42 Kolb et al., *Mini-Consultation on Reaching Jewish People*, avsnitt 10(a); egen oversettelse; alle følgende oversettelser er gjort av forfatteren.

43 Kolb et al., *Mini-Consultation on Reaching Jewish People*, avsnitt 10(c).

44 Zaretsky, et al., *Jewish Evangelism*, innledning, «A renewed call».

45 Zaretsky, et al., *Jewish Evangelism*, avsnitt 5(d)6.

46 For bakgrunn, der Gaza-krigen i 2009 løftes fram som en forklaring på etableringen, se Jayson Casper, «Rockets, Riots, Sermons, and Soccer: Christian Views on the Conflict in Gaza and Israel» i: *Christianity Today* (20. mai).

med vekt på bibelstudier og å fremme sosial rettferdighet i sine respektive samfunn. Både okkupasjon, rettssystemer og påvirkningsarbeid ble løftet fram.⁴⁷

Den tredje konferansen, i Larnaca i 2016, resulterte i den såkalte Larnaca-uttalelsen. Her heter det: «Vi har ulike teologiske posisjoner knyttet til landet, og også svært ulike perspektiver på årsakene til de sosiale, politiske og økonomiske realitetene ...».⁴⁸ Den palestinske lederen for konferansen, Munther Isaac, nå prest i ELCJHL-menigheten i Betlehem og Academic Dean ved Betlehem Bible College, uttalte: «Vår felles tro kaller oss til å lytte, respektere og tilmed utfordre hverandre på en Kristus-lik måte. Den krever også av oss at vi er talspersoner for forsoning og rettferdig fred.»⁴⁹ Den messianske lederen av konferansen, Richard Harvey, pekte på at forvandlingen i både egne liv og i egne samfunn bare kan skje ved å ta på alvor Jesu ord om å elske sine fiender.⁵⁰

Disse perspektivene er også løftet fram i to bøker, begge redigert av Salim Munayer og Lisa Loden.⁵¹ I tillegg til å være stifter og leder av Musalaha, som blant har fasilitert Bridgebuilders, er Munayer tidligere ansatt ved Betlehem Bible College. Betlehem Bible College har siden 2010 arrangert fem Christ at the Checkpoint-konferanser, der både den tredje og fjerde konferansen hadde WEAs generalsekretær som innleder,⁵²

47 LIRIP (2018). Lausanne Initiative on Reconciliation in Israel-Palestine 2018 Press Release/Report; www.comeandsee.com/view.php?sid=1348.

48 LIRIP (2016). Palestinian Christians and Messianic Jews Issue Larnaca Statement; <https://lausanne.org/news-releases/larnaca-statement/press-release>.

49 LIRIP (2016). Under Gaza-krigen i mai 2021, med opprør og vold i israelske byer mellom jøder og israelske arabere, kom det motbør mot Isaacs tydelige tale, se Casper (se note 47); også Loden er intervjuet, med klar vurdering av at Israels behandling av israelske arabere er hovedårsaken til opprørene.

50 LIRIP (2016).

51 Salim J. Munayer og Lisa Loden (red.), *Through my Enemy's Eyes. Envisioning Reconciliation in Israel-Palestine* (Milton Keynes: Paternoster, 2014); Salim J. Munayer og Lisa Loden (red.), *The Land Cries Out: Theology of the Land in the Israeli-Palestinian Conflict* (Eugene: Cascade Books, 2012). Bidragsytere til 2012-boken er både stifter og tidligere daglig leder av Sabeel, Naim Ateek, og tidligere prest i Church of England, Stephen Sizer, som i 2017 mistet preste-stillingen som følge av et brudd på avtalen med sin biskop om å ikke kommentere offentlig spørsmål om Israel eller Palestina.

52 WEA, *WEA Secretary General Speaks on Gospel and Religious Extremism at Conference in Bethlehem, Calls for Recognition of Evangelicals in the Holy Land* (15. mars, 2016); WEA, *WEA Secretary General Urges Governments to Grant Official Recognition to Evangelical Churches in Israel and Palestinian Territories* (19. mars, 2014).

og som får kritikk fra profilerte Israel-støttespillere.⁵³ Loden er ansatt ved Nazareth Evangelical Theological Seminary, og bidrar også til emner ved Betlehem Bible College.⁵⁴

World Evangelical Alliance: Berlinerklæringen og The Gospel and the Jewish People. An Evangelical Statement

WEA fører sin historie tilbake til 1846. Siden mest oppmerksomhet, også fra ICCJ, er viet Berlinerklæringen fra 2008,⁵⁵ legger artikkelen mest vekt på denne. Berlinerklæringen er formulert av en gruppe (Task Force) nedsatt av WEAs teologiskommisjon, og til slutt i Berlinerklæringen presiseres det at dokumentet «ikke er et offisielt dokument fra WEA».

Mindre kjent, men med WEA som «endorser» og kontakt for å gi muligheten for andre å slutte seg til er *The Gospel and the Jewish People. An Evangelical Statement*, også fra 2008 (NYT Statement).⁵⁶ I tillegg til en innledning som fordømmer antisemittisme og en avslutning som bekrefter grunnleggende respekt for det jødiske folk, består NYT Statement av fire avsnitt. Det sentrale budskapet lyder: «If Jesus is not the Messiah of the Jewish people, He cannot be the Savior of the World.» De andre tre avsnittene understreker at kristnes deling av Guds kjærlighet er forankret i personen Jesus Kristus, en anerkjennelse av spesialisert tjeneste for evangelisering blant jøder (1. Kor 9,20-22), og at Jesus-etterfølgere med jødisk bakgrunn kan fortsette å identifisere seg som jøder (Rom 11,1).

Berlinerklæringen er et noe lengre dokument, i fem deler. Etter en tydeliggjøring av anger og anerkjennelse av folkemord, understrekes – i tråd med Willowbankerklæringen – «the Uniqueness of Christ», etterfulgt av «Jewish Evangelism» og «The Next Step». En formulering som i essens bekrefter «å fortsette å identifisere seg som jøder» er tatt inn:

53 Dexter van Zile, *Three Things You Need to Know About Christ at the Checkpoint* (2018); <https://www.camera.org/article/three-things-you-need-to-know-about-christ-at-the-checkpoint>; NGO Monitor (2017). *Christ at the Checkpoint*; https://www.ngo-monitor.org/ngos/christ_at_the_checkpoint; Paul Wilkinson, *The Church at Christ's Checkpoint: A Response to the Second Christ at the Checkpoint Conference in Bethlehem, 5-9 March 2012* (2012), 2; <http://carylvtv.com/pdf/TheChurchAtChristsCheckpoint.pdf>.

54 Churches for Middle East Peace, *Lisa Loden: Bridging Divides in the Faith Community* (12. april, 2018).

55 WEAs teologiskommisjon, *The Berlin Declaration on the Uniqueness of Christ and Jewish Evangelism in Europe Today* (2008); [http://www.worldevangelicals.org/news/Berlin_2008_Statement_\(1\).pdf](http://www.worldevangelicals.org/news/Berlin_2008_Statement_(1).pdf).

56 Lon Allison og 53 andre, *The Gospel and the Jewish People: An Evangelical Statement* (2008); https://ecumenism.net/archive/wea/wea_tc_2008_gospel_and_the_jewish_people.pdf. Siden teksten ble først trykket i The New York Times brukes «NYT Statement».

We affirm the right of Jewish believers in Jesus to practice those traditions that affirm their identity, reflect God's faithfulness to his people and uphold the Messiahship of Jesus. We recognise the important role of Messianic Jews in the work and witness of the Church.⁵⁷

Fem forhold ved dette sitatet er verdt å merke seg: (i) formuleringen Jesus-troende jøder; (ii) ingen begrensinger i hvilke jødiske tradisjoner som kan etterleves; (iii) Guds trofasthet til sitt folk bekreftes, men ikke slik at paktsløftene er tilstrekkelig for frelsen, som er posisjonen til både EKD og CoE, som vi så over; (iv) begrepet «uphold» er mindre aktivt bekreftende enn eksempelvis «affirm»; og (v) begrepet «the Church», brukes, noe som ikke er vanlig dersom målet er å vinne tillit hos jøder.

Ytterligere innsikt i erklæringen framkommer i kritikken fra ICCJ, som vi nå skal se.

ICCJs «nye forpliktelse»: De 12 punkter fra Berlin

ICCJ publiserte et lengre dokument i 2009,⁵⁸ også kjent som De 12 punkter fra Berlin. Siden denne eksplisitt viser til Seeligsberg-erklæringen fra 1947, og bruker formuleringen «en ny forpliktelse» er det grunn til løfte fram disse punktene.

De fire første henvender seg til kristne og kristne samfunn. De to første handler om å (i) bekjempe antisemittisme, bibelsk, liturgisk og kateketisk; og (ii) å fremme dialog basert på likeverdighet. Det tredje (iii) er mer utfordrende, nemlig å bekrefte jødedommens særegne integritet, herunder «jødedommen og kristendommens felles oppdrag i å forberede verden på Guds rike eller den kommende tidsalder», «motarbeide organisert innsats for å konvertere jøder».⁵⁹ Vi ser at uttrykket er «organisert», underforstått tenkes det ikke primært på hva enkeltpersoner gjør. Det fjerde punktet (iv) handler om å be om fred for Jerusalem, inkludert:

forstå den dype tilknytning til Israels land som et fundamentalt religiøst perspektiv og mange jødiske menneskers tilknytning til staten Israel som et spørsmål om fysisk og kulturell overlevelse.⁶⁰

57 WEAs teologi-kommisjon, *The Berlin Declaration on the Uniqueness of Christ and Jewish Evangelism in Europe Today*, 2.

58 ICCJ, *A Time for Recommitment*.

59 ICCJ, *A Time for Recommitment*, 3.

60 ICCJ, *A Time for Recommitment*, 3.

Vi ser at verbet er «forstå», noe som er svakere enn eksempelvis å anerkjenne. Anerkjennelse («acknowledging») av både det israelske og palestinske samfunns «dype tilknytning til landet» er også del av «be om fred for Jerusalem»-punktet. Punktet dekker både «... Bibelens åndelige forståelse av landet» og å leve trygt i stater «forankret i folkeretten og garanterte menneskerettigheter.»⁶¹ Det er altså en mangesidig tilnærming som legges til grunn for fred for Jerusalem.

De neste fire punktene henvender seg til jøder og jødiske samfunn: (v) anerkjenne innsatsen til mange kristne samfunn for å fornye deres holdninger til jøder; (vi) revurdere jødiske tekster og liturgi i lys av disse endringene, herunder utfordre tekster som framstår som fremmedfiendtlige eller rasistiske, og lese tekster i sin kontekst; (vii) skille mellom rettferdig kritikk av Israel og antisemittisme; og (viii) å oppmuntre staten Israel i å oppfylle idealene som staten bygger på, og som inkluderer «å oppnå en rettferdig og fredelig løsning på den israelsk-palestinske konflikten.»⁶² Det at begrepet «rettferdig» brukes er verdt å merke seg, men hva som rommes av dette begrepet er det ulike oppfatninger om. Mens begrepet «anti-sionisme» ikke brukes i de 12 punktene, brukes begrepet sammen med anti-semittisme i en etterfølgende tekst – for å understreke at saklig kritikk av israelske myndigheter ikke skal medføre slike anklager.⁶³

Til sist er det fire utfordringer som går til både kristne og jødiske samfunn og andre: (ix) interreligiøs og interkulturell utdanning; (x) vennskap og samarbeid, herunder like rettigheter for alle mennesker, uavhengig av religion, kjønn eller seksuell orientering, og anerkjenne og utfordre tilbøyeligheter til religiøs overlegenhet; (xi) økt rettferdighet; og (xii) bedre forvaltning av miljøet.

Denne raske gjennomgangen yter ikke full rettferdighet til den velformulerte teksten, men viser at ICCJ stiller klare krav. Hoveddelen av dokumentet er en historisk gjennomgang av jødisk-kristen dialog.⁶⁴

ICCJs kritikk av Berlinerklæringen

ICCJs 12 punkter fra Berlin er en viktig bakgrunn for å forstå kritikken mot Berlinerklæringen fra WEAs teologikommisjon, som vi så over ikke var formelt støttet av WEA som helhet. ICCJs kritikk av Berlinerklæringen fra WEAs teologikommisjon har fem punkter: (i) manglende innlevelse i den andres perspektiver; (ii) manglende

61 ICCJ, *A Time for Recommitment*, 3.

62 ICCJ, *A Time for Recommitment*, 4.

63 ICCJ, *A Time for Recommitment*, 18. Merk at bortsett fra å understreke at sionisme er en nasjonalistisk bevegelse og er mangfoldig, se s 17, og å skille mellom anti-judaisme og anti-semittisme, se s 10, defineres ikke begrepene.

64 Alle personer som har bidratt er nevnt på s 20-21, deriblant Jesper Svartvik, Phil Cunningham (mer i note 65), David Fox Sandmel (mer i note 27 og 28); og Edward Kessler, som var hovedinnleder på Samarbeidsråd for tros- og livssynssamfunns årskonferanse 2019; se <https://www.trooglivssyn.no/tag/ed-kessler>.

anerkjennelse av det jødiske folkets fortsatte nådefylte forhold til Gud; (iii) manglende forståelse for jøders religiøse selvforståelse; (iv) manglende bekreftelse av den religiøse identiteten til ikke-døpte jøder; og (v) manglende teologisk innsikt.⁶⁵ Den første er ikke nødvendig å utdype mer, men de andre punktene fortjener mer omtale.

Et nådefylt forhold til Gud: Synet på Jesus Kristus som nådens eneste formidler innebærer at ICCJs teologikomité spør om WEAs teologiskommisjon kommuniserer at guddommelig nåde er begrenset til døpte kristne. En alternativ tilnærming, slik ICCJ ser det, er å løfte fram Guds trofasthet, og derigjennom at løftene står fast, selv om Ordet Jesus Kristus «formidler på mystisk vis dette nådefylte forhold.»⁶⁶

Manglende forståelse: Gjennom sin sterke vekt på å vurdere Jesu påstander («claims»), uttrykker ikke Berlinerklæringen fra WEAs teologiskommisjon at gjensidig forståelse er det primære målet for dialog, slik ICCJ ser det. Ved å spørre retorisk: «Kan kristne bare ignorere denne jødiske selvforståelsen ... ?» blir invitasjon til dialog, slik ICCJ ser det, snarere en invitasjon til å skulle forlate troen («apostatize».)⁶⁷

Manglende bekreftelse: Også her brukes retoriske spørsmål for å kritisere WEAs teologi-kommisjon, ved å spørre: «Er å definere jødisk identitet en rett kristne besitter?»⁶⁸ Selv om det ikke siteres ordrett, er det det lengre sitatet gjengitt over, om at det å tro på Jesus ikke hindrer en videreføring av jødisk identitet,⁶⁹ som er det sentrale ankepunktet hos ICCJ.

Manglende teologisk innsikt: ICCJ mener at ved å løfte fram oppfyllelsen gjennom Jesus («allerede»), overses den framtidige fulle forløsning («ennå ikke»), som også overser at jøder og kristne «forstår hverandre som å bidra til å forberede verden

65 ICCJs teologikomité, *Reflections on the August 2008 «Berlin Declaration on the Uniqueness of Christ and Jewish Evangelism in Europe Today» of the Theological Commission of the World Evangelical Alliance* (2010); <https://www.jcrelations.net/article/reflections-on-the-august-2008-berlin-declaration-on-the-uniqueness-of-christ-and-jewish-evangelism-in-europe-today-of-the-theological-commission-of-the-world-evangelical-alliance.pdf>. Kritikken er skrevet av tidligere leder av ICCJs teologikomité, nå ICCJ-æresmedlem, Phil Cunningham.

66 ICCJs teologikomité, *Reflections on the August 2008 «Berlin Declaration on the Uniqueness of Christ and Jewish Evangelism in Europe Today» of the Theological Commission of the World Evangelical Alliance*, 2.

67 ICCJs teologikomité, *Reflections on the August 2008 «Berlin Declaration on the Uniqueness of Christ and Jewish Evangelism in Europe Today» of the Theological Commission of the World Evangelical Alliance*, 2; kritikken følges av et lengre sitat fra ICCJs historiegjennomgang, se ICCJ, *A Time for Recommitment*, 16.

68 CCJs teologikomité, *Reflections on the August 2008 «Berlin Declaration on the Uniqueness of Christ and Jewish Evangelism in Europe Today» of the Theological Commission of the World Evangelical Alliance*, 2.

69 WEAs teologiskommisjon, *The Berlin Declaration on the Uniqueness of Christ and Jewish Evangelism in Europe Today*, 2.

for den messianske tidsalder på distinkte, men komplementære måter».70 Dette sitatet rommer det samme innholdet som i ICCJs 2009-erklæring, om «felles oppdrag i å forberede verden på Guds rike eller den kommende tidsalder.»71

Jeg kommer tilbake til uenigheten mellom ICCJs teologikomité og WEAs teologiskommisjon i drøftingen under. Først er det relevant å utfylle bildet ved en kort gjennomgang av MKRs ønske om et mulig samarbeid med messianske jøder.

Kontakt med messianske jøder (Jesus-troende jøder)

Formuleringen om messianske jøder i den gjeldende MKR-strategien er forsiktig formulert:

Samarbeidet med de messianske jøder må vurderes med respekt for den sensitive situasjonen de lever i. Det finnes jødisk-arabiske og jødisk-kristne fellesskap som det kan være interessant for MKR å se nærmere på.⁷²

I realiteten binder dette ikke til noen konkrete tiltak. Selv om formuleringen i den gjeldende strategien er lite forpliktende, ønsker Dnk økt kontakt med messianske jøder. Den viktigste inngangen til det messianske miljøet for MKR vil være DNI, og det er også relevant at biskop emeritus Ole Christian Kvarme har en rekke kontakter blant messianske jøder.⁷³ DNI ønsker å styrke de messianske jøder til å nå ut til andre jøder; det er ikke DNI-ansatte med en tradisjonell norsk og kristen bakgrunn som står i dette arbeidet.

Videre har Dnk en potensiell kanal til det messianske miljøet gjennom Munther Isaac, som vi så over at har vært leder i LIRIP. Hans vurderinger av utviklingen i det messianske miljøet, gitt på et møte i Kirkens Hus 10. november 2021,⁷⁴ gjør det vanskelig å se at Dnk vil være en interessant samtalepart for messianske jøder. Jesus-

70 ICCJs teologikomité, *Reflections on the August 2008 «Berlin Declaration on the Uniqueness of Christ and Jewish Evangelism in Europe Today» of the Theological Commission of the World Evangelical Alliance*, 3.

71 ICCJ, *A Time for Recommitment*, 3

72 MKR, *En pilgrimsvandring for rettferdighet og fred, Strategi for Mellomkirkelig råds engasjement for rettferdig fred i Palestina og Israel 2021–2023*, 9.

73 For en utmerket oversikt, med støtte til dokumentene fra Den katolske kirke og CoE – note 14-15 – se Ole Christian Kvarme, «Misjon, kirken og det jødiske folk» i: *Missiologi: En innføring*, redigert av Jeppe Bach Nikolajsen et al. (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2022), 289–303.

74 Informasjon fra Munther Isaac, prest i Den evangelisk-lutherske kirke i Jordan og Det hellige land (ELCJHL) sin menighet i Betlehem, på møte i Kirkens Hus, Oslo 10. november 2021. Det er relevant at Isaac var leder av LIRIP før han ble prest i ELCJHL.

troende jøder har imidlertid samarbeid med Den katolske kirke, med et symposium i 2017,⁷⁵ og et nytt planlagt i 2022, i Wien.⁷⁶

Til tross for disse innvendingene er det flere grunner til å faktisk engasjere seg mer for messianske jøder; jeg vil løfte fram tre, knyttet til organisasjonsinteresser, teologiske interesser og hensyn til den norske offentligheten.

For det første, siden Dnk støtter DNIs tilnærming,⁷⁷ er det viktig at Dnk faktisk har nok innsikt i dette arbeidet, også i lys av de spenningene som reelt finnes mellom DNI og DMT.⁷⁸ Disse er andre enn Dnks spenninger med DMT, som nettopp *ikke* primært handler om motstridende syn på å dele evangeliet med jøder. Samtidig, dersom bedring av relasjonen med jødedommen generelt og DMT spesielt skal skje, enten før eller etter at Dnk-utvalget legger fram sin rapport i 2023, er det ikke gitt at en tilnærming til messianske jøder er det som skal prioriteres.

For det andre kan det være ønskelig å eksponeres for perspektiver til støtte for staten Israel for å kunne lære noe om nyanseringer i formuleringer, særlig om hvordan utvelgelse og løfter forstås av personer som står i en tradisjon fra det konkrete folket som faktisk fikk del i denne Guds inngripen i historien.⁷⁹ Bidrag til en slik forståelse ligger implisitt innenfor mandatet til Dnk-utvalget som skal utrede forholdet til jødedommen, gjennom formuleringen «bred teologisk tilnærming ...». Messianske jøder er imidlertid ikke eksplisitt en del av mandatet for Dnk-utvalget.

For det tredje kan det være ønskelig å formidle andre budskap i den norske kirkelige og generelle offentlighet, og slik vise evne til å formulere balanserte standpunkter i en situasjon hvor Dnk har vært mest opptatt av det palestinske narrative. I en undersøkelse blant kirkeledere fant jeg at særlig Dnk-informanter uttrykker stor støtte

75 Charismatic Renewal in the Catholic Church Golden Jubilee, *Ecumenical Symposium on Messianic Jews in Rome* (2017); <https://www.youtube.com/watch?v=5mbWXogtZdE>.

76 Informasjon fra Ole Christian Kvarme under innledning 28. februar 2022 holdt for Dnks utvalg om relasjoner til jødedom og jøder.

77 I tillegg til preses' bekreftelse av samarbeidet med DNI, er DNI er nevnt i mandatet til Dnk-utvalget som skal utrede forholdet til jødedommen som en ressurs for kristne teologiske spørsmål; se Fykse Tveit, «Misjon overfor jødar»; Dnk (2021).

78 Hans Morten Haugen, «Den Norske Israelmisjon og Det Mosaiske Trossamfunn: Motstridende formål, gjensidige sympatier?» i: *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 74, nr. 1 (2020), 7–20.

79 Som eksempel kan nevnes Daniel C. Juster, som understreker perspektiver om Guds utvelgelse og gyldigheten av landløfter, men som understreker *betingelsene* knyttet til disse løftene, slik at den rådende sionistiske ideologien «ikke kan være svaret for den jødiske nasjon»; Daniel C. Juster, «A Messianic Jew Looks at the Land Promises» i: *The Land Cries Out: Theology of the Land in the Israeli-Palestinian Conflict*, redigert av Salim J. Munayer og Lisa Loden (Eugene: Cascade Books, 2012), 63–91, 80.

til brobyggingsprosjekter.⁸⁰ En slik støtte er rimelig å tolke som en støtte til å både løfte fram de messianske kristne i den norske offentligheten og å vise forståelse for deres tenkning og standpunkter.

Drøfting

Sammenlignet med 1980-dokumentet fra LCJE er Berlinerklæringen fra WEAs teologikommisjon mindre instrumentell i sin omtale av jøder, men ICCJs teologikomité har rett i at Berlinerklæringen ikke er basert på en tilstrekkelig likeverdig tilnærming mellom jøder og kristne, og at særlig det at kristne opplever at de kan definere det jødiske er provoserende. Kritikken fra ICCJ minner om van Buren, som understreket at det bare er jøder som har mistet sin jødiskhet som vil være åpne for å tro på Jesus som Messias.⁸¹

Samtidig er formuleringen om hva Jesu komme innebar, ifølge ICCJ, nemlig som Ordet som formidler Guds nåde «på mystisk vis» ikke noe som de fleste kristne vil kjenne seg igjen i; selv om ingen kjenner Guds frelsesplan.

Den maktasymmetrien og integriteten til sine respektive religioner som de to rabbinerne på ICCJs 2019-konferanse løftet fram er viktig å være bevisst på. Særlig gjelder dette kristne som er en klar numerisk majoritet på globalt nivå og som står i en tradisjon der overgrep og endog folkemord mot jøder er en tragisk realitet. Videre, selv om jeg ikke har anvendt de 10 prinsippene i Dialogue Decalogue i vurderingen av de ulike dokumentene, fra Lausanne-bevegelsen, WEA og ICCJ, er det vanskelig å se at noen av dem står i direkte konflikt med disse 10 prinsippene. Disse 10 prinsippene handler primært om viljen til selv å la seg endre i møtet med andre, og bør alltid være en motivasjon i slike møter. Det som måtte skje av ens bidrag til den annens endring som medfører at vedkommende slutter seg til din egen religion er implisitt omfattet av disse 10 prinsippene.

Vi så at ICCJs 2009-dokument («12 punkter fra Berlin») oppfordrer til å «motarbeide organisert innsats for å konvertere jøder».⁸² Dette utsagnet i seg selv er tilstrekkelig til å kunne karakterisere ICCJ som anti-misjonar. Samtidig er denne holdningen ikke unik, og EKD går lengre, ved å ta avstand fra alle «anstrengelser for å overtale jødene til å forandre sin religion ...».⁸³ ICCJ tar kun avstand fra «organisert innsats», noe som implisitt kan leses slik at ICCJ ikke tar avstand fra enkeltpersoners innsats.

80 Hans Morten Haugen, «Mellom landløfter, nestekjærlighet og folkerett: Norske kirkelederes syn på Israel i et bibelsk perspektiv og et samtidsperspektiv» i: *Kirke og Kultur* 119, nr. 2 (2014), 135–155, 148.

81 Van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality part II*, 327.

82 ICCJ, *A Time for Recommitment*, 3.

83 EKD, Kundgebung «Eine Erklärung zu Christen und Juden als Zeugen der Treue Gottes», punkt 2.

Begrepene «anstrengelser» og «innsats» er uttrykk for en persons bevisste handlinger på et visst nivå og av en viss kvalitet. To tolkninger av disse begrepene er mulige; både som grad av *intensitet*; eller som grad av *utholdenhet*, men uten nødvendigvis stor intensitet. Ut fra de generelle hensyn som skal praktiseres i en respektfull dialog synes det vanskelig å gi støtte til den første tolkningen. Derfor er det å vise utholdenhet i en samtaleprosess med en annen som er den mest rimelige forståelsen av hva som må ligge i «anstrengelser» eller «innsats», og som altså ICCJ kan tolkes til å ikke ta avstand fra.

ICCJ kan altså leses som å ikke ta avstand fra en genuin og respektfull samtaleprosess mellom personer som starter med ulik tro, og ender med at en av samtalepartnerne ender med å dele den andre personens tro. Dette er ikke eksplisitt formulert i Swindlers Dialogue Decalogue, men ligger implisitt i det siste punktet, om å oppleve andre religioner «fra innsiden».⁸⁴ Den eksplisitte støtten til menneskerettigheter som er uttrykt i det fjerde av «12 punkter fra Berlin» blir ikke konkretisert i større detalj av ICCJ,⁸⁵ men vektleggingen av menneskerettigheter er viktig. Det er relevant å nevne at både religions- og yttringsfriheten har unntaksbestemmelser, som kan komme til anvendelse i gitte situasjoner, med en relativt høy terskel for anvendelse.

Denne kritikken mot WEA, som består av kirker som samlet har 600 millioner medlemmer, viser de fortsatt anspente relasjonene mellom organisasjoner som søker å fremme jødisk-kristen dialog og de organisasjonene som søker å fremme et budskap om Jesus Kristus som oppfyllelsen av løftene.

Konklusjon

Selv om ICCJ står for anti-misjon forstått som organisert misjonsinnsats er ICCJ ikke like avvisende til «individuelle anstrengelser» som særlig EKD. Jeg tolker at ICCJ har en indirekte anerkjennelse av individuell innsats – forstått som langvarig dialog – som kan medføre at personer endrer sin religiøse tilhørighet.

EKD er med i de samme internasjonale organisasjonene som Dnk: KV, Det lutherske verdensforbund (LVF) og CPCE. De to siste består utelukkende av kirker som er både diakonale og misjonale i sin selvforståelse. Det er ikke sannsynlig at disse organene offentlig vil ytre seg om hvorvidt EKDs avvisning av alle «anstrengelser» overfor jøder på noen måter kan være å gå for langt, både ekklesiologisk og ut fra menneskerettighetene. Grunnen er at EKD-vedtaket er fattet i EKD-Synoden, og den tyngden som EKD har i alle tre organene (KV, LVF, CPCE) gjør det vanskelig for de andre kirkene å utfordre EKD.

84 Se note 22-23 og tilhørende tekst.

85 For israelske myndigheters oversikt over den israelske lovgivningen, som kun forbyr misjonsinnsats basert på materiell belønning og overfor mindreårige, men med eksplisitte innreiserestriksjoner for antatte misjonærer, se Joshua Pex, *Missionary activity in Israel – is it legal? what could be the consequences* (2019); <https://lawoffice.org.il/en/missionary-activity-in-israel>.

Videre, Dnk deltar på ICCJ-konferanser, og samarbeider med DNI. Som artikkelen har vist er det spenninger mellom de ulike organisasjonene. Svaret på hva som er grunnen til at ICCJs teologikomite valgte å reagere på WEAs teologikommissjons Berlinerklæring, mens tilsvarende kritikk ikke har vært rettet mot Lausanne-bevegelsens ulike dokumenter og vedtak er ikke uten videre gitt. Jeg vil peke på to mulige svar.

For det første formulerte WEAs teologikommissjon at det å tro på Jesus ikke er i strid med å videreføre sin jødiske identitet. Denne tilbøyeligheten til å ville definere andres identitet ble – med rette – opplevd av ICCJs teologi-komite som problematisk. Det var også andre formuleringer i Berlinerklæringen fra WEAs teologikommissjon som ikke i tilstrekkelig grad utviste stor nok anerkjennelse for den jødiske religionens integritet, men som er formulert på liknende måter i Lausanne-bevegelsens vedtak og dokumenter.

For det andre uttrykker «12 punkter fra Berlin» en helhetlig og omfattende tilnærming til jødisk-kristne relasjoner for både kristne samfunn, jødiske samfunn og andre, og Berlinerklæringen var det ferskeste dokumentet for å anvende de «12 punkter fra Berlin».

Jeg erkjenner at artikkelen ikke har gått dypt inn i forståelsen av forbindelsene mellom jødedom og kristendom eller mellom Israel og kirken,⁸⁶ at Jesu komme representerte både brudd og kontinuitet, og at Gud stadig har fornyet sine paktsløfter. Avslutningsvis vil jeg derfor bare slå fast at jeg står for Guds trofasthet; at Gud har latt skje det Gud formidlet gjennom profetene; at det finnes ulike uttrykksmåter for tro på Jesus Messias; og at ingen kjenner dybden og omfanget i Guds frelsesplan.⁸⁷

86 CPCE, *Church and Israel*, II.2.5.10 – omtaler dette forholdet som et «mysterium».

87 Tusen takk til Berit Hagen Agøy og Ole Christian Kvarme for svært innsiktsfulle innspill til en tidligere versjon; ansvar for mulige feil ligger hos forfatteren.

Salmesang i Kina

Dosent emeritus Egil Sjaastad
Fjellhaug Internasjonale Høgskole
ESjaastad@fjellhaug.no

Sammendrag: De første protestantiske misjonærene i Kina begynte tidlig å oversette salmer fra vestlige kirker til kinesisk. Hvis salmene virkelig skulle bli *stedegne*, krevdes høy kompetanse både i kinesisk språk, begrepsbruk, poesi, religion, kultur og musikk. Misjonærene fikk hjelp av nasjonale kristne, men resultatet varierte. Behovet for revidering av *såvel* oversatte tekster *som* nyskaping av salmer/melodier ved kinesere meldte seg med kraft i siste halvdel av 18-hundretallet. Både misjonærer og kinesere engasjerte seg i debatten. I artikkelen løfter jeg fram ulike posisjoner – *fra* skepsis til bruk av kinesisk poesi og musikk *til* tilsvarende skepsis til den innarbeidede bruken av vestlige salmer og musikk. På 19-hundretallet resulterte drøftingene i flere økumeniske salmebøker. Fortsatt dominerte oversatte salmer som hadde slått rot i menighetslivet. Men tekster og melodier skapt av kinesere fikk større og større plass i bøkens nye opplag. Artikkelen følger utviklingen fram til bondejenta Lü Xiaomin som nå i tre tiår har skapt hundrevis av populære kinesiske tekster og melodier. De dominerer fortsatt salmesangen i husmenigheter over hele landet og har også vunnet innpass i Tre-Selv-menighetene.

Nøkkelord: Misjonshistorie, kinesisk salmesang, hymnologi, kirken i Kina, stedegen-gjøring, Canaan Hymns.

Abstract: From the beginning of the nineteenth century Western missionaries in China translated hymns from their home churches and movements. The first book was printed in 1818. But the difficulties, both with poetry and music, resulted in discussions among missionaries and Chinese Christians. Some were sceptical to using Chinese poetry and music in the churches, while others promoted it. The result has been a combination of translated hymns and new Chinese hymns and music. During the twentieth century some influential ecumenical hymn books were made. Still the

western hymns dominated, but the contribution by Chinese poets and musicians has become more and more influential. A national hymnody has been created. Of special importance is the hymnbook, *Canaan Hymns*. All the hymns there are written by the peasant woman Lü Xiaomin during the latest three decades. They still dominate the House Church movements all over the country, and many of her hymns are also used in Three-Self-churches.

Keywords: Mission history, Chinese hymns, hymnology, church in China, contextualization, Canaan Hymns.

Introduksjon

Kina har en mangfoldig og mange-hundreårig misjonshistorie. Den 6000 km lange *Silkeveien* bandt tidlig Kina sammen med Midtøsten, og allerede på 600-tallet gjorde nestorianske handelsmenn misjonsframstøt som satte spor. Deres kirke var til stede i Kina i flere hundreår. På 12-hundretallet gjorde den romersk-katolske kirke noen fremstøt, men først på 15-hundretallet kom det til en mer varig virksomhet – via jesuittiske misjonærer. Misjonærene oversatte til kinesisk både tekster fra Salmenes bok og hymner fra salmebøker. Men på begynnelsen av 18-hundretallet var de, ifølge kirkehistorikeren Handeland, nede i en bølgedal.¹

I denne tiden ble de første initiativene fra *protestantisk* hold tatt. Et betydelig arbeid vokste etter hvert fram fra et stort og mangfoldig spekter av misjonsbevegelser og protestantiske kirker. Etter at de utenlandske misjonærene måtte dra fra landet rundt 1950, har den protestantiske kirke hatt en enorm vekst i Kina.² Kontakten med utenlandsk kirkeliv har i denne perioden vært liten. Likevel erkjenner de kristne at *grunnlaget* for kristenlivet i dagens Tre-Selv-kirker og i de mange husmenighetene ble lagt av vestlige misjonærer. Fra og med Robert Morrison rundt 1810 og fram til 1949 (da Mao overtok styringen og skapte *The People's Republic of China*) har tusenvis av misjonærer bidratt med evangeliserende, menighetsbyggende og diakonal virksomhet. Og misjonsbevegelsenes vekt på trosopplæring og *salmesang* i de små menighetene har vært en selvsagt og viktig del av det menighetsbyggende arbeidet.

Både katolske og protestantiske misjonærer var naturlig nok preget av sin hjemlige kultur – ikke minst når det gjaldt sangen. De oversatte kjente vestlige salmer til kinesisk, og melodier fulgte med. Disse ble innlært i de unge menighetene, og mange kinesere ble etter hvert glad i dem – tross fremmedartede teksttyper og melodier! Men det er også mange eksempler på store frustrasjoner knyttet til salmesangen blant

1 Oscar Handeland, *Kongens budbærere III* (Bergen: Lunde og co's forlag, 1943), 197.

2 Kildene opererer med ulike tall, men et antall på 100 millioner kristne er ikke uvanlig å lese/høre.

nye kristne.³ Behovet for oversettelser, preget av større kontakt med kinesisk poesi og kultur, var påtrengende. Og behovet for gode salmer, skrevet og melodisatt av kinesiske kristne, meldte seg naturlig nok etter hvert. Et stikkord her lar vi være *stedegengjøring* av salmesangen.

Målet har vært å lage en oversiktsartikkel som favner dette viktige aspektet ved framveksten av salmeskatten på protestantisk mark i Kina. Mitt bidrag i denne artikkelen gjelder altså ikke salmesang knyttet til katolsk kinesisk misjon og kirkeliv. Enda en avgrensning må nevnes: Hovedfokus er ikke på menighetslivet blant kinesere på Taiwan og i Hong Kong, men på menighetslivet i det som nå kalles *The People's Republic of China*.

Problemstillingen kan formuleres i følgende spørsmål: *Hvilke meningsbrytninger og prosesser har preget framveksten av en stedegen salmeskatt på protestantisk mark i Kina?*

Tidligere forskning og kilder

Flere har forsøkt å kartlegge omfanget av salmebøker som er blitt brukt i ulike konfesjonelle sammenhenger. Artikkelen *List of Chinese hymn books* er et eksempel.⁴ Den gjengir en liste på 62 titler fra Morrisons tid fram til 1912 – laget av Donald MacGillivray – og supplerer med informasjon fra *Fang-Lan Hsieh*⁵ og Thor Strandenæs.⁶ Men mange bøker fra nyere tid mangler.

Den store artikkelen med tittelen *Hymnals and Hymnody in Late Qing and Early Republican China* (se fotnote 3) viser mange ulike aspekt ved salmehistorien.⁷ Den henter ikke minst fram debatter i det missiologiske tidsskriftet *The Chinese Recorder*

3 Begrep som «tortur» er blitt brukt! Se Hungyu Gong, «Hymnals and Hymnody in Late Qing and Early Republican China», i: *Journal of Music in China* 6, nr. 2 (2016), 213–238, se især side 221. Artikkelen finnes også her: *Hymnals and Hymnody in Late Qing and Early Republican China | Hong-yu gong - Academia.edu* (sist lastet ned 14.12.2021).

4 Donald MacGillivray, *List of Chinese hymn books* [The Christian Literature Society for China (CLSC) og The Council on Christian Literature for Overseas Chinese (CCLOC), 1911].

5 Fang-Lan Hsieh, *A History of Chinese Christian Hymnody: From Its Missionary Origins to Contemporary Indigenous Productions* (Lewiston: Edwin Mellen Press, 2010).

6 Thor Strandenæs, «The Never Ending Song: The Contextualization of Chinese Christian Hymnody», i: *Mission to the World: Communicating the Gospel in the 21st Century: Essays in Honour of Knud Jørgensen*, redigert av Tormod Engelsviken, Ernst Harbakk, Rolv Olsen og Thor Strandenæs (Regnum Studies in Mission, Oxford: Regnum Books International, 2008), 140–160.

Thor Strandenæs tok doktorgraden i 1987 med en avhandling om prinsipper for kinesisk bibeloversettelse.

7 Gong, *Hymnals and Hymnody*.

fra tiårene før og etter århundreskiftet 1900.⁸ De ulike årgangene til dette tidsskriftet er digitalisert og ble en viktig kilde for meg.

Flere bøker/artikler undersøker forhistorien til enkelte viktige salmebøker. En grundig bok om den viktige økumeniske salmeboken fra 1936, *Hymns of Universal Praise*, skrevet av Andrew Leung Nap-kei (2007), har vært viktig for deler av min framstilling.⁹ Debatten som foregikk før utgivelsen av *Hymns of Universal Praise*, er også grundig beskrevet av S. Andrew Granade and Anping Wu.¹⁰ Det samme gjelder en nettartikkel av Fang-Lan Hsieh for så vidt angår baptistiske salmebøker. Den behandler især de salmene som er skrevet av *kinesere* i disse bøkene.¹¹

I tillegg må nevnes forordene til noen salmebøker, diverse biografier og oppslagsverk. Disse blir presentert i fotnoter. Jeg behersker ikke kinesisk og har ikke hatt mulighet til selvstendig å vurdere de kinesiske salmetekstene i de ulike salmebøkene. Jeg har forholdt meg til drøftinger, omtaler og vurderinger utført av andre, og undersøkt argumentasjonen og idealene som var til debatt. Dermed er denne artikkelen ingen grunnforskning basert direkte på kinesiske kilder eller på studier av enkeltsalmer. (Når det gjelder *Canaan Hymns* har jeg – i tillegg til artikler og opptak av sang – forholdt meg til en del salmetekster oversatt til engelsk.¹²)

For norske misjonskristne er det av spesiell interesse å høre om «martyrmisjonæren» Knut Samset (1879–1937). Hans arbeid for salmesangen i de menighetene som ble

- 8 *Chinese Recorder and Missionary Journal* utkom i Shanghai i perioden 1867–1941 og var et organ hvor missiologiske tema ble drøftet av misjonærer og nasjonale kristne ledere. Flere artikler i dette tidsskriftet har vært relevant for denne artikkelen. Det utkom i perioden 1867 til 1941. Da satte japanerne en stopper for tidsskriftet Utgiver av digitaliserte utgaver er American Presbyterians Mission Press, Cornell University, New York State, se *Chinese Recorder and Missionary Journal*.
- 9 Naap-kei Andrew Leung, *The Emergence of a National Hymnody: The Making of Hymns of Universal Praise (1936)*, (The Chinese University of Hong Kong, 2007). Boken finnes også her: <http://repository.lib.cuhk.edu.hk/en/islandora/object/cuhk%3A326111/datastream/PDF/download/citation.pdf>. (sist nedlastet 15.12.2021).
- 10 S. Andrew Granade and Anping Wu, «Unity in song: The creation of an indigenous Chinese hymnody through Hymns of universal praise», i: tidsskriftet *The Hymn* (University of Michigan, 2007), 16–17. Artikkelen finnes også her: *Unity in song: The creation of an indigenous Chinese hymnody through Hymns of universal praise | Andrew Granade - Academia.edu*.
- 11 Fang-Lan Hsieh, *Chinese hymns in Chinese Baptist Hymnals*, et foredrag holdt ved Colloquium on Baptist Church Music, torsdag 24. sept., (2009). Foredraget kan også leses her: *Fang-Lan Hsieh – Chinese Hymns in Chinese Baptist Hymnals – Colloquium on Baptist Church Music | Academic Research & Resource Library (baylor.edu)* (sist lastet ned 15.12.2021).
- 12 *Xiao Min Introduction - CHINA SOUL FOR CHRIS FOUNDATION* (sist lastet ned 15.12.2021).

resultatet av Kinamisjonsforbundets misjonsarbeid, er behandlet bl.a. i Erik Kjebekks bok om Samset.¹³

Den engelske oversettelsen av forordet til *The New Chinese Hymnal* er meget klar-
gjørende for så vidt angår tenkning om salmesang fra nyere tid. Et viktig arbeid om
beslektede tema er for øvrig nedlagt av den norske fagteologen og misjonæren Thor
Strandenæs.¹⁴

Engelskspråklige framstillinger av det kulturelle, religiøse og politiske bakteppe for
menighetslivet finnes i ulike kilder, f.eks. i boken *Chinese Theology*.¹⁵ Sammen med
mindre kvalitetssikrede videoer på internett under søkeord som *Chinese Church* osv.,
har slike bidrag tegnet et bakteppe for meg i arbeidet med problemstillingen.

Husmenighetenes viktigste salmebok, *Canaan Hymns* (sanger av bondejenta Lü
Xiaomin fra Henan), vil jeg gå inn på mot slutten. I tillegg til engelsk oversettelse
av 27 av Lu Xiaomins sanger (se fotnote 11) har jeg hørt igjennom videoer på nettet
av sangopptak med engelske kommentarer til sangene som synges (og som finnes
under *Canaan Hymns*). Kapitlet «The Canaan Hymns: Lü Xiaomin» i boken *Chinese
Theology*¹⁶ gir god informasjon. En artikkel av Irene Ai-Ling Sun gir en utmerket
analyse av Lü Xiaomns tekster.¹⁷ Hun har spesialkompetanse på poesi og liturgi.

Flere misjonærer med erfaringsbasert kjennskap til menighetslivet i Hong Kong,
Macao og på Taiwan har vært til stor hjelp via mailutvekslinger om enkelttema,
litteratur og artikler. Det samme gjelder fagpersoner som har vært gjestearbeidere inne
i Kina.

Metode, begrepsbruk og progresjon

Samtaler og mailutvekslinger med kjennere av kinesisk kristenliv har altså vært en
selvsagt sak for meg, og slik ble jeg motivert for dette arbeidet.

Siden omfanget av salmer, salmebøker og hymnologiske debatter om fra 1818 fram
til i dag er stort, måtte jeg primært lete etter *prinsippene* bak arbeidet med salme-
oversettelser, salmedikting og viktige salmebøker. Jeg prøvde også å finne temakretser
som *gikk igjen* i drøftingene, ikke minst i sitater fra eller omtaler av artikler fra *The
Chinese Recorder*. For norske lesere har jeg oversatt noen sitater fra engelsk.¹⁸

13 Erik Kjebekk, *Misjonær og martyr* (Oslo: Lunde Forlag, 2012).

14 Se for eksempel Strandenæs, *The Never Ending Song*.

15 Chloë Starr, *Chinese Theology: Text and Content* (London: Yale University, 2016).

16 Starr, *Chinese Theology*, 264–268.

17 Irene Ai-Ling Sun, «Songs of Canaan: Hymnody of the House-Church Christians in
China» fra tidsskriftet *Studia Liturgica* (2007) som publiserer fagfellevurderte artikler to
ganger årlig (sist lastet ned 13.12.2021). Artikkelen finnes her: *Songs of Canaan: Hymnody
of the House-Church Christians in China* (sist lastet ned 13.12.2021).

18 Dette gjelder især sitater fra artikler i *The Chinese Recorder*.

Problemstillingen har en tydelig spiss, men den forutsetter likevel at det kirke- og misjonshistoriske bakteppe i noen grad må avspeiles. Det samme gjelder den religiøse, demografiske, kulturelle og politiske utviklingen i Kina.

En undersøkelse om *faktisk bruk* av de ulike salmene har jeg ikke hatt mulighet til, selv om dette ville vært svært interessant. Heller ikke har jeg gått inn på den endringen som har skjedd knyttet til *globaliseringen og digitaliseringen* av salmeskatten. Det siste tiåret har dette skutt fart så å si over hele verden – tydeligvis også mange steder i Kina.¹⁹

Begrepsbruken er et problem for seg. Jeg har gjennomgående brukt begrepet *salme, salmesang* og *salmebøker* om alt som synges i menighetene (engelsk «hymns» og «hymnals» eller «hymnbooks»). Jeg bruker dermed en vid definisjon av salme-begrepet. Begrepet *salmeskatt* lar jeg noen ganger motsvare det engelske «hymnody». Også i den kinesiske kirke er det – som i tradisjonelt norsk kirkeliv – mulig å skjelne mellom salmer (med en noe snevrere definisjon) og åndelig sanger.²⁰ Der sjangeren er viktig, understreker jeg dette eksplisitt.

Begreper fra missiologien har sin selvsagte plass i en slik studie. Jeg bruker *stedegen-gjøring* og *kontekstualisering* når det gjelder prosessen som består i å tilpasse språk, billedbruk, poetiske virkemidler og melodiføring/musikk til den aktuelle kinesiske konteksten. Resultatene av denne prosessen ligger bak begrepet *stedegen* i problemstillingen. Jeg bruker sporadisk begrepet *indigenization* i forbindelse med en særlig tydelig kontakt med kinesisk tradisjon og kultur,²¹ og om det å overlate ansvaret for menighetslivets videre utvikling til kinesere selv (jf. idealene bak betegnelsen «Tre Selv»). Andre begreper knyttet til tverrkulturell tematikk forekommer også.

Når det gjelder progresjon i hoveddelen, følger jeg en viss kronologisk rekkefølge. Men flere tema behandles uavhengig av kronologien, siden de dukker opp til ulike tider. Etter hoveddelen, som begynner nå, følger en oppsummering.

Oversettelse av kristne tekster til kinesisk

Morrison og utfordringene knyttet til språket

«Å lære kinesisk er et arbeid for menn med kropper av messing, lunger av stål, hoder av eik, hender av springstål, øyne som ørner, hjerter som apostler, minne som engler og levealder som Metusalem.»

19 Den tyske misjonæren og fagteologen Meiken Buchholz skrev følgende (etter mange besøk i kinesiske kirker i Beijing): «Jeg vet faktisk ikke hvilken bok de bruker. De sang fra skjermen» (i mail juni 2021).

20 Jf. samspillet mellom *Landstads reviderte Salmebok* og «bedehusfolkets» *Sangboken* i norsk kirkeliv fra midten av 1920-tallet.

21 Et typisk eksempel her er den rollen fedrelandet (Kina) spiller f.eks. i salmene til Lü Xiaomin (se senere).

Slik skrev Robert Morrisons medarbeider William Milne i 1814.²² Begge hadde allerede flere års erfaring. Robert Morrison (1782–1834) ble den mest kjente av disse to. Han var fra Skottland og ble den første protestantiske misjonæren i Kina. Han arbeidet som tolk for et handelskompani, men hans *misjonsvirksomhet* bestod av oversettelsesarbeid og språkfaglige arbeider. Sammen med kinesiske medarbeidere arbeidet Morrison fram både en kinesisk ordbok med 40 000 ord – og en oversettelse av Bibelen. Begge ble publisert i 1823. Morrison ble knyttet til *The Honorable East India Company* (Det britiske østindiske kompani). Den følbare mangel på kontakt med dagliglivets kinesisk ble delvis kompensert ved at han etter hvert skaffet seg 10 000 bøker!

Allerede i 1818 hadde han fått oversatt og utgitt 30 salmer.²³ Noe kinesisk menighetsliv fikk han ikke etablert inne i Kina. Men kinesere i andre deler av verden – ikke minst i Sørøst-Asia – fikk glede av denne lille salmeboken. Senere utgivelser av salmebøker i Kina kunne dra nytte både av bibeloversettelsen og salmene hans.

Oversettelse fra europeiske språk til kinesisk er meget krevende. Våre bokstaver er tegn for lyd. Vi greier oss med 28 lydtegn. De kinesiske skrifttegnene betegner begreper, ideer. Fra opprinnelig å ha vært bildespråk (f.eks. er «mann» en skissetegning av en mann) er disse skissene forenklet og blitt til de kinesiske språktegnene. Kineserne har 50 000 skrifttegn. Ca. 25 000 av dem brukes i vanlig skrift. Skal en kunne lese en vanlig kinesisk bok, må en kunne minimum 6–7 tusen tegn. De fleste kinesiske ord har bare én stavelse. Samme ord brukt i ulike forhold eller betydninger krever et tillegg foran eller bak grunnformen. Mange ord som er like, kan ha nokså ulik mening. Nyanser i uttalen («tonen») skiller dem ad i muntlig tale og i konteksten de brukes i.

En annen problemstilling oversettere må håndtere, er språkets ulike målformer. De lærdes målform i Kina hadde vært *wenli*. Men folk flest på Morrisons tid hadde problemer med å forstå den. Selv om noen av de skolerte kineserne ikke ville fornede seg til å skrive folkemålet, valgte Morrison likevel å være så folkelig som mulig. «Jeg vil heller at de skal si at min oversettelse er lite elegant enn at den ikke skal bli forstått», skrev han til Bibelselskapet i London.²⁴ Kinesiske romaner var skrevet for å kunne framføres muntlig og lå vanligvis nærmere folkespråket. *Wenli* var den tradisjonelle skriftfremstillingen. I romanene fant Morrison hjelp til å treffe folks hjerter på en

22 Handeland, *Kongens budbærere III*, 242.

23 Kenneth S. Latourette, *A history of Christian Missions in China* (New York: Russel and Russel, 1967), 211.

24 Handeland, *Kongens budbærere III*, 243.

bedre måte.²⁵ Bevisstheten om *stedegjengjørelse* fulgte ham dermed i alt oversettelsesarbeid, selv om han i begrenset grad maktet å realisere det slik han ønsket.

Generelle problemstillinger

Men folkemålet, hva var forresten det? I Sør- og Midt-Kina var det en rekke dialekter. Mot nord dominerte Mandarin. I mange tiår var dette en utfordring for kristen misjon i Kina, både når det gjaldt muntlig og skriftlig formidling. Salmebøker utkom på ulike dialekter/språk.

Generelt møter oversettelse av vestlig poesi mange utfordringer – ut over letingen etter forståelige ord. En salmeoversetter må forsøke å finne ord og setninger som kan formidle noen av de samme assosiasjonene og følelsene som det spilles på i den poetiske teksten. Da er det naturlig å lete etter formuleringer i kulturens egen religiøse språkbruk.

Men det religiøse språket vil kunne skape en uheldig link til gamle og ubibelske trosforestillinger. Noen ganger er uoverensstemmelser i dette arbeidet knyttet til ulikt teologisk syn.²⁶ Hvor dristig skal en være i bruk av begreper med sterke religiøse konnotasjoner til tidligere gudsdyrkelse? I hvilken grad bør en innarbeide et helt nytt religiøst språk? Igjen og igjen dukket slike spørsmålsstillinger opp i samtalene om slike spørsmål på 18-hundretallet. De kom tilbake med full styrke på 19-hundretallet. For eksempel ble apostelen Johannes' bruk av begrepene lys og «logos» (Ordet) i Joh 1 av noen brukt som argument for å en viss dristighet. Begreper kan «kristnes».

Å oversette tekster er en helt avgjørende del av kontekstualiseringen av det kristne budskapet, om det var alle enige. Dette forutsatte at en arbeidet seg mest mulig inn i tanke- og språkverdenen til kinesere på «grasrota». Oppgaven var formidabel. Når Morrisons bibeloversettelse ble noe «stiv», har det å gjøre med at han hadde få forbilder og begrensede muligheter til kontakt med «folk flest».²⁷ Men oversettelsen hans ble en stor ressurs å bygge videre på for senere oversettere. Det samme gjaldt salmene han oversatte.

Melodiene er også avgjørende. Kineserne var (og er) fortrolige med den *pentatoniske* skalaen (femtone-skalaen). Vestlig musikk anvender den *heptatoniske* skalaen (sjutone-skalaen). Når folk med den pentatoniske skalaen i ryggmargen skal synge heptatoniske melodier, som inkluderer den fjerde og syvende tonen og halvtoner,

25 På Nobelinstituttets hjemmesider ligger en Nobel-forelesning av forfatteren Pearl S[tydenstricker] Buck (1892–1973) fra 1938 om romaner som folk elsket, men som de «lærde» avskydde: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1938/buck/lecture/> (lastet ned 14.12.2021).

26 Jf. konfliktene knyttet til den norske misjonæren Reichelts åpenhet overfor buddhistiske forestillinger. Dette drøftes i noen grad i Notto Normann Thelle, *Karl Ludvig Reichelt: en kristen banebryter i Øst* (Oslo: Den nordisk kristne buddhistmisjon, 1954).

27 Handeland, *Kongens buddbærere III*, 245.

kjenner de straks på utfordringer. Både språklig og musikalsk kan resultatet bli mindre hyggelig.²⁸

Oversettelser og vestlige melodier kan likevel vinne innpass etter som tiden går. Det vil vi se senere i artikkelen.

Diskusjonen om bruk av vestlig poesi og vestlige melodier

Hva er høyverdig musikk?

Noen mente at vestlige salmemelodier var mer høyverdige enn kinesisk musikk og derfor mer egnet til gudstjenestebruk. «Vi sikter alltid mot å bygge en kirke av mennesker som kan synge vestlige melodier like ekte og fint som kristne gjør i vesten.»²⁹ «Siden kinesere lærer kristne læresetninger og gir sin tilslutning til kristendommen, gir det også mening for dem å følge denne religionens skikk og synge salmer for å prise Gud.»³⁰

Et tilleggsargument var, som vi har sett, at kinesisk folkemusikk ga assosiasjoner til gammel religiøsitet eller et verdslig liv. «Melodiene som er populære i Kina, er de som blir sunget under skuespill og i teatre, det passer seg aldri å bruke dem til å tilbe Gud.»³¹ Også noen kinesiske kristne mente at musikk komponert av folk fra de laveste sosiale klassene ikke egnet seg for familier med høyere standard.³² Musikken inspirerer dessuten til onde tanker og et nedrig liv. Den har en sensuell og demoraliserende karakter. Musikken skal løfte oss oppover. Kineseren *Chung-yu Wang* mente for øvrig at folkemusikken allerede hadde blitt degenerert.³³ Han føyde til: «Å si at kinesere ikke kan forstå høyverdig musikk, er det samme som å si at kinesere ikke kan forstå den høye moral og den åndelige undervisningen fra Jesus Kristus. Det strir både mot teorien og mot fakta.»³⁴ Han viste til Sankeys *Sacred Songs and Solos* som eksempel på «sensational music», altså musikk som appellerer til sanseligheten.³⁵

28 Gong, *Hymnals and Hymnody*, 217.

29 W. Bitton (årstall ikke gjengitt), «A Symposium of Opinion Upon Church Music in China», referert til i Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 61.

30 Utsagn av misjonæren Julia Mateer (1872) i forordet til boken *Hymns and Tunes (Yue fa qimeng)*, 3–4, gjengitt i Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 65.

31 Mateer, gjengitt i Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 65.

32 Gong, *Hymnals and Hymnody*, 223.

33 Chung-yu Wang, «Church Music and its Conditions in the Chinese Church» i *The Chinese Recorder 1901*, 235–240.

Vi kjenner igjen et slikt «åndsdogmatisk» syn også i Norge (Egil Sjaastad, «Kristen musikk som debatt-tema i det lavkirkelige bedehus-Norge, ca. 1970–2010», upublisert artikkel til antologi (Oslo: Steinerhøgskolen, 2021).

34 Wang, *Church music*, 339, se også Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 75.

35 *Ira David Sankey* (1840–1908) var en pioner på den kristne sangens område og skrev melodier til en rekke sanger. Kina-misjonærer tok med seg mange av hans sanger. *Fanny Crosby* (1820–1915) ga Sankey mange av tekstene. Sangtradisjonen han representerte, kunne bli kalt «Sankeyism», se Granade & Wu, *Unity in song*, 26.

At kinesere ikke kan lære vestlig salmesang, ble ofte imøtegått. En salmebok fra 1858 forsøkte å gi brukerne veiledning og opplæring og konkluderte slik: «Den som lærer og praktiserer disse reglene, vil gjøre framgang, skritt for skritt. Stemmen kan bli vakker og vare lenge.»³⁶ Men en må begynne med barn og unge. De får lettere med seg de vestlige melodiene og kan gjøre dem til sine egne. I *The Chinese Recorder* kan vi lese at en jenteskole øvde inn kvalitetsmusikk som Händels Messias. De første leksjonene må følge den pentatoniske skalaen, mente de. «Men etter at barna har begynt å bli mer fortrolige, bør de to vanskelige lydene, Fah og Te (den fjerde og den sjuende i den heptatoniske skalaen), bli innlært.»³⁷

Misjonæren *J. E. Walker* understreket at en også måtte ta hensyn til det som faller naturlig når det gjaldt tonehøyde. Stedegengjørelse av vestlige melodier til sang innebærer å tilpasse seg et lavere toneleie.³⁸ Slik ville det være mulig å styrke musikstandarden i Kina. Men å komponere pentatoniske melodier er ingen løsning.

Likevel mente noen at å «pentatonisere» melodiene til oversatte salmer var veien å gå. Da var utgangspunktet den vestlige melodien. Kinesere merket at det var lettere å synge salmene på femtoneskalaen enn å forsøke seg på vår vestlige skala.³⁹

Større åpenhet for kinesisk poesi og musikk

Et eksempel er en artikkel «Making the Christian Church in China Indigenious» fra 1922: «Oversettelser er på sitt beste fortsatt bare oversettelser.»⁴⁰ Han ønsket salmesang av kinesere som ved kinesisk poesi kunne røre ved folks emosjoner og «krystallisere» deres erfaringer. Interessant er det at Tomothy Liu i denne artikkelen viser at kristne kinesere som kunne engelsk, oppdaget større dybder ved tekstene *der* enn det som oversettelsene maktet å gi dem. Dette trigget ønsket om mer poesi skapt av kinesere selv!

Sammen med dette ble det sterkt betont at denne «Sinicization» (sinifiseringen, d.e. tilpassing til kinesisk språk og kultur) også måtte gjelde musikken. Især på landsbygda er bare få mennesker kjent med vestlige salmemelodier. I stedet for å innarbeide disse, må vi bruke (eller skape nye) kinesiske melodier, mente Timothy Liu. Den betydningsfulle misjonæren *Chauncey Goodrich* målbar allerede i 1877 et sterkt ønske om å

36 Fra forordet i boken *Sing-Saen-jiae-ko/Shen shan xie ge* (1858), Ningbo: Hua Hua Shufang Kan [gjengitt i Leung (2007), *The Emergence of a National Hymnody*, 61–62.]

37 *The Chinese Recorder* (1896), 187–188.

38 Joseph E. Walker, «Some little foxes», fra 1902, gjengitt i *The Chinese Recorder* (1933), 497–499, referert til i Gong, *Hymnals and Hymnody*, 222.

39 Et eksempel på dette er salmeboken *Hymn of Praise*, publisert i Shandong i 1910, referert til i Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 61.

40 *The Chinese Recorder* (1922), 330.

framelske nye komposisjoner blant kirkefolket. Han så fram til musikere/salmediktere som Watts, Wesley og Cowper i «the land of Sinim».⁴¹

Uttrykket «Native Hymnology» dukket opp i *The Chinese Recorder* i 1901. En korrespondent skrev: «En nasjons salmeskatt må være produsert av nasjonen selv ... ha sin egen stil, sine egne tanker og aspirasjoner, sin egen tilbedelse og sitt eget religiøse preg uttrykt på sin egen måte.»⁴² Forfatteren møtte kraftig motbør. Motargumentasjonen brukte delvis en språkbruk vi kan oppleve imperialistisk: Vår oppgave er å gi kineserne del i arven fra den (vestlige) kirkehistorie.⁴³

Etter hvert brukte flere misjonærer tid på å skrive kinesiske tekster eller samle kinesiske melodier til bruk i kirkene. Noen hentet også fram buddhistiske og konfucianske viser – eller viser fra folkelivet på landsbygda og på gatene – og prøvde å tilpasse dem til kristen bruk.⁴⁴

Også bruken av instrumenter ble et tema i debatten. En toneangivende misjonær, W. Soothill, mente en måtte bruke instrumenter som kineserne opplever attraktive.⁴⁵ Han viste til ulike eksperimenter med innfødt salmesang i ulike deler av Kina. De brukte kristne ord til kinesiske melodier eller laget enkle toner med kinesisk preg.⁴⁶

I forordet til *Hymns for the Religion for Salvation (1892)* sto det å lese at den gamle folkemusikken er i forfall. «Kanskje dagen kommer da kristendommen blir populær og ... de lærde vil gjenreise den antikke (kinesiske) musikken og fornye ... den gamle hoff-musikken og de gamle religiøse stykkene.»⁴⁷ Vedkommende så altså for seg en kristen nyskaping av kinesisk musikk i framtiden. Men *foreløpig* måtte en vente.

41 Gjengitt av Andrew Naap-kei Leung fra forordet til andre utgave av Chauncey Goodrichs og Henry Blodgets kinesiske salmebok, *Chinese Hymnal*, (1877), (Yokohama, Japan: The Yokohama Bunsha, 2), se Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 67.

42 Misjonæren W. Munn i artikkelen «Chinese Hymnology» i: *The Chinese Recorder* (1911), 774.

43 Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 69.

44 Den kontroversielle norske Kina-misjonæren Karl Ludvig Reichelt (1877–1952) er eksempel på dette. Han fant fram gamle kinesiske tekster om han mente kunne bearbejdes, nytolkes og integreres i en kristen liturgi og gudstjenesteform. Se for øvrig en rekke eksempler hos Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 70. Tankegangen var ikke ulik den som lå bak omskrivingen av Maria-viser på reformasjonstiden.

45 William Edward Soothill (1861–1935) fra England, virket i 29 år som metodist-misjonær i Wenzhou i Kina. Han ble en ledende britisk sinolog og laget en ordbok over buddhistiske uttrykk, se Gong, *Hymnals and Hymnody*.

46 Gong, *Hymnals and Hymnody*, 222.

47 *Hymns for the Religion for Salvation (Jiushijiao shige)* (Fuzhou: Mei Hua Shuju Huoban, 1892), 2–3.

Soothill på sin side møtte disse argumentene med en tankevekker fra Europa og USA: At også mange vestlige melodier hadde ikke-kristne røtter, og at disse ble tatt i bruk i kirkens tjeneste.⁴⁸ Flere misjonærer fulgte hans resonnement.

Diskusjonen om «Sankeyism»

Misjonærer fra vekkelseslivet i USA på 1870–1890-tallet oversatte naturlig nok sanger fra sin egen tradisjon, ikke minst sanger av Ira David Sankey og Fanny Crosby. En sentral misjonær i The Church of England Mission, *Frank L. Norris* (1864–1845), skrev i 1909: «Den typen musikk som vi finner i Moody og Sankeys salmebok (*Sacred Songs and Solos*) var ikke primært tenkt brukt for tilbedelse, men for oppbyggelse.»⁴⁹ Han likte ikke denne sangtypen (som i norsk kristenliv har gått under betegnelsen åndelige sanger, «bedehustradisjonen»). Den er for «sensuell». Alternativet til kinesisk musikk må ikke være en slik «Sankeyism». Den gregorianske musikken og den senere klassiske salmetradisjon bør innarbeides i Kina, mente han.

Også andre beklaget seg over den sterke rollen som Sankeys musikk hadde i salmebøkene. I omtalen kunne begrepene *spiritual* brukes om salmetradisjonen, *sensual* om vekkelsestradisjonen. «Åndelig musikk er ikke vanskeligere å lære enn sanselig musikk. Ta f.eks. Monk's «Abide with me» og Sankeys «Only waiting». Etter min mening er det lettere å lære den første enn den siste.»⁵⁰ Men mange misjonærer likte altså sanger med «sensual» musikk, sanger fra vekkelsene i deres hjemmemiljøer, og som Sankey og Fanny Crosby var viktige eksponenter for.⁵¹

Framstøt ved norske kinamisjonærer

Misnøye med lutherske salmebøker

De kinesiske menighetene med bakgrunn i Kinamisjonsforbundet her i Norge brukte, som mange andre lutherske menigheter, den reformerte *Hankow Union Hymnbook*.⁵² Men denne bokens profil var tydelig reformert. De følte en mangel på et frigjørende luthersk budskap. Dessuten var språket for langt unna kinesernes hjertespråk. De ønsket altså en tydeligere «indigenization». En sammenslutning av lutherske misjons-

48 Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 74. Dette argumentet er også blitt brukt i Norge. Jf. Sjaastad, «Kristen musikk som debatt-tema» (upublisert artikkel, Steinerhøgskolen).

49 Francis L. Norris, «Music in the Chinese Church» i: *The Chinese Recorder* (1909), 181.

50 Betegnelsen «åndelig» (*spiritual*) og «sensuell» (*sensual*) ble brukt i denne debatten. Granade & Wu, *Unity in song*, 26.

51 I norsk kristenliv avspeiler forskjellen på *Salmeboken* og *Sangboken* noe av samme problemtikk.

52 Kjebekk, *Misjonær og martyr*, opplyser ikke om hvor og når denne salmeboken ble trykt. Den nevnes heller ikke (i alle fall ikke under denne tittel) i *List of Chinese hymn books*.

selskap i Kina tok derfor i 1918 initiativet til en ny luthersk salmebok.⁵³ Boken fikk tittelen *Hymns of Praise* og utkom i 1920. Resultatet ble imidlertid ikke tilfredsstillende hverken for «forbundets» misjonærer eller for mange kinesere. De mente boken var for nært knyttet til europeisk luthersk tradisjon. Trolig følte de at tysk salmesang ble for dominerende. Hele 200 salmer var oversatt fra tysk, og de fleste av disse var ukjent for kineserne i menighetene.⁵⁴

Knut Samsets innsats

Kinaforbundets misjonærer ønsket nå å lage en egen salmebok. Knut Samset (1879–1937) ble hovedmannen i en tremannskomite som skulle arbeide fram boken.⁵⁵ I brev til generalsekretær Brandtzæg 2. mars 1921 gir han uttrykk for den store arbeidsbyrden dette innebærer. «Har nå oversatt 150 salmer og sanger fra *Landstad* og *Verden for Kristus* (Kinamisjonsforbundets sangbok, min anm.) Sammen med noen sanger på enkel mandarin og noen fra andre sangbøker i Kina har vi nå i alt 300 sanger og salmer som er lette å synge.»⁵⁶ Denne boken kom ut allerede i 1921 og fikk god mottagelse blant kinesiske kristne. Noteboken kom i 1923.

Men Samsets rolle slutter ikke her. Vekkelsen rundt 1930 ved bl.a. Marie Monsen (1878–1962) skapte behov for en større salmeskatt. Samset tok ansvar nok en gang – nå med sikte på en grundig utvidelse. I et fellesbrev til sine søsken skrev han: «Jeg holder jo nå på med vår kinesiske salmebok og er omtrent ferdig med arbeidet nå. I vår har jeg oversatt 120 av våre beste norske sanger og salmer, og nå skal en kinesisk lærer renskrive manuskriptet. Men det går nok noen måneder før den er i trykken.»⁵⁷

Romsdalingen Samset var en dyktig teolog og språkmann. Han ville at salmene og sangene skulle ha kontakt med kinesernes hjertespråk og ikke være for kompliserte verken i tekst eller melodi. Utsagnet i fellesbrevet vitner om at han sto med en fot i den klassiske dansk-norske salmeskatten (*Landstad*) og den andre i en «Sankeyism». Han ville fremme sanger fra norske bedehusmiljøer. Vi finner altså hos Samset en bevisst vilje til å tilpasse seg kinesisk kultur og folkespråk samtidig som han ikke visste noen

53 Kjebekk, *Misjonær og martyr*, 110.

54 Kjebekk, *Misjonær og martyr*, 110.

55 Knut Iversen Samset (1879–1936) var fra Måndalen i Romsdal. Han studerte ved Kinamisjonsforbundets (nå NLM) misjonsskole og ble utsendt til Kina i 1902. Han var lærer ved evangelistkurser og ved forstanderskolen, og han var tilsynsmann fra 1919–1935. Han er mest kjent for sine oversettelser av salmer og for salmebokutgivelser.

56 Kjebekk, *Misjonær og martyr*, 112. *Verden for Kristus* var Det Norske Lutherske Kinamisjonsforbunds sangbok: *Verden for Kristus: Salmer og Sange ved Opbyggelse og Missionsmøder: samlede og udgivne efter forskjellige Kilder* (Drammen: B. T. Warhuus, 1906). Andre opplag utkom på Forbundets forlag i Kristiania i 1920.

57 Kjebekk, *Misjonær og martyr*, 187.

bedre vei å gå enn i hovedsak å formidle salmer og sanger fra sendemisjonens kristne sang- og salmeskatt. Men det kom også med noen sanger skapt av kinesere.⁵⁸

Først på 2000-tallet var Taiwan-misjonær *Jan Ove Selstø* med en gruppe i Chenping i Henan. De sang «Navnet Jesus» for dem, og «gammelevangelisten» sang med på kinesisk. Så spurte han: «Har dere ennå den sangboken vi brukte da misjonærene var her? Der var det så mange gode sanger».⁵⁹ Han siktet til Samsets bok som han husket fra 1940-årene. «På Taiwan har boken vært i bruk helt opp mot vår egen tid og er blitt kalt «Martyrsangboken». Under siste revisjon ble det tatt med noen flere salmer skrevet av kinesere. Men denne sangboken er stort sett ute av bruk nå,» forteller Selstø.

Økumeniske framstøt for felles salmebok

Et økende behov

Protestantiske misjonsbevegelser hadde fra midten av 18-hundretallet hatt arbeid i store deler av Kina. Ofte arbeidet de hver for seg. Avstandene var store, provinsenes folketall store, og de ulike folkegruppene mangfoldige.⁶⁰ Men tanken om å forene krefter for felles salmesang vant gehør. Misjonenes bakgrunn i protestantiske/evangelikale miljø i Europa og USA hadde mange teologiske fellestrekk. Idéen om økumeniske framstøt var sterk i begynnelsen av 19-hundretallet.⁶¹

Misjonærer oppdaget dessuten at kristne på besøk fra ulike steder i landet følte seg fremmede for mye av salmesangen der de kom. At antallet salmebøker var stort, bekreftes av *List of Chinese Hymns*. Allerede i 1888 lød det sterke røster med krav om en felles salmebok. Den ville binde sammen kirkene og medføre en mer solid front mot hedningene.⁶²

Flere misjoner med samme konfesjon utga fellesbøker. Vi har allerede nevnt et eksempel fra den lutherske konteksten fra 1920. Baptistisk misjon gjorde noe tilsvarende i Nord-Kina i 1932 (*Hymns of Praise*). Det samme gjaldt metodistisk misjon. Behovet for å forandre ord og toner i salmebøkene ble også ofte nevnt.⁶³

58 Boken kom ut i 1937, året etter at Samsset døde i kommunistisk fangenskap.

59 Email fra Jan Ove Selstø, 14.08.21.

60 Paul Hattaway har i sitt kjempeverk fra år 2000 gitt en kort omtale av alle de 490 ulike folkegruppene han har funnet. Bare 52 av disse kan sies å være nådd av evangeliet. Tallet viser hvor komplisert det er å omtale Kina og kinesere som en enhet. Se Paul Hattaway, *Operation China* (California: William Carey Library, 2000), 8.

61 Jf. misjonsmøtet i Edinburg i 1910 og økumeniske tiltak som søndagsskolebevegelsen og Young Men's Christian Associatio (YMCA). I Kina ble *Det nasjonale kristne råd* stiftet i 1922.

62 Fra et paper ved en konferanse i Fuzhou Missionary Union des. 1888. Se Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 22.

63 Lacy Walter, *A Hundred Years of China Methodism* (New York: Abingdon and Cokesbury, 1948) (jf. Leung, *The Emergence of a National Hymnody*, 32).

Det hører også med til bildet at den såkalte *Tre-Selv-bevegelsen* ønsket å frigjøre kirken fra vestlig innflytelse. Slagordet *Tre Selv* var allerede skapt av Rufus Anderson og Henry Venn i 1851: *Self-supporting, self-governing, self-propagating*.⁶⁴ Deres tanker fikk ny vind i seilene under den sterke nasjonalismen som preget 1920-årenes Kina.

Et hovedinitiativ kom fra anglikansk hold og er det mest vellykkede eksempel på en økumenisk salmebok før opprettelsen av *The People's Republic of China*:

Hymns of Universal Praise

Hele seks protestantiske denominasjoner gikk sammen og opprettet en komite med 23 medlemmer. Av disse var flertallet kinesere. Hongyu Gong hevder at dette samarbeidet mellom vestlige misjonærer og kinesiske kristne var unikt. Aldri før hadde kinesere bidratt så sterkt til arbeidet med en salmebok.⁶⁵ Et svært omfattende samarbeid av stoff, inkludert stoff skrevet og komponert av kinesere, ble gjennomgått. Kineserne i komiteen var meget kritiske i utvelgelsesprosessen for de ville sikre høy kvalitet.⁶⁶ Komiteens første møte var i 1931. Boken kom ut i 1936, så – arbeidets vanskeligheter tatt i betraktning – må dette ha vært en meget effektiv komité. Prinsippene de fulgte var krevende. De måtte ta stilling til *hva slags* salmer fra *hvilke* salmebøker boken skulle inneholde. De samlet seg om en balanse mellom a) gamle salmer fra amerikansk og europeisk salmetradisjon, b) nyere poesi primært skrevet av kinesere til etablerte og velkjente salmemelodier, og c) nye tekster til nyere musikk eller til kinesiske folke-melodier.

Komiteen ønsket også en tydelig kontakt med internasjonalt kirkeliv. Salmene burde reflektere enheten blant kristne over hele verden. De ville ta inn stoff fra ulike tradisjoner som kunne bidra til følelsen av fellesskap over geografiske og konfesjonelle grenser. Men dette skulle ikke forhindre at ikke typiske kinesiske salmer, og endatil salmer fra mindre stammer nord i Kina, fra Han-majoriteten og fra salmer sunget av kantonesere sør i Kina, ble tatt inn.

Men hvilken språkform skulle være gjennomgående i boken?

Mandarin var fra 1911 etablert som Kinas fellesspråk, og en salmebok for «vår tid» måtte la dette faktum prege arbeidet. Det gamle litterære språket *wenli* virket nå mer fremmed enn noen gang. Dessuten: Mange ulike etniske grupper lærte nå mandarin.

De måtte også tenke igjennom hvordan inkorporere kinesiske melodier og justere dem med tanke på enkel harmonisering. De måtte vurdere salmene ved å vurdere samspillet mellom tekst og melodi. Men dette *kunne* gå på meningen løs. Ikke uven-

64 Rufus Anderson (1796–1880) og Henry Venn (1796–1873). Det offisielle navnet er *Three Self Patriotic Movement*.

65 Gong, *Hymnals and Hymnody*, 233.

66 Gong refererer her til den amerikanske misjonæren Robert Fitch sin omtale av arbeidet. Fitch var sentral i arbeidet med boken og skrev om dette samarbeidet allerede i 1931 (Gong, *Hymnals and Hymnody*, 233).

tet argumenterte noen i komiteen slik enkelte hadde gjort i tidligere debatter: Nye kristne vil oppleve kinesiske melodier latterlige, ja, melodiene vil endatil kunne fremme umoral.

Da komiteen møttes i 1934, begynte manus å ta form. Mange av salmene fra Sankey-tradisjonen fikk sin naturlige plass. De ble opplevd enklere å synge for kinesere, for de kunne lettere tilpasses den pentatoniske skalaen.⁶⁷

På tross av at Tre-Selv-ideologien nå preget mange i komitéen, ble resultatet likevel at overraskende mange oversettelser fra vestlig salmeskatt kom med. Dette gjaldt hele 452 av 514 salmer. Vestlig salmeskatt hadde altså til en viss grad erobret kinesisk kristenliv. Over 100 års misjonsvirksomhet og menighetsbygging hadde satt dype spor, så utvalget av salmer var ikke uttrykk for at de «konservative» hadde vunnet fram mer enn de andre. Endatil mindre vellykkede oversettelser var blitt en del av den kinesisk-kristne kulturen. Det samme gjaldt mange melodier. «De betrakter vestlige hymner som en del av den kinesiske kirkes arv ... Mens noen kinesiske pastorer og kristne har skrevet kinesiske hymner, har likevel deres viktigste bidrag vært å oversette salmetekster for kinesisk salmesang.»⁶⁸

Det skal også nevnes at hele 239 av salmene ble språklig revidert før de ble tatt inn. Det skjedde altså en bevisst sinifisering. Flere av komitemedlemmer var meget godt kvalifiserte både litterært og musikalsk, og evnet å føle seg fram for å treffe hjertespråket best mulig.

Boken fikk svært stor betydning, det skjønner vi også av dens rolle i Hong Kong etter at Folkerepublikken Kina ble etablert i 1949.

Ikke-vestlig stoff – noen innholdsmessige særtrekk

Selv om *Hymns of Universal Praise* – etter screeningen av innkommet materiale – bare inneholdt 62 nyskrevne salmer (på kinesisk), utgjorde disse et meget viktig segment. De ivaretok temaer som utlendinger ikke lett kunne håndtere eller finne treffende begrepsbruk om og musikk til. Ifølge S. Andrew Granade og Anping Wu kan de kinesiske salmene inndeles i følgende fem kategorier. Jeg sammenfatter her deres analyse:⁶⁹

For det første: Salmer som språklig (i noen grad også tematisk) korresponderer med det innarbeidede kinesiske religiøse språket. En lang historie med de «tre religioner» (konfusianisme, taoisme og buddhisme) hadde satt dype spor i språket. I de første misjonærgenerasjonene mente mange at en måtte ta tydelig avstand fra hedenskapet, og disse tre religionene var jo hedenskap. Derfor kunne de, endatil i salmetekster, åpent skrive nedsettende om dem (minst markert overfor konfusianismen). Men både bibeloversettere og salmeoversettere ble etter hvert tvunget til å finne begreper som

67 Granade & Wu, *Unity in song*, 20.

68 Fan-Lan Hsieh (selv fra Taiwan) hevder dette, se Hsieh, *Chinese Hymns*, 8. Se også Hsieh, *History of Chinese Christian Hymnody*.

69 Granade & Wu, *Unity in song*, 21–22.

gir bedre mening for folk med bakgrunn i gamle kinesiske trosforestillinger. Kristne kinesere kjente dette landskapet bedre enn misjonærene og kunne finne uttrykksmåter som de mente kunne «kristnes».⁷⁰

For det andre: Salmer som kunne passe til tradisjonelle kinesiske seremonier. Kineserne har lange historiske tradisjoner for feiring eller markering av livsriter, som bryllup, begravelse, sekstiårsdager og ettårsdager. Å skrive slik at en treffer hjertene og samtidig lar kristen skaperetro gjennomsyre teologien, er krevende for folk som ikke kjenner kulturen godt. Men nå kom slike salmer inn.

For det tredje: Salmer som avspeiler «filial piety» (pieteten overfor tidligere generasjoner). Å ære og verdsette foreldregenerasjonen (og tidligere generasjoner) er understreket i Bibelen. Familiære relasjoner har en stor plass også i konfusiansk etikk. Familielivet beskrives med klare rolleforventninger.⁷¹ En problemstilling i mange land i Østen er for øvrig knyttet til fedredyrkelsen. Konflikten mellom den kinesiske jesuittmisjon og Vatikanet (den såkalte *rite-striden* i 1610–1742) hadde med dette å gjøre. Jesuittmisjonærer hevdet at begravelsesskikker m.m. i Kina ikke var tilbedelse av fedreånder, men en måte å vise ære og takknemlighet (venerasjon) på. Dette hørte med i diskusjonen i komiteen. Salmen «Til minne om fedrenes dyder» som ble tatt inn i boken, maktet tydeligvis denne grenseoppgangen og la vekt på å minnes fedrenes betydning for nyere generasjoner.

For det fjerde: Salmer som bruker metaforer fra naturen, eller som speiler gleden over skaperverket. I klassiske tekster og betoningar har kineserne lært å vise ærbødighet overfor naturen. De kjenner en oppløftet glede over naturens skjønnhet og inntrykksfulle mysterier. Dette forenes med kristen skaperetro, men måten å gjøre det på for å finne hjertenes følelser er en sak som kristne kinesere best kan ivareta. Komiteen tok bevisst inn salmer som forente motiver fra Salmenes bok i Bibelen med kinesisk «naturglede» (jf. også flere av Lü Xiaomins sanger, se nedenfor).

For det femte: Salmer som avspeiler og fremmer en patriotisme. Underlig nok fant komiteen det rett å trykke salmer som avspeiler sterk kjærlighet til landet og folket – på tross av den brutaliteten de hadde opplevd fra den nasjonalistiske bevegelsen på 1920–1930-tallet. Nasjonens historie, mineraler, fruktbare fjellområder, gleden ved innhøstingen – alt dette er Guds gaver til hans folk i Kina. Bønnen om at de politiske lederne må få hjelp av Gud, hører med, selsagt også at folket må vende seg til Gud.⁷² Noen mente slike salmer fungerte som et sterkt lim mellom de ulike denominasjonene og kristne menigheter i de ulike provinsene.⁷³

70 Spørsmålet om assimilasjon av begrep og tematikk fra tidligere religiøst liv i kristent fremhetsspråk er en problematikk vi her ikke kan gå nærmere inn på. Jf. brytningene omkring misjonær Reichelts virksomhet (Thelle, *Karl Ludvig Reichelt*).

71 Tu Weiming, *Confucian Thought* (State University of New York, 1985), 113–130.

72 Jf. også (for nyere salmers vedkommende) Strandenæs, *The Never Ending Song*, 156–157.

73 Granade & Wu, *Unity in song*, 21.

Åtte av disse særpregede salmene forsvant under revisjonen av boken i 1986, og ordet «Kina» ble tatt bort fra en av overskriftene. Dette kan ha ulike årsaker. Det hadde skjedd moderniseringer i kulturen, så språket traff kanskje ikke lenger så godt. Kanskje også maoismen og kulturrevolusjonen som de kristne hadde lidd under, gjorde dem forsiktige med å lovprise landet.

Boken bar i stor grad preg av salmer fra vestlige kirker, disse salmene hadde gått mange kristne i blodet. Men *så vel* «sinifiseringen» av gamle salmetekster som nye kinesiske salmer og melodier vakte en positiv respons i menighetene. (Det samme fenomenet kommer vi tilbake til i forbindelse med Lü Xiaomins produksjon 60–80 år senere.)

Boken ble en kilde til samhold på tvers av grenser under de første tiårene av *The People's Republic of China* (som avløste *The Republic of China* i 1949 etter Maos maktovertagelse). Kirkens uventede vekst har salmesangen som en av sine viktigste grunner.

Det 14. opplag av musikkutgaven av *Hymns of Universal Praise* kom ut i Hong Kong i januar 1977. I juni 2006 – altså 7 år etter at Hong Kong var blitt en del av Folkerepublikken Kina – utkom en ny, to-språklig (kinesisk-engelsk) grundig revidert og utvidet utgave av *Hymns of Universal Praise*; en musikkutgave med noter, med introduksjon og all annen informasjon både på engelsk og kinesisk.⁷⁴

Etter kulturrevolusjonen

Rundt 1980 begynte det store skiftet. Kina åpnet seg for Vesten igjen. Nå innså mange kristne behovet for å organisere seg. Det skjedde *dels* i kirker som staten aksepterte (Tre Selv-kirkene), *dels* i husmenigheter som ikke var godkjent av staten. Landet er stort, og de ulike kirkene med vestlige røtter hadde fortsatt noe ulik teologisk profil og ulike tradisjoner. Innen husmenighetene har mangelen på teologisk utdanning vært påtrengende – og sekteriske grupper hadde oppstått. Jeg vil i siste delen av denne artikkelen omtale tre sentrale bidrag fra de siste førti årene.

Fornyelsen av Hymns of Praise

Den lutherske boken *Hymns of Praise* ble det viktigste bidrag til salmesangen i de lutherske menighetene – fra 1920. Den har betydd mye med sine fire opplag. Strandenæs hadde siste reviderte utgave av denne boken som en av sine viktigste kilder i sin salmeanalyse. Interesserte henvises dit for nærmere innsyn.⁷⁵

Til bokens revisjon av 1955 økte innslaget av salmer skrevet og melodisatt av kinesere fra 26 til 55 (av totalt 600). I revisjonen av 1994 ble bare vel halvparten av salmene fra utgaven av 1955 tatt med. Samsets og andres opplevelse av boken i 1920

⁷⁴ *Hymns of Universal Praise*, Revised Edition (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1977); *Hymns of Universal Praise* (English-Chinese Bilingual) – New Revised Edition, Full Music Version (Hong Kong: Chinese Christian Literature Council 2006).

⁷⁵ Strandenæs, *The Never Ending Song*, 140–160.

ble nok erkjent og tatt til følge. 292 nye salmer kom inn. Dette innebar en enda tydeligere kontekstualisering og en sterkere økumenisk tendens. Antallet salmer av kinesere økte til 64 (av totalt 597).

The Chinese New Hymnal

Tre-Selv-kirkene antas nå å ha ca. 20 mill. medlemmer. Den viktigste boken i disse kirkene er *The Chinese New Hymnal*. Den ble ferdigstilt til bruk i 1983. En tospråklig utgave av boken, *The New Hymnal. English-Chinese Bilingual* ble publisert i 1999.⁷⁶ Jeg forholder meg her til forordet i førsteutgaven.⁷⁷ Selv om også andre bøker er i bruk, blir nå millioner kirkegjengere presentert for salmer fra denne boken.

Arbeidet med boken tok til i *The postdenominational period*.⁷⁸ På en måte hadde de ikke noe valg. Det konfesjonelle mangfoldet skulle samles under to paraplyer, katolsk og protestantisk. Tusentalls av misjonærer hadde måttet reise ut.⁷⁹ *The Chinese New Hymnal* er et salmesangens svar på denne utfordringen. Her var det ikke bare tale om å samle menigheter fra seks denominasjoner (jf. *Hymns of Universal Praise* fra 1936), men fra *hele* den protestantiske kristenhet i landet.

Redaksjonskomiteen hadde klare prinsipper å følge, det framgår tydelig av forordet.⁸⁰ I hovedsak samsvarer disse med prinsippene bak *Hymns of Universal Praise*. De ville ta hensyn til ulike kirkelige tradisjoner i ulike deler av landet. Den eksplosive veksten av kirken, som allerede var tydelig i 1983, hadde altså ikke eliminert mangfoldet. Fortsatt var salmer fra ulike bøker i bruk, og fortsatt kunne konfesjonsmangfoldet merkes. De måtte finne samlende tekster både når det gjaldt tema, teologi og uttrykksmåter. Kjente salmer fra den verdensvide kirken og fra kirkehistorien i den vestlige verden skulle høre med. De samlet seg om 400 salmer og 40 enkle refreng/viser.

Tidligere arbeid med salmetekster betydde mye for arbeidet med boken. Men vi merker oss at hele 102 av de 400 salmene er skrevet av – eller sterkt preget av – kinesiske kristne kunstnere. Kinesisk kultur, språkføring og folkemusikk hadde fortsatt å influere på salmeskatten. Boken avspeiler en enda sterkere sammensmelting av oversatte og kinesiske salmer. Vestlige misjonærer hadde nå bare indirekte innflytelse på fromhetslivet og den praktiske teologien.

Utbredelsen av *The Chinese New Hymnal* gjør boken til en stor aktør når det gjelder å forme tros livet i Tre-Selv-menighetene. Et revisjonsarbeid ble tidlig påbegynt, og

76 Publisert av National Three Self Patriotic Movement (TSPM) og China Christian Council (CCC).

77 Fra «Preface to the Chinese Edition» (1983), oversatt av J Wickeri.

78 Fra »Preface to the Chinese edition», s. 1.

79 Flere «kinamisjoner» skiftet etter hvert navn. *China Inland Mission* (CIM) ble til *Overseas Missionary Fellowship* (OMF). *Kinamisjonsforbundet* fikk betegnelsen *Norsk Luthersk Misjonsamband* (NLM).

80 «Preface to the Chinese edition» s. 2–6.

Kina-kjenneren Johan Tidemann Johansen forteller at han og andre fra Norge under et besøk i 1992 møtte revisjonskomiteen og oppmuntret dem til å få med så mange stedegne, kinesiske salmer som mulig i boken.⁸¹ Boken kom i revidert og nyutgitt i en tospråklig utgave i 1999. I denne *English-Chinese Bilingual* er antallet salmer utvidet.⁸²

De post-denominasjonale kinesiske kirkene ønsker to-språklige salmebøker fordi det fyller behovet for engelsk i menigheter i Sørøst-Asia, Europa, Amerika, Canada og Australia. Der bor mange annen og tredje generasjons kinesiske kristne som ikke kan lese eller snakke kinesisk.⁸³

Utgiverne ønsket dessuten å dele sin salmeskatt med andre kirker. Slik kommer de med et viktig økumenisk bidrag til kirker over hele verden.

Lü Xiaomin og Canaan Hymns

Tidemann Johansen nevnte også sanger av en bondejente som ble brukt i Tre Selvmenigheter. Denne jenta er *Lü Xiaomin*, f. 1970. Sangene hennes ble etter hvert samlet under den engelske betegnelsen *Canaan Hymns*, og både omtale av hennes liv og eksempler på hennes sanger finnes på nettet.⁸⁴ Det innebærer bl.a. også en oversettelse av 27 av sangene hennes.⁸⁵ Hennes kristne historie startet i 1990. Sykdom hadde hindret henne fra å fullføre «ungdomsskolen». Hun grublet mye. Den offisielle ateismen hadde etterlatt mange spørsmål. Med åpne øyne og ører registrerte hun skaperverket omkring seg, og dypt inni seg kjente hun: Det må finnes en Gud. I en husmenighet hun besøkte, fikk hun sterke inntrykk og sa til seg selv: «Den Gud jeg søker etter, han er her!»

Hun visste hun ville møte motstand fra noen i familien. Men hun var overveldet av kjærligheten hun møtte i menigheten – og i evangeliet. Fylt av glede begynte hun å nynne på formuleringer fra Bibelen. Gamle kinesiske folkemelodier på femtone-skalaen var allerede gått henne i ryggmargen. Nå kledde bibelversene seg i toner som

81 SMS fra Johan Tidemann Johansen, 16. og 17.06.21.

82 Publisert av National Three Self Patriotic Movement (TSPM) og China Christian Council (CCC) Shanghai (1999).

83 Her er tre eksempler på to-språklige salmebøker: (1) (De lutherske salmebøkene:) *Hymns of Praise* (New Revised Edition, Hong Kong: Taosheng Publishing House, 1994); (2) og *New Hymns of Praise* (Hong Kong: Taosheng Publishing House, 2011) som er et salmebok-tillegg med 125 salmer og 18 liturgiske sanger; (3) (Den baptistiske salmeboken:) *Century Praise* (Hong Kong: Chinese Baptist Press, 2001).

84 Omtale med eksempler på hennes tekster og melodier finnes nokså fyldig på flotte videoer på nettet under *The Canaan Hymns (English Version) – Bing video*. En oversettelse av mange av sangene finnes på *Xiao Min Introduction - CHINA SOUL FOR CHRIS FOUNDATION*. En oversiktsartikkel om Canaan Hymns finnes på internettet (*Canaan Hymns*; lastet ned 13.12.2021). I Hsiehs gjennomgang av kinesisk salmehistorie finnes også stoff om Lü Xiaomin. (Hsieh, *A History of Chinese Christian Hymnody*).

85 Se nettstedet *Xiao Min Introduction - CHINA SOUL FOR CHRIS FOUNDATION*.

samsvarte med den kinesiske folkemusikken. Metaforer fra naturen vevde seg inn i tekstene – slik det hadde skjedd i kinesisk poesi gjennom hundreårene, jf. omtalen av *Hymns of Universal Praise*.

Folk i menigheten opplevde at sangene kom fra et oppriktig hjerte og rørte ved andres hjerter.

Lü Xiaomin kunne ikke noter og spilte ikke instrumenter. Hennes instrument var stemmen. Etter hvert fikk hun en kassettspiller å synge inn nye sanger på. Tekstene og tonene hennes begynte å «erobre» kristne venner. I dag er over 1600 samlet i sangboken *Canaan Hymns*.

Lü Xiaomin ble en *oppsøkende* kristen, en evangelist. Hennes egne erfaringer fra to fengselsopphold spiller inn.⁸⁶ Mange av sangene preges av en realistisk, men hengiven korsteologi. Især knyttes denne til dem som går frimodig ut som evangelister «over fjellene». De bærer med seg et frelsesbudskap fra den eneste sanne Gud. Frimodig kan hun oppmuntre dem til å holde ut i trengslene. Lidelsen gis mening. Sorg og glede, slit og befrielse, smerte og jubel, klage og lovsang er vevd sammen. Eskatologien og misjonskallet fyller en god del. Og alltid lovpriser hun Guds godhet og nærvær – og *skjønnheten* i livet med Gud. Han har gitt mening med livet.

Jesu kors er forankringen. Han nedkjempet distansen mellom seg selv og oss. La alle kne bøye seg og alle munner lovprise korsets kjærlighet! Så kjære med-evangelister: Klatre over fjellene, bank på alle dører, la *det* være takken for nåden.(ref?)

Invitasjonen som hun formidler, har en varm undertone – fylt av erfaring. Jesus er ikke bare frelseren. Han har flyttet inn i hjertet og er kjærligheten på innersiden. Som i mye nyere kinesisk salmeskatt er *relasjoner* svært viktige.⁸⁷ For Xiao Min er Gud en person som nettopp søker fellesskap med den enkelte. Vi finner i noen av tekstene en varm «brudemystikk», inspirert av Høysangen.

Framfor alt gir naturen henne mange metaforer. Duer, villgjess, fjell, furuer, måne og sol, tøffe motbakker, smilende blomster, årstidenes skiftninger – alt kan trekkes med både i skapelsestekster og i tekster om livet med Jesus. De tas med inn i tilbedelsesens atmosfære og gir språk til religiøse følelser. Dette er en hovedsak i Irene Al-Ling Suns artikkel.⁸⁸ Her gjengir hun også (i sin fotnote 6) hvor sterkt gudsopplevelsen av enkelttrekk i skaperverket førte til Lü Xiaomins omvendelse og fikk prege hennes sanger. Den naturlige åpenbaringen anvendes, ifølge Irene Ai-Ling Sun, i pakt med

86 Starr, *Chinese Theology*, 265.

87 Strandenæs, *The Never Ending Song*, 156.

88 Ai-Ling Sun, *Songs of Canaan*.

Paulus' tale på Areopagos (jf. Apg 17,28).⁸⁹ Gleden over naturen i kinesisk kulturhistorie avspeiles sterkt hos Lü Xiaomin.⁹⁰

Husmenighetene har vært igjennom mange trengsler, varierende fra sted til sted (under koronatiden har dette blitt verre). Lü Xiaomin vet hva forfølgelse er. Men dette forenes med en inderlig kjærlighet til Kina. Uventet mange sanger avspeiler hvor sterkt Kina fyller hennes tanker. Hun forteller selv om en opplevelse knyttet til en bibeltekst fra GT – om kjærlighet til landet. Den gjorde at kjærligheten til *hennes* land flammet opp. Vi finner en patriotisme som motsvarer den vi så i *Hymns of Universal Praise* fra 1936. Chloë Starr legger i sin analyse stor vekt på dette aspektet i sangene hennes.

Gjennom det hele er evangeliseringsiveren tydelig. I sangen «Five o'clock in the morning» skildrer hun bønnemøter i husmenighetene der Kina er et stort tema. De håper på fortsatt vekkelse i den gamle kultur nasjonen.

Kristologien og forsoningen er bærende i sangene, men utfoldes selvsagt ikke på samme måten som hos teologisk skolerte salmediktere. Trolig har forkynnelsen i Tre Selv-kirkene større bredde og tyngde enn Lü Xiaomins gripende sanger. Det skulle bare mangle.⁹¹

Sangene representerer en stedegengjørelse av kristendommen som dels er preget av Lü Xiaomins erfaringer og fromhetsliv, dels av husmenighetene hun har vært med på å forme og selv formes av.

Lü Xiaomins enkle, melodiose sanger har gjennom sangsamlingen *Canaan Hymns* banet seg vei inn til så godt som hele den kinesiske kirke. En norsk kvinne, som har arbeidet i Kina i årevis, siterer en kristen kinesisk venninne i en Tre Selv-kirke: «[Lü] Xiaomin sine sanger når inn til mitt hjerte. De utenlandske sangene som vi synger i kirken hele tiden, har jeg tidligere opplevd gode, men også noe vanskelige å få «taket i», og de setter ikke ord på ting på en slik måte at jeg kjenner at «dette er mitt.»⁹² Venninnen fortsetter å syng de gamle importerte sangene i Tre-Selv-kirken, men hjemme og i smågrupper, sammen med andre kristne, synger hun Lü Xiaomin sine sanger.

Taiwan-misjonær Jan Ove Selstø bekrefter samme inntrykk. «Jeg har flere ganger vært innom bibelseminaret i Zhengzhou i Henan. Studentene synger mange av Lü Xiaomins sanger. Så det er riktig at hennes sanger også brukes mye i Tre-Selv-kirkene.»⁹³

89 Ai-Ling Sun, *Songs of Canaan*, 98–101.

90 Starr, *Chinese Theology*, 264–268.

91 Jf. Meiken Buchholz' doktoravhandling *New Wine in Ancient Teacups* (Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 2015). Der har hun lagt etikk-forkynnelsen i tre menigheter under lupen.

92 Av hensyn til personvernet kan ikke navnet oppgis.

93 Jan Ove Selstø i mail, 14.08.21.

Dr. Meiken Buchholz hevder på sin side at Lü Xiaomin sanger nå mister litt av sin popularitet i noen urbane strøk fordi de avspeiler natur-, arbeids- og kulturliv i distriktene. Lü Xiaomin er preget av sin egen bakgrunn, og det kan altså noen steder føre til mindre bruk av sangene hennes.⁹⁴ Da Irene Ai-Ling Sun skrev sin artikkel, var Canaan Hymns ennå i ferd med å erobre kirkelivet. Da appellerte de kanskje enda mer enn de nå gjør i urbane menigheter preget av studenter som ikke er oppvokst på «landsbygda».

Konklusjon

Problemstillingen var: *Hvilke meningsbrytninger og prosesser har preget framveksten av en stedegen salmeskatt på protestantisk mark i Kina?* For de protestantiske misjonærene i Kina var innføring av salmesang en selvsagt del av det menighetsbyggende arbeidet helt fra Morrison av. De forsøkte seg på oversettelser av vestlige salmer (inkludert åndelige sanger i Sankey-tradisjonen). Men siden kinesisk språk, poetisk tradisjon og kinesisk musikk er såpass ulik de vestlige, ble mange salmer vanskelig tilgjengelig for kinesiske kristne. Dette utløste stadige debatter omkring temaet *stedegengjøring* av salmesangen. I hvilken grad bør denne stedegengjøringen komme til uttrykk ved kinesisk kristen poesi og musikk? Både misjonærer og kinesiske kristne engasjerte seg i debatten, ikke minst i tidsskriftet *The Chinese Recorder*.

I artikkelen har jeg løftet fram ulike meningsytringer og posisjoner – med begrunnelser som varierte fra en grunnleggende skepsis til bruken av kinesisk poesi og musikk til grunnleggende skepsis til vestlige oversettelser og vestlig musikk. Etter hvert – især på 19-hundretallet – begynte flere kinesere å skape salmer som samsvarte med litterære og musikalske idealer i Kina. Men oversatte salmer i hundretall (i ulike salmebøker) hadde gjennom tiårene blitt *innarbeidet* – og i nye utgivelser *bearbeidet*. Begrepet stedegengjørelse kan derfor også brukes om oversatte salmer. Et stort flertall av salmebøkernes salmer var oversatte. Tross den bevisste «indigenization» gjaldt dette også de to viktige økumeniske salmebøkene: *Hymns of Universal Praise* av 1936 og *New Chinese Hymnal* av 1983. Den store menighetsveksten (især av husmenigheter) fra 1949, da misjonærene måtte forlate landet, har vært preget av mye sang. Den dominerende salmeskatten i husmenighetene har nå i over to tiår vært Lü Xiaomins sanger i *Canaan Hymns*. Salmene er ofte enkle, bruker kinesisk preget musikk, har en erfaringsbasert inderlighet og er uten sterk konfesjonell profilering. Tre Selv-kirkene bruker fortsatt mange oversatte salmer og ivaretar derved en tydelig link til den verdensvide kirke. På mange og ulike måter kommer Kina til å høre meget sterkt fra seg framover, både innen politikk, handel, kulturliv – og kirkeliv. Norske kristne har vært én av mange aktører for å støtte opp om evangeliet i Kina. Vi vil følge den kinesiske kirken i bønn om større frihet til åpent å virke blant sitt folk – og med håp om at evangelisk fundert salmesang fortsatt må lyde med kraft blant kristne i Midtens rike.

94 Fra samtale med Meiken Buchholz, 15.11.21.

Advocating the Reform of Reformed Missions in China

Cornelia Spencer's *The Missionary*

Professor, dr. Frederick Hale
North-West University
halef@hope.ac.uk

Sammendrag: *The Missionary* av Cornelia Spencer (pseudonym for Grace Yaukey) ble først utgitt i New York i 1947 og står i en forholdsvis lang tradisjon av engelskspråklig skjønnlitteratur om utenlandske kristnes misjonsinnsats i Kina. Boken er en idéroman som tar til orde for et grunnleggende skifte i misjonen, fra evangelisering til sosialt, og særlig medisinsk, arbeid, spesielt på landsbygda. Vektlegging på misjonsfeltet fra evangelisering til sosialt, og spesielt medisinsk, tjeneste, spesielt på landsbygda. For det andre argumenterer Spencer for anerkjennelse av spesielt buddhismens etiske forskrifter, i en atmosfære av gjensidig religiøs toleranse. Det hevdes i denne artikkelen at hovedpersonen, en relativt ung amerikansk reformert misjonær ved navn Daniel Eaton, er basert på arbeidet til Spencers ektemann, Jesse Baer Yaukey, som hun tjente sammen med i den lille byen som i 1920-årene het Yochow, men nå er Yueyang i Hunan-provinsen. Begrunnelsen for endring av vektlegging i misjonsarbeidet er knyttet til paradigmeskiftet foreslått i den velkjente, men kontroversielle, tverrkirkelige rapporten *Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*. Men den foreslåtte vektleggingen av medisinsk oppsøkende arbeid, hadde vært en viktig del av holistisk misjon Kina siden det nittende århundret og allerede var ganske godt utviklet da Spencer og hennes mann ble kalt til feltet i 1924.

Nøkkelord: Cornelia Spencer, *The Missionary*, Kina, holistisk misjon, medisinsk misjon, kristen-buddhistisk dialog.

Abstract: Published initially in New York in 1947, *The Missionary* by Cornelia Spencer (the pseudonym of Grace Yaukey) stands in a relatively long tradition of English-language fiction about foreign Christian missionary endeavours in China. It is a *roman à thèse* which advocates a fundamental shift of emphasis in the mission field

from evangelism to social, and especially medical, ministry, especially in rural areas. Secondly, Spencer argued for recognition of especially the ethical precepts of Buddhism in an atmosphere of religious toleration. It is argued in the present article that the protagonist, a comparatively young American Reformed missionary named Daniel Eaton, is based on the endeavours of Spencer's husband, Jesse Baer Yaukey, with whom she served in the small city then called Yochow but now known as Yueyang in Hunan province. The case for a change of emphasis in missionary work is related to the paradigm shift proposed in the well-known but controversial interdenominational report *Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*. However, with regard to the proposed emphasis on medical outreach, this had been a vital component of holistic ministry in China since the nineteenth century (though far more in cities than in rural areas) and was quite well developed when Spencer and her husband were called to the field in 1924.

Keywords: Cornelia Spencer, *The Missionary*, *Re-Thinking Missions*, China, holistic missions, medical missions, Christian-Buddhist dialogue.

Introduction

Both general information about Christian foreign missions and arguments in debates about missionary policy have long been communicated through a variety of channels, among them scholarly and popular journals, denominational meetings, and direct exposure through visits to mission fields. During the twentieth century, such media as novels and the cinema joined them near the informational and rhetorical forefront. The relevance of the construction of missionary endeavours in these popular formats to missiology has repeatedly been underscored internationally. Jamie S. Scott's articles in the *International Bulletin of Missionary Research* prosaically titled «Missions and Fiction» and «Missions and Film» underscored this particular expansion of the subject.¹

China has provided the setting for many novels involving missiological themes, as the supposed mystique of the Orient offered a goldmine of exotic elements, examples of cross-cultural tensions, and other material for recurrent exploitation. Beginning in the nineteenth century, literary artists have written about the personalities of and challenges to Christian missionaries in the Middle Kingdom, and since Pearl Buck took up the verbal cudgels in the 1930s these cross-cultural purveyors of the Gospel have remained a nearly evergreen theme in American literature. Such authors as Richard McKenna (*The Sand Pebbles*), John Hersey (*The Call*), and Bo Caldwell (*City of Tranquil Light*) have contributed credible novels about facets of this complex

1 Jamie S. Scott, «Missions and Fiction», *International Bulletin of Missionary Research*, XXXII, no. 3 (July 2008), 121–124, 126–128, and «Missions and Film», *International Bulletin of Missionary Research*, XXXII, no. 3 (July 2008), 115–120.

topic. Whether lauded for their fortitude in seeking to sow the seed of the Good News in stony East Asian soil under sometimes harrowing conditions or damned as condescending cultural imperialists, missionaries to the Celestial Empire continue to stir the imaginations of *littérateurs*.

Not only literary scholars but also missiologists and church historians have taken the ever-expanding body of imaginative works under the loupe. As a noteworthy spin-off, motion pictures depicting related themes have also been subjected to critical analysis. One particularly useful though as yet only weakly developed approach has been to locate the creative literature in question within the contours of American cultural and literary history. Grant Wacker's article of 2009, «Pearl S. Buck and the Waning of the Missionary Impulse»,² is an especially stimulating analysis of this sort. He linked her portrayals of China and particularly her critique of foreign missionary undertakings there to a wider waning of American interest in such evangelism and to a controversial shift of emphasis from evangelism to social ministry.

While missiologists, church historians, and other scholars have mined much pay-dirt from that lode, many nuggets remain to be extracted. One of them is the work of Pearl Buck's literarily gifted younger sister, Grace Yaukey. Writing under the pseudonym «Cornelia Spencer» beginning in the mid-1930s, she crafted more than twenty credible and provocative novels and non-fictional works about China past and present. Particularly significant to missiological inquiry is her work of 1947, *The Missionary*.³ Despite receiving an appreciable number of laudatory reviews in both the religious and the secular press, this unabashed *roman à thèse* was always overshadowed by other books by her senior sibling and soon faded into oblivion.

The arguments which Spencer put forth regarding especially the re-emphasising and expansion of medical missionary endeavours and recognition of the moral validity of Buddhism merit consideration not least because of the historical context in which her perceptions were made and her opinions formed. Raised in China though educated in the United States of America, Spencer began her career as an educational missionary in the turbulent early 1920s and continued to expand her writing during the period when numerous other Protestant churchmen were re-evaluating the successes and failures of their endeavours in Asia. One particularly well-known fruit of such introspection was the seminal volume *Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry After One Hundred Years*, published in 1932. Spencer's own views dovetailed neatly with much that was expressed in that provocative book. In the present article I shall consider how she dealt with pivotal issues, especially by using her husband, who was a reform-minded Reformed missionary of an unconventional and nonconformist sort, as a model for the protagonist and a *de facto* advocate of new directions.

2 Grant Wacker, «Pearl S. Buck and the Waning of the Missionary Impulse», *Church History*, LXXII, no. 4 (December 2009), 852–874.

3 Cornelia Spencer, *The Missionary* (New York: The John Day Company, 1947).

The Reformed Church in the United States

Grace and Jesse Yaukey were commissioned by the Reformed Church in the United States, a theologically somewhat fluid German-American denomination rooted in the Reformed wing of Germanophone Protestantism. Its principal institution for training pastors for service in the USA or foreign mission fields was Lancaster Theological Seminary. Doctrinally it was relatively diverse by the time Jesse Yaukey was ordained in it.

For decades this denomination's Board of Commissioners for Foreign Missionaries did little more than support financially Benjamin Schneider, a German-American pastor whom the American Board of Commissioners for Foreign Missions, a largely Congregationalist agency, had sent to the Ottoman Empire. In 1879, however, it undertook work in Japan, where its first church was gathered in Tokyo in 1884. This field subsequently spread to such locales as Sendai, Akita, and Fukushima.

One of its seasoned missionaries at Sendai, where he had been a founder of the North Japan College, William Hoy, and his wife accepted a transfer to the Chinese city of Hankow in 1899. The Boxer Rebellion prompted them to return briefly to Japan.⁴ After that xenophobic, anti-missionary movement subsided, the Hoys returned to Hunan, this time to Yochow, in 1900, where they established the mission at which the Yaukeys would begin to serve in 1924. Among her other achievements, Mary Hoy established the school for girls there, an institution that would be mentioned repeatedly in *The Missionary*.⁵ The station at Yochow grew rapidly, albeit on a relatively small scale, during the next several years. Crucially, Dr. J. Albert Beam, a physician from Chicago, was commissioned to undertake medical work in Yochow in 1902.⁶

Jesse Baer Yaukey

Born in 1897 in Elbrook, Pennsylvania, Jesse Yaukey graduated from high school in nearby Waynesboro in 1915.⁷ He earned his bachelor's degree at his denomination's Ursinus College near Philadelphia in 1919 with a degree in what was called the «Classics Group», an interdisciplinary curriculum that emphasised the ancient Greek and Latin languages and was described as particularly appropriate for students who planned to enter the teaching profession or study theology at the postgraduate level. Yaukey participated in numerous extracurricular organisations, among them the Young Men's Christian Association, the Zwinglian Literary Society, the Brotherhood

4 «Rev Wm. Hoy Is Safe», *The Semi-Weekly New Era* (Lancaster, Pennsylvania), 30 June 1900, 1; «Dr. William Hoy First Reformed Worker in China», *The Lancaster Sunday News*, 7 September 1924, 3.

5 «Mrs. W.E. Hoy Dies; Pioneer Missioner», *The Philadelphia Enquirer*, 7 November 1937, 4.

6 «Farewell Meeting to Dr. Beam», *Mercersburg Journal*, 23 May 1902, 1.

7 «Waynesboro Graduation», *People's Register* (Chambersburg, Pennsylvania), 25 March 1915, 1.

of St. Paul (an organisation for prospective missionaries), the College Choir, and the Ursinus College Press Club.⁸

Yaukey then undertook theological studies at the Central Theological Seminary in Dayton, Ohio, and graduated with a Bachelor of Divinity in 1922.⁹ By then he was one of numerous prospective missionaries «under appointment» and preparing for departure for China.¹⁰ Evidently Yaukey's vision of serving in that country influenced his choice of thesis topic at the Central Seminary. It is especially noteworthy that he chose to write a critical study titled «Buddhism—A Detriment to Civilization».¹¹ This harmonised with the prevailing missionary *Zeitgeist* within much of American Protestantism in the early 1920s, especially in those circles that sent missionaries to Asia to proclaim Christianity to adherents of different religions. However, the protagonist in *The Missionary* expressed a vastly different and generally appreciative opinion of Buddhism in the mid-1930s.

In September 1922 Yaukey sailed from San Francisco to Shanghai to begin his missionary career. Still a bachelor, he spent approximately a year receiving instruction in Chinese at a special language school in Nanjing. During that time, his undergraduate training in educational journalism served him well, as he worked as the circulation manager of an annual publication for his fellow language students appropriately titled *The Linguist*. In 1923 Yaukey announced to his mission board in Philadelphia his engagement to «Miss Grace C. Sydenstricker», who was then serving as principal of the George C. Smith School, an institution for girls in Suzhou. Her responsibilities there would prevent her from resigning and joining him immediately, but that would be possible the following year.¹² Their wedding took place in Nanjing on 30 June 1924.¹³

8 Carolyn Weigel (Ursinus College Archives) to Frederick Hale, 2 May 2019 (electronic correspondence).

9 «Ten Graduate from Reformed Church School», *The Dayton Evening Herald* (Dayton, Ohio), 25 April 1922, 20.

10 «Discuss Missionary Work at Convention», *The Lancaster News Journal* (Lancaster, Pennsylvania), 8 July 1921, 16.

11 «The Graduate from Reformed Church School», 20.

12 Jesse B. Yaukey (Shanghai) to Allen R. Bartholomew, 11 August 1923, RG 2017.001, Box 44, Folder 006, Board of Foreign Missions, Reformed Church in the United States, Evangelical and Reformed Historical Society Archives, Lancaster Theological Seminary, Lancaster, Pennsylvania.

13 Dr. A. Sydenstricker, Grace Caroline Sydenstricker and Jesse B. Yaukey, Nanjing, wedding announcement, 30 June 1924, RG 2017.001, Box 44, Folder 006, Board of Foreign Missions, Reformed Church in the United States, Evangelical and Reformed Historical Society Archives, Lancaster Theological Seminary, Lancaster, Pennsylvania.

Looking ahead, Spencer left no doubt that the protagonist in *The Missionary* was modelled on her husband. When interviewed late in life for the Midwest China Oral History and Archives Collection, she explained that although Jesse was officially “an evangelistic missionary similar to my father» he «never took to preaching». Instead, he concentrated his ministry on meeting Chinese people at approximately a dozen scattered out-stations. Aided by a Chinese lay assistant, Yaukey distributed «simple medicines—like castor oil, bandages, and quinine, which were always in demand». Spencer placed her husband’s incipient medical ministry into historical context: «He developed what I think of as a preliminary barefoot doctor plan which became so popular later on during the People’s Republic.» She expressed certainty that the indigenous rural people «welcomed that very, very much» as it was “a physical help which they could see» and «because there was such great need».14

From Grace Sydenstricker to Cornelia Spencer

Cornelia Spencer’s decades in China endowed her with an excellent perspective from which to evaluate the strengths and weaknesses of evolving missionary endeavours in the Middle Kingdom. She was born at Zhenjiang on the Yangtse River, less than seventy kilometres east-north-east of Nanjing in Jiangsu province in 1899 to parents were seasoned Southern Presbyterian missionaries there. Though too young to remember the Boxer Uprising of her infancy, she subsequently witnessed the careers of her conventional, evangelising father and his colleagues, the latter of whose narrow-mindedness and disrespect for Chinese culture would be the targets of some of her sister’s most vitriolic criticism.15 After gaining her primary education at home from her mother and being raised bilingually, Grace Sydenstricker was sent to the Shanghai American School.16 From there she was accompanied in 1918 to Maryville College,

14 Grace Sydenstricker Yaukey. Midwest China Oral History and Archives Collection. Typed transcript of tape-recorded interviews, 30–31 (In the possession of Dr. Jean Yaukey Matlack, Camden, Maine. I express my gratitude to Dr. Matlack for kindly lending me this volume in 2021).

15 One of her first expressions of this came in July 1932, when she published an epistolary article titled “Give China the *Whole Christ*» in *The Chinese Recorder*. This unabashedly disgruntled veteran of the mission field exercised very little restraint in damning unnamed personnel among whom she had spent her early years in China as «narrow, bitter missionaries» and professing that she had never experienced people so brimming with «criticism, harsh and pharisaical» and «such contempt and lack of understanding of the Chinese». Foreshadowing a qualified position which she (and, though less bluntly, her sister in *The Missionary*) would repeatedly espouse, Buck juxtaposed the positive achievements of educational and medical missionaries with what she derisively termed «that arid and sterile preaching of the mere word of the gospel». See Pearl S. Buck, «Give China the *Whole Christ*», *The Chinese Recorder*, LXIII, no. 7 (July 1932), 450–452.

16 Grace Sydenstricker Yaukey. Midwest China Oral History and Archives Collection, 1.

a Southern Presbyterian undergraduate institution in Maryville, Tennessee, where she received her Bachelor of Arts *cum laude* three years later.¹⁷ During her college years, Grace was a particularly active member of the Young Women's Christian Association and the campus affiliate of John R. Mott's Student Volunteer Movement, which responded enthusiastically to his endlessly echoed call for «the evangelization of the world in this generation».¹⁸ Almost immediately after graduating in 1921, Grace returned to China, serving initially as a teacher and then as principal of the George C. Smith School in Suzhou. This affiliation ended with her marriage to Jesse Yaukey in 1924.¹⁹

The Yaukeys were commissioned to the Reformed station at Yochow, on a tributary of the Yangtze River in Hunan province, that year and remained there through the turbulent 1920s, apart from brief interruptions occasioned by anti-missionary hostilities, until their furlough began in 1929. Their sons Raymond and David were born in 1925 and 1927, respectively, the latter in Kobe, Japan, after most missionaries from upcountry had left their stations and sought refuge in Shanghai and other major cities. They used their year in New York to acquire master's degrees at Columbia University before returning to Yochow in January 1931.²⁰ Their second tour of duty was cut short in 1935, however, when they felt compelled to take their infant daughter, Ann, who had been severely injured in childbirth, to the United States for medical treatment which failed to save her life. The Yaukeys never returned to chronically war-torn China, but Grace's interest in and personal attachment to the country endured for the rest of her days.

After settling in the United States, the Yaukeys had little contact with the Reformed Church, choosing instead to affiliate first with the large All Souls Unitarian Church in Washington, D.C., and subsequently with a Society of Friends meeting in Bethesda which they helped to establish. Jesse never served as the minister of a church but

17 «Commencement at Maryville», *The Journal and Tribune* (Knoxville, Tennessee), 31 May 1921, 5.

18 *Maryville College Bulletin. Register for 1917–1918. Announcements for 1918–1919*, 70 (uncatalogued materials, Maryville College Archives, Maryville, Tennessee).

19 Dr. A. Sydenstricker, Grace Caroline Sydenstricker and Jesse B. Yaukey, Nanjing, wedding announcement, 30 June 1924, Evangelical and Reformed Historical Society Archives, Reformed Church Board of Foreign Missions, RG 2017.001, Box 44, Folder 006, Board of Foreign Missions, Reformed Church in the United States, Evangelical and Reformed Historical Society Archives, Lancaster Theological Seminary, Lancaster, Pennsylvania.

20 Jocelyn Wilk (Columbia University Archives) to Frederick Hale, 1 May 2019 (electronic correspondence).

was a very active Quaker layman while pursuing a lengthy career as a public health administrator.²¹

Restrained by responsibilities of motherhood, Grace launched her literary career (as «Cornelia Spencer») with short stories in the monthly periodical *Asia*, which her sister Pearl helped to edit with her second husband, Richard J. Walsh. Published in 1934 and 1935, the first two dealt with the threats which the contemporary civil war and widespread, militant banditry in China posed to missionary work,²² a matter highlighted many years later in *The Missionary*. Then followed *Three Sisters: The Story of the Soong Family of China*, a somewhat fictionalised tripartite biography.²³ Her first novel, *China Trader*,²⁴ published in 1940, was an enthusiastically received venture in historical fiction dealing with commercial relations between China and several Western countries chiefly in the early nineteenth century and focussing on moral dilemmas posed by the illicit opium trade.

Plot Summary

Spanning approximately 270 pages and divided into forty-five chapters, the narrative of *The Missionary* canters at a relatively brisk pace through part of the mission field in central China. Largely linear, it traces a segment of the life and shifting attitudes of an American missionary, Daniel Eaton. A small number of brief flashbacks to his upbringing in the United States of America and his call to the field only briefly interrupt the forward flow. The story is told by an anonymous though hardly omniscient third-person narrator. Most of the other missionaries (all of whom are American) represent varying degrees of conventionality in their religious and educational ministries.

The story unfolds mainly during an eventful period of less than two years in 1933 and 1934, a tensely turbulent era in China as the Republic's army seeks to suppress the rural revolution staged by the Communist Party of China. Bandits and warlords complicate the matrix of militant forces vying for regional power and ill-gained wealth. An inland American naval presence also makes itself known, albeit only briefly, as the result of «unequal treaties» concluded in the 1920s to protect foreign commercial and religious property and personnel in that region.

The fictitious mission is in a small city then called Yochow but now known as Yueyang in Hunan province, very near where the Yaukeys served. Neither the denominational identity of the clearly Protestant mission nor the time of its founding is stated. However, by the early 1930s it is sufficiently well established to boast a hospital,

21 Grace Sydenstricker Yaukey. Midwest China Oral History and Archives Collection, 72–73.

22 Cornelia Spencer, «The Reds Are Coming!», *Asia*, XXXIV, no. 10 (October 1934), 636–638, and «Catholic Father Released», *Asia*, XXXV, no. 3 (March 1935), 187–188.

23 Cornelia Spencer, *Three Sisters: The Story of the Soong Family of China* (New York: The John Day Company, 1939).

24 Cornelia Spencer, *China Trader* (New York: The John Day Company, 1940).

a primary school and, a few miles distant, a secondary school for boys. Underscoring the maturity of this mission at Yochow is the presence of Chinese members on its staff in positions of leadership and responsibility. One of the pastors of its congregation is a Chinese named Reverend Han. Furthermore, the physician at the hospital, Dr. Liao, is Chinese. Both of these men are respected individuals, and especially the latter is a major character.

The novel begins with a dual focus on Daniel and Anne Eaton, and subdued tensions between them surface immediately. They foreshadow and are a microcosm of the missiological issue concerning the tension between conventional evangelisation and worship and a supposedly newer emphasis on medical ministry. Anne has spent most of her life in China and slightly more than a decade at Yochow. Her husband has also been at the mission there for a decade when the story opens. While this young man, unmistakably disaffected with established forms of missionary work and holding no brief for much Christian doctrine, prefers to get away from Yochow and conduct educational and medical work at out-stations, she quietly thrives spiritually and emotionally within the confines of the pious, conventional lifestyle in which she was raised as the daughter of missionaries. Travelling largely on foot, Daniel treks from one village to another, aiding rural teachers, treating minor illnesses, dispensing medications, and the like. This itinerancy and the opportunities it offers him to serve his beloved Chinese peasants in direct, practical ways appeal to him far more than the worship-orientated religious life at the station in Yochow. The thoroughly bilingual Anne previously accompanied him on these forays. It is also revealed in the second chapter that Daniel's theologically more conservative colleagues regard him as something of a maverick because of his general absence from the worship life of the compound and preference for itinerant social ministry.

Accompanied by a porter, Daniel sets out on a spring tour of villages in a nearby mountainous area. His interaction with various Chinese allows him to voice his opinions about the need to check the rapid growth of the population while simultaneously improving agriculture to enhance food production.²⁵ Daniel's views on these matters get a mixed reception from individuals with whom he discusses them. A conversation about medical practice gives him an opportunity to describe how many Chinese fear undergoing surgery.²⁶

Long childless, Anne becomes pregnant, and her condition continues without any noted complications. Nevertheless, questions arise concerning her delivery and reveal yet another set of disharmonious attitudes among the missionaries. Having spent many years at Yochow, she does not doubt the adequacy of the medical mission there. Friends, however, including Mary Thompson, the American pastor's wife, have less confidence in the respected Dr. Liao's obstetrical skills and urge Anne to place herself

25 Spencer, *The Missionary*, 44–46.

26 Spencer, *The Missionary*, 47, 50.

into the care of a Western physician who has extensive experience in delivering babies. Daniel agrees and suggests that she remove temporarily to Hankow or Changsha. She staunchly rejects their counsel and goes into labour in Yochow. Readers are told extremely little about the problems encountered in the birth. At any rate, despite Liao's efforts, the baby's life cannot be saved.

The limitations of confidence in Liao's ability appear to reflect attitudes that were present before the birth of the Yaukeys' first child, Raymond, in 1925. Two years later, when their second son was born, Jesse Yaukey wrote to his mission board in Philadelphia and requested the adoption of clearer policies regarding medical expenses which missionaries incurred. He revealed that in 1925 he and Grace had elected to go to the «Yale Hospital» in Changsha for the delivery «in preference to remaining in Yochow where we had only a Chinese doctor who, we did not feel, was equal to our need».²⁷

After Dr. Liao leaves his post to join communist rebels in their «Long March» (possibly having been compelled to do so, though that is not stated), the hospital is left without a qualified physician. Daniel volunteers to contribute his limited knowledge of medicine gained both when treating patients at the out-stations and during an epidemic when he assisted Dr. Liao.

In the final chapter, the story is carried hurriedly to the spring of 1935. Conflicts between Nationalist forces and communist insurgents continue to mount, and casualties fill the mission hospital. Another doctor has finally arrived to serve there. Daniel continues his practical ministry of service to the peasantry and retains their trust and respect. *The Missionary* thus ends on a note of success in a new form of Christian service in a China that many local people believe will become a post-traditional, communist society.

Foregrounding Itinerant Medical Ministry

From an early stage in the narrative, graphically detailed attention is paid to the medical components of Daniel Eaton's itinerant ministry to the out-stations, cementing its importance in the minds of readers. In the fourth short chapter, the narrator describes how he prepares for departure on one such foray by gathering medications from a cupboard in his residence. Before leaving, he dispenses some to a servant who is suffering from a «chill». «There was always a certain pleasure in the giving out of medicine when one knew that it could cure something,» the narrator explains. This is immediately linked to the theme of the inadequacy of the present

27 Jesse B. Yaukey (Kobe, Japan), to Allan R. Bartholomew, 21 April 1927, RG 2017.001, Box 44, Folder 006, Board of Foreign Missions, Reformed Church in the United States, Evangelical and Reformed Historical Society Archives, Lancaster Theological Seminary, Lancaster, Pennsylvania. Meant is the Hunan-Yale Medical School and Hospital in Changsha, the capital of Hunan province.

state of medical missions: «There was so terribly much that he was powerless to help.» The magnitude of the need takes a toll on Daniel's emotional state: «He was oppressed by suffering unless he fought consciously against that feeling.»²⁸ However, at least he has established the rudiments of a network that can provide certain basic services in rural areas when he is not present. On his tours, Daniel replenishes the supplies of medications that teachers can dispense to the sick.²⁹ There are also plans in place to transport patients with acute needs to Yochow, even though from some points that is a three-day journey on foot.³⁰

When Daniel is in his village clinics, he is confronted with a wide spectrum of ailments. Spencer does not spare her readers disturbing images of the patients. A brief sample will illustrate her frankness in this dimension of her rhetorical strategy: «A child covered with plasters was brought to him, and he began the sickening process of taking them off, lancing and pressing a dozen boils, cleaning and sterilizing and dressing.» «A man shaking with ague came next, and he counted out the quinine powders.» «A woman came with eyelids glued shut with trachoma, and he cleansed them and put in argyrol and gave her more to take home.» «A child with scaly head disease came, and Daniel smeared it with the thick black ointment prescribed for it, and gave him more, covering his head with a small white cotton cap, and making him promise to wash and boil the cap each time the ointment was changed.» «A skeleton came with a deep cough, and Daniel knew that he could do nothing but urge him to eat many eggs and as much meat as he could and to rest and sit in the sun.»³¹

Spencer also emphasises early on that the vastness of the health needs is endemic in Chinese society and can be attributed in part to public ignorance and attitudes that militate against effective treatment. Several examples of these problems in rural China are embedded in the text at an early stage. Open sewage systems are described for no apparent reason other than to underscore the inadequacy of sanitation.³² This seems to be linked to a startlingly high rate of infant mortality. In a heated exchange with an older woman, the wife of the Chinese pastor of the mission congregation mentions that she gave birth to her eighth child when she was fifty-four years old, and her older children «scolded» her for that. However, she seeks to excuse her alleged reproductive irresponsibility by assuring that the youngest is «a very intelligent child».³³ Daniel adds his voice to the issue when on his first lengthy tour of the out-stations. In a discussion with a villager, he acknowledges that there are also serious health problems in the United States of America but insists that they are less grave than in China.

28 Spencer, *The Missionary*, 28.

29 Spencer, *The Missionary*, 39.

30 Spencer, *The Missionary*, 61.

31 Spencer, *The Missionary*, 54.

32 Spencer, *The Missionary*, 25.

33 Spencer, *The Missionary*, 32.

«You have too many people for your land,» Daniel states without reserve. His conversation partner agrees but faults Chinese women while not mentioning the male role in this demographic explosion. «The women do nothing but bear,» he grouses. At the same time, however, he insists that people must have sons.³⁴

Daniel Eaton's Encounters with Buddhists

Strongly implied from the outset of *The Missionary* is that Daniel is not concerned with details of Christian theology and does not believe that the acceptance of a particular set of religious doctrines is a condition of one's salvation—or that salvation in a conventional Christian sense is necessary. Indeed, the narrator states clearly that this missionary did not go to China full of «enthusiasm about saving anyone». Furthermore, «He had never believed in any such theological necessity.»³⁵ No less significantly, at some unspecified point Daniel has made it clear to his colleagues that he did not regard Christianity as the sole path to a relationship with God. Consequently, they regard him as a «dissenter, different from his fellow missionaries». The narrator summarises Daniel's stance succinctly: «He could not declare salvation through Christ the only way to God. He could only serve the people in their need.»³⁶

Daniel's long-standing spiritual distance from his colleagues is amplified quite explicitly in the second chapter. The narrator states that upon his arrival at Yochow he understood that his colleagues were «not of the same mind» as the furloughed missionary in Pennsylvania who had inspired him to consider going to China to serve its suffering people: «They took for granted attitudes that he knew with sudden clarity were not his.»³⁷ Daniel and his colleagues continue to co-operate in their tasks, but his spiritual and attitudinal alterity is obvious to all concerned, and accordingly his duties are defined to fit his views that do not mesh well with established rules and procedures at the mission. The reason for this is stated frankly: «He was not asked to preach—after the one time when he spoke informally of man's different ways of finding God.» On that occasion, the narrator reports, his message seemed unclear to his American colleagues, but to some of the young Chinese men in the audience it was sufficiently appealing to make their eyes shine as they leaned forward and listened eagerly.³⁸

Spencer embeds in her initial chapter a two-fold element of religio-cultural symbolism that echoes these different attitudes. As the first day of the narrative begins in Yochow, Daniel hears the ringing of the church bell. To his ears, this bell is «orthodox American, its tones clear and untrembling». Daniel compares their unambiguous sound with those he has heard from Buddhist bells in the city's Yellow

34 Spencer, *The Missionary*, 44.

35 Spencer, *The Missionary*, 1.

36 Spencer, *The Missionary*, 11.

37 Spencer, *The Missionary*, 14.

38 Spencer, *The Missionary*, 15.

Temple. The «deep tones» emanating from those Asian bells are «mellow, clinging to the air, fading imperceptibly, seeming even to return sometimes on the wind, and then faltering before it blew again». At least to him, their tones «did not say anything clearly, but they suggested everything.»³⁹

Daniel's initial conversation with a Buddhist is recorded in Chapter Eight and occurs in the final stage of his first narrated tour of the mission's out-stations. He has followed a «jagged path» as the only road to a place high in the mountains. Accompanied by a grunting «baggage coolie», he perspires profusely under a blazing early summer sun but selflessly rejects his servant's suggestion that he should be riding a pony or be carried. In the afternoon they finally reach a «Buddhist hermitage» built in a cave in a rocky bluff.⁴⁰

In this remote venue, Daniel meets one of its few residents, an elderly Buddhist priest who immediately recognises him. How much previous interaction these two men have had is not stated, but the priest knows that Daniel is the «foreign teacher» and bows to him while fingering what the narrator calls his «rosary», presumably referring to prayer beads (*fózhū*) that many Chinese Buddhists use in their devotional life. Daniel shows his respect for this Chinese gentleman by politely declining to be called a «teacher» when in the presence of someone «so much more learned than I.»⁴¹

The religious segment of their dialogue begins when the unnamed priest draws forth from his gown a pamphlet which he identifies as «one of the Jesus Christ books». It is titled *The Good News of John* and is presumably the text of the fourth canonical gospel. Having read it, the elderly priest announces his judgment of the text: «This talks of much that is like the teaching of the Great Teacher Lord Buddha—kindness to all, love to all, sincerity, and simplicity.» He does not quote even a single verse from its twenty-two chapters, nor does he comment on any of the miracles, the parables or other specific teachings, the theistic nature of God, the eschatological dimensions, or the death and resurrection of Jesus Christ. Instead, he declares categorically, «There is nothing new here but simply the same teaching from another who might well be a follower of Lord Buddha.»⁴²

Daniel's response is truncated; he says far less than one might expect of a theologically educated Christian missionary. He begins by affirming the words of his host by uttering a solitary syllable: «True». However, Daniel immediately tempers his assent by pointing out one essential difference between the elderly Buddhist's assertion and Christianity as presented in what he recognises as a pamphlet distributed by «the mission centres». The novel element in the Gospel of John that he believes distinguishes Christianity from Buddhism (and, one must add, justifies his own service-orientated

39 Spencer, *The Missionary*, 8.

40 Spencer, *The Missionary*, 55–56.

41 Spencer, *The Missionary*, 56.

42 Spencer, *The Missionary*, 56.

rather than doctrinal understanding of his religion) is that «men are to practise the teachings rather than to repeat good words.» He immediately admits that «all of us alike fall short.»⁴³

In the wake of this visit to a Buddhist hermitage, Daniel continues to a village where he is asked to address the people who have gathered to welcome him. This is challenging because, in the words of the narrator, «It was hard always for him to speak of his religion.» Nevertheless, Daniel gamely seeks to deliver a brief message in accordance with his post-orthodox faith. He tells the crowd that whether there are abundant crops or famine «depends upon the kindness of heaven», something that no person can control. What one has the power to do, however, is find internal peace. In accordance with his theologically liberal convictions, Daniel then declares, «People have found this peace in different religions. Some of you find it in the words of the Lord Buddha. We of the Christian church find it in the words of one, Jesus.»⁴⁴ This broad-mindedness surprises and is unacceptable to the Christian teacher in the village school, who rebukes the visiting missionary. «There is need for repentance first,» he reminds Daniel. «First of all must be recognition of sin and the need for salvation.»⁴⁵ Daniel neither answers him nor compromises his own belief. Instead, he continues to devote himself to his social and particularly his medical ministry.

His final two encounters with Buddhists in rural areas occur in monasteries while trekking with fellow missionaries and international tourists in the mountains near Hankow. In the first of these establishments, the narrator emphasises exotic aspects of the buildings and their ornamentation. Especially to those visitors whose familiarity with religious architecture has been shaped by minimally adorned Protestant chapels, their surroundings must have seemed utterly peculiar and overwhelming. In the second court to which the entourage is escorted, a bronze incense urn rises to a level above the height of a man, and from it curls fragrant smoke. Stone lions stand guard in the four corners of the room, and they are only the relatively familiar beginning of a statuary menagerie: «The caves of the main building, which formed one side of the courtyard, were mazes of dragon heads, phoenixes, and small half-mythological animals that seemed poised to leap down upon anyone who passed.» From this bright court the visitors proceed into the darkness of the main temple hall, where at first only candles are visible. After their eyes adjust to the dim light, they notice prayer mats laid out in neat rows, centred about an enormous but undefined image with red candles burning before it. The religious elements come into view: «Around the walls were ranged hundreds of other gods, each with its smaller candle and incense burner, the joss sticks stuck in the deep grey ashes.»⁴⁶

43 Spencer, *The Missionary*, 56–57.

44 Spencer, *The Missionary*, 60.

45 Spencer, *The Missionary*, 60.

46 Spencer, *The Missionary*, 160–161.

The priest who guides the group through this paragon of polytheism then leads them to a courtyard to meet the senior leader of the monastery. He explains that «the Ancient One» is nearly 100 years old and has resided in this temple for more than half a century. Speaking in a «cracked» and «tremulous» voice, that master welcomes the visitors, who he assumes are Christians. This provides an opportunity to insert into the text a thrust against the exclusivist claims of conventional missionary Christianity. «You are the bearers of the gospel of one called Jesus, who is called the Son of the Lord of Heaven,» he states matter-of-factly without interrupting his cordial hospitality. He then underscores his belief in the validity of religious pluralism: «There are many who are the sons of the Lord of heaven, but we serve the one we know and love best. I say to you, many ways are true and lead to the truth.» But this master nevertheless urges his visitors to continue in their missionary endeavours because, he assures them, «Jesus was a good man, and some of you from the West are sincere.» However, he adds one caveat: «But do not urge good Buddhists to become Christians. Let them keep what they have. For Gautama too was good, and we must serve him as we can.» Possibly aware that some Christians had argued that contemporary Buddhism had drifted from the teachings of Gautama Siddhartha and that numerous schools of the Buddhist faith had emerged in its more than two millennia of history, the master acknowledges that followers had changed the Buddha «very much» and added physical forms to the core beliefs. This he justified on the grounds that «man loves what he can see and feel» and «cannot worship a spirit only». Again sensing that his visitors might have felt overwhelmed by the statuary and other accoutrements of the temple, he reasons that «all this . . . serves to bring many to the spirit, so what does it matter? Each in his own way, each in his own way!»⁴⁷ So concordant is this message with his own convictions that Daniel wishes to return and converse further with the master. To his dismay, however, he sees that the old man is fatigued and nearly blind.⁴⁸ No subsequent visit occurs in the narrative.

The last rural encounter follows hard on the heels of this one and unfolds at another temple which the international trekkers reach a few hours later. The episode is anticlimactic and adds nothing to Spencer's case for appreciating spiritual value in Buddhism. Planning to spend the night there, the party see the temple in a deep valley and look forward to a respite from the heat of the day. The building stands in a grove of «ancient» trees, a setting that underscores its age but tells readers little else. The narrator states that it is «a usual resting place for travellers» and that its priests «argued» about the prices they should charge for accommodation and water sold to the group that includes the missionaries. After a brief bit of haggling, these tourists are led to a court near the rear of the structure and an adjacent room where they can spread out their bedrolls and set up mosquito nets. The timelessness of the setting is indicated by

47 Spencer, *The Missionary*, 161–162.

48 Spencer, *The Missionary* 162.

what is described as «the spiced scent of a century of incense».⁴⁹ No dialogue between the foreigners and the monks is recounted. Conceivably Spencer included this weak scene merely to counter the detailed and generally positive impression made in the previous one by presenting a mundane view of monastic life in a rural setting.

Echoing *Re-Thinking Missions*

To readers who are familiar with a crucial development in the history of American Protestant foreign missionary thinking during the 1930s, the pivotal themes in *The Missionary* will seem entirely familiar. Under the leadership of Professor William Ernest Hocking, a Congregationalist layman who taught philosophy at Harvard University, a committee comprising laymen from seven denominations investigated the current state of missionary efforts in Asia. Hocking himself was among those who travelled to China on this errand. The first fruit of their research was a book published in 1932 (the same year when Pearl Buck delivered her controversial speech at the Astor Hotel in New York questioning the need for Christian foreign missionaries) under the title *Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years*.

Among their recommendations, two stand out as particularly germane to a historical contextualisation of Spencer's novel. The first considered what the principal emphases in missionary endeavours. «We believe that the time has come to set the educational and other philanthropic aspects of mission work free from organized responsibility to the work of conscious and direct evangelism,» these lay churchmen professed. «We must work with greater faith in invisible successes, be willing to give largely without any preaching, to cooperate whole-heartedly with non-Christian agencies for social improvement, and to foster the initiative of the Orient in defining the ways in which we shall be invited to help.»⁵⁰

Second, there was a clear call for recognising at least some value in other religions. «The mission of today should make a positive effort, first of all to know and understand the religions around it, then to recognize and associate itself with whatever kindred elements there are,» the report declared. «It is not what is weak or corrupt but what is strong and sound in the non-Christian religious that offers the best hearing for whatever Christianity has to say.»⁵¹

Against this background, one could read *The Missionary* and get the impression that to a great degree Spencer wrote it as a fictional argument in conscious support of *Re-Thinking Missions* or at least of some of the controversial missiological positions which it incorporated.

49 Spencer, *The Missionary*, 163.

50 William Ernest Hocking, *et al.*, *Re-Thinking Missions: A Laymen's Inquiry after One Hundred Years* (New York: Harper and Brothers, 1932), 326.

51 Hocking, *et al.*, *Re-Thinking Missions*, 326–327.

Conclusion

The Missionary is a lucid work of tendentious fiction by a gifted writer who combined her facility with the pen and her first-hand knowledge of the successes and shortcomings of conventional evangelistic propagation of Christianity in rapidly changing China. The lessons Spencer sought to convey mimic recent developments in missiological policy without sacrificing the compelling narrative form of the novel.

Spencer's emphasis on tensions between Eaton's medical ministry and his colleagues' conventional maintenance of preaching and worship is arguably misleading. The historiography of Protestant missions in China makes clear the fact that these two general dimensions had often gone hand-in-hand nearly from the middle decades of the nineteenth century. Underscoring the point, Detailed statistical tables in the second edition of *The Encyclopedia of Missions*, published in 1904, indicate that foreign Protestant agencies then operated a total of 138 «hospitals and dispensaries» in China.⁵² According to the comprehensive, statistically fulsome reference work of 1921, *The Christian Occupation of China*, in 1920 twenty-one missionary societies reported a total of 246 hospitals.⁵³ Furthermore, as mentioned above the Reformed Church in the United States had emphasised health care from the earliest days of its endeavours in Hunan. The well-established hospital at the mission compound in Yochow harmonises with this historical core of its undertaking in China. Apparently Spencer understood that the many efforts still fell far short of the needs, not least in rural areas.

In terms of literary quality, *The Missionary* is arguably not great fiction on all conventional counts. It does not loom above its contemporaries on the terrain of twentieth-century novels with its generally unimaginative use of language and narrative technique. Nevertheless, within its sub-genre, *The Missionary* soars notably higher than most other works of its generation. As a *roman à thèse* it is of almost singular value in its treatment of certain vital issues. Pearl Buck's works were often lauded because they sprang from an intimate knowledge of Chinese culture by a sympathetic participant-observer. *Mutatis mutandis*, much the same might be said of her sister's privileged position as a literarily skilled writer who took up her pen armed with a first-hand intimacy with the issues treated and as well as the need for ongoing reforms. The galleries of individually limned and never stereotyped indigenous characters and expatriate missionary personnel come to life, giving readers a carefully defined neither patronising nor hagiographic portrayal of each variegated group.

52 Henry Otis Dwight, et al., *The Encyclopedia of Missions. Descriptive, Historical, Biographical, Statistical*. Second edition (New York: Funk and Wagnalls Company, 1904), 841.

53 Milton T. Stauffer (et al.), *The Christian Occupation of China* (Shanghai: China Continuation Committee, 1922), 428.

Numerous American critics lauded *The Missionary*. Writing in *The New York Times*, for example, John Bicknell called it «a fine, calmly paced novel, which not only reveals the life of central China but evokes a host of skillfully drawn portraits, both Chinese and American, seen against the background of civil war.»⁵⁴ For historians of foreign missionary endeavours in China during the crucial period under discussion, Cornelia Spencer's voice richly complements the wealth of prosaic, non-literary sources written by representatives of dozens of agencies in numerous languages. Furthermore, *The Missionary* merits republication and reading today by Christians engaged in cross-cultural ministry in a world in dire need of healing and interfaith dialogue.⁵⁵

54 John Bicknell, «Mission to Yochow», *The New York Times*, Book Review section, 2 November 1947, 10.

55 A significant part of the research for and the writing of this article were done at Fjellhaug International University College in Oslo, where I was privileged to be a Visiting Scholar for three months in 2022. I wish to express my gratitude to archivist Håkon Bakken and librarian Tom Erik Hamre for their assistance in my quest for the sources on which this article rests.

Ivoriansk kosmologi og det okkulte

Kristen holistisk antropologi som alternativ fortolkningsramme

Fredrik Berge
Misjonær i Elfenbenskysten for NLM
Fjellhaug Internasjonale Høgskole
fberge@nlm.no

Sammendrag: Forestillinger og anklager om trolddom/ hekseri er et stort samfunnsproblem som mange av kirkene i Elfenbenskysten kjemper mot ved hjelp av «power encounters». Dette impliserer at på samme tid som kirkene kjemper mot fenomenet, er de også med på å underbygge og videreføre disse forestillingene, ettersom de bekrefter den tradisjonelle kosmologien som disse forestillingene bygger på. Jeg ønsker å utforske en alternativ innfallsvinkel til problemet. Jeg argumenterer for, på bakgrunn av mahoufolkets forståelse av *gbaaya* (trolddom), at et bærende element i den tradisjonelle ivorianske antropologien er dualistisk. Dernest argumenterer jeg for at denne forståelsen videreføres i kirken, underbygget av en teologisk dualisme. Deretter tar jeg utgangspunkt i en kristen holistisk antropologi som alternativ til den tradisjonelle antropologien, og viser hvordan den kan gi en alternativ fortolkningsramme for kirken dersom den ønsker det. På den måten viser jeg at det finnes teologiske ressurser til å dekonstruere og rekonfigurere det tradisjonelle menneskesynet og at kirken kan presentere alternative fortolkningskategorier til trolddomskosmologien. Slik håper jeg å bidra til forståelse av ivoriansk trolddomsdiskurs, og en mye tiltrengt kryss-kulturell teologisk debatt.

Nøkkelord: Trolddom, heks, dualisme, antropologi, kosmologi, mahou, Elfenbenskysten.

Abstract: Conceptions and accusations of sorcery and witchcraft are causing major societal problems many places in Africa, and many churches in Côte d'Ivoire are fighting against this using «power encounters» as main strategy. This implies that while the church might be fighting against the phenomenon, it also continues to substantiate these notions, in accepting the traditional cosmology on which these notions are based. I want to explore an alternative approach to the witchcraft discourse. I argue, based

on the Mahou people understanding of *gbaaya* (witchcraft), that a key element of traditional Ivorian anthropology is dualistic. I also explain how this understanding is perpetuated in the church, underpinned by a theological dualism. Then I briefly present a Christian holistic anthropology as an alternative to the traditional anthropology and show how it can provide an alternative interpretive framework for the church. In this way, I show that there are theological resources to deconstruct and reconfigure the traditional view of the human person and thus that the church can present alternative interpretive categories to the cosmology of witchcraft, if it desires to do so. My hope is to give a contribution to the understanding of the Ivorian witchcraft discourse, and a much needed cross-cultural theological debate.

Keywords: Witchcraft, witch, dualism, antropology, kosmology, mahou, Ivory Coast.

Innledning

For en tid tilbake snakket jeg med en mann fra folkegruppen mahou som oversetter Bibelen til sitt morsmål. Da jeg spurte om nyheter fra landsbyen, fortalte han om søsteren til en kvinne i menigheten som nettopp var blitt funnet drept og lemlestet. På mitt spørsmål om hva som var hendt, var svaret: «*la sorcelleri*» (trolldom). Kroppsdelene som manglet var mest sannsynlig tatt for å brukes i mystiske ritualer, for å oppnå materiell rikdom, makt eller penger.

Forestillinger og anklager knyttet til *trolldom*¹ er et stort samfunnsproblem mange steder på det afrikanske kontinentet,² og i mange kirker i Elfenbenskysten, og Afrika for øvrig, kjemper en mot trollmenn/ hekser³ med det som blir kalt *power-encounters* (bønn, demonutdrivelse etc.). Utallige mennesker erfarer da evangeliet som en relevant frigjørende kraft som gir svar og håp inn i denne virkeligheten.⁴ Denne praksisen er likevel ikke uproblematisk, og antropologen Shasha Newell og den kamerunske teologen David T. Ngong er stemmer som kritisk løfter frem kontinuiteten mellom tradisjonell religion/kosmologi og deler av den aktuelle kristendomsformen. Selv om disse kirkene «kjemper mot» trolldom, praktiserer de selv også en alternativ form for

1 Se neste kapittel om begrepsavklaringer.

2 Se kapittelet om drap som knyttes til trolldom; Maurice Cusson, Nabi Youla Doumbia, og Henry Boah Yebouet, (red.), *Mille Homicides En Afrique de l'Ouest: Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Niger et Sénégal* (Presses de l'Université de Montréal, 2017), 145ff.

3 Fr.- sorciers.

4 Dette er en av hovedgrunnene for at kristentro, spesielt karismatiske og ny-pentakostale kirker, har hatt en eksplosiv vekst det siste århundret i Afrika. En av de mest anerkjente afrikanske kirkehistorikere, Ogbu Kalu, forklarer den pentakostal-karismatiske veksten i Afrika med disse kirkenes måte å møte problemer på som har utgangspunkt i den tradisjonelle kosmologien, som eksempelvis trolldom, se Ogbu Kalu, «*African Pentecostalism: An Introduction*» (Oxford: Oxford University Press, 2008), 170.

trolldomsdiskurs, påstår Newell.⁵ Ngong peker på at en viderefører de tradisjonelle kosmologiske forestillingene knyttet til trolldom i kirkens lære og praksis.⁶ Kirken blir da bærer og formidler av den tradisjonelle kosmologien, og sørger for at den opprettholdes og videreføres.

Jeg ønsker å ta disse kritiske stemmene på alvor, og se om en kan belyse en alternativ kristen respons til fenomenet.⁷ Jeg stiller derfor følgende spørsmål: *Hvordan forstå mennesket i lys av ivoriansk kosmologi, og på hvilken måte kan kristen holistisk antropologi være en ressurs i møte med de ivorianske trolldomskosmologiene og trolldomspraksisene?* Disse spørsmålene vil jeg besvare ved å (1) Presentere kosmologi og antropologi slik jeg har møtt den blant mahouene⁸ i Elfenbenskysten og sammenligne med relevant antropologisk forskning; (2) Beskrive hvordan en lignende kosmologi og antropologi er videreført i kirkene; (3) Presentere et teologisk alternativ til denne tenkningen.

Målsettingen med artikkelen er tredelt; Å bidra til forståelse og teoridannelse om *trolldom* i Elfenbenskysten. Komme med innspill til den missiologiske diskursen, og slik være et innspill i debatten om hvordan en forholder seg til denne virkeligheten som vestlige-misjonærer. Den tredje målsetningen er å formulere en teologisk respons, som utfordrer kirken på hvordan en forholder seg til trolldomsdiskursen, og slik bidra til kryss-kulturell teologisk refleksjon.

Begrepsavklaringer

Det er utfordrende å beskrive et religiøst/kulturelt fenomen fra Vest-Afrika med norsk terminologi. Det norske ordet trolldom og mahou-ordet *gbaaya*, eller det norske ordet heks og bambara-ordet *subaga*, (som på mahou blir *subha*⁹), har åpenbart delvis overlappende semantiske felt. Likevel er det tale om begreper, forestillinger og praksiser som har oppstått uavhengig av hverandre. Selv om begrepene delvis overlapper hverandre,

5 Sasha Newell, «Pentacostal Witchcraft; Neoliberal Possession and Demonic Discourse in Ivorian Pentacostal Churches» i: *Journal of Religion in Africa* 37 (2007), 461.

6 David T. Ngong, «Stifling the Imagination: A Critique of Anthropological and Religious Normalization of Witchcraft in Africa» i: *African and Asian Studies* 11, nr. 1–2 (2012), 167.

7 Dette betyr ikke at jeg mener at «power-encounters» ikke har sin plass i kirken, tvert imot. Jeg ønsker likevel å utforske flere alternative mulige teologisk holdbare måter å forholde seg til dette fenomenet på.

8 Mahouene hører språklig og kulturelt til mandé-folket, i likhet med eksempelvis bambara, malinké og khasonké. Det er et folk som tradisjonelt lever av jordbruk, og noe dyrehold. Mahouene praktiserer tradisjonell afrikansk religion, med venerering av forfedre og masker etc, samtidig som en også har religiøse praksiser knyttet til islam og moske. For mer informasjon se: Mahous — Wikipédia (wikipedia.org).

9 Subha = natt «en som bruker (natten)» som er typisk for hekser.

må vi være klar over at det også er store forskjeller. Dette blir også problematisert i nesten alle studier av fenomenet.¹⁰

Noen antropologer og missiologer løser de begrepsmessige utfordringene ved å bruke lokalspråkets terminologi. På denne måten understreker man det distinkte ved hver kulturs praksis, men dette kan virke fremmedgjørende for lesere som ikke kjenner språkene. Denne artikkelen er skrevet på norsk, og jeg skal derfor tilstrebe å finne norske ord og begreper som presenteres fortløpende gjennom artikkelen. *Heks* og *trollmann* brukes i artikkelen om hverandre og uttrykker kun forskjell i kjønn, og det er en oversettelse av det franske ordet *sorcier* og mahouordene *gbaamuso* (heks) *gbaace* (trollmann). Vedlagt artikkelen følger en ordliste for begrepene på mahou, fransk og norsk.

Tidligere forskning

Faglitteratur som behandler trolldomsfenomen i Afrika, kan man dele i to grupper: antropologi og missiologi. Førstnevnte står for det aller meste av litteraturen.¹¹

Etnografer og antropologer har vært opptatt av å «tolke» kulturelle og religiøse fenomener, trolldom inkludert, i et mer positivt lys i nyere tid enn hva som var tilfelle i disiplinens spede begynnelse.¹² En har tolket trolldomsfenomenet som kritikk av globale trender og maktstrukturer, resultat av sosial uro som sult og konflikter, – og ikke kun som et uttrykk for håpløs afrikansk praksis og overtro eller ondskap. Monografen til den britiske antropologen E.E. Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*,¹³ som ble utgitt i 1937 var den første omfattende studien av trolldom, og denne studien var en del av «en ny» måte å tolke andre kulturelle praksiser på. Han viste med sin fremstilling hvordan trolldom var en logisk og koherent måte å tolke livet på for azande-folket – en afrikansk epistemologi som ikke var mindre rasjonell, og ikke stod tilbake i finesse sammenlignet med vestlige epistemologier.¹⁴ Senere på 50-60-tallet var funksjonalistiske-strukturelle analyser i vinden, hvor en tolket

10 Peter Geschiere, *Sorcellerie et Politique en Afrique, La viande des autres* (Karthala, 2005), 82–92.

11 For gode innføringer og oversiktskapitler se Henrietta L. Moore, Todd Sanders (red.), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa* (London: Routledge 2001) 1–28. Gerrie ter Haar, *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa* (Africa World Press, 2007), 1–30.

12 Den franske antropologen Lucien Lévy-Bruhl representerer den koloniale tidsalders vestlige kulturelle overlegenhetsforståelse når han i 1926 argumenterte for at afrikanerne satt fast i en «pre-logisk og mystisk mentalitet»; Moore og Sanders, (red.), *Magical Interpretations*, 6.

13 Evans-Pritchard, E.E., *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*.

14 Dette poenget har jeg fra Moore, Henrietta L., Sanders, Todd, *Magical Interpretations*, 6.

trolldomsfenomener som en del av maktstruktur og maktbalanse i landsbylivet.¹⁵ En gang på 80-tallet oppdaget en at trolldom/ hekseri ikke begrenser seg til landsbylivet, men er tilpasningsdyktig til det urbane og moderne, og en begynte å undersøke hvordan fenomenet fungerte i storbyer og i det urbane.¹⁶ I dagens urbane og moderne Afrika, som på landsbygda, er trolldommens realitet godt forankret i alle klasser og samfunnslag, høy og lav, uansett utdanningsnivå, og like til presidentpalassene.¹⁷

For denne artikkelens del er også forskningen gjort på fenomenet «sorcellerie» i Elfenbenskysten av særlig interesse, spesielt av antropologene Marc Augé,¹⁸ Jan Pierre Dozo,¹⁹ Shela Walker²⁰ og Sasha Newell.²¹

I 2015 var en hel utgave av *International Bulletin of Mission Research* viet til problemstillinger knyttet til trolldom og missiologiske studier. I lederartikkelen sier redaktøren Nelson Jennings at «fenomenet er en del av den daglige virkeligheten til utallige menigheter verden over, men interessen for temaet har stor sett vært fraværende blant missiologer og i misjonsstudier». ²² Den norske misjonsforskningen rammes nok også av denne kritikken, i alle fall om en kun ser på hva som er skrevet om temaet på norsk.²³

15 Moore, Henrietta L., Sanders, Todd, *Magical Interpretations*, 9.

16 Den hollandske antropologen Peter Geschiere var en av de første til å gjøre dette. Se Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1997). Se også Jean Comaroff, & John Comaroff. *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Post-Colonial Africa* (Chicago: The University of Chicago Press, 1997).

17 Slik sett er den afrikanske appropriasjon av moderniteten bare en av flere former for modernitet, og den er med på å understreke det som blant andre den canadiske filosofen Charles Taylors kaller «multiple modernities», om at moderniteten ikke er en enhetlig størrelse, men kommer i forskjellige varianter. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 21.

18 Marc Augé, «Savoir Voir et Savoir Vivre: Les Croyances à La Sorcellerie En Côte d'Ivoire» i: *Africa: Journal of the International African Institute* 46, nr. 2 (1976): 129.

19 Jean-Pierre Dozon, «Les métamorphoses urbaines d'un «double» villageois» i: *Cahiers d'Études africaines* 21 (1981), 394.

20 Sheila Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast: The Prophet Harris and the Harrist Church*. (Chappell Hill: University of North Carolina Press, 1983); Walker, Sheila S. «Young Men, Old Men, and Devils in Aeroplanes. The Harrist Church, the Witchcraft Complex and Social Change in the Ivory Coast» i: *Journal of Religion in Africa* 11, nr. 2 (1980), 106–23.

21 Ingen av disse skriver med utgangspunkt i mahoubefolkningen eller nært beslektede grupper.

22 Se J. Nelson Jennings, «Witchcraft and Mission Studies» i: *International Bulletin of Mission Research* 39, nr. 1 (2015).

23 Det eneste treffet av relevansen jeg fikk i arkivet til norsk missiologisk tidsskrift med søk som «trolldom», «hekseri», «forbannelse» og tilsvarende var en fortelling om en trollmann på Borneo fra 1972.

De missiologiske bidragene som tar opp hekseri og trolldom består hovedsakelig av artikler skrevet av misjonsforskere, teologer og misjonærer. For å peke på noen viktige bidrag viser jeg til den kanskje mest omdiskuterte missiologiske artikkelen på dette feltet; «I am a witch in the Holy Spirit» skrevet av en antropologikonsulent, Johannes Merz, som var tilknyttet SIL²⁴ i Togo. Han forteller om *David* som var trollmann (witch) og ble kristen, og som nå både er pastor og en «god» trollmann.²⁵ Merz ønsker å utfordre både pastorer, misjonærer og antropologers kategorier med denne historien. Dette er for meg et eksempel på vestlig postkolonial angst for å kritisere «det afrikanske», hvor en nå gjør bot for tidligere tiders etnosentrisme og nedlatende holdninger fra vestlig side. Det må være mulig å verdsette det «afrikanske» både kulturelt og religiøst, men samtidig respektfullt kritisere de-humaniserende praksiser og forestillinger, som jo trolldomskosmologien bærer i seg. Jeg tenker at Merz derfor går for langt i sin bekreftelse av kontinuiteten mellom den tradisjonelle religion/ kosmologi og den aktuelle kristendomsformen.

Den kamerunske teologen David T. Ngong leverer en kraftig kritikk av både antropologer og det han kaller «proponents of African Christianity», som han mener normaliserer et destruktivt fenomen som trolldom. Han argumenterer for en gjennomgripende vestlig modernitetskritikk av trolldomsfenomenet i Afrika, sammen med en teologisk kritikk.²⁶ Jeg deler ikke hans tro på modernitetskritikk, men hans oppfordring til teologisk kritikk er på sin plass. Han argumenterer for at bibel og teologi er et godt utgangspunkt for å kritisere trolldomskosmologien, siden bibelen er svært høyt verdsatt i den afrikanske kirken. Samtidig kommer han med en viktig bemerkning når han sier at afrikansk kosmologi og bibelsk kosmologi ikke nødvendigvis er det samme, noe som er også mitt utgangspunkt.

Misjonæren Harriet Hill, som skriver med utgangspunkt i Elfenbenskysten, forsøker å definere *witchcraft* ontologisk for deretter å gi en missiologisk respons som bygger på skillet mellom et kristent verdensbilde og trolldomskosmologien.²⁷ Mitt bidrag tar sikte på å utfordre deler av trolldomskosmologien teologisk, og jeg ser derfor på mitt arbeid som en forlengelse av hennes tenkemåte. Hun skisserer opp flere områder innenfor trolldomskosmologien og viser til kristne alternativer, mens jeg begrenser meg til ett tema (antropologien) og analyserer konsekvensene av en alternativ kristen tilnærming dypere.

24 «SIL provides foundational translation resources to Bible translation organizations around the world.» <https://www.sil.org/about>.

25 Johannes Merz, «I am a Witch in the Holy Spirit. Rupture and Continuity of Witchcraft Beliefs in African Christianity» i: *Missiology: An International Review* 36, nr. 2, (2008).

26 David T. Ngong, «Stifling the Imagination», 144–181.

27 Denne artikkelen er ekstra relevant siden den er skrevet med utgangspunkt i Elfenbenskysten. Harriet Hill, «Witchcraft and the Gospel», *Missiology: An International Review* 24, nr. 3 (1996).

Andre tilnærminger som mitt prosjekt har likheter med er de av den britiske misjonsforskeren og misjonæren, Jim Harries, som har pekt på sammenhengen mellom misunnelse og trolldom, og hvordan det er en teologisk oppgave å bygge ned frykten for misunnelse og slik vise en vei ut av trolldomsproblematikken.²⁸ Den kamerunske teologen Elias K. Bongmba analyserer kamerunske begreper relatert til trolldom (*tfu*) i lys av postmoderne begreper og viser da at det kan forstås som religiøs-, økonomisk- eller makt-diskurs, og at de negative sidene av *tfu* derfor kan kritiseres. Bongba er en unik stemme i det at han forsøker å bruke vestlig filosofi i sin analyse og kritikk av fenomenet.²⁹ Jeg har sans for denne type «interkulturell» teologisk og filosofisk diskurs, og selv bruker jeg også vestlig filosofisk tradisjon som Bongba. En kan derfor si at det er felles metodiske grep mellom oss, men likevel ulik filosofisk tilnærming.

Materiale, teori og metode

Jeg ønsker å gjøre et eget bidra til kunnskap om fenomenet *trolldom* i Elfenbenskysten ved å studere mahoufolkets forståelse av *gbaaya*. Den metodiske tilnærmingen er kvalitativ, og er en kombinasjon av semistrukturerte intervjuer (både en til en og gruppeintervju) og egne erfaringer, som er det jeg er blitt fortalt i samtaler og diskusjoner med folk omkring temaet.³⁰ Forskningslitteraturen er også en sentral kilde til fortolkningsarbeidet.

Å bygge på egne erfaringer, og samtaler jeg har hatt med mennesker, kan ha noen metodiske likhetsstrekk til deltagende observasjon, som er en form for etnografi.³¹ Spesielt når samtalene har dreid seg om *trolldom* har min «rolle» ofte vært en «interessert utenforstående» som ikke skjønner, og som derfor spør rare spørsmål eller har innvendinger, og lytter for å prøve å forstå en fremmed virkelighet.³²

De mer formelle, semistrukturerte intervjuene danner hovedmaterialet for artikkelen. Jeg har intervjuet seks personer, hvorav fem er mahou og en er jakouba/dan.³³ Intervjuene er gjort på fransk, hvilket er en svakhet sammenlignet med å kun benytte seg av mahou, lokalspråket. Jeg bruker likevel noe av lokalspråkets terminologi som gjør at man kommer nærmere tydelige definisjoner av begrepene.³⁴ Intervjuene er gjort

28 Jim Harries, «Witchcraft, Envy, Development, and Christian Mission in Africa» i: *Missiology* 40, nr. 2 (2012): 129–39. <https://doi.org/10.1177/009182961204000202>.

29 Elias K. Bongba, «Toward a Hermeneutic of Wimbum Tfu». *African Studies Review* 41, nr. 3 (1998), 165–191; Se også Elias K. Bongba «Eros as a Theological Response to Tfu (Witchcraft)» i: *Journal of Theology for Southern Africa* 106 (2000), 17–33.

30 Sarah J. Tracy, *Qualitative Research Methods* (Wiley. Kindle Edition), 24.

31 Emory A. Griffin, *A first look at communication theory* (Boston: McGraw-Hill, 2011), 62.

32 Griffin, *A first look at communication theory*, 62.

33 Jakouba er nabofolk som inngår i den større mandé-folkegruppen, men med et annerledes språk. Mande languages | Britannica

34 Jeg snakker ikke selv mahou, men har studert bambara, et nært beslektet språk i mandé familien-som gjør at skrivemåte og mange av ordene er kjente.

med video og telefonsamtaler fra Norge, samt noe verifisering etter at jeg kom tilbake til Elfenbenskysten. Dette har igjen bidratt til en naturlig utvelgelse av intervjuobjektene ettersom jeg har vært avhengig av å intervju mennesker som har tilgang på internett og data/telefon. Alle intervjuobjektene er derfor mennesker jeg personlig kjenner og har hatt en relasjon til over tid, noen over flere år. Styrken ved dette er at intervjuobjektene er trygge på meg og at det er tillit i relasjonene. Samtidig er utfordringen at jeg har en tydelig rolle i dette lokalsamfunnet, og ovenfor intervjuobjektene, som «misjonær», «arbeidsgiver» og «vestlig», og det er fare for at svarene farges av at det er akkurat *meg* de snakker til. Altså er jeg klar over mulige svakheter, samtidig som jeg tenker at min kjennskap til folk og kultur gjør at jeg til en viss grad kan ta høyde for dette.³⁵ Å være godt integrert i kulturen en undersøger, spesielt til et potensielt «brennbart» fenomen som dette, gir kanskje større muligheter for at en snakker åpent om temaet.³⁶ I tillegg gjør det også at en i større grad kan foreta «second-order interpretations», som altså er å reflektere over og tolke deltagernes refleksjoner.³⁷

Jeg tenker at både jeg og medlemmer av kirkene i Elfenbenskysten deler en felles kultur som døpte medlemmer av kirken, som en universell størrelse, hvor alle medlemmer av kirkene kan være med i den teologiske diskursen.³⁸ Dette gjør at mitt prosjekt også har likhetstrekk med det som innen kvalitativ metode kalles for «phronetic approach», hvor forskningen adresserer utfordringer og problemer med et ønske om å stimulere til forandring.³⁹

Jeg gjør meg bruk av litt forskjellige teoretiske perspektiver som jeg gjør rede for fortløpende i artikkelen, men den viktigste teorien er hentet fra teologisk/filosofisk antropologi, og skillete mellom dualistiske og holistiske fortolkningsperspektiver av mennesket.⁴⁰ Dette bruker jeg som analytisk verktøy til å kaste lys over og fortolke

35 Jeg har eksempelvis måtte påpeke under intervju når jeg hører noen svar at jeg ikke er ute etter det «kristne» svaret eller forståelsen, som kanskje de tenkte, men heller slik det oppfattes i den lokale mahoukulturen.

36 Dersom de lokale selv driver og spør for å få kunnskap om *gbaaya* vil det vekke mistanke og mistro, siden dette er en høyst reel del av virkeligheten. Altså hva skal han/ hun med denne kunnskapen?

37 Tracy, *Qualitative Research Methods*, 7.

38 Jeg tror kirken som fellesskap har et stort potensial for slike kryss-kulturelle debatter og utvikling av noe som går i retning av felles forståelseshorisont. Forståelsen av mennesket skapt i Guds bilde, bibel, tradisjon og bekjennelse danner et felles grunnlag og utgangspunkt, og som derfor gjør at en har tilknytningspunkter og felles referanseramme på tross av ulikheter.

39 Tracy, *Qualitative Research Methods*, 6.

40 Dette er begreper som også brukes av sosialantropologer/etnografer, men jeg synes å merke en uklarehet i begrepsbruken. Teologien/ filosofien og den historiske debatten har klargjort begrepene og derfor har teologisk/ filosofisk antropologi god mulighet til å være med å belyse det etnografiske materialet.

materialet (etic perspective), som forhåpentligvis kan være et bidrag til videre teoridannelse om fenomenet *trolldom* i Elfenbenskysten, noe som tilsvarer deduktive resonnement.⁴¹

Ivoriensk kosmologi

En informant i førtiårene:

Min onkel ble drept med en stokk. Det er samme type stokk som man dreper slanger med, bare at denne var et trolldomsvåpen. Min onkel ble syk, og vi tok ham med til sykehuset. Der fikk vi beskjed om å dra hjem igjen. Min onkel var allerede død, så de, selv om han fremdeles levde. Du ser, det finnes sykepleiere som har kraft til å se klart hvem som er «naturlig» syke, og hvem som er rammet av *gbaaya*. De kan se når en ikke lenger kan hjelpe et menneske dersom det er rammet av *gbaaya*. Da sier de ifra i hemmelighet, slik de gjorde til oss. Han døde dagen etterpå. Da min onkels sønn kom til oss, fortalte han at det hadde vært en nattlig krig mellom trollmennene i landsbyene T++e og G++o. Hans far (min onkel) hadde tidligere fanget en trollmann, og derfor hadde andre trollmenn hevnet seg på ham. Min onkel hadde en langmaske som han brukte til å avsløre hvem som er trollmenn, og til å beskytte dem som kommer for å få beskyttelse. Det var derfor de andre var sinte på ham; de samlet seg for å angripe ham om natten, men man kan ikke se dem.

Denne informanten forteller om onkelens død som forklares som et oppgjør mellom forskjellige *trollmenn*, som tilhørte ulike landsbyer i regionen. Hans onkel hadde en

41 Dette kan være en omdiskutert påstand siden en ofte hører at afrikansk virkelighetsforståelse ikke er dualistisk, som hos Marcus Gorman: «African philosophy, which is often described as «holistic» (see e.g. ter Haar and Ellis, 2006a: 354) or «monistic» (Harries, 2013b: 247-248; Ogot, 1999: 10; Rakotsoane, 2010: 3).» Marcus Grohmann, «A Foolish Proposal? Vulnerability as an Alternative Attempt to Contribute to Decolonisation and Reconciliation in Post-Colonial South Africa» i: *Transformation* 37, nr. 2 (2020), 144, <https://doi.org/10.1177/0265378820910452>. På den andre side har den ghaneiske filosofen Kwame Gyekye også argumentert for at mennesket er dualistisk innenfor akan-folkegruppen fra Ghana: Kwame Gyekye: *An Essay on African Philosophical Thought: The akan coceptual Scheme* (Cambridge: Cambridge University Press 1987), 100. Sitert fra: Opoku Onyinah, «Akan Witchcraft and the concept of Exorcism in the Church of Pentecost» A thesis submitted to The University of Birmingham for the degree of ph.d., s. 35–36. <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/1694/1/Onyinah02PhD.pdf>
Hentet 18.10.21.

maske⁴² som gav kraft til å avsløre onde trollmenn, og derfor gikk disse trollmennene til motangrep for å ta livet av ham. En forstår da at det også finnes «gode» trollmenn, som denne onkelen, som avslører de onde og kan kjempe mot dem som er onde.⁴³ Sykdommen, og den påfølgende død, forstås som et resultat av trollmennenes angrep med et trolldomsvåpen (en stokk). Trollmennene har alle sine forskjellige våpen som brukes i kamp og for å ta livet av mennesker. For dem som ikke er «innvidd» ser disse ut som ubetydelige gjenstander, men i den åndelige virkelighet er de kraftfulle våpen. Som i dette eksempelet fant angrepet sted i en annen del av virkeligheten, men gav utslag i hans fysiske kropp.

Angrepet skjedde om natten,⁴⁴ det vil si i det skjulte, i en dimensjon av virkeligheten som ikke er direkte tilgjengelig for «vanlige» mennesker. Når en undersøker fenomener som knytter seg til religion, det okkulte eller trolldom, beveger en seg inn i studier av menneskers kosmologi eller virkelighetsforståelse (worldview).⁴⁵ Dette er de grunnleggende idéer og antagelser om verden og det som befinner seg der; hvordan den er sammensatt, dens tilblivelse, og hvordan den utvikler seg.⁴⁶

42 For mer om masker hos dan/jakouba og mahoufolket se: Daniel B. Reed, «Ambiguous agency: Dan/Mau stilt mask spirit performance as ontology in Côte d'Ivoire and the US» i: *Africa* 88, nr. 4 (2018), 802–23.

43 På fransk omtales de noen ganger som *sorciers positif*.

44 Su-natt, altså er det ordet *subha* «en som bruker natten» som er typisk for hekser/trollmenn.

45 Når en snakker om «Ivoriensk kosmologi», forutsettes en antagelse om visse fellestrekk i kosmologien blant folkene som deler dette geografiske området. Likeså når en snakker om «afrikansk religion» eller «afrikansk kosmologi». Her benytter man seg av generaliseringer som man opplever er meningsfulle og nyttige som analytiske verktøy, på tross av at det selvsagt fins større og mindre lokale variasjoner. Antropologene Stephen Ellis og Gerrie ter Haar argumenterer for at det er fullt mulig å analysere afrikanske ideer og religion som noe enhetlig i boken *Worlds of Power*. Stephen Ellis og Gerrie ter Haar, *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa* (New York: Oxford University Press, 2004).

46 Missiologen Paul Hiebert's definisjon av worldview: «the foundational cognitive, affective, and evaluative assumptions and frameworks a group of people makes about the nature of reality which they use to order their lives. It encompasses people's images or maps of the reality of all things that they use for living their lives. It is the cosmos thought to be true, desirable, and moral by a community of people.» Paul G. Hiebert. *Transforming Worldviews*, Kindle Edition (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2011), 25.

Som vi ser av fortellingen ovenfor antar en hos mahouene en kosmologisk virkelighet som består av den synlige fysiske verdenen, og av en usynlig virkelighet.⁴⁷ Denne usynlige åndelige «sfæren» har av missiologen Paul Hiebert blitt beskrevet som «the excluded middle», og betegner rommet «mellom» himmel og jord.⁴⁸ Denne ånde verden er et sted hvor en finner fedre-ånder og geografiske ånder som kan være knyttet til hellige trær eller elver, jinner og hekser.⁴⁹ Dersom sykdom og ulykke manifesterer seg, er dette ofte et tegn på ubalanse mellom den åndelige verden og den fysiske verden, og hos mahouene kan en klarsynt⁵⁰ undersøke hvilken ånd som skaper problemer og som dermed må blidgjøres, eller om noen har kastet en forbannelse, eller om en er angrepet av en heks.⁵¹ Det er i denne ånde verdenen at en hekser/trollmenn beveger seg,⁵² og den er til en viss grad tilgjengelig for vanlige mennesker gjennom drømmer.⁵³

I denne kosmologien er den åndelige dimensjonen av virkeligheten, hvor trollmenn og hekser opererer, et åndelig «speilbilde» av denne verdenen. For å sitere antropologen Jean-Pierre Doso; «denne verden (vis-a-vis) og den andre (den doble) sameksisterer på et ekvivalent plan, som om den andre ikke var mindre gjennomsyret av *virkelighet* enn den første.»⁵⁴ Han tegner et bilde av den åndelige verden som «back-stage» og den fysiske vis-a-vis som der hvor teateret utspiller seg. De som trekker i trådene befinner seg bak forhenget, slik at det som tilsynelatende finner sted i den fysiske verden (vis-a-vis) er orkestrert fra bak forhenget (doble).⁵⁵ Det er derfor onkelens sykdom og død blir tolket som et oppgjør i ånde verdenen som ikke kan kureres på sykehuset, fordi sykdommen er av en annen karakter, og har sitt opphav på et annet plan. Da er det lite en kan gjøre på et sykehus, for en kommer ikke til det som er den egentlige grunnen

47 I faglige drøftinger snakker en også om «witchcraft cosmology» som ikke er noe annet enn å drøfte «tradisjonell afrikansk kosmologi», men med særlig vekt på trolldoms-fenomener. Se Hill, Harriet, «Witchcraft and the Gospel» i: *Missiology: An International Review* 24, nr. 3, (1996).

48 Paul G. Hiebert «The Flaw of the Excluded Middle» i: *Missiology* 10, nr. 1 (1982), 35–47.

49 Disse blir av missiologen Bill Musk kalt «trans-empirical beings». Det er det som ikke er mulig å gjøre til gjenstand for vitenskapelige undersøkelser, for de befinner seg «utenfor» den umiddelbart tilgjengelige observerbare virkeligheten. Bill Musk. *The Unseen Faces of Islam. Sharing The Gospel with Ordinary Muslims at Street level* (Oxford: Monarch Books), 159.

50 En *yelikeba*.

51 Ellis, ter Haar, *Worlds of Power*, 51–52.

52 Ellis, ter Haar, *Worlds of Power*, 51–52.

53 Hos mahouene kan en ha drømmer hvor eksempelvis en av forfedre-åndene ber en om å gjøre visse offer, og på samme måten kan også en heks besøke deg i drømmene. Men det er *yélikebhaa* (medisinmenn/klarsynte) eller en *jotii* (trollmann/ fetisjør), som har virkelig kunnskap om denne delen av virkeligheten og som kan se inn i denne verdenen.

54 Min oversettelse, og min utheving, Dozon, «Les métamorphoses urbaines», 394.

55 Dozon, «Les métamorphoses urbaines», 394.

for mannens sykdom, og vestlig medisin rår heller ikke med slik «sykdom». Derfor hender det at folk sier at «han lider av en afrikansk sykdom, og det er en sykdom som ikke dere (vestlige) ikke har (og implisitt; ikke forstår)».

Det er altså den åndelige verden som har ontologisk prioritet. Det som skjer i åndeverdenen, får utslag i den fysiske verden. Derfor er det viktig å være i kommunikasjon med åndeverdenen, for det er på den måten en kan påvirke det som skjer i den fysiske verden. Dette er også grunnen til at makt, politikk og det okkulte er svært tett sammenvevd i den afrikanske virkelighetsforståelse. Å ha makt i denne verden er et resultat av at en pleier den «andre» siden av virkeligheten, for det er den «andre» siden som avgjør maktbalansen i «denne» delen av virkeligheten. Dette ser en eksempelvis også ved at landsbysjefen ofte også har en viktig kultisk funksjon i relasjon til forfedrene-dyrkelsen, eller forskjellige former for okkult posisjon eller mystisk makt, i landsbyen. Det samme er tilfelle med moderne politikere som passer på å pleie relasjoner til forskjellige *fetisjører*⁵⁶ eller *marabout*⁵⁷ og de okkulte sidene av virkeligheten. Det kommer kanskje ikke eksplisitt til uttrykk så ofte, men er likevel helt sentralt.⁵⁸ Makt i denne verden forbindes med makt i den *åndelige* verden.

Frykten for å bli spist

En dag var det kommet besøk hos en familie i landsbyen hvor vi bor i Elfenbenskysten; en ung gutt mellom 17–19 år var kommet fra en nabolandsby. Han søkte nå ly hos slektninger fordi han var på rømmen. Han var blitt varslet om at noen i hans familie skulle «spise ham», altså å ta livet av ham ved hjelp av *trolldom*.

Denne typen hendelser er ikke uvanlige, men noe en hører om til stadighet, og det er en del av den lokale forestillingsverdenen omkring heksenes liv og organisering som vi så i forrige kapittel. Sitatet under kommer fra samme mann som fortalte om sin avdøde onkel ovenfor:

56 Fetisjor- *jotii* en som eier en «fetisj» og som har makt i åndeverdenen. Dette begrepet er tettere forbundet med tradisjonell afrikansk religion sammenlignet med *marabout* som også knyttes til islam.

57 En *marabout* er alt fra en islamsk skriftlærd til en som bruker islam og koranen i det okkulte universet. Afrikaforskeren Paul Gifford sier: «A marabout is anyone who claims power over the sacred and symbolic forces affecting individuals' lives; maraboutage is the use of this power. Paul Gifford, »Religion in Contemporary Senegal« i: *Journal of Contemporary Religion*, 31, nr. 2 (2016), 256.

58 Ellis, ter Haar, *Worlds of Power*, 66–69. Se også tidsskriftet *Jeune Afrique* som i 2012 hadde en artikkel om trolldommens plass i hjerte av den politiske makten i flere land i vest- Afrika. Clarisse Juompan-Yakam , Georges Dougueli et Pascal Airault, «La sorcellerie au cœur du pouvoir: Petites Secrets de Palais» i: *Jeune Afrique* 10. juli (2012). <https://www.jeuneafrique.com/140853/politique/la-sorcellerie-au-coeur-du-pouvoir-petits-secrets-de-palais/> Hentet 19.05.21.

Heksene er organisert i den åndelige verdenen med president eller dronning, ministre, og helt ned til landsbynivå. I B+++g regionene kan de eksempelvis ha en president i O+++u, og minster i T+++a. De er organisert, og alle trollmennene/heksene kjenner hverandre. Når de møtes, har dronningen en trone (sougbanin) hun setter seg på. Si at en person ønsker å «spise» sitt barn. Da kommer alle trollmennene/heksene i hele regionen for å delta på dette. Alle har da hver sin rolle å spille i denne offerseansen. Dronningen «spiser» hjertet, mens andre personer «spiser» andre kroppsdeler etter rang. Neste år, eller neste gang, er det en annen som ofrer en person i sin familie. En kan heller ikke ofre hvem som helst. Har du for eksempel en person med psykisk utviklingshemming i familien (fou), kan du ikke ofre ham/henne. Man skal velge den som har mest innflytelse i denne verden, en direktør eller minister er bra.

Blant mahouene i Elfenbenskysten sier en at heksene/trollmennene⁵⁹ er organisert i fellesskap,⁶⁰ som er hemmelige «foreninger» for de initierte, hvor en «spiser» andre mennesker, også kalt «cannibalism at a distance».⁶¹ En heks forlater kroppen i *sin kraft*⁶² og har nattlige møter med sine sammensvorne. Fortellingen ovenfor sier at en samler seg og at noen ønsker å «spise» en av sine egne, mens det finnes også fortellinger hvor det er fellesskapet som stemmer over hvem sin tur det er til å ofre noen.⁶³ Når en blir innvidd som heks får en del i denne spesielle kraften og ved hjelp av denne kan en ta livet av andre mennesker, selv om en ikke er fysisk på samme sted.⁶⁴

Kraften som brukes til trolldom er blant mahouene ikke en iboende kraft i mennesket, i motsetning til noen andre folkegrupper i Elfenbenskysten,⁶⁵ men det er en kraft man får dersom man blir initiert til å være heks. Her kan en ha stor eller liten kraft. Kraften avhenger av hvor mye våpen man har og hvor mange man har drept, ettersom makten øker i takt med antall mennesker man har tatt av dage. Det kan forstås som om kraften fra den man har spist overføres til den som konsumerer den. Slikt sett vil en mektig trollkvinne eller trollmann være en person som har tatt mange liv.

59 *Gbaamuso* (kvinne) eller *gbaace* (mann).

60 *baayaw*

61 Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast*, 28.

62 *Aa i bhyá a yee nò ló*

63 Se også Newell, «*Pentecostal Witchcraft*», 66.

64 Kraften- *a yee nò*. Se for øvrig More og Sanders (red.), *Magical Interpretations*, 148–149.

65 Augé forklarer at en tenker det er to slags «sjeler» hos et menneske; et livsprinsipp (ee), og et aktivt prinsipp (*wawi*). Hos Augé er det dette aktive prinsippet som har potensialet til aggresjon og som angriper livsprinsippet (ee) til offeret. Angriperen kan være tilsynelatende ubeveget og i rolig søvn, mens hans *wawi* er et annet sted og angriper en persons *ee*, noe som igjen gir seg utslag hos offeret i sykdom og død. Augé, «*Savoir Vivre*,» 129.

Det finnes lover for hvem en kan spise, og en kan derfor ikke angripe og ta livet av hvem en vil i disse samlingene.⁶⁶ En kan bare spise medlemmer av egen ætt, eller familie.⁶⁷ Blant stammene i sør-Elfenbenskysten varierer det om det er på farssiden eller morssiden man kan ta folk, men i nord-vest hos mahouene kan en spise familiemedlemmer både på farssiden og morssiden. Samtidig møter en også ofte forestillinger om at mektige trollmenn eller kvinner har tatt livet av langt flere enn kun dem som tilhører egen familie. En venn av meg fortalte sjokkert en gang om hvordan han hadde hørt om en *muezzin*⁶⁸ som på dødsleiet hadde tilstått å ha tatt livet av 69 mennesker.

Gutten som ble nevnt ovenfor, som var på rømmen, dro etter en tid videre for å slik komme seg ytterligere bort fra landsbyen og videre til Abidjan. Han var altså på flukt fra den mystiske og dødelige innflytelsen som personer i hans egen familie utøvde, og som kom til å ta livet av ham om han ikke fikk hjelp.⁶⁹ Når jeg spør om forklaring på hvorfor en rømmer for å unnsnippe dem som skal spise deg, er responsen at det naturlig nok er at en vil overleve og slippe sykdom og død. Jeg har fått forklart at det hjelper å komme seg bort fra landsbyen, for eksempel ved å reise til storbyen Abidjan, ettersom en da kommer seg bort fra den umiddelbare nærheten til dem som vil skade deg, og deres innflytelse vil da minke. Samtidig er dette noen ganger bare en midlertidig løsning, for problemet forsvinner ikke nødvendigvis bare ved å rømme. En heks har ofte tilgang til biler, sykler eller fly som gjør at de kan «reise» store distanser, og det er derfor ingen permanent løsning å flykte. Sagt på en annen måte er det ingen steder en egentlig kan være trygg. Løsningen er å finne en *fetisjør eller klarsynt*⁷⁰ som kan beskytte deg og gå til kamp mot *heksen*.

Dualisme som et bærende element i ivoriansk kosmologi og antropologi

Denne studien setter søkelys på antropologien som kommer til uttrykk og er underforstått i forestillinger om trolldom fra Elfenbenskysten, og det er allerede tydelig fra fortellingene ovenfor at Elfenbenskystens *trollmenn og hekser* kan bevege seg i en åndelig virkelighet. Det er her jeg mener det er relevant å trekke inn dualismebegrepet. For å definere hva som menes med antropologisk dualisme bruker jeg definisjonen som vi finner i *The Blackwell Companion to Substance Dualism*: «By «substance dualism» we mean the generic view that (1) there is a substantial self, soul, or ego that is immaterial

66 Det er andre trollmenn en kan oppsøke om en skulle ønske å kaste forbannelse eller å ta livet av noen som ikke er familie, ved hjelp av trolldom.

67 Augé, «Savoir Voir et Savoir Vivre», 129.

68 En som kaller inn til bønn i moskéen.

69 Det er også mulig at han bare brukte trolldommen som en unnskyldning for å stikke av fra landsbyen, men for svært mange oppleves slike trusler reelle, og det er også derfor det også ville vært en «god» eller «forståelig» grunn for å rømme fra landsbyen.

70 Fetisjør – *jo tii o* og klarsynt – *yélikebhaa*.

and (2) that self, soul, or ego is not identical to the body and is the bearer of personal identity.»⁷¹

En mahou på rundt 60 år fortalte om hans bror som er en klarsynt og som kan «se» når folk er ute i «sin kraft», altså forlatt kroppen:

Min bror sov med en person, i samme hus. Han oppdaget at personen var «dratt ut i ånden», jeg kjenner ham, og han er død nå. Han (broren) begynte å dunke/slå bort i mannen, men han sa ingen ting, han dunket han, men han sa ingen ting. Etter en stund vendte ånden tilbake, og han (personen) var til stede igjen. Min bror sa: Hm, dette må være en med mye erfaring! Dersom du sover hos meg, og holder på slik- den type oppførsel altså- det jeg kommer til å gjøre med deg er alvorlig!⁷²

Dette er et tydelig eksempel på hvordan «å gå ut av kroppen» anses for å være nesten en slags fysisk hendelse, men at det er usynlig for den vanlige mann, og synlig for dem som ser i den åndelige virkelighet. Broren kunne «se» dette, siden han er en *klarsynt*. Drømmer nevnes ofte som en inngang til den «åndelige» siden av virkelighetene, så jeg har lurt på om det er slik at det kun er i en form for «drøm» at *heksene* er ute og går i den åndelige virkeligheten. Jeg har derfor spurt om det er slik at dersom det finnes to *klarsynte* på samme sted, om de da vil se det samme fenomenet- altså den samme heksen/trollmannen som er ute og går. Dette har blitt bekreftet - begge ville da sett den samme heksen, og måten hun/han beveget seg på. Dette er viktig, for det viser at en ikke ser for seg at dette er i en «drømmeverden», men at det skjer i en usynlig dimensjon av den fysiske virkeligheten.

Selv om det bare er heksene som kan «gå ut av kroppen», har likevel alle mennesker sin doble/skygge. Noen antropologer bruker ordet *sjel* for å komme til rette med denne antropologien i trolldomsverdenen.⁷³ Jeg er motvillig til å bruke ordet *sjel*, siden mahouene selv ofte skiller mellom den *doble/skyggen* og *sjelen*.⁷⁴ Sjelen har i utgangspunktet ikke noe med trolldomskosmologien å gjøre, den hører Gud til.⁷⁵

71 Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge og J. P. Moreland (red.), *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (Newark: John Wiley & Sons, Incorporated, 2018), 23. Accessed August 26, 2021. ProQuest Ebook Central.

72 Dette er en noe parafrasert oversettelse.

73 Se eksempelvis, Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast*, 27.

74 Den *doble/ skyggen- yaa* og *sjel-ni*. Den *doble- Yaa-* er det vanlige ordet for skygge (og også omriss/form/bilde av noe).

75 Her må jeg likevel påpeke at jeg ofte har møtt ordet «âme/sjel» som ord for den «doble», og at det nok kan sammenblandes når det oversettes til fransk. Det kan være mange grunner til sammenblanding, som språklig forvirring ved oversetting mellom lokalspråk og fransk. Samtidig viser det nok også hvor nært *sjel* og den *doble/skyggen* er konseptuelt sett- eksempelvis med at begge kan forstås som et slags livsprinsipp eller en livskraft.

Sjelen er derfor det som bevares i døden og fører personligheten videre i livet etter døden hvor Gud skal dømme den enkelte, og forestillingen om sjel kommer da muligens fra islamsk påvirkning.⁷⁶

Den *doble/skyggen* er ikke sjelen, selv om de to ligger nært opp til hverandre konseptuelt sett, og de bør beskrives og benevnes til forskjell fra hverandre. Den *doble/skyggen* må forstås som en åndelig representasjon av den fysiske kroppen, og er på mange måter «livskraften» til et menneske. Den kan innenfor rammen av ivoriansk kosmologi spises eller skades av hekser som vil gjøre ondt mot andre. Den *doble/skyggen* er altså en avatar av en selv, en «re-presentasjon» som skjer uavhengig av den fysiske kroppens tilstedeværelse, men er likevel tett knyttet til den fysiske kroppen i en eller annen form. Dette ser vi av forestillingen om at denne re-presentasjonen av personen kan skades eller spises, som igjen vil gi seg utslag i den fysiske kroppen i sykdom og død, som vi så i eksempelet med onkelen ovenfor. Derfor mener jeg at Sasha Newell formulerer det på en god måte når han sier at: «A person's double is neither the soul nor body—it is a third entity that inhabits the parallel world and is the source of the self (even as it is other). It is the double that witches eat to gain power and wealth, and when it is destroyed, the body is bound to die.»⁷⁷ Også hos mahouene er din *skygget/doble* deg i den åndelige virkelighet. Samme informant som ovenfor (60 åringen):

Det var en periode i livet jeg var mye i Ouagadougou i forbindelse med jobb. I gaten hvor jeg bodde oppdaget jeg et hus hvor det stadig kom nye mennesker fra forskjellige steder for å oppsøke en mann som var der. Jeg spurte meg frem for å få en forklaring på dette, og det viste seg at mannen var en kjent *fetisheur*. Det ble forklart at når du gikk inn til ham, spurte han deg: «Hvem vil du ofre?» Det var da enten din mor eller et barn eller andre i din umiddelbare familie du kunne velge. Når en hadde gitt ham et offer, makte han frem et «bilde» av et menneske og spurte om det var riktig person som kom til syne. Dersom det var denne personen du ville ofre, gav han vedkommende en dolk og ba ham stikke personen i speilbildet. Da ville det komme blod fra denne personen, på samme måte som om han hadde blitt stukket i virkeligheten. Etter kort stund ville offeret dø.

Den *doble/skyggen* er hva definisjonen av *substantial dualism* ovenfor beskriver som «a substantial self», en immateriell substans som er forskjellig fra kroppen og bærer av personlig identitet. Når den doble «spises», eller som i fortellingen ovenfor, «stikkes»,

76 Også her er det flere forskjellige forestillinger som lever parallelt. Både islamsk inspirerte tanker om dom, og på samme tid tradisjonelle afrikanske forestillinger hvor fedrene lever i den åndelige verden og trenger ofringer fra de levende etc.

77 Sasha Newell, «The President and His Double: An Ivoirian Politics of the Counterfeit» Hot Spots, *Fieldsights* (January 23, 2012) <https://culanth.org/fieldsights/the-president-and-his-double-an-ivoirian-politics-of-the-counterfeit>.

er det som om man «spiser/stikker» den fysiske kroppen. Det er en årsak-virkning-korrelasjon mellom den doble og den fysiske kroppen. Samtidig er ikke den *doble* kroppen; den er annerledes og kan befinne seg på et annet fysisk sted enn selve kroppen og opererer uavhengig av den. Her leter jeg etter et språk, eller begreper, som kan si noe mer om relasjonene mellom kroppen og den doble, men det stopper opp og jeg har ikke en terminologi som forklarer dette annet enn å påvise at det er en korrelasjon.

Ved denne gjennomgangen har jeg forsøkt å vise hvilken antropologi som ligger til grunn i trolldomskosmologien, og det er tydelig at mahouene deler mye av den samme forståelsen av fenomenet som andre folkegrupper i Elfenbenskysten. Ved å sette søkelys på heksenes *kraft*, *sjel* og den *doble*, viser jeg at i forestillingsverdenen opererer en med en radikal dualisme mellom åndelig og fysisk, og flere forskjellige og individuelle deler som samtidig utgjør én person. Mennesket er både fysisk kropp i den fysiske verden og åndelig kropp i den åndelige verden. De to er tett sammenvevd, men like fullt forskjellige, og begge er bærere av en form for personlig identitet. Derfor kan en kalle trolldomskosmologiens antropologi en form for *substansiell dualisme*, og jeg vil legge til at det er snakk om en radikal dualisme.

Tradisjonell kosmologi og videreføring i kirken

Et naturlig spørsmål i forlengelsen av det foregående kapittelet er om kirken i Elfenbenskysten viderefører den samme tradisjonelle afrikanske antropologien. Videreføres «trolldomsantropologien» i kirken, eller er kirken bærer av et annet menneskesyn? Egen erfaring tilsier at den tradisjonelle antropologien er rådende i kirken, som ellers i det ivorianske samfunnet. Teologen Robert Jenson forklarer dette fenomenet fra urkirkens situasjon: «In the missionary situation, theological questions immediately arise, since gentile converts come with a set of theological maxims, cultural habits, and religious practices already ingrained in them. When they are captivated by Jesus, they carry these previous commitments with them. And out of this, questions arise that need answering.»⁷⁸

Mange av dem som jeg har intervjuet og snakket med om trolldom, er døpte medlemmer av kirken, og jeg har ikke oppdaget noen forskjell i måten de døpte kristne forklarer fenomenet trolldom på, sammenlignet med dem som ikke er medlemmer av kirken. Den kosmologiske og ontologiske grunnstrukturen ser ut til å forbli den samme på tvers av religiøs tilknytning. Det som derimot ser ut til å endres når en blir kristen og blir en del av kirken, er hvordan en lever med og beskytter seg mot trolldom. En går ikke lenger til den lokale *fetisjøren*, men heller til pastoren eller andre autoritetspersoner i kirken for forbønn og veiledning.

At den samme kosmologi er lik på tvers av religiøs og sosial tilknytning, underbygges også i forskningen til antropologer og religiøse kommentatorer som skriver om fenomenet, blant annet hos Sasha Newell. Etersom han befant seg i storbyen

78 Robert Jenson, *A Theology in Outline* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 40.

Abidjan, møtte han mennesker fra alle deler av landet, fra alle etniske grupper, og med bakgrunn i forskjellige religioner. Som nevnt ovenfor sier han at den antropologiske forestillingen om en *dobbel* er et gjennomgående fenomen som deles av de aller fleste ivorianere, uansett bakgrunn, etnisitet og religiøs tilknytning.⁷⁹ Newell viser også i sin artikkel hvor omfattende kampen mot trolldom er i mange kirker, og da spesielt de ny-pentakostale. Det samme gjør Sheila Walker som i sin forskning har sett på etterkommerne av vekkelsespredikanten Harris og hvordan trolldomsfenomenet kjempes mot der.⁸⁰ Det er derfor naturlig å anta at trolldomskosmologiens menneskesyn er godt forankret i dagens kirke i Elfenbenskysten, eller i det minste at den er svært utbredt, og at kirkens medlemmer reflekterer en generell ivoriansk kosmologi.

Dersom det nå skulle være slik jeg skisserer, at den samme kosmologien med det dualistiske menneskesyn også er rådende i kirken, ville det kanskje vært naturlig å spørre hvorfor det er slik. Hvorfor ser en ikke en større motstand mot denne tenkningen, og hvorfor er ikke kirken en slags motstandsbevegelse mot en dualistisk antropologi? Dette er store og sammensatte spørsmål som en ikke uten videre kan gi enkle svar på, men jeg skal forsøke å vise til noen moment.

Som nevnt ovenfor, det første er at det er den lokale kulturen som alltid er den viktigste premissleverandøren for hvordan en tenker og oppfatter verden, og dette gjelder naturligvis også kirkegjengere. Dette gjør at eksempelvis ivorianere vil tenke relativt likt om tilværelsen samme hvilken religion en tilhører, så sant det ikke dreier seg om konkrete dogmer og læresetninger som er forskjellig fra en religion til en annen, og som er omdiskutert og derfor har et stort søkelys på seg.⁸¹ Den andre faktoren er at kirken i Elfenbenskysten, som andre steder, foster en teologisk dualistisk tenkning i seg selv, både kosmologisk og antropologisk. Det finnes en dualistisk antropologi i kirken som er teologisk begrunnet og fundert, og som ikke begrenser seg til Elfenbenskysten og Afrika alene, men som også er et utbredt fenomen i hele den vestlige kirken, og som har en lang historie.⁸² En har ofte operert med en radikal dualisme mellom kropp

79 Newell, «*Pentecostal Witchcraft*», 466–467.

80 Walker, «*Young Men, Old Men, and Devils in Aeroplanes*», 106–23.

81 I Elfenbenskysten er mange lokalsamfunn bestående av en kultur hvor det er både muslimer og kristne. Da er det visse temaer som er omdiskutert, eksempelvis om Gud kan bli menneske, eller om det er tillatt å drikke alkohol eller spise svin. Dette vil være omdiskutert, og kanskje derfor et tema som mange mener noe konkret om fordi det er opposisjon til «de andre». Samtidig vil de fleste antagelser om verden og hvordan den fungerer være formet av en felles kultur hvor en mener det samme.

82 Mika Vähäkangas og Patrik Fridlund. *Philosophical and Theological Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion* (Boston: Brill, 2017), 69.

<http://ebookcentral.proquest.com/lib/hivolda-ebooks/detail.action?docID=5100710>.

og sjel, det åndelige og fysiske, og slik har frelse blitt forstått som at sjelen forlater kroppen og drar til en immateriell himmelsk tilværelse for å være sammen med Gud.⁸³

Dualistisk teologi generelt, og antropologi spesielt, har fulgt kirken helt fra de første århundrene hvor den gnostiske bevegelse hadde stor innflytelse, og hvor kirken slik sett også befant seg i møte med en kultur som var sterkt dualistisk. En slik teologisk inspirert dualisme finnes i den afrikanske kirken i dag; den er åpenbar og tilgjengelig for alle som gjør en innsats for å finne ut hva som ofte prekes og læres i kirkene.⁸⁴

Dersom en nå ser for seg to «dualistiske» strømninger i den ivorianske kirken, en afrikansk kulturell og en kirkelig teologisk, så er det ikke til å undres over at en tar antropologisk dualisme nærmest som en selvfølge. Da er det ikke unaturlig å anta at afrikansk og kristen dualisme faktisk underbygger og forsterker hverandre, og danner en sterk forståelse av *dualisme* som en naturlig kategori som forklarer mennesket. Det harmonerer tross alt både med kulturell erfaring og tilsynelatende også med bibeltekster og teologiske tradisjoner.

Kristen antropologi som alternativ fortolkningsramme

Vi tolker verden rundt oss ved hjelp av kategoriene vi har mottatt, og slik gir vi mening til verden rundt oss. Dersom da dualismen er kategorien en bruker for å forstå hvordan mennesket er, er det ikke lett å stille spørsmål ved hva som hevdes av trolldoms-kosmologien. Om en derimot forstår mennesket holistisk, har en istedet en referanseramme og en kategori som hjelper en til å stille spørsmål ved disse påstandene. Jeg tror at den bibelske måten å skildre mennesket på er holistisk, og ikke dualistisk, og derfor gir en alternativ fortolkningsramme. I det følgende vil jeg skissere kort hva som menes med kristen holistisk antropologi.

Robert Jenson sier i sin systematiske teologi at en i stedet for Sokrates' dualisme må ta utgangspunkt i skapelsesfortellingene i Genesis, og forstå mennesket holistisk eller helhetlig. I Genesis 2 former Gud mennesket og det blir en levende sjel (nepes), eller «levende skapning» (NO 2011). Han følger en tolkningstradisjon i GT-forskningen som sier at mennesket skal forstås som en åndelig og kroppslig helhet, og ikke som to «forskjellige substanser som for en tid befinner seg på samme sted».⁸⁵ Den franske bibelforskeren Edmond Jakob utdyper det slik:

83 N.T. Wright, «Mind, Spirit, Soul and Body: All for One and One for All. Reflections on Paul's Anthropology in his Complex Contexts», Page.

84 Her bygger jeg på egne erfaringer med forkynnelsen i Elfenbenskysten.

85 Jenson, *Systematic Theology*, 108–111.

Older distinctions between dichotomy and trichotomy must be abandoned so far as OT anthropology is concerned. Israelite anthropology is monistic. Man is always seen in his totality, which is quickened by a unitary life. The unity of human nature is not expressed by the antithetical concepts of body and soul but by the complementary and inseparable concepts of body and life.⁸⁶

Her er poenget at når Gud blåser liv i mennesket så *blir* det en levende skapning, en levende sjel; det er ikke en levende skapning som *får* en sjel.⁸⁷ I NT brukes *psyche* om sjel og dette ordet er semantisk beslektet med *nepes* i GT. Dette betyr eksempelvis at når Jesus sier at en ikke skal være redd dem som bare kan drepe kroppen, men ikke sjelen (psyche) (Matt 10, 28), så skal ikke det tolkes som den sokratiske sjelen som flyr sin vei når kroppen dør. Det refererer til en kroppslig oppstandelse etter døden, både for de rettferdige og urettferdige.⁸⁸ En av de mest kjente bibelforskerne i det forrige århundre, Oscar Cullman, har også vist i *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* at det kristne håpet i NT er oppstandelse fra de døde og ikke sjelens udødelighet.⁸⁹

Dersom en skal forsøke å komme til rette med tale om en sjel, og samtidig holde på en holistisk antropologi, så er middelalderteologen Thomas Aquinas kjente formulering opplysende, for han sier at: «sjelen/intellektet er kroppens substansielle *form*».⁹⁰ Aquinas-forskeren, Eleonore Stump, sier at «a substantial form is the configuration or organization that gives a thing its species-specific causal powers.»⁹¹ Dette betyr at sjelen er det organiserende prinsippet i kroppen, som setter alle delene i rett forhold til hverandre, og som muliggjør liv. Sjel på latin er «anima», og altså er sjelen det som animerer eller blåser liv i kroppen.⁹² Filosofen Adam Wood forklarer det slik:

86 Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley og Gerhard Friedrich (red.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Erdmans, 1964–), 631.

87 Jenson, *Systematic Theology*, 108.

88 D. A. Carson, *Matthew, The Expositor's Bible Commentary* (Zondervan Academic, Kindle Edition).

89 Oscar Cullman, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* Epworth: London, 1958. https://truthaccordingtoscripture.com/documents/death/immortality-resurrection/cullmann_immort-res.pdf.

90 Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, første del, spørsmål 76: SUMMA THEOLOGIAE: The union of body and soul (Prima Pars, Q. 76)

91 Brian Davies og Eleonore Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 458-459.

92 Adam Wood, «The Soul is not Me: Thomas Aquinas on Human Nature and the Afterlife». *The Table – Biola University Center for Christian Thought / The Table*.

What distinguishes an organism from a pile of dead physical bits, is its organization. Living things are highly structured entities — structured at many different levels. At each level of organization new properties and abilities emerge. So, on Aquinas's view, a human soul is simply the overarching structure, configuration or organization that arranges our fundamental physical bits at various different levels such that we are able to carry out the characteristically human range of vital activities. It's sort of like a blueprint for how to assemble a human, except that it's a blueprint present within each of us.⁹³

Sjelen gjør mennesket til hva det er, som i aristotelisk thomisme er et *rasjonelt dyr*. Derfor blir ikke sjelen noe substansielt annet, som hos Sokrates, men den blir en integrert del av kroppen. «Body and soul are not two actually existing substances, but from these two is made one actually existing substance. For a human being's body is not actually the same in the soul's presence and absence; but the soul makes it exist actually».⁹⁴

Denne måten å forstå mennesker på står i kontrast til den dualistiske tenkningen som skiller skarpt mellom det åndelige/sjelelige og fysiske, som egne substanser. Jeg mener det er god grunn til å trekke veksler på denne thomistiske kritikken av den platonske antropologiske dualisme, og at den er relevant og gjeldende også i møte med forestillingen om den *doble*.⁹⁵ Både platonismen og trolldomskosmologiens menneskesyn skiller skarpt mellom det åndelige og det fysiske, mens det bibelske og thomistisk/aristoteliske synet integrerer disse to. Det bibelsk-thomistiske syn holder sammen kropp og sjel; det åndelige og det fysiske som gjør at en kan snakke om mennesket som en enhet. Sjel og kropp er én, og personlig identitet er uløselig knyttet til denne enheten.

93 Wood, «The Soul is not Me: Thomas Aquinas on Human Nature and the Afterlife».

94 Jason T. Ebler, «Aquinas on the Nature of Human Beings» i: *The Review of Metaphysics* 58, nr. 2 (2004), 3

95 Det kan være verdt å påpeke at og Aquinas med sin holistiske forståelse av forholdet mellom kropp og sjel også må kategoriseres som «dualistisk» til en viss grad. Innenfor rammen av kristen teologi, hvor en tror på kontinuitet mellom dette livet og den eskatologiske fullendelsen med et oppstandelseslegeme, kommer en ikke unna *noe* som sikrer den kontinuiteten. Slik sett omhandler debatten hvordan en tilrettelegger dette, og i hvilken grad det immaterielle og materielle integreres eller skilles, og i hvilken grad det immaterielle er en selvstendig bærer av personlig identitet, og med hvilke egenskaper i så tilfelle.

Praktiske eksempler; Kropp, personlig identitet og bevissthet

Ovenfor, i informantenes fortellinger, møter vi forestillingen om at en person kan forlate kroppen og reise og handle i den åndelige verden på en måte som får konsekvenser i den fysiske verden. Personen kan navigere mellom å være til stede i sin fysiske kropp, eller i sin «kraft» gå inn i den åndelige virkelighet. Vedkommende kan handle som fysisk person, men han/hun kan også handle i den åndelige verden, og det får sekundært konsekvenser i den fysiske. Alle mennesker har i tillegg en *dobbel* som kan angripes i den åndelige verden, og som kan føre til sykdom og død.

Sett i lys av holistisk antropologi splitter en i trolldomskosmologien opp personlighetsbegrepet, slik at en innenfor samme «person» er handlende subjekt både i den åndelige og den fysiske verden. Det vil si at personen antas å være den samme, men at hans/hennes handlinger ikke er begrenset til den fysiske kroppen som er observerbar av alle mennesker. Vedkommende kan innta en åndelig kropp, og handle i det doble universet, og da er han/hun kun synlig for dem som har øyne til å se inn i dette universet, som en *klarsynt*. Kroppen fungerer da ikke som en avgrensende markør for personlig identitet. En person kan handle med kroppen, men kan også forlate kroppen og handle i sin «kraft». Identitet knyttes også til personen i *sin kraft* i den åndelige virkelighet, og dens handling.⁹⁶ Eller en person angripes i sin *doble*, altså uten at en rører den fysiske kroppen, og kan bli syk og dø. Ved denne dualistiske antropologi kommer en ikke unna å måtte si at den personen som ligger og sover er x, og på samme tid kan x også bli lokalisert et annet sted. Dualistisk antropologi bryter da med en forståelse av at personlig identitet er noe enhetlig, og avgrenset til den fysiske kroppen.

Dersom en heller velger å anta en holistisk antropologi så endrer fortolkningsrammen seg, og en er ikke nødt til å akseptere denne typen dualisme. Ved å anta en grunnleggende holisme knyttet til personlig identitet, hvor denne identiteten er uløselig knyttet sammen til kroppen, vil det ikke være mulig å skille noe annet ut fra kroppen som også *er* personen. Da er en persons handling uløselig knyttet til kroppen og dens fysiske handlinger og begrensninger. At en person handler et annet sted enn

96 I Elfenbenskysten og Kamerun (og mest sannsynlig flere andre afrikanske land) blir det ført mange rettsaker mot angivelige *trollmenn/hekser*. Det er paragrafer i straffelovene (Elfenbenskysten paragraf 205) som regulerer fenomenet, men det er tydeligvis et vanskelig område strafferettslig. Det svært utfordrende med bevisførsel og dommerne blir derfor ofte overlatt til sin egen overbevisning, ifølge en artikkel som omtaler saken. Dersom vi da ser for oss vår problemstilling, så er det ikke usannsynlig at en kan bli dømt for handlinger som ikke kan knyttes *direkte* til den fysiske kroppen, men også handlinger begått *i sin kraft*. Cameroun : la sorcellerie devant la justice (afrik.com); Cameroun: le juge et le sorcier - Le Point ; Côte d'Ivoire: Des «sorciers» condamnés à trois ans de prison ferme à l'ouest du pays - KOACI.

han eller hun selv befinner seg fysisk, er ikke konseptuelt mulig, og en er nødt til å fortolke slike utsagn på en annen måte.⁹⁷

En dame fortalte om sin søster som hadde blitt innvidd som heks og som derfor var «ute» om natten. Hun som jeg intervjuet var i tvil om det dreide seg om drømmer, eller om det faktisk var «ekte», og hun sa at en ikke kunne snakke høyt om at en tvilte litt på dette, for da kunne heksene komme til å «gjøre noe» med deg slik at du forstod hvor ekte dette var.

Enhetlig antropologi vil kunne avvæpne trusselen om å bli «spist» ved trolldom, siden en da vet at det ikke finnes noe i meg som kan spises i åndelig forstand. Min sjel er det livgivende prinsipp i meg, det organiserende element som er tett knyttet til hele min fysiske kropp, og er til stede i hver celle og fiber i hele meg. Det er ikke noen åndelig representasjon av meg som kan skilles ut og angripes «utenfor kroppen» for seg selv, for det åndelige og fysiske er sammenvevd. En kan som kristen da ha frimodighet til å si at dette fenomenet må forstås og tolkes annerledes, kanskje som drømmer eller ut av kroppen opplevelser, og en kan begrunne hvorfor bibelsk og teologisk. Dette forklarer ikke fenomenet, men er et steg i retning av å dekonstruere forestillingen om at hekser trollmenn har makt til å skade en person som befinner seg et annet sted. En gir en teologisk begrunnelse for å betvile trollmennene/heksenes påståtte makt og innflytelse i samfunnet og i menneskers liv. Dersom en avvæpner den mulige trusselen, har en ikke lenger samme grunn til å frykte fenomenet.

Et annet eksempel er den ikke-kroppslige bevisstheten som hekser mener å besitte når de forlater kroppen og møter andre hekser, eller handler på andre måter. Kristen dualistisk tenkning og trolldomsantropologi har til felles at en ser for seg bevissthet som noe som er mulig uavhengig av en fysisk kropp. Dersom sjelen kan skilles fra kroppen, og sjelen medierer bevissthet, må det altså være mulig å se for seg en «ikke kroppslig» immateriell bevissthet.⁹⁸ Utfordringen med dualismen mellom kropp og sjel/bevissthet, eller kropp og den doble, er å redegjøre for hvordan det åndelige og fysiske henger sammen og relaterer seg til hverandre. Det finnes kristne filosofer som argumenterer for denne type kartesisk dualisme, en av de mest kjente er den britiske filosofen Richard Swinburne, men det er også mange innvendinger mot denne type dualisme.⁹⁹

97 For eksempel som drømmer, forestillinger og andre «ut av kroppen» erfaringer.

98 René Descartes så slik for seg at bevisstheten kunne fungere uavhengig av kroppen, og faktisk på samme måte, uten kroppslig assistanse. William Hasker, *The Emergent Self* (Kindle Edition, Cornell University Press, 1999), 156; 190.

99 Det ser ut som om vår bevissthet er avhengig av en mengde prosesser som skjer i hjernen, så hva er da bevisstheten uten hjernen? Har alle dyr en udødelig sjel skapt av Gud? Hvordan tilpasses denne argumentasjonen evolusjonslæren? Etc. Se Haskers «objections to cartesian dualism» i: William Hasker, *The Emergent Self*, 148–157.

Hjerneforskning viser at bevissthet stadig er vanskeligere å se for seg uten at det er koblet til våre sanser, neversystem og hjernen,¹⁰⁰ og man spør seg hva slags bevissthet dette skulle vært. Hvilke minner og kunnskap kan vi ha med oss, og hvor blir disse lagret? Hvordan sanser vi noe som helst uten kroppslig mediering?¹⁰¹ At det er vanskelig å se for seg en slik separat bevissthet uavhengig av kroppslige funksjoner, er ikke et argument i seg selv, men at det ikke skulle være en tydelig sammenheng mellom de neurologiske prosessene i hjernen og vår bevissthet er også vitenskapelig diskreditert ifølge filosofen William Hasker.¹⁰² Kroppen er en forutsetning for personlig identitet på samme måte som for bevisstheten en erfarer. Hasker gir videre en analogi som er opplysende for å forstå bevisstheten: «As a magnet generates its magnetic field, so the brain generates its field of consciousness.»¹⁰³ Dette er en viktig innsikt, for det kaster lys over bevissthet som et på samme tid åndelig og kroppslig fenomen.

Ved å anta en holistisk antropologi hvor bevissthet er knyttet til det fysiske og kroppslige, så har en et alternativ til den dualistiske immaterielle bevisstheten. Bevissthet, sanselige erfaringer og minner knyttes til kropp, hjerne og neurologiske prosesser, men reduseres ikke til det alene. Slik kan en utfordre dualismens antropologi og stille spørsmål til hva det vil si at en person har forlatt kroppen og dratt et sted i natten, i den åndelige verden, hvor han har kunnet se, høre og agere. Hvordan blir disse erfaringene mediert til hans eller hennes kropp og hjerne «der hjemme» hvor han/hun ligger og sover? Hva er det som er senteret og holder sammen denne bevisstheten? Den holistiske antropologi er kritisk til å løsrive bevisstheten fra det fysiske, fordi bevissthet er et fysisk fenomen og på samme tid et åndelig/sjelelig fenomen. Det er den fysiske kroppen som samler, holder sammen og frembringer bevisstheten. Slik kan ivorianske kristne, ved å en holistisk antropologi, anta at trolldomsfenomenet som omtales må forstås på en annen måte, siden en da antar at bevisstheten er avhengig av den fysiske kroppen. Og, på samme måte som jeg argumenterte ovenfor, holistisk antropologi kan da fungere som et teologisk redskap for å tolke påstander knyttet til trolldom annerledes en hva det er rom for i den lokale kosmologien.

Henvisninger til moderne hjerneforskning er ikke nødvendigvis det som har størst overbevisningskraft i Elfenbenskysten, så hvorfor ha dette med? Det viser at moderne bevissthetsforskning og tradisjonell kristen antropologi passer godt sammen. Slik er det kanskje mer et argument i den missiologiske debatten. Det er et viktig argument for meg som misjonær i Elfenbenskysten for å få perspektiver og redskaper til å plassere det jeg hører og får fortalt. Jeg er kristen og forholder meg til en sakramental virkelighet, noe som gjør at jeg ikke kan avvise tradisjonelle forestillingsverdener *ad*

100 Se hjemmesiden til universitetet i Oslo hvor en forsker på hjerne og bevissthet: <https://www.med.uio.no/imb/forskning/prosjekter/hjernesignaler/index.html>

101 William, *The Emergent Self*, 169.

102 William, *The Emergent Self*, 232–236.

103 William, *The Emergent Self*, 190.

hoc. Jeg forholder meg til en åndelig virkelighet som rommer langt mer enn det jeg selv forstår, men den rommer ikke alt jeg har møtt og blitt fortalt i Elfenbenskysten, på samme måte som det blir fortalt. Jeg tolker på bakgrunn av bibel, tradisjon og fornuft, og jeg må derfor vurdere det som blir sagt på denne bakgrunnen. Slik sett er denne artikkelen et forsøk på å klargjøre egne tanker, for på nytt å kunne engasjere meg i den lokale konteksten med spørsmål, innvendinger og teologisk begrunnet kritikk.¹⁰⁴ Min egen teologi forandres og formes i møte med den afrikanske virkeligheten, og likeså håper jeg å kunne stimulere til nytenkning og kritisk refleksjon omkring dette temaet. Den anonyme fagfellen som vurderte artikkelen påpekte derfor med god grunn at «kontekstuell teologi både er lokal og global, at all teologi må være åpen og i dialog med den globale kirke.»

En avisartikkel fra Elfenbenskysten i 2014 forteller om en far som tok livet av sin datter. Han hadde hatt en serie med uheldige hendelser i livet, blant annet et forretningsprosjekt som gikk dårlig, samt at kona hadde en dødfødsel. Han gikk til en «profet» og «heksefanger» som kunne fortelle at det var datteren som var årsaken til all ulykken som hadde rammet ham. På bakgrunn av «profetens» «innsikt» og «analyse» tok faren livet av datteren på seks år.¹⁰⁵ Det drives eksorsisme på barn i deler av kirkemiljøene i sentral- og vest-Afrika, barn blir gjort hjemløse og mishandles, fordi en mener de er hekser,¹⁰⁶ noe som gjør det enda mer kritisk og livsviktig å debattere dette fenomenet. Mitt håp er at kirken etter hvert kan møte den kosmologien, som gjør noe slikt mulig, kritisk og ved hjelp av teologi og bibel stille spørsmålstegn ved noe av denne virkeligheten. Jeg har derfor argumentert for en kristen holistisk antropologi som et teologisk verktøy til å begynne en reevaluering av den tradisjonelle kosmologis fortolkningsramme.

Oppsummering og konklusjon

Jeg formulerte innledningsvis følgende spørsmål: *Hvordan en skal forstå mennesket i lys av ivoriansk kosmologi, og på hvilken måte kan kristen antropologi være en ressurs i møte med de ivorianske trolldomskosmologiene og trolldomspraksis?*

- 104 Se drøftingen av likheter og forskjeller mellom antropologen og teologen i hvordan en studerer afrikansk kristenhet i: Vähäkangas, Mika, og Karen Lauterbach, «Faith in African Lived Christianity – Bridging Anthropological and Theological Perspectives» (Leiden: Brill, 2019), 1–11.
- 105 Sammendrag av avisartikkel skrevet av Kikié Ahou Nazaire, Soir Info, 13 august 2014. Referert fra: Cusson, Maurice: «Mille homicides en Afrique de l'Ouest: Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Niger et Sénégal» (Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2017), 145.
- 106 Robert J. Priest, Abel Ngolo and Timothy Stabell, «Christian Pastors and Alleged Child Witches in Kinshasa, DRC» i: *On Knowing Humanity Journal* 4, nr. 1 (2020).

Jeg har argumentert for at et bærende element i trolldomskosmologien er en dualistisk antropologi, som må forstås i lys av en dualistisk kosmologi. Dette betyr en forståelse av mennesket hvor en har en klar deling mellom de åndelige og fysiske bestandeler som til sammen utgjør mennesket. Den åndelige delen, *den doble*, er personen i den åndelige virkelighet, og den kan skades eller spises slik at den fysiske kroppen lider og dør. På samme måte kan hekser/trollmenn forlate kroppen «i sin kraft» og gjøre seg erfaringer andre steder, til og med handle, samtidig som den fysiske kroppen er et annet sted. En har derfor som menneske «a substancial self» som bærer personlig identitet, og som kan bevege seg uavhengig av kroppen.

Denne dualistiske antropologien er rådende også i kirken, forsterket av en teologisk dualisme. Jeg har kort argumentert for en fortolkning av bibelsk antropologi som ikke er dualistisk, men holistisk. Jeg har argumentert for at holistisk og dualistisk forståelse av mennesket er gjensidig utelukkende, og at holistisk antropologi derfor undergraver trolldomskosmologiens menneskesyn. På denne måten presenterer jeg en mulighet til å undergrave trolldomskosmologiens menneskesyn i lys av en kristen teologisk antropologi. Slik kan kristen antropologi formidle et alternativt menneskesyn, og på den måten gi nye fortolkningskategorier, som et alternativ til trolldomskosmologien. Kristen holistisk antropologi vil kunne være en ressurs som kan gi frimodighet til å stille spørsmålstegn ved den kraft det hevdes at visse mennesker har ovenfor andre. En vil også kunne stille spørsmålstegn ved om det er noe «i meg» som kan spises og angripes av andre, og hvordan det er mulig å være bevisst til stede uavhengig av sin fysiske kropp. Den åndelige verden og den fysiske verden er sammenvevd, og en kan ikke angripe min representasjon i den åndelige verden uten også å gjøre det i den fysiske.¹⁰⁷

107 Jeg ønsker å takke informantene som har delt sine fortellinger, samt alle som har lest igjennom artikkelen, diskutert temaet og kommet med innspill til forbedringer. Jim Harris, Johannes Redse og Ola Voll må jeg nevne spesielt. Takk også for veiledningen jeg har fått fra Fjellhaug Internasjonale Høgskole (FIH) ved Frank Ole Thoresen, A.H Teigen, samt at Ivar Vegge og Robert Lilleåsen med flere i kollegiet på FIH kom med verdifulle innspill under en fagsamling, hvor artikkelen ble presentert. Takk til Mohamed Diomandé og Olav Brensæter for hjelp med skrivemåte og ordliste på mahou. En tidligere engelsk versjon av artikkelen ble presentert på en konferanse arrangert av *Alliance for vulnerable mission* i mai 2021. Jeg ønsker også å takke min arbeidsgiver som har gitt meg tid og frihet til å forske.

Ordliste mahou-(fransk)-norsk

Yaa o - (fr. l'ombre/ le double) er det vanlige ordet for skygge (og også omriss/form/bilde av noe) *den doble* eller *skyggen* som alle mennesker har. I denne artikkelen brukes da «skygge» i åndelig forstand.

Gbaamuso - (fr. sorcier) en heks/ trollkvinne og/ eller *gbaace* (heks/ trollmann).

Gbaayaw - (fr. confrérie) fellesskap av hekser/ trollmenn.

Aa í bhyáa a yee ñó lo - (fr. il est entré en son pouvoir) Han er gått inn i sin kraft. En *gbaace* forlater kroppen, eller forvandler seg, og beveger seg usett i den mystiske delen av virkeligheten ved hjelp av *sin kraft (a yee ñó)*.

a yee ñó - (fr. son pouvoire) er kraften en får dersom en blir innvidd som *gbaamuso* eller *gbaace*.

Jotii - (fr. féticheur) En som eier en fetisj, en trollmann.

Yélikebhaa - (fr. clairvoyant) klarsynt som ser i ånde verdenen. Han kan beskytte deg, og gå til kamp mot *gbaamuso*. Disse kan også ha masker som beskytter og kjemper mot «les sorciers».

bhwεεbhɔbhaa - (*Bhwεε* = medisin, *bhɔ* = fremdrive/gi, *bhaa* = -er) (fr. guérisseur) helbreder – dette er også ofte en som kan beskytte mot det onde.

«Subhaa» - «en som bruker natten» som er typisk for hekser/ trollmenn.

A Maasai Encounter with the Bible: Nomadic Lifestyle as a Hermeneutic Question
Zephania Shila Nkesela
New York: Peter Lang, 2020
228 + 8 sider

Anmeldt av Beth E. Elness-Hanson

“Have you happened to read the Bible? The Bible is full of stories explaining Israelite nomadic way of life, which is also the Maasai way of life. In the Bible, we find people keeping livestock and sacrificing them to God. That is why I like to hear stories from the Bible. There are stories about people similar to the Maasai who keep livestock, which they got from God, a practice that is different from that of farmers,” states “Meitamei,” a research participant from the Maasai people group in Tanzania, East Africa (2). This quote offers multiple clues to Zephania Shila Nkesela’s significant research, with his research question, “How can a reading of some selected Old Testament texts with Maasai informants facilitate a liberative reflection vis-à-vis the marginalization they experience?” (12). As a revision of his PhD dissertation, this monograph engages the current challenges of a traditional pastoralist people group which include socio-cultural marginalization, oppression, and loss of traditional grazing lands. Conflicts between the indigenous Maasai and encroaching farmers, as well as other investors, have resulted in violence. While some commonly known biblical narratives represent battles, there are also peaceful methods of conflict resolution. Nkesela’s exploration engages community Bible readings that reflect these peaceful means together with other semi-nomadic identity issues. The original investigation was part of a PhD project at VID Specialized University funded by the Norwegian Research Council and supervised by Knut Holter.

The overview of the project in chapter one establishes the research question and approach with descriptions of the methodology along with ethical considerations. Nkesela’s summary of the Maasai people group is vital for understanding the distinctive cultural reflections. Chapter two describes the theoretical framework of inculturation theory for contextualized Old Testament (OT) studies in Africa. It includes a survey of current research and especially draws upon the seminal work of the Nigerian scholar, Justin Ukpong, with cognizance of relevant critiques. Ukpong’s inculturation approach “seeks to make the African, and for that matter, any social-cultural context, the subject of interpretation” (43). Ukpong engages in dialogue with historical-critical methods—that are applied as a servant, not a master (44)—and the “ordinary” readers for a holistic interpretation that is actualized in concrete life situations (45). The reading of three OT texts with Maasai research participants who produce contextual meaning (211) is described in the inculturation hermeneutics of chapter three. Nkesela defines

the research participants as “indigenous readers,” because “they are not doing their scriptural reading from an academic point of view, but rather they use their culture and life experience as a foundation,” as they reflect on OT texts in a liberative way in relation to their marginalization (65). With information collected through qualitative research methods—utilizing individual and group interviews during initial and follow up visits—the selected texts for this project were:

- Gen 13:1–12, the narrative of Abraham and Lot, semi-nomadic pastoralists who peacefully resolve land conflict caused by the strife between their respective herdsmen;
- Exod 13:17–22, the text describing the ancient Israelites fleeing Egypt after the tenth plague, and the LORD going before them and leading them with a pillar of cloud/fire; and
- Jer 35:5–10, an obscure passage regarding a test of the Rechabites, who refuse to drink wine and obediently neither building homes nor planting vineyards in faithful obedience to their ancestor’s command.

Chapter four integrates the findings of the Maasai indigenous readings from the previous chapter with critical OT studies that include both Euro-American and African scholars. For this dialogue, Nkesela applies Holter’s “complementary model, where the two interacting dialogue partners acknowledge each other as equal participants despite the different contributions they make” (113). Despite different backgrounds, Nkesela argue that this approach “brings a mutual respect that takes seriously the contribution of each dialogue partner in serving the community” (113). A discussion of OT studies in Africa in chapter five places Nkesela’s contribution to the larger field in general and specifically to the niche of Maasai biblical hermeneutics.

Finally, chapter six coalesces the analysis into a summary of findings and implications from this case study. The two main themes are: “The first was that Abraham and Lot lived a life that was similar to the traditional Maasai semi-nomadic ways of life. As the informants find similarities between their traditional lifestyle with the Bible, they felt support vis-à-vis their situation of marginalization by other people. The second was the issue of land. The informants compared the land conflict between Abraham’s and Lot’s herdsmen to the one they are experiencing in relation to farmers and other investors. Instead of continuing to fight, according to Maasai tradition, some informants started to think of adopting a peaceful way of solving the conflict as they learned from Abraham” (214). Nkesela summarizes the implications of his examination, “Reading the Bible with Maasai informants may not give a simple and direct solution to the socio-cultural marginalization that is currently facing the Maasai community. Instead, however, the reading may facilitate some liberative reflections” (211).

Nkesela’s thoughtful research “looks at a possibility of improving the Maasai way of reflecting on their problems through reading the Bible” (72). This leverages a PhD project in a noble pursuit that aligns with the majority of contemporary African biblical studies. Much of the scholarly study in Africa engages biblical interpretation

with application, especially connected to contextual issues and life interests. This integration brings a vitality to biblical studies and not only corrects the false narrative of the neutral researcher that is still prevalent in modernist Euro-American academies, but it also endorses the examination of the Bible as Scripture within academic study. Integrating Ukpong's inculturation hermeneutic that incorporates both classic historical-critical methods and the insights from "ordinary" readers also demonstrates that academic biblical studies can be both in service to the Church and integrate robust scholarship, which together can serve as checks against the pitfalls of both narrow normative readings and hegemonic interpretations. This is part of the insightful contributions of African biblical hermeneutics.

The careful ethical considerations of this study are reflected in hearing indigenous voices (chapter 4) prior to the comparison and contrast with critical scholarship (chapter 5). This structure also aligns with the strategy of inculturation hermeneutics, as Nkesela argues, "The completeness of the meaning of the text does not end with the indigenous readings of biblical texts; rather, it is the result of the interaction between the contemporary contexts and the text in its context" (114). With a value of "reading with," there is a moral prerequisite to be sympathetic to indigenous readers and being open to the "other." Yet, when one of the dialogue partners is Scripture, which the Maasai hold as authoritative (212), "equal" is not a careful description of the collaborators here (170, distinct from professional exegetes in 113). One model that holds the tension of an authoritative text with openness to contextual interpretation is seen in Daniel Patte's "Introduction" to the *Global Bible Commentary* (2000). Patte locates three poles in interpretation, including "legitimate"—in reference to grounding in the biblical text—and "plausible" hermeneutical considerations, while allowing for varied validity within contextual interpretations. Thus, further dimensionality of interpretation could nuance the analysis, as well as more examination on the theory of culture and Bible, expanding beyond two perspectives (194), such as Stephen Bevans' analysis (2002).

With the purpose of looking "at a possibility of improving the Maasai way of reflecting on their problems through reading the Bible" (72), the outcomes of the study have some beginning evidence. Nkesela writes, "As they pondered the text, they said that in Maasai areas, anyone who wants to practice pastoralism has to search for grazing areas first to avoid conflict with other people who are living there" (77). Also, one woman stated, "Why don't we stop fighting and strive for peace in our area? If this worked for Abraham and Lot, why not for us?" (87). However, Nkesela identifies the tentative nature of the outcomes, writing, "Through interaction with these texts, there was an offering and receiving process between the readers and texts that *might* lead to a *possibility* of transformation in thinking" (186, italics mine). From a realist perspective, I wonder how relatives resolving with land conflicts through generosity (Abraham toward Lot) will actually transform the conflicts between non-relative people groups (Maasai and farmers) and, more dubiously, with profit-driven

business investors. Yet with a perspective of hope knowing that the Holy Spirit can bring transformation, the participants stirred up for working toward peaceful means of resolution may prevent the call to arms of the warrior age-set. Though, the solutions may be enacted through statutory laws protecting indigenous land rights rather than customary Maasai law. All in all, Nkesela has facilitated important biblical reflection in support of the Maasai in their contextual struggles.

Martyrium und Mission im Kontext
Analyse ausgewählter theologischer Positionen aus der weltweiten Christenheit
Christof Sauer
Erlanger Verlag für Mission und Ökumene
Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Folge Bd. 37, 2021

Anmeldtd av Meiken Buchholz

Christof Sauer (D.Th., habil.) er professor i «Religionsfrihet og forskning på forfølgelsen av kristne» ved Freie Theologische Hochschule Gießen (Tyskland) og leder for International Institute for Religious Freedom (IIRF).

Den anmeldte boken er hans reviderte habiliteringsavhandling og undersøker forholdet mellom misjon og «erfaringer av lidelse, undertrykkelse, forfølgelse og martyrium for Kristi skyld» (s 21). Sauer velger et interkulturelt og økumenisk perspektiv for sitt prosjekt, og analyserer skrifter fra teologer som kommer fra forskjellige kontinenter og konfesjoner.

Boken er delt inn i en introduksjon og tre hoveddeler. Den første, og mest omfattende, delen (kap. 2–5) analyserer skriftene til fire teologer som representerer et bredt geografisk og konfesjonelt spekter og som ble valgt på grunn av «høy vitenskapelig refleksjon» (s 37–8). Analysen skjer med hjelp av fem analytiske kategorier: den doksologiske og kristologiske dimensjonen, forståelsen av etterfølgelse, den ekklesiologiske/økumeniske og eskatologiske dimensjonen (s 41). I den andre hoveddelen sammenligner og evaluerer forfatteren resultatene og skisserer deretter grunnleggende trekk ved en «doksologisk-martyrologisk misjonsteologi» (kap. 6–7). I den siste hoveddelen trekker forfatteren praktiske konsekvenser for kirke og misjon med hensyn til hans egen kontekst (kap. 8).

Presentasjonen av hver teolog i den første hoveddelen begynner med informasjon om den sosiopolitiske og ekklesiologiske konteksten og biografisk informasjon. Deretter følger en analyse av synspunktene på martyrium og misjon og en balansert teologisk evaluering.

Sauers fremstilling av den kjente spanske jesuittpresten og frigjøringssteologen Jon Sobrino (født 1938) påpeker den eksistensielle betydningen som misjon og martyrium har for Sobrino, som har fortsatt sin misjonstjeneste i El Salvador til tross for politisk motiverte angrep på hans liv, og drap på likesinnede. Sauer fremhever positivt Sobrinos «intense teologiske refleksjon», som har avdekket «blinde flekker» i vestlig teologi (s 124). Men han kritiserer blant annet at misjonsbegrepet blir redusert til frigjøringsaspektet og at martyrbegrepet utvides til alle ofre i kampen for frihet og rettferd (s 114–7). Sauer karakteriserer Sobrinos martyriumsteologi som «frigjørings-

teologisk og profetisk». Den har sin kontekst i kampen mot undertrykkelsen og sikter mot en teologisk legitimering av alle offer for undertrykkelsen (s 271–2).

Den ortodokse kirken er representert ved den koptiske biskopen og kirkehistorikeren Anba Juanis (1923–1987) i Egypt. Han har sin bakgrunn i en reformbevegelse som vektla personlig frelse og det åndelige livet (s 129–31). Sauer referer særlig til Juanis' bok om kristne martyrer som var «det viktigste arabiskspråklige oppslagsverket om spørsmålet om martyrium». Boken bruker historier fra de første syv århundrer for å tolke de erfaringer med undertrykkelse og forfølgelse som de koptiske kristne opplever i dag. Martyriet har for Juanis en misjonerende virkning innenfor kirken fordi det styrker tilliten til kristendommens troverdighet og kraft (s 173). Derfor karakteriserer forfatteren Juanis' martyriumsteologi som «trostyrkende og pastoral» med kontekst i kristnes marginalisering og diskriminering (s 272).

Den yngste teologen som Sauer presenterer er koreaneren Young Kee Lee (født 1953). Han tilhører Korea Evangelical Holiness Church (grunnlagt 1907) og er en del av den koreanske misjonsbevegelsen i Sørøst-Asia. Hans PhD-avhandling «God's mission in suffering and martyrdom» ved Fuller Theological Seminary (1999) sikter mot å bidra med praktisk missiologisk innsikt for dagens misjon i lukkede land. I tillegg til Bibelen og den tidlige kirken trekker Lee særlig inn erfaringene fra den koreanske kirkens lidelseshistorie. Forfatteren fremhever det «grundige kristologiske» fundamentet i Lees missiologi som blir utfoldet i tre konsepter (s 221–3): «instrumental suffering» beskriver «forfølgelse og martyrium ... som instrument og verktøy for aktiv involvering i Guds misjon i verden.» (s 195–204.217); «åndelige krigføring» ser på lidelse fra et kosmisk perspektiv som en vei hvor Gud frigjør gudommelig kraft i kirken (s 204–210); «alle troendes prestedømme» ser på Kristi presteembete som et «paradigme» for hengiven tjeneste (s 211–215). Forfatteren kaller Lees posisjon en «sendesorientert og instrumental» martyriumsteologi som har sin kontekst i en dynamisk misjonsbevegelse med fokus på pionerevangelisering i vanskelige områder (s 273).

En presentasjon av martyriumsteologien «Zum Zeugnis berufen – Theologie des Martyriums» (2008) til biskop Paul-Werner Scheele (1928–2019), katolsk professor i systematisk teologi, avslutter den første hoveddelen. Forfatteren ser i sentrum av Scheeles teologi en «intensiv forankring i trinitetsteologien» (s 266). Kristne martyrer lever i en «fullkommen hengivelse» som «har del i» den hengivelsen som Faren, Sønnen og Ånden har for hverandre (s 252–4). Martyrer får del i Kristi oppstandelse og kongedømme og utøver den ved å be for de levende (s 257), for sannhetens seier og for tilskyndelsen av Guds fullkomne rike (s 264). Forfatteren konkluderer med at Scheeles teologisk funderte teologi om martyrium kan fungere som en solid økumenisk konsensus for teologiske refleksjoner om forholdet mellom misjon og martyrium – bortsett fra påkallelsen av martyrer som hellige (266). Men han etterlyser kriterier for å evaluere martyrs vitnesbyrd og kritiserer at det misjonsteologiske perspektivet er begrenset til evangelisering innenfor kirken og ikke blir videre utviklet med hensyn til

en ikke-kristen kontekst (s 267–8). Scheles martyriumsteologi karakteriseres som en «dogmatisk og eskatologisk» posisjon som er motivert av Scheles ønske om å tematisere en «blind flekk» i teologisk tenkning i den nåværende tyske konteksten (273–4).

I sin oppsummerende evaluering (kap. 6) viser forfatteren hvilken betydning de ulike kontekstene («Sitz im Leben») har for hver posisjon (s 271–274). Han går inn på forskjellene i forståelsen av «martyr» og «martyrium». Når det gjelder misjonsbegrepet ser han som fellestrekk den sentrale rolle begrepet «vitnesbyrd» spiller (s 277). Forfatteren viser til en nær forbindelse mellom doksologi og eskatologi (s 280, 290). Han konstaterer at Kristi person har en sentral rolle for sammenhengen mellom misjon og martyrium i alle fire posisjoner, til tross for til dels store forskjeller i kristologien (s 283). Disse forskjellene får direkte konsekvenser for forståelsen av etterfølgelsen (s 286). Med hensyn til ekklesiologiske særtrekk peker Sauer på teologenes respektive konfesjonelle bakgrunn (s 288).

Boken kumulerer i forfatterens egen skisse av en «doksologisk-martyrologisk misjonsteologi» (kap. 7) som skal være relevant for så mange av dagens kristne som mulig (s 294). Doksologien danner rammen (s 295, 356). Alle refleksjoner om sammenhengen mellom misjon og martyrium har den treenige Gud som utgangspunkt og skjer fra et frelseshistorisk perspektiv (s 298–9). Å herliggjøre Gud er målet til både misjon og martyrium; å få del i Guds herlighet er løfte og lønn for martyrene (s 300–7). Den antagonistiske og demonologiske dimensjonen blir tatt på alvor og samtidig underordnet det doksologiske perspektivet og Guds rikets seier (s 308–11).

Den martyrteologiske misjonsteologien, som forfatteren skisserer, har sitt «normativ senter» i kristologien (s 295). Sauer understreker en uoppløselig sammenheng mellom Kristi kors og oppstandelse og den unike forløsende betydningen av Kristi død (s 314–316). Dette har direkte konsekvenser for hans forståelse av etterfølgelse. Korset er paradigma for Kristi vitner. Det manifesterer seg i at misjon skjer fra en posisjon av svakhet (s 323–4) og i at kirken som Kristi legeme fortsatt lider på jorden (s 325–7). Selve forskningsarbeidet slutter med tolv teser om relasjonen mellom martyrium og misjon (s 357–8).

Men Sauer stopper ikke ved disse teologiske refleksjonene. I den siste hoveddelen bygger han en bro til sin egen kontekst med konkrete, veldig relevante konsekvenser for praksis (kap. 8). Disse inneholder forslag for tiltak innenfor kirken (for eksempel å skape bevissthet om de pastorale behovene til kristne som har opplevd forfølgelse) og forslag til kristnes tiltak overfor samfunn og politikk. Sauer avslutter boken med konsekvenser for misjonspraksis. Han understreker at utdanning, strategi og spiritualitet for misjon burde ta hensyn til at lidelse og martyrium er en realistisk konsekvens av misjon.

Det som utgjør bokens særtrekk og styrke er nettopp kombinasjonen av grundig teologisk forskning og en praktisk interesse. Det resulterer ikke bare i de utfordrende praktiske forslagene i kapittel 8, men viser seg gjennom hele boken i at Sauer tar kontekstens betydning på alvor. Lengden og akademisk stil gjør boken til (tid)krevende

lesning. Men den byr på en skattkiste av materiale om et meget aktuelt emne. Boken kan også leses i «mindre biter». Den har et stikkordregister som dessverre har til dels redusert verdi fordi oppføringene av sentrale stikkord ikke er differensiert (for eksempel 100–200 oppføringer for «død» eller «forfølgelse!»). Forfatteren går selv inn på begrensningene i sin forskning i sine spørsmål (s 358–362). Her burde det vært inkludert en mer grundig refleksjon om at valget av hans kilder er begrenset av deres språklige tilgjengelighet. Det kan antas at det finnes verdifullt materiale på russisk, kinesisk osv. Ikke desto mindre er Sauers bok et lærerikt eksempel på det å lære i ydmykhet av de globale kristne med hensyn til egen kirkelige praksis.

Missionssyn gennem 200 år: Kilder til DMS/Danmissions historie
Harald Nielsen
Eksistensen 2021

Anmeldt af Mogens S. Mogensen

I september i år, 200 år efter DMS's grundlæggelse, afholdt Danmission, der som bekendt blev til som en fusion mellem DMS og Santalmissionen, sit repræsentantskabsmøde, hvor tidligere generalsekretær Harald Niensens nye bog, «Missionssyn gennem 200 år. Kilder til DMS/Danmissions historie» (Eksistensen 2021) blev uddelt til alle deltagere. Efter at have læst bogen må jeg konkludere, at bestyrelsen ikke kunne have valgt en mere relevant jubilæumsgave til deltagerne, som netop skulle drøfte et forslag til et nyt missionssyn på dette møde.

Bogens hoveddel består af elleve dokumenter, der sætter ord på missionssynet, som det i sin forskellighed har reflekteret missionsselskabets arbejde gennem 200 år. Som introduktion til disse 11 missionsdokumenter præsenterer Harald Nielsen den historie og kontekst, som missionsdokumenterne blev til i. Dermed giver han på 13 sider en kort og klar fremstilling af DMS/Danmissions historie, som jeg kunne forestille mig og håbe, ville give mange læsere lyst til at fordybe sig i forfatterens *Magnum Opus*, nemlig hans tobindsværk om «Det danske Missionsselskabs historie 1821–1985» (2019), der lige som denne bog er en guldgrube for alle missionsinteresserede.

Bogens første tekst er Bone Falck Rønnes tale ved DMS's stiftelse den 17. juni 1821. En tekst, som bl.a. udmærker sig ved, at DMS's stifter her præsenterer et missionssyn, hvor evangelisering/forkyndelse og diakoni sidestilles: missionens opgave er at bidrage til, at mennesker reddes både «fra timelig og åndelig jammer». Med henvisning til Matt 28,18-20 peger han på, at opgaven omfatter både jøder, muslimer og hedninge.

De teologiske bevægelser eller retninger, som på forskellige tider var dominerende i DMS's bestyrelse, reflekteres i missionsdokumenterne. Vi møder både grundtvigsk og indremissionsk inspirerede holdninger til mission. Her er det interessant at bemærke, at den grundtvigsk inspirerede formand J. F. Fenger i 1836 lagde vægt på, at ethvert missionsarbejde måtte søges afsluttet. «Dermed forstaar jeg, at det folk, til hvilket Missionen er kommet, har hævet sig saavidt til kristelig Selvstændighed, at de ikke mere trænger til Lærere af Moderfolket, men staar som et uafhængigt Kirkesamfund». Hermed foregreb Fenger de tre-selv-missionsteorier blev fremlagt mange år senere.

Kampen om ydre missions forankring afspejles også i de forskellige missionsdokumenter. Var ydre mission hele kirkens sag, som DMS's formand C. A. H. Kalkar plæderede for, eller var det kun «den levende menigheds»»»»«H» sag, som var Vilhelm Becks synspunkt, med den tilføjelse at det var indre missionsamfundene, som

udgjorde «den levende menighed». Det er også værd at bemærke, at der gennem hele missionsselskabets historie har været en debat om, hvorvidt der skulle være en arbejdsdeling mellem dem, der engagerede sig i mission i Danmark, og dem, der engagerede sig i mission i verden.

Vi møder også en diskussion om lægemissionens plads i missionsarbejdet. Lægmissionæren Chr. Frimodt-Møller fastholdt i 1907, at lægemissionen havde sin selvstændige betydning i opfyldelsen af missionsbefalingen og derfor ikke skulle praktiseres med det formål at gøre tilhørerne mere modtagelige for forkyndelsen. Der var et vigtigt kristent vidnesbyrd i lægemissionen, men den lægelige hjælp skulle ydes til alle, der havde behov, uden bagtanker. Dermed blev et vigtigt princip for forholdet mellem evangelisering og diakoni slået fast, et princip, som DMS siden fulgte.

I to artikler af Indiens-missionærer, nemlig Esther Fæhring (fra 1919) og Kaj Baagø (fra 1964), der begge brød med DMS pga. uenighed om missionssynet, møder vi et opgør med den måde, missionen traditionelt havde forholdt sig til indisk kultur og religion. Fæhring og Baagø foregriber med deres kritik de teorier om inkulturering og inreligionisering, som først slog igennem – også i DMS – mange årtier senere. Evangeliet skulle ikke eksporteres i en vestlig kulturel klædedragt, men udtrykkes i indisk kulturelle former. Og missionens opgave var ikke at bekæmpe de ikke-kristne religioner og søge at erstatte dem med (den vestlige verdens tolkning af) kristendom, men «at plante evangeliet i hinduismen og buddhismen».

Det næstsidste dokument, som blev vedtaget i 2003 efter en årelang proces, handler om det fusionerede missionsselskabs missionssyn. Missionssynet i dokumentet bygger nu på en forståelse af mission som «Guds mission» og som «følgeskab» med partnerkirker i en mission, hvor overskrifterne er «vidnesbyrd», «diakoni og udviklingsarbejde», «undervisning» og «samtale med mennesker af forskellig tro». I 2015 præciseres det, at forkyndelsen og diakonien «er to selvstændige hovedopgaver, der ikke kan sammenblandes, ikke kan skille og ikke kan erstatte hinanden» – en formulering, som DMS's stifter Bone Falck Rønne sikkert også kunne skrive under på. Tematisk sammenfattes missionssynet nu i ordene «udbredelse af den kristne tro», «dialog» og «fattigdomsbekæmpelse».

Hver af de elleve missionssynstekster er naturligvis præget af deres tid, men det er for denne læser bemærkelsesværdigt, hvor relevante flere af de problemstillinger, som behandles i disse historiske dokumenter, der stadig er relevante og kan udfordre og inspirere os i dag. Det er nemlig en rig dansk missionsteologisk tradition, som Harald Nielsen her giver læserne en unik mulighed for at komme i dialog med, så de kan forholde sig til, hvad der er værd at bygge videre på i dansk mission i dag. Egentlig ville det derfor have været meget frugtbart, om repræsentantskabets medlemmer havde fået bogen i god tid inden repræsentantskabsmødet, så de havde været endnu bedre rustet til at deltage i debatten om det missionssynsdokument, som bestyrelsen fremlagde – og fik vedtaget.

Men man bliver aldrig færdig med at overveje, hvilket missionssyn et missionselskab skal styre efter; det er en fortløbende proces, som Harald Niensens bog på forbilledlig vis dokumenterer. Kampen om missionssynet vil naturligvis også fortsætte i de kommende år, og dér vil Harald Niensens bog være en vigtig ressource at trække på for alle, der ønsker at reflektere over, hvordan mission igennem tiden har været forstået, og hvordan vi kan forstå mission i vores aktuelle nationale og globale kontekst. (Denne anmeldelse er også at finde på anmelderens private blog).

**Women in the Mission of the Church
Their Opportunities and Obstacles throughout Christian History**
Leanne M. Dzubinski og Anneke H. Stassen
Baker Academic, 2021
Pp xii + 256

Anmeldt av Ellen Vea Rosnes og Emily Phuti Mogase

Associate professor of intercultural education at Biola University Leanne M. Dzubinski has together with associate professor of humanities and history at Indiana Wesleyan University Anneke H. Stassen written this book on women in church throughout Christian history. The combination of the authors' experience in academia and profession lay the ground for a thoroughly researched study of women in mission and church.

The book gives a general overview of women's contributions in mission and serving before the beginning of Christianity. A main character of the book is the narrative presentation of a great number of women that have influenced Christianity through different roles. The book is structured in three parts which represent different time periods: first the early church, secondly late antiquity and the Middle Ages, and thirdly the period since the Reformation. Further, the different parts are structured in chapters based on the numerous roles played by women in church in the specific periods: Patrons, missionaries, apostles, widows, martyrs, virgins, scholars, desert mothers, deacons, mothers, sisters, empresses, queens, nuns, beguines, mystics, preachers, activists, Bible women, evangelists, and church founders. The focus on the roles played by women, clearly reveals women as actors in the history of Christianity. Additionally, each chapter is introduced by a timeline where the most important events are highlighted, which helps to get an overview of the period under investigation.

In every chapter there are narratives of specific women, by name, and their important roles in church. The narrative aspect of the book makes it exciting and easily accessible for different readers, while at the same time it gives a good impression of women's opportunities and obstacles in the Christian work across different time periods. Not least, it highlights women as leaders playing important roles in the history of the church, despite often facing gender-based obstacles. The book title *Women in the Mission of the Church – Their Opportunities and Obstacles Throughout Christian History*, truly encapsulates its intent, content and context which is to contribute to the field of gender and Christianity. Our impression is that it acts as a collective audit of who, what, when and how women have conquered over their impediments, not only as overall heroes but also in their own interpretation of their victories. They took individual credit, such as in the case of slave women Blandina, Perpetua and Felicitas

who were martyred, giving the reader an understanding of their personal views and on how they conceive their death. These women would otherwise be considered lost by being killed, but for them, it was an interpretation of their love for God and the image of Christ through humility up to the point of death.

This book proves that women are not missing in church historical records but were marginalised to the peripheries of historical accounts. Bringing these women to the fore, not just as names but with their biographical sketches truly serves as a baton among scholars, both female and male. It can contribute to build upon and enlarge the front for women inclusion and recognition in churches, lest they are forgotten, and previous shortfalls recur. The book imposes the presence of women in the history of Christianity in an unequivocal manner that measures the volume of their facilitation to the growth of the Christian faith. Interestingly, the book also captures non-Christian women who supported the faith despite their convictions, thus fairly crediting without marginalisation. This is a useful addition to the roles played by women for Christianity in different period, which makes it a rich resource book for students within theology, history, or human sciences. It also has the potential of inspiring women and men serving in ministries.

The book is a useful tool for revisiting and studying the discourse of women in church. If you, for instance, are interested in the topic of women deacons, you will find a description of deacons in the different periods. In chapter two, women deacons in the early church are described in a manner that shows how women's identities, roles and status interpretations changed in different times. Women, both single and married, could through their roles as deacons in this period contribute to the early development of the church. Later, deaconesses were used for female deacons to separate between male and female. In chapter three, Radegund is given as an example of a deaconess in the early middle age. She was one of King Clothar's wives but left her husband and persuaded Bishop Medard to ordain her as a deaconess. In her life as queen and even after she left her husband, she established monasteries, dispersed charity, and influenced political affairs. In chapter seven, we can read about the deaconess community at Kaiserswerth established after the reformation by Theodore and Friederike, inspired by the early church office of deaconesses and by Elizabeth Fry and British women caring for prisoners in England.

Amazingly, the book has managed to cover wide geographical areas from Europe, North and South America, Africa, China, India and so forth, highlighting impressive works of women from antique to the nineteenth century, attesting to the authors' commitment rather to go 'wide' than 'deep.' This width is a gallery presentation of women as the foundation of Christianity, demonstrated by Mary mother of Jesus who also acts as a building-block figure, cornerstone, and pillar of the Christian faith. The book thus unlike many other, includes and recognises women from colonial, slavery, and prophetic movements, as an indication of the authors' commitment to equal representation of women from different backgrounds of denominational, ethnic,

status and so forth. It is additionally impressive that the authors did not only present the actors and their obstacles but also indicated possible problem causes, providing the reader with contextual understanding of the actors' era. Revealing obstacle origin points to the extensive scholarship research involved in designing this book as a source material.

The main shortcoming of the book is related to its strength. While it gives an overview of an extensive period and insights into many roles taken by women, it does not go into a depth of the different stories. The narratives, in general, stays at a descriptive level and with few references, often only one, to tell each story. The lack of several references to tell the different stories might lead to the stories becoming less nuanced. However, the stories together clearly show the wide spectrum of roles taken on by women in different religious contexts throughout times, in Catholic as well as Protestant churches, in denominational as well as non-denominational organizations, in western as well as non-western churches and faith organisations. It would have further enriched the book readers if the authors' wide scope included some women of the Reformation including Martin Luther's wife Katarina von Bora's agency in the birth of Protestantism. Christian Lutheran women such as Argula von Grumbach were instrumental in confirming women in academia as well as their intellectual abilities. Argula for instance confronted church elders and the university of Ingolstadt against their religious discriminatory policies against Lutherans, thus exposing her scholarship.

In the conclusion, the authors summarise their main points in seven arguments: Women passing the baton of religious leadership, theological contributions made by women, limiting women's leadership, women have turned constraints into assets, women have preserved even to death, women have challenged cultural notions of womanhood and diversity of vocations in the kingdom of God. A main point that is raised is that women have often been the origin of movements and awakenings, but often they have been put aside by men, some of whom were supportive in the beginning, when these movements have become too large and important. This does not, however, change the fact that women have contributed through theological reflections and spiritual and physical care for their fellow human beings. One such example is Abiodun Akinsowon (1907-1994) who was one of the first women to establish an African Independent Church (AIC). She started a prayer society with her uncle, Moses Orimolade, who later claimed to be the sole founder of the society. Even though she was allowed to teach women in the society, she was not considered its co-founder. In similar ways, the women initiating mission work in the 19th century were exposed to males aiming to close them down and take control. With increased bureaucratisation, there has been a tendency to put women aside and give overpower positions to men. This was also something that was experienced by women preachers in America after the Reformation, described in chapter 6.

In closure, the authors make the point that many did not grow up with narratives of women leaders in church and mission, a reason why many are not aware of these names and roles. This book is an important contribution in that sense. Through presenting short stories about the lives of numerous women who made a difference in the history of Christianity, the book draws a picture of active women and their voices. The stories have the potential to contribute to change the discourse about women and the tendency of overlooking women's roles. The narratives justify that women have been active holders of leadership positions. The narratives also have the potential to inspire women that face today's gender-based obstacles in mission and church. In fact, the narratives show that women were inspired by women of former generations. An example is how stories about virgins in the early and medieval church like Thecla were told at the anniversaries of their deaths. Keeping narratives alive inspired women in new contexts. Also, women described in the Bible, such as Deborah, Esther, Mary, Mary Magdalene, Phoebe, Priscilla, and Lydia, worked as inspiration for women leaders. On the overall, the book has met its aim as set out by the authors and inspires readers to strive in keeping Christian women determined to see their value in the church of God.

