

NORSK TIDSSKRIFT FOR MISJONS- VITENSKAP

NORWEGIAN JOURNAL
OF MISSIOLOGY

2/2024



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Redaktører Professor Jeppe Bach Nikolajsen, MF vitenskapelig høyskole
Professor Kari Storstein Haug, VID vitenskapelige høyskole

Anmeldelsesredaktør Jason van Haselen, Fjellhaug Internasjonale Høgskole

Redaksjonsråd Professor Mika Vähäkangas, Åbo Akademi
Professor Sverre Bøe, Fjellhaug Internasjonale Høgskole
Professor Marion Grau, MF vitenskapelig høyskole
Dosent Lars Råmunddal, Ansgar Høgskole
Førsteamanuensis Asle Jøssang, NLA Mediehøgskolen Gimlekollen
Professor Ellen Veia Rosnes, VID vitenskapelige høyskole
Førsteamanuensis Rolf Inge Larsen, Norges Arktiske Universitet
Professor Karina Hestad Skeie, Høgskolen på Vestlandet
Professor Vebjørn Horsfjord, Høgskolen i Innlandet
Seniorrådgiver Beate Fagerli, Den norske kirke
Lektor Jakob Egeris Thorsen, Aarhus Universitet

Layout og sats 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 misjonologiske 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 77 • NUMMER 2 • 2024

Leder

Introduksjon
Kari Storstein Haug81

Artikler

Debating the Norwegian Mission to the Homeless, Kristian Bredesen's Taterblod in Historical Context
Frederick Hale..... 83

Kirker, klima og globalt perspektiv
Henrik Sonne Petersen..... 103

Profetkallsforståelsen i Bedehusland – profetkallet som modell for misjonærkallet
Håkon Sunde Pedersen 123

Anmeldelser

Missionizing on the Edge: Religion and Power in the Jesuit Missions of Spanish Amazonia
Anmeldt av Arne Helge Teigen 145

Introduksjon

Kari Storstein Haug
kari.haug@vid.no

Dette nummeret av Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap inneholder tre forskningsartikler som alle adresserer aktuelle temaer i nyere missiologisk forskning. Nummeret inkluderer også en bokanmeldelse.

Den første artikkelen plasserer seg i forskningsfeltet «missions in fictions» som analyserer hvordan romaner og annen fiksjonslitteratur framstiller misjon og dens sosio-kulturelle og etiske implikasjoner. Artikkelen er forfattet av professor Frederick Hale ved North-West University, og analyserer Kristian Bredesens roman «Taterblod» som er en personlig fortelling om erfaringer med Norsk misjon blant hjemløses bidrag i assimileringspolitikken rettet mot romanifolket i Norge. Nummerets andre artikkel, skrevet av Hans Sonne Petersen, generalsekretær i Dansk Missionsråd, adresserer og diskuterer hva som er og kan være kirkers særlige bidrag til klimautfordringene i et globalt perspektiv. Den tredje artikkelen i dette nummeret undersøker hvordan profetkallet har blitt brukt som modell for misjonærkallet i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse fra 1945 til rundt årtusenskiftet. Forfatter er Håkon Sunde Pedersen, førsteamanuensis i Det gamle testamente ved Fjellhaug Internasjonale Høyskole.

Til slutt i dette nummeret følger en anmeldelse av en ny og omfattende studie av jesuittmisjonen i Amazonasområdet i tidsrommet 1682 frem til 1767.

God lesning.

Kari Storstein Haug
Redaktør
Professor, ph.d., cand.theol.

Debating the Norwegian Mission to the Homeless

Kristian Bredesen's *Taterblod* in Historical Context

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

Abstract: Established in 1897, the Norwegian Mission to the Homeless (Norsk Misjon blant Hjemløse) was for nearly a century a domestic Christian endeavour conducted in tandem with social welfare agencies in Norway to reach and assimilate members of the itinerant *tater* or *Romani* ethnic group, which they perceived as rife with social problems. However, its methods of social control, which included the forced placement of the offspring of *tatere* in children's homes, involuntary sterilisation, and in some cases lobotomies, eventually became the targets of strident criticism. The present article views this domestic mission primarily through the lens of a member of a *tater* family, Kristian Bredesen, who with his brother was removed from their parents' custody in the 1920s, placed into a children's home, and eventually became a teacher and superintendent of schools. His novel *Taterblod*, which to a great degree is a fictionalised account of his family of origin, does not paper over the dark side of the mission's policies, but his criticism of this is tempered by his argument that for all its faults Norwegian Mission to the Homeless merits acknowledgment for rescuing many children from dire social circumstances in dysfunctional families that in many cases were involved in chronic criminal activities and suffering from the consequences of alcoholism.

Keywords: Kristian Bredesen, *Taterblod*, Norsk Misjon blant Hjemløse, missions in fiction, sterilisation, ethnic minorities, Ingvald B. Carlsen, Gunnar Stålsett.

Sammendrag: Etablert i 1897, var Norsk misjon blant hjemløse i nesten et århundre en innenlandsk kristen innsats utført i samarbeid med sosiale velferdsorganisasjoner i Norge for å nå og assimilere medlemmer av den omreisende tater- eller romanifolkegruppen, som de oppfattet som preget av sosiale problemer. Imidlertid ble metodene for sosial kontroll, som inkluderte tvangsplassering av taterbarn i barnehjem, tvangssterilisering og i noen tilfeller lobotomier, etter hvert mål for sterk kritikk. Denne artikkelen ser på denne innenlandske misjonen hovedsakelig gjennom perspektivet til et medlem av en taterfamilie, Kristian Bredesen, som sammen med sin bror ble fjernet fra foreldrenes omsorg på 1920-tallet, plassert i et barnehjem og til slutt ble lærer og skolesjef. Hans roman *Taterblod*, som i stor grad er en fiksjonalisert beretning om hans familie eller opprinnelse, skjuler ikke de mørke sidene ved misjonens politikk, men hans kritikk av dette er dempet av hans argument om at til tross for alle feilene fortjener Norsk misjon blant hjemløse anerkjennelse for å ha reddet mange barn fra alvorlige sosiale forhold i dysfunksjonelle familier som i mange tilfeller var involvert i kronisk kriminalitet og led av konsekvensene av alkoholisme.

Nøkkelord: Kristian Bredesen, Taterblod, Norsk misjon blant hjemløse, misjon i fiksjon, sterilisering, etniske minoriteter, Ingvald B. Carlsen, Gunnar Stålsett.

Introduction¹

With an appreciable measure of justification, Christian missionary endeavours across ethnic lines have long been subjected to criticism as either conscious or unwitting agents of colonialism, cultural imperialism, and other offences. As one complex dimension of this, missionaries – however well-intended – have also been accused of violating the fundamental human rights of the people whom they were evangelising or otherwise seeking to serve with the Gospel. From the Spanish Franciscans who established a chain of missions in Alta California to the missionaries of various denominations who sacrificed their ethical principles on the altar of apartheid and its segregationist antecedents in South Africa, their alleged misdeeds have been the subjects of an extensive body of scholarly analysis, imaginative literature, political propaganda, portrayal on the silver screen, and other channels of often vitriolic condemnation. Such criticism of missions as well as occasional praise in literature for the propagation of Christianity and other forms of Christian ministry across cultural lines have been subjected to a considerable amount of scholarly analysis in recent decades. Jamie S. Scott's survey articles in the *International Bulletin of Missionary Research*, "Missions and Fiction" and "Missions and Film", are invaluable points of departure for explorations within

1 Much of the research for and writing of this article was done during my stint as a Visiting Scholar at Fjellhaug International University College in Oslo in 2023. I wish to acknowledge the indispensable assistance received from its library staff in locating essential source materials.

these far-ranging topics.² Thus far, the lion's share of representation of controversial missionary endeavours has dealt with foreign missionary fields. However, there have also been frequent criticism of cross-cultural *domestic* missions, such as compulsory assimilation of Native American children at mission-run boarding schools.

In Scandinavian literature, disputes concerning allegedly abusive missionary activity and missionaries' disrespectful attitudes towards minority ethnic groups and their cultures have not been a particularly frequent theme. One conspicuous exception is found in the quasi-autobiographical novels of Kristian Bredesen (1923-2015), a Norwegian-born son of so-called *tatere*, or migratory *Romani* people who have sailed the coastal waters of southern and western Norway since the sixteenth century. His debut work *Tatersønn* was published in 1995 when he was seventy-two years old and retired from his position as superintendent of schools at Bømlo in Sunnhordland;³ *Taterblod* followed seven years later. As will be seen in the present article, the collaboration of the Norsk Misjon blant Hjemløse (hereinafter sometimes abbreviated as "the Mission", as it was often summarily called "Misjonen" during its years of activity and occasionally retrospectively after its dissolution in 1987) with the sterilisation policies of the Norwegian government and removal of hundreds of children from parental custody came under his critical loupe in the latter book. However, Bredesen's criticism of such policies was tempered by his acknowledgment that he had personally gained significantly from being placed in a children's home and eventually adopted rather than returned to his biological parents. On the other hand, this *tater* refrained from subjecting the sterilisation policies to direct criticism in *Taterblod* but commented on them disparagingly elsewhere.

In terms of Norwegian domestic missions history, a critical analysis of *Taterblod* in its historical context can be particularly insightful because this quasi-autobiographical work both sheds light on the often difficult lives of the ethno-cultural group whose assimilation was a primary goal while the amelioration of its burdens was another and presents a subjective insider's mixed views of the Mission's goals and policies. Accordingly, in the present hybrid article we shall place this novel into the historical context of the efforts of the Norsk Misjon blant Hjemløse and its relationship to the debate in Norway over compulsory sterilisation.

This contextualisation includes the origins of Norwegian Christian investigations of and outreach to *tatere* beginning in the 1850s, the resurgence of such efforts by Norwegian Lutherans in the 1890s, the pivotal ministry of Ingvald B. Carlsen from 1918 until 1936, and legislation promulgated to facilitate the assimilation and control of that ethnic group. This will be followed by a consideration of a Church of Norway

2 Jamie S. Scott, "Missions and Fiction" in *International Bulletin of Missionary Research* 30, no. 3 (July 2008), 121-124, 126-128, and "Missions and Film" in *International Bulletin of Missionary Research* 30, no. 3 (July 2008), 115-120.

3 "Ein tater skriv si bok", *Vårt Land* (Oslo), 12 June 1995, 17.

commission and its debated findings which *inter alia* indicted the Norsk Misjon blant Hjemløse for complicity in public policies which were called “compulsory sterilisation” and “ethnic cleansing”. *Taterblod* is analysed as one of several critical responses to those conclusions. Bredesen’s novel is then dissected as an artistically unrefined work of fiction but one rich in nuances which allow it to avoid being pigeonholed as either an undiluted defence of *tater* life and morality or a crass condemnation of the same.

Taterblod was not the first serious Norwegian attempt to portray in fiction the life of the ethnic group in question. Precisely when that may have been written is difficult to ascertain. However, one cannot overlook the novel *Fant*, which the eminent southern Norwegian writer Gabriel Scott published in 1928. That work with its unsanitised portrayal of social problems among the *tatere* was the focus of a study by Frederick Hale in the 1980s⁴ but, owing to its essentially secular subject, *Fant* was not included in his groundbreaking work some four decades later that placed much of Scott’s *œuvre* of the early twentieth century into the context of Norwegian doctrinal strife, the so-called *kirkestrid*.⁵ A pivotal dimension of the novelty of *Taterblod* lies precisely in the attention paid to the Norsk Misjon for Hjemløse and why its policies of advocating mandatory sterilisation and the removal of children from the itinerant life of the *tatere* met with deep resentment.

The Historical Background and Origins of the Mission

The history of Christian social missions to the *tatere* in Norway is conventionally dated from the pioneering efforts of the Norwegian Lutheran pastor and sociologist Eilert Sundt in the middle decades of the nineteenth century. His 1850 book spanning nearly 400 pages, *Beretning om Fante- eller Landstrygerfolket i Norge*, was particularly significant in calling attention from a scholarly perspective to the tribulations of this segment of the population. However, Sundt’s campaign to aid that ethnic group did not continue long beyond his death in 1875. By then the stream of financial support from the Norwegian government on which his work had been quite dependent had virtually dried up.

In 1893 Jakob Walnum, a native of Grimstad who was then serving as the pastor of the Church of Norway parish at Leikanger in Sogn, issued a public call for a renewal of a mission to the *tatere*. In a lengthy essay published in the Kristiania daily newspaper *Morgenbladet*, he proposed a strategy for both controlling and nurturing socially what he perceived as both a downtrodden and morally depraved segment of the country’s human capital. Acting promptly and conscientiously, Walnum reasoned, was a Christian responsibility which his Christian compatriots should shoulder rather

4 Frederick Hale, “Gabriel Scott’s *Fant* and Norwegian Social Reform” in *Edda*, 84, no. 1 (1984), 39-52.

5 Frederick Hale, *The Evolution of Gabriel Scott’s Religious Thought*, publication forthcoming.

than relying exclusively on the government to carry it out. To a greater extent than Sundt, he believed that emphasis should be placed on extricating children from what he perceived as a *circulus vitiosus* in which the flaws of one generation were handed down to the next. As part of his multipronged strategy, Walnum urged the creation of a children's home designated for young *tatere* who were removed from the custody of particularly problematical parents. This, as we shall see below, was the germ of a policy which Bredesen discussed at length in *Taterblod*. Furthermore, Walnum did not mince words in calling for the implementation of compulsory labour (*Tvangsarbeide*) in labour colonies (*Tvangsarbeidshuse*), a proposal made decades earlier by Sundt, as part of the discipline to be imposed on adult members of the ethnic group – another policy which meets with stiff opposition in Bredesen's novel.⁶

Walnum remained a highly influential person in the mission which he had proposed. In 1897 he became the founding head of Foreningen til motarbeidelse av omstreifervesenet, which was later rechristened Den norske omstreifermisjon and in 1935 became the Norsk Misjon blant Hjemløse. In *Taterblod*, the final of these names is used consistently, if slightly anachronistically.

The principal representative of this organisation in Bredesen's novel is Ingvald Bernhard Carlsen, who shortly after earning his theological degree was appointed head of its labour colony at Svanviken in Nordmøre. By 1918 he was the general secretary of the Omstreifermisjon, a position he held until 1936. The organisation thrived under his leadership, and he reportedly enjoyed the respect of many *tatere*, despite divided opinions within the ethnic group about its policies – implemented in collaboration with the government's Social Department – of compelling many parents to surrender custody of their children and encouraging sterilisation.

Crucially from a missiological perspective, to the Lutheran clergyman Carlsen the Omstreifermisjon was not merely a social ministry agency but an instrument of evangelisation. He underscored this in his book of 1922, *Et hjemløst folk. Kort oversigt over arbeidet for omstreiferne i Norge*. Broadly speaking, Carlsen noted, the *tatere* were alienated not only from the mainstream of society but also to a considerable degree from the nation's public religious life. If the Norwegian people continued to view members of this ethnic community with fear and suspicion, he cautioned, they would remain social and religious outcasts. "Men med bøn og offervillig kjærlighet kan vi lede dem ind til et menneskelig liv, tilbake til samfundet og tilbake til God."⁷

Crucial to an understanding of the thematic content of *Taterblod* is an awareness of the controversial nature of these policies at the time and, in tandem therewith, of the prevailing notion that much of the socially unacceptable conduct of the *tatere* was genetically determined.

6 Jakob Walnum, "Tatersagen", *Morgenbladet* (Kristiania), 16 September 1893, 1.

7 Ingvald B. Carlsen, *Et hjemløst folk. Kort oversigt over arbeidet for omstreiferne i Norge* (N.p.: Luthersk Bokmission, 1922), 30.

In his retrospective report for the years 1927-1930, Carlsen implicitly admitted that his mission assumed it had the moral discretion as both a Christian agency and an instrument of society to direct the lives of Norway's *tatere*. He explicitly agreed with his predecessor Walnum that "mildhet og strenghet må gå hånd i hånd" and noted that through the years governmental policies towards the *tatere* had vacillated between "brutale forfølgelse og den mest godfjottede eftergivenhet". This inconsistency does not appear to have troubled Carlsen greatly. He acknowledged that the high crime rates among some of the *tater* families justified the application of strict measures. Carlsen emphasised, however, that recent scientific developments in criminology were calling attention to "den biologiske side ved omstreiferproblemet" – more specifically, he was convinced, that their antisocial behaviour was "noget naturgitt, noget medfødt som vi ikke kan rette på." If reform of some individual *tatere* was thus virtually impossible, Carlsen reasoned, the only means of helping the most unfortunate families was to hinder their reproduction. But how? "Det er ennu et åpent spørsmål om dette best skjer ved sterilisering eller internering." The general secretary apparently did not doubt that whatever means were used, the intention was generally compatible with Christian ethics: "For et kristent livssyn vil det stille sig som em barmhjertig nødvendighet a hindre de aller ulykkeligste barn fra a bli født."⁸

Three years later, Carlsen was singing the same deterministic tune, though now pitched in a slightly higher key. He lauded Scott for tilting impressively at the romanticised image of *tater* life with his novelist's pen in *Fant* and that novel's sequel, *Josefa*, hopefully laying unrealistic notions to rest. In the same triennial report, Carlsen lauded the "samvittighetsfulle undersøkelser" of the prominent Norwegian eugenicist Johan Scharffenberg which demonstrated a correlation between adherence to the *tater* group and criminal behaviour in the largest clans: "Vi får se at ingen enkelt gruppe innen vårt folk fremviser tilnærmedesvis så stor prosent av arvelig belastede og kriminelle personer."⁹

Strident Criticism and Apology by Bishop Stålsett in 1998

This increase in critical attention was making an impact on ecclesiastical life shortly before the end of the twentieth century. Revelations about alleged abuses in children's homes cropped up not only in the daily press but were also embedded in scholarly

8 Ingvald B. Carlsen, *Den norske omstreiferemisjon. (Foreningen til motarbeidelse av omstreifervesenet) 1927-1930. Treårsberetning [sic]* (Oslo: Steenske Boktrykkeri Johannes Bjørnstad AS, 1931), 3-4.

9 Ingvald B. Carlsen, *Den norske omstreiferemisjon (Foreningen til motarbeidelse av omstreifervesenet). 1. juli 1930 - 30. juni 1933. XII treårsberetning* (Oslo: Bøhler & Larsens Papirforretning og Trykkeri, 1934), 3-4.

studies of the *Romani*, eugenics, and compulsory sterilisation.¹⁰ A primary catalyst that prompted Bredesen to write a second novel dealing with *inter alia* the Norsk Misjon blant Hjemløse and the treatment of *tatere* was a speech delivered by Bishop of Oslo Gunnar Stålsett at the assembly of the Church of Norway (*Kirkemøtet*) in November 1998. An internationally known ecclesiastical leader whose ancestral roots lay in the Kven people, a Balto-Finnic ethnic group in northern Scandinavia, Stålsett was keenly aware of the abuses to which many minorities were then being subjected in several parts of the world. Among them, the treatment of Bosnian Muslims and Croats in Serbia in the 1990s had given increased international currency to the term “ethnic cleansing”, *i.e.* the forced removal of population groups from certain areas to reduce or eliminate demographic pluralism. He offered a blanket apology for what he portrayed as the complicity of the Norwegian Lutheran establishment in the mistreatment of the country’s *Romani*. His indictment meshed with and appeared to corroborate complaints which the Romanifolkets Landsforening (National Association of the Romani People) had catalogued in a sharply worded document, not least with regard to the abuse of juvenile *tatere* who had been placed into children’s homes administered by the Norsk Misjon blant Hjemløse.¹¹

In the wake of initial acknowledgments of Stålsett’s apology, various actions were taken to address the overarching problem. Among them, a “Romanifolket Taternes Fond” was established but, as Hans Morten Haugen has demonstrated, it soon became mired in controversy.¹²

Particularly noteworthy was an accord concluded between the Romani and the Church of Norway in May 1999 with the latter body’s Mellomkirkelig Råd, or Ecumenical Council, playing a key role in the negotiations. The agreement included *inter alia* commitments to seek state funds as compensation for compulsory removals of children from their families and support for cultivating Romani culture. Although the Church of Norway as such did not have a budget to defray such outlays, it would ask its parishes to dedicate the collections taken on the Second Sunday in Advent that year, which preceded Human Rights Day by less than a week, for this purpose, according to the leader of the Mellomkirkelig Råd, Professor Tormod Engelsviken, who expressed hope that such measures would contribute to reconciliation.¹³

10 See, for example, Bjørn Hvinden (ed.), *Romanifolket og det norske samfunnet. Følgerne av hundre års politikk for en nasjonal minoritet* (Bergen: Fagbokforlaget, 2000); Gunnar Broberg and Nils Roll-Hansen (eds.), *Eugenics and the Welfare State: Sterilization Policy in Denmark, Sweden, Norway, and Finland* (East Lansing: Michigan State University Press, 1996).

11 “Stålsett om “etnisk rensing”, *Vårt Land*, 10 November 1998, 1.

12 Hans Morten Haugen, “Den vanskelige forsoningen: Den norske kirke, Kirkens Sosialtjeneste og romanifolket/taterner”, in *Teologisk tidskrift*, 6, no. 3 (2017), 242-261.

13 “Avtale følger opp bønn om tilgivelse”, *Dagen* (Bergen), 8 May 1999, 9.

At the turn of the century a significant governmental study of the official status of the Romani and other minority languages in Norway was undertaken. It eventually yielded two “white papers” about this matter. This aspect of relations between the *tatere* and the state was discussed in noteworthy detail by Jakob Anton Paul Wiedner in his doctoral thesis at the University of Oslo in 2016.¹⁴ Wiedner’s study marked a commendable advance in scholarly knowledge of the Romani language, its relationship to Norwegian, and its legal and social status in Norway. Its historical synopsis of the history of the Romani in Norway is sketchy but useful. The Norsk Misjon blant Hjemløse was not one of Wiedner’s concerns but, from a missiological perspective, his comments about the role of Pentecostal missionaries in providing some measure of social organisation for the Romani is significant.¹⁵

Not all agreed with the lengths to which certain leaders of the Church of Norway were willing to go in this endeavour. Jostein Vist and Agnar Austvik, who had served as the secretary general of the Mission and the director of its labour village at Svanvik, respectively, published in the Oslo Christian daily newspaper *Vårt Land* a lengthy editorial accusing the leadership of the Church of Norway of being self-righteously judgmental of well-intentioned ministries to the *tatere* and ignoring the many benefits which their organisation had given them.¹⁶

This was not Austvik’s first dive into the troubled waters of debate over the Mission. Several weeks before the Church of Norway assembly, he had written a book, *Folket som reiste – og forsvant*, about the Mission and the people it sought to serve. Austvik acknowledged that there had been instances of abuse but insisted that they were generally only wrinkles in a broad tapestry of benevolence which had improved countless lives. Austvik also explained that early in the twentieth century *rasehygiene* was a neologism in Norway, a term unburdened by the negative connotations it would soon acquire. Finally, he believed that the intimate linkage between the Mission and the state bureaucracy proved ill-advised and ultimately detrimental to the former despite its short-term financial benefits.¹⁷

By Bredesen’s own testimony, it was in response to what he perceived as a negatively distorted image of the Mission antedating but highlighted by the 1998 Church of Norway assembly that he elected to write *Taterblod* in an attempt to create a balanced picture of the Mission’s endeavours. Bredesen could hardly have stated this more explicitly: “Boken er skrevet som en protest og innlegg i den ensidige innstillingen

14 Jakob Anton Paul Wiedner, “(De)mystifying Norwegian Romani – the discursive construction of a minority language” (Doctor of Philosophy thesis, University of Oslo, 2016), 137-148.

15 Wiedner, “(De)mystifying Norwegian Romani – the discursive construction of a minority language”, 23.

16 Jostein Vist and Agnar Austvik, “Naar kirken dømmer”, *Vårt Land*, 5 May 2001, 6.

17 “Bokprat og hjertilge gjensyn”, *Tvedestrandsposten*, 3 September 1998, 2.

om tater og taterkulturen.” He granted that members of the ethnic group were not always “Guds beste barn” and among their moral shortcomings mentioned that “de slåss, horet og drakk.” On the other hand, Bredesen did not deny that the Mission did much that was indefensible with regard to sterilisation and lobotomies (though without mentioning that those operations were mandated by the Norwegian government and not by a Christian agency), but he emphasised that it also took care of large numbers of children and did much else that was praiseworthy. “Jeg savner en balansert framstilling,” he confessed.¹⁸

Narrative Technique and Plot Summary

It should be borne in mind that *Taterblod* is essentially a work of fiction, though one encompassing constructed incidents and social conditions that were regarded as part of the warp and weft of the quotidian lives of the ethnic subgroup being portrayed. Many of these are unambiguously negative, *inter alia* immoderate consumption of alcoholic beverages, petty theft, begging in the streets of coastal towns of southern Norway, violent rivalries, and hatred of what some perceived as heavy-handed interference by public officials in matters that they believed were their own affair and beyond the pale of secular authorities. Perhaps most notably, the well-intending Ingvald B. Carlsen appears in what was probably a fictitious scene where he achieves little more than further alienating *tatere*. The line of demarcation separating historical fact from authorial licence is thus flexible in *Taterblod*.

Taterblod is neither complex in literary style nor convoluted in its plotting. Told by a nearly omniscient third-person narrator, it spans 210 pages and is divided into twenty-four chapters followed by Bredesen’s “Etterord” titled “Taterne som minoritetsgruppe”. Most of the narrative is linear; the few interruptions in this pattern are brief flashbacks. The recounted story begins early in the twentieth century and ends in the 1970s. Major leaps in the narrative make this span of time feasible in this relatively brief novel. *Taterblod* relates two families, one land-based, the other comprising *tatere* who sail around coastal Norway, chiefly calling at ports along the southern coast but occasionally venturing to the western shore of the land. Both families are religious to a noteworthy degree and interact with churches, legal authorities, and representatives of the Norsk Misjon blant Hjemløse in ways that Bredesen has constructed to highlight the hostility of the *tatere* to the above-mentioned policies of sterilisation and removal of children from allegedly vulnerable families for placement in designated institutional homes and possible adoption by foster parents who have stable lives ashore.

In many historical novels, it is possible to identify one character as the obvious principal spokesman for the author’s arguments. That is not the case in *Taterblod*, however, despite its quasi-autobiographical nature. To some extent the narrative voice echoes what Bredesen said and wrote outside the text of this novel. Furthermore,

18 “Skriver om taterforeldrene sine”, *Haugesunds Avis*, 23 September 2002, 10.

Bredesen resembles one of two young boys who are removed from their parents' care, but those two youths then disappear almost entirely from the narrative. Rather than expressing his views through the voice of a single character, Bredesen embodied them in the words and actions of several individuals, both *tatere* and others. This is in accordance with his previously quoted mixed views of the Christian and civil outreach to his parents' and his own generation during an era of rapid social transformation.

In the opening chapter, Bredesen introduces the first of these families who reside ashore, that of Brede Olaves. Atypically of *tatere* of his generation, this local patriarch can read and write; the narrator states that he enjoys the respect not only of his own kind but also of Norwegians who live ashore. Moreover, he is an occasional lay preacher and is endowed with vocal talent. Rather than evincing a whitewashed impression of his ethnic group, he directs much of his homiletics at the sins of its east-of-Eden members. Reinforcing his at times severe group indictment, he believes that "alle taterre kom fra Kain, han som på grunn av drapet på bror sin, Abel, ble bannlyst og senere fredløs og omflakkende."¹⁹ Morally, Brede himself is a complex character. Despite his preaching against immorality, he occasionally engages in "nasking" (pilfering), justifying it on the grounds that he sells merchandise at low prices. His eldest son, Alexander, is a *tater* of a different hue, a conscientious worker but virtually illiterate. At age eighteen, this youth purchases a boat and begins an independent life, though one conforming to coastal sailing and irregular employment.

The second chapter begins with Karl Sjøgren, a former ne'er-do-well who gave up his roistering behaviour as a mining worker after nearly losing his life in an accident and undergoing a Christian conversion experience. In addition to running a small farm in southern Norway and working as a blacksmith, he serves as a lay preacher at the local *bedehus*. However, Sjøgren cannot fully accept that God has forgiven his past sins, and accordingly he maintains a severe faith that emphasises divine judgment and an intolerant attitude towards such matters as entertainment and secular literature. This alienates his daughter, Josefa (who perhaps coincidentally has the first name of a principal character in the previously mentioned novel about the *tatere* by Gabriel Scott), who rebels against his strictures and enters into a romantic relationship with the dashing young *tater*, Alexander Olaves. Her resulting pregnancy prompts her unflinchingly strict father to ban her from the family home. She gives birth to a son, Sivert Johan, and sixteen months later another, Karl Gustav, who is delivered prematurely by Caesarean section. Their marriage is eventually solemnised in an official church wedding. However, Josefa soon becomes disillusioned with the *tater* lifestyle, not least with having to sell merchandise door-to-door and beg. Alexander's alcoholism emerges as a burden to their family life. This malady becomes a recurrent theme in *Taterblod*, afflicting many members of the ethnic group.

After Josefa is apprehended for violating a law prohibiting women from taking their

19 Kristian Bredesen, *Taterblod* (Oslo: Lunde Forlag AS, 2002), 6.

children along on such errands, Alexander threatens the police who try to board his boat. In the wake of this incident, under considerable duress they are compelled to relinquish custody of their very young sons, who are placed into a home for juvenile *tatere* near Kristiansand but eventually adopted by a single woman. Efforts to contact them come to nought; Christmas and other presents remain unacknowledged. Alexander never sees his children again and eventually succumbs to complications of his alcoholism, though only after he and Josefa finally purchase a small house and first she and subsequently he become quite active church members.

Eventually, and through the intervention of a state church pastor, she is reconnected with Sivert Johan and Karl Gustav, both then middle-aged and successful in their educational careers, but lacking desire to see their birth mother again. Especially the latter son's reluctance is narrated in detail. Nevertheless, in the final two chapters they have a polite if unaffectionate reunion. Whatever bonding had once existed between Josefa and her sons has disappeared during roughly half a century without meaningful contact.

Throughout the narrative, Bredesen employs both narrative description and dialogue to disabuse readers of any romanticised notions of *tater* life. *Taterblod* includes frequent descriptions of, for example, alcoholism, dishonesty, physical suffering especially in the winter months, and the rhetorical justification of pilfering by members of this ostracised ethnic group. At the same time, however, Bredesen also underscores its members' essential humanity, and skills at such trades as tinkering and watch repair. Moreover, among some of them one finds a nucleus of Christian faith, not least in the figure of Brede Olaves. An underlying tone of *potential* assimilation in modernising Norwegian society is thus apparent. All of this, of course, meshes with Bredesen's qualified defence of the Norsk Misjon blant Hjemløse.

Unambiguously didactic elements are also embedded in the narrative. The narrator introduces the background of the mission and the hostility of some *tatere* to its policies in the first chapter, noting, for example, that among them Eilert Sundt and Jakob Walnum were not regarded as social saviours but rather as instruments of authoritarianism who initiated a long-term, existential threat to their lifestyle and laid the foundation for the placement of their sons and daughters in children's homes ashore. Readers are told the title of Sundt's groundbreaking *Beretningen om Fante- og Landsstrygerfolket* and exposed to Brede Olaves's embittered dismissal of it as a "hån mot den gruppen han tilhørte".²⁰

Highlighting *Tater* Immorality

Bredesen's construction of his gallery of *tater* characters is not morally one-sided, but in the main they emerge as a behaviourally deficient lot. The extent to which their

20 Bredesen, *Taterblod*, 7.

shortcomings are consequences of their ostracism—or, alternatively, endemic to their ethnicity—is not specified. Regardless, the Olaves clan are undeniably portrayed as being to varying degrees in need of ethical renewal. The narrator’s descriptions also call attention to flaws among the *tatere* in general.

Brede Olaves is established in the initial chapter as a man who enjoys the respect of both fellow *tatere* and land-dwelling Norwegians.²¹ However, only a few paragraphs later the narrator compromises the description of this character by remarking that while in the main he is a law-abiding soul, he also pilfers.²² Furthermore, in the chapter it is noted that the Olaves family are proud that one of their forebears was a friend of Gjest Bårdsen, the early nineteenth-century criminal from Sogndal whose sometimes romanticised popular reputation took on various dimensions because of his many escapes from custody.²³

Thereafter, the image of the group’s moral standards is dominated by Alexander’s behaviour, much of which is highlighted as unsavoury and at times unambiguously illegal. His impregnating Josefa when she is seventeen years old is not narrated directly but revealed in her infuriated father’s words when he chases her off the family farm. For that religiously regenerated but psychologically and ethnically captive Christian, “det verste av alt er at du skal ha barn med en tater.”²⁴

After they enter into an unofficial cohabitation relationship aboard his boat, Josefa’s hitherto romanticised vision of *tater* itineracy begins to erode. A particularly striking incident is her *de facto* husband’s admission that “en tater måtte være nådeløs ofte” and explanation that this can be necessary for self-defence in an environment where one who lacks the heart to be “hard” runs the risk of personal ruin.²⁵ No such rationalisation, however, can excuse Alexander’s increasing dependency on alcohol and consequent violence. Josefa soon discovers that he became “ustyrlig av og til når drikken steg til hodet.”²⁶ His volatility is described in detail when he resists the police and threatens them with an empty bottle.²⁷ Alexander’s reliance on intoxicants is directly related to the work of the Mission. Whenever he recalls how, in his perception, he was compelled to sign a document relinquishing custody of his young sons, he resorts to the bottle in an effort to drown that bitter memory.²⁸

Of a different stripe is Alexander’s apparent indifference when Josefa begins to show symptoms of tuberculosis. Her coughing only elicits a response of irritation and

21 Bredesen, *Taterblod*, 5.

22 Bredesen, *Taterblod*, 8.

23 Bredesen, *Taterblod*, 9-10.

24 Bredesen, *Taterblod*, 36.

25 Bredesen, *Taterblod*, 45.

26 Bredesen, *Taterblod*, 63.

27 Bredesen, *Taterblod*, 67.

28 Bredesen, *Taterblod*, 85-86.

self-centredness: “Kan du ’ke prøve å holle opp me den gryling, kjærring,” he asks cynically. “Æ får inte sova om natta.”²⁹ This is offset only weakly by a brief reference to his visits to the institution where Josefa is treated, and on those occasions he wishes that he and his ill wife could be more “intim”.³⁰ Furthermore, this still relatively young but alcoholic *tater* remains vengeful with regard to an incident in his youth when a young Norwegian farmer inflicted a severe wound on his cheek in response to Alexander’s apparent interest in the latter’s girlfriend. He seeks out his tormenter and, finding him shabbily dressed and with alcohol on his breath, draws his knife from its sheath and slashes him from his left ear to his chin. To commemorate this revenge, the musically gifted Alexander composes a song about it which he sings while accompanying himself on a guitar.³¹

Despite his misdeeds, nothing in the narrative indicates that Alexander has been arrested, let alone incarcerated. However, his unpunished dishonesty is laid bare. Immediately after the incident in which he and his brother Oliver chase Pastor Carlsen away, Alexander and Oliver steal dozens of lobsters from a storage chest. Oliver voices weird justification for their theft: “De ville være til de fastboannes fordel om de viste oss reisannes noe mer respekt,” he reasons, “å inte va så mistenksomme a sæ.”³² The convoluted logic of self-justification continues after Alexander shoots one of three lambs which apparently are the offspring of the same ewe. In a state of “perlehumør” on his boat, he boasts about the incident to Josefa. “Det e inte bra me trillinga, ha æ hørt. Ett a lammane fârlide å leve a. Om æ sko si de sånn, ha e gjort ei go jerning. En ska kje forakte det.”³³

The narrator suggests that Alexander might be suffering from a bipolar condition (though without using that terminology), declaring that he was “en person det ikke var lett å bli klok på”. On the one hand, he could be tender, loving, and sensitive; on the other hand, “ingen kunne være mer hensynsløs og brutal.”³⁴

Is Alexander a completely atypical *tater*? The narrator suggests that he was not, despite his particular matrix of personal faults. His addiction to alcohol is presented as quite representative of the ethnic group. “Det var vanlig når taterne møttest, på sjø eller på land, at flaska kom fram,” explains the narrator. Illustrating the point graphically, he adds, “Spritene blandet med krutsterk kaffe var velkomstdrikken.”³⁵ This inclusive comment does not, however, counter the explicit linkage of Alexander’s alcoholism and the loss of his two sons.

29 Bredeesen, *Taterblod*, 107.

30 Bredeesen, *Taterblod*, 112.

31 Bredeesen, *Taterblod*, 114-115.

32 Bredeesen, *Taterblod*, 150-151.

33 Bredeesen, *Taterblod*, 163.

34 Bredeesen, *Taterblod*, 132.

35 Bredeesen, *Taterblod*, 179.

It is challenging to generalise about the extent to which the *tatere* in Bredesen's novel have accepted and sought to live according to the Christian faith. Some of them have clearly become followers of Jesus Christ, perhaps most notably Brede Olaves. Moreover, after much vacillation Alexander finally follows Josefa back to active involvement in church life. Before that personal *metanoia*, however, he is portrayed as an autonomous soul who imagines that God needs him more than *vice versa*. This comes to the fore in the fifteenth chapter when Alexander and Josefa nearly lose their lives in a severe storm. She thanks God profusely for rescuing them, but he credits himself for their dodging death. Alexander explains that "Han kunne inte gjort så møe, Vårherre, ska æ si dæ, Josefa, dersomatte æ inte visste åssen æ sko navigere skuda gjennom brott å brenning." Cementing the point further, he adds, "Han derre Jesus Kristus i himmelens rige æ avhengi a at folk bruge hue, sjønneru." Josefa is shocked to hear her husband utter such blasphemy.³⁶

Addiction to alcohol remains a recurrent theme in *Taterblod*, and it is manifested especially in Alexander's conduct. Nowhere is he absolved of personal responsibility for this dependency, but the narrator seeks to make it understandable as a reaction to what he has endured. "Han ble periodedranker og kunne gå på fylla i ukevis." The linkage between this self-destructive behaviour and the removal of his sons is made explicit: "Det var i en slik periode han mistet besinnelsen og reiv bildene av guttene ned fra ruffveggen og kastet dem på havet. Det var en hevvn, ikke mot kona eller guttene, men mot misjonen og øvrigheten, mot lover og regler, som ubarmhjertig og urettferdig tok Sivert Johan og Karl Gustav fra ham og Josefa."³⁷

The Portrayal of Norwegians Ashore

Bredesen's land-dwelling characters who are not affiliated with the Mission are relatively few, but some of them are relatively well developed. Only to a limited degree do they serve as foils to the *tatere* in *Taterblod*. For the most part, these people have little to commend them. That said, it is conspicuous that with exceptions those who are involved in church life tend to fare better under Bredesen's pen than do those who are not described as being ecclesiastically active.

The first major landlubber is Karl Sjøgren, who in his early life is a hard-drinking worker, a volatile, irresponsible man who is quick to use his fists and to gamble away his wages but explicitly devoid of any relationship to the divine. There is nothing subtle about Bredesen's portrayal of this "rabagast og livsnyter" and his colleagues who earn their daily bread as construction workers in mines, living for their wages and piece work bonuses. "Ellers preget en banal likegyldighet rallaren – med latterliggjøring av etiske normer, bannord of slibrige vitser."³⁸

36 Bredesen, *Taterblod*, 143.

37 Bredesen, *Taterblod*, 130; see also 166, 168.

38 Bredesen, *Taterblod*, 16.

After Sjøgren undergoes a conversion experience in the wake of an accident, he emerges as a religious zealot. The fruits of the Holy Spirit are not completely absent in this small-scale farmer and blacksmith; he serves as a lay preacher in a *bedehus* and readily extends credit to his cash-strapped customers. However, Sjøgren apparently cannot accept his own status as a saved sinner; he remains spiritually trapped to a noteworthy degree in the past and accordingly finds it impossible to forgive other people. Furthermore, his narrow-gauged understanding of Christianity leaves no place in his modest home for even such innocuous reading material as the Danish fairy tales of H.C. Andersen. Such intolerance is juxtaposed with the far more loving and forgiving sort of faith which Josefa's confirmation pastor teaches her. Sjøgren's eviction of his pregnant daughter is thus not particularly surprising. To be sure, he belatedly acquires insight into the centrality of forgiveness in the Christian life shortly before death and writes to Josefa requesting it but succumbs before they are reconciled. By contrast, his wife Mathilde, though weakly developed as a literary character, is a kindly soul on a different spiritual wavelength from that of her husband. A more prosperous neighbour identified only as "Jens" is apparently not an ardent Christian but is portrayed as generous to people in that rural community.

A Skewed Portrayal of the Norsk Misjon blant Hjemløse

Notwithstanding Bredesen's professed intention of presenting a balanced image of the Norsk Misjon blant Hjemløse, the portrayal of that organisation in *Taterblod* is overwhelmingly negative. The deprecatory tone is set on the third page of the narrative. Brede Olaves is said to spit whenever Eilert Sundt is mentioned. That "fanteprest" and "forbryter", he believes, should be imprisoned for life. Olaves is particularly incensed that public funds are being used to remove children from parental custody and either place them into children's homes or make them available for adoption. His opinion of the Svanviken labour colony is similarly dark. Slightly anachronistically, Olaves has harsh words for Jakob Walnum as the founder of the Norsk Misjon blant Hjemløse. He is particularly incensed that his own ethnic group was perceived as "ukristelig" and comprised "hedninger" merely because the *tater* culture differed from that of people who lived ashore.³⁹

The Misjon is subsequently portrayed disparagingly. Recounting the incident where Alexander and Josefa surrender custody of their two young sons, he describes how the man in his fifties who was working at the reception of the children's home and who "burde havne et sted der det var gråt og tenners gnissel" had commanded the young parents, "Skriv under her!" He did not seem to have possessed a trace of compassion.⁴⁰ Josefa and Alexander discover that they have no visitation rights after placing their

39 Bredesen, *Taterblod*, 7.

40 Bredesen, *Taterblod*, 86.

boys into that institution.⁴¹

One of Alexander's younger brothers, Oliver, and his wife have fared even worse at the hands of the Misjon in collaboration with the police. When in Arendal, four of their five children were taken (though the circumstances under which this occurred are not stated) and placed into diverse children's homes.⁴²

The most direct confrontation between *tatere* and the Misjon is narrated in Chapter 15 when General Secretary Ingvald Carlsen calls on them in Arendal and uses Alexander and Josefa's boat as a venue for announcing his intention to conduct a census of the ethnic group. Trying to impress his audience with photographs of Svanviken, he merely alienates part of it. Oliver challenges his speech as "tullprat". This young Olaves confronts the visiting cleric and informs him bluntly about the loss of his and his wife's children. Oliver's indictment is blunt: "Æ mene du går i jevelens tjeneste." Unaccustomed to challenges by the people whom he was trying to serve, Carlsen resorts to evasiveness. Oliver counters by remarking that his wife was driven to the brink of suicide after losing four of her children and being committed to a psychiatric institution. There she had undergone sterilisation and a lobotomy. Her aggrieved husband renews his verbal assault on Carlsen by accusing him of hypocrisy. "Kom inte om bord her flere ganger å fortell oss at Jesus fra Nasarat har noe som helst med dette å bestille," he commands him. "Hvis du innbiller dæ en slig villfarels, så stakkars dæ å hele misjonskrapylet å resten a øvrigheda! Dere har noe å stå til rette for på dommens da."⁴³

In most of *Taterblod* one finds very little to counter this recurrent negative portrayal of the Mission. Only in the final chapter when Sivert Johan and Karl Gustav meet their mother after half a century of separation is there a moderately positive acknowledgment of what it had done to uplift numerous children. This is followed by positive comments about the Misjon in Bredesen's Etterord, but by that point the largely critical presentation of the Mission in the text of *Taterblod* cannot be effectively reversed.

Reception of *Taterblod* in Norway

Taterblod found a mixed critical reception in Norway when published in 2002. Our consideration will be limited to two representative reviews that illustrate contrasting judgments. The Christian daily newspaper *Vårt Land* generally lauded Bredesen's novel as a "good and nuanced look at the lives of the *tatere*". That this paper's reviewer was impressed by the general story line is obvious; he credited the well-developed and sympathetic character Josefa for carrying much of the action along at a pace that maintained readers' interest. She is caught between the ridicule and rejection of settled Norwegians and following the dictates of her conscience. The underlying dilemma

41 Bredesen, *Taterblod*, 85, 87.

42 Bredesen, *Taterblod*, 144-145.

43 Bredesen, *Taterblod*, 146-150.

of choosing to surrender one's children to the Mission is also praised, as is what the reviewer concluded was Bredesen's even-handedness in dealing with the cleft between the commendable goals of the Mission and its strong-armed policies of removing children from their parents' custody. Josefa and Alexander's marriage, though burdened by his alcoholism, struck this reviewer as essentially a beautiful arrangement that persisted until his death, notwithstanding its obvious flaws. The only noteworthy point of criticism mentioned in *Vårt Land* was Bredesen's carelessness in dealing with chronology. The critic found it impossible to align Josefa's age of eighty-seven years with the ages at which she bore her two sons and the intervening half-century. Missing from this review is any mention of the recent criticism in the Church of Norway of certain policies of the Mission which had received considerable publicity in recent years.⁴⁴

Bjarne Tveiten's review in the Kristiansand daily *Fædrelandsvennen* was cut from a far more critical bolt of cloth. He began on a condescending note by calling Bredesen's novel a "well-intended" description of the *Romani*. However, rather than using his review to evaluate the book's aesthetic or other merits, Tveiten exploited his space in one of southern Norway's principal newspapers to fire shots in the verbal skirmish over the Mission's and governmental treatment of the *tatere*. "Romanen er eit innlegg i debatten om norske styresmakter og Norsk misjon blant hjemløse naar det gjeld romanifolket," he explained. Tveiten identified the main thrust of Bredesen's rhetorical strategy: "Han prøver å dempe kritikken Norsk misjon blant hjemløse har fått, vise forståing, nyansere." But this unabashed tendentiousness, he thought, undermined whatever literary value the work might have, particularly because the harsh policies implemented by the civil authorities with the co-operation of the Mission made a verdict of even partial innocence impossible to sustain. Hence, Tveiten judged, "ei slike ufarleggjering vanskeleg å svelgje." He also expressed his hostility to the explicitly spiritual dimensions of *Taterblod*, confessing that "dei religiøse overtonane opplever eg som problematiske."⁴⁵ Specifically why they were problematical, however, he failed to state. Hence, his argument is truncated and lacks whatever cogency it otherwise might have had.

Conclusion

By the time Bredesen published *Taterblod*, Norsk Misjon blant Hjemløse was no more. In 1987 it established Kirkens Sosialtjeneste, which took over the properties, responsibilities, and debts of the older organisation, which ceased to exist as such. Kirkens Sosialtjeneste became a national body whose diaconal ministry extended far beyond the *tatere*. It was renamed Stiftelsen CRUX in 2017. In the interim, more of the social work which had been based in parachurch organisations was taken over

44 "Godt og nyansert blikk inn i taterenes liv", *Vårt Land* (Oslo), 29 October 2002, 18-19.

45 Bjarne Tveiten, "Godt meint om romanifolket", 21 October 2002, 10.

by governmental social agencies. Nevertheless, the intermittent stream of apologies continued for more than a decade after the appearance of Bredesen's second book. The governments of Prime Ministers Kjell Magne Bondevik and Jens Stoltenberg issued apologies in 1998 and 2000, respectively, for the shortcomings of civil authorities in their dealings with the *tatere*.

Most notably, in 2015 (coincidentally the year of Kristian Bredesen's death), for example, under the leadership of Secretary General Helmuth Liessem Kirkenes Sosialtjeneste issued a statement lamenting publicly the violations of human rights that had been inflicted on *tatere* by the Mission which, it declared, had never fully acknowledged and apologised for some of its heavy-handed policies. The statement expressed deep regret for, among other things, the divisions which the Mission's policy of removing children against their parents' wishes had caused. At the same time, the beneficial work of the Mission was acknowledged: "Det er ingen tvil om at Misjonen gjorde mye godt for enkeltpersoner og at mange engasjerte medarbeidere bidro positivt i tatere/romanis liv. Begge deler finnes det vitnesbyrd om."⁴⁶ Presumably Bredesen could have replied "Ja og amen" to this two-fold confession and acknowledgment, which gave the lion's share of its space to the detrimental aspects of the Mission's policies.

As literary art, *Taterblod* does not fly at a high altitude. Aesthetically it is an undistinguished and unabashedly tendentious piece by a well-intending soul who regarded himself and his brother as both victims and beneficiaries of the policies of the Norsk Misjon blant Hjemløse. When one suspends demands for artistic finesse, however, this quasi-autobiographic novel is a striking and relevant contribution to the late twentieth and early twenty-first debate about the treatment of ethnic minorities in increasingly multicultural Norway as the roles of Christian domestic missionary endeavours were being re-examined and in some cases recast to fit the evolving social situation in the country. One needs only to juxtapose it with, for example, Tancred Ibsen's 1937 film *Fant*, which had been adapted from Gabriel Scott's similarly titled novel of almost a decade earlier, to see how starkly realistic Bredesen's novel is. That film offered viewers in economically challenged Norway a somewhat romanticised impression of *tater* life as largely insouciant. This is itself a distorted adaptation of the significantly more severe, if sometimes sympathetic, portrait which Scott had painted in his novel *Fant*.⁴⁷ The significance of *Taterblod* in Norwegian literary history thus lies in its unrelentingly realistic construction of the lives of members of the highlighted ethnic group. On the other hand, its place in the history of Norway's domestic missionary endeavours is unquestionably Bredesen's insistence that the efforts of the Norsk Misjon blant Hjemløse should be dispassionately examined both for such lamentable policies as

46 "Vi beklager på det sterkeste", *Vårt Land*, 1 June 2015, 14-15.

47 See the previously referenced Hale, "Gabriel Scott's *Fant* and Norwegian Social Reform", 39-52.

involuntary confiscation of children and the well-intentioned – and in his personal case – ultimately beneficial extraction of young *tatere* from dysfunctional families where they were evidently at risk.⁴⁸

⁴⁸ In a tangentially related incident, in 2023 it was reported in the Norwegian press that the Church of Norway, under the leadership of Bishop Eivind Berggrav (who later gained renown for his leadership of the national Lutheran church during the German occupation of 1940-1945) of Hålogaland in northern Norway, was deeply involved in domestic espionage against the Kven people during the 1930s. Berggrav and many other churchmen feared a potential alliance between the Kven and Sami people (the latter popularly called “Lapps”) which could pose a security problem for the country. See “Kirke drev etterretning mot kvenene”, *Vårt Land*, 2 June 2023, 8-9.

Kirker, klima og globalt perspektiv

Generalsekretær Henrik Sonne Petersen, ph.d.
Dansk Missionsråd
hsp@dmr.org

Resumé: Er det muligt at pege på specifikke bidrag fra kirker til klimatilpasning? Artiklen argumenterer for, at kirkers bidrag er identificerbare på flere områder, men har en særlig karakter, når det handler om håb og identitet. Det er et bidrag, som får karakter igennem et globalt perspektiv, fordi det åbner for et partcipatorisk etos, som ikke handler om det, der sker, dvs. om aktiviteter, men udfoldes hvor fællesskaber forandres i lyset af skabelsens fællesskab og Kristi inkarnatoriske nærvær.

Resumé: Is it possible to identify specific contributions from churches to climate adaptation. This article argues that the contribution of churches is visible in several venues, but has a special character related to hope and identity. It is a contribution that gains impetus through a global perspective, because it allows for a participatory etos, which not only focuses on activity, but in special manner comes to the fore where churches allow themselves to be transformed in light of the community of creation and the presence of Christ incarnated.

Søgeord: Økoteologi, håb, identitet, dyb inkarnation, globalt perspektiv.

Introduktion

I den økumeniske bevægelse har der været et engagement med klima problemstillinger igennem de sidste 40 år, side om side med et stigende engagement fra FN og andre internationale såvel som nationale aktører.¹ Men, på trods af denne indsats, genlyder budskabet om klimaforandringer med bekymring:

Despite 40 years of global climate negotiations ... we have generally conducted business as usual and have largely failed to address this predicament. The climate crisis has arrived and is ... more severe than anticipated, threatening natural ecosystems and the fate of humanity.²

Den ene rapport efter den anden peger på en problemstilling, som er så kompleks, at den kalder på såvel internationale som nationale og personligt engagement med at finde løsninger, og ikke mindst samarbejde på tværs af grænser og sektorer. I forhold til kirker rejser spørgsmålet sig på baggrund af bygningsmasse, fordi kirker ejer land-områder, men også fordi kirker har særlig forankring på græsrodsniveau. Spørgsmålet er nu, hvad kirker kan bidrage med i samarbejdet. Jeg vil argumentere for, at kirker ikke har et særligt bidrag, men ikke desto mindre bidrager specifikt, eller, mere korrekt: kan bidrage specifikt, med motivation og forandring. Det lyder bagvendt, at kirker ikke bidrager med noget særligt, men alligevel specifikt bidrager... Pointen er, i forlængelse af Dietrich Bonhoeffers (1906-1945) arbejde, at kirkers bidrag ikke er væsensforskellig fra andre aktørers bidrag, og derfor føjer sig ind i en sammenhæng. Der er med andre ord tale om en kirkeforståelse (*ekklesiologi*), hvor kirker ikke er isolerede øer i verden, men tværtimod er præget af en *henvisthed*³ til det omkringliggende samfund og til Gud. I *henvistheden* gemmer sig også en forståelse af, at Gud selv i Kristus Jesus er blevet menneske, *inkarneret*, og derved både er til stede i verden med en mission (cfr. *Missio Dei*), og kalder kirker til at være inkarnerede Guds ord i verden. De konkrete implikationer i forhold til samarbejde om klimaproblemstillinger

1 Dietrich Werner, «Introduction,» i: Louk Andrianos, Michael Biehl, Ruth Gütter, Jochen Motte, Andar Parlindungan, Thomas Sandner, Juliane Stork and Dietrich Werner (eds), *Kairos for Creation: Confessing Hope for the Earth* (Solingen: Foetus-verlag, 2019).

2 William Ripple et al., «World Scientists' Warning of a Climate Emergency» i: *BioScience*, January 2020, vol.70: 1.

3 *Henvisthed* placerer sig i en filosofisk sammenhæng, hvor Martin Heideggers tale om menneskelig eksistens som *Geworfenheit*, spiller den ene rolle. Den anden udgøres af Emmanuel Levinas' beskrivelse af *le chez soi*, eller *la demeure*, dvs. at være hjemme. I en teologisk sammenhæng relaterer *henvisthed* til talen om sekulær versus åndelig magt (Middelalderen), og lære om to regimenter (Reformationen). Her angiver «henvisning», at kirkers opgaver er givet, fra Gud og fra det omkringliggende samfund, konkret udtrykt som Guds kald til liv i *Eukaristien*, og et kald til at tage del i det lokale liv.

er, at kirker bidrager til et fælles projekt, og ikke står alene.⁴ Men samtidig har kirker noget, de specifikt kan bidrage med, som følge af deres natur som henvisthed, hvad der leder opmærksomheden mod emner som offentlighed, diakoni, moral, men også religionsmøde og spiritualitet.

Det er ikke stedet her at beskrive klimaproblemstillingen i detaljer, som det f.eks. sker i rapporter fra Intergovernmental Panel on Climate Change, IPPC, hvor forskere fra hele verden bidrager til den bedste forståelse af, hvad videnskaben ved om klimaforandringer, inklusive hvad der skal gøres. Men det er interessant at bemærke, at der er rapporter og bøger, der direkte adresserer et moralsk aspekt i klimaforandringer, fordi det blandt andet er i den sammenhæng, at kirker har mulighed for at bidrage specifikt. Den Europæiske Union har i en rapport om vækst og bæredygtig velstand beskrevet den udfordring, at bruttonationalproduktet (BNP; engelsk: Gross Domestic Product, GDP) er blevet «the single most important economic indicator ... of the overall state of the economy.»⁵ Udfordringen med sådan en indikator på velstand er i første række, at alt værdi reduceres til økonomi, og i anden række, at sociale udfordringer som lighed, inklusion og velfærd identificeres sammen med forbrug og produktion som noget, der anfægter «the global safe operating space,» dvs. som noget, der skaber stort pres på det planetære system. Rapporten adresserer udfordringen med at bringe begreber som fairness og tilstrækelighed i spil med overforbrug og adfærdsmæssig forandring, og peger på behovet for udvikling af redskaber, der kan gå hinsides vækst-paradigmet, inklusive levere et nyt set indikatorer for socialt liv, som kan supplere den økonomiske indikator, BNP.

Darren Acemoglu og Simon Johnson tager fat i den samme udfordring i en bog om begrebet fremskridt.⁶ Bogen stiller skarpt på teknologisk udvikling, motiveret af nylige landvindinger omkring kunstig intelligens, og forfatterne argumenterer for, at «a new, more inclusive view of technology can emerge only if the basis of social power changes.»⁷ Forfatterne påviser, at teknologisk udvikling igennem det sidste millennium har været socialt skævvredet. Det er en lille elite, der har nydt godt af udviklingen, mens arbejderklassen kun har nydt godt af en brøkdel, hvad enten det drejer sig om landbrug eller om hele den industrielle periode. Igennem hele værket argumenterer

4 I arbejde med klimaproblemstilling skelnes der mellem klima (bestemt som udvikling i vejrforhold over 30 år), miljø (de fysiske omgivelser og betingelser for biologisk liv) og natur (geografisk miljø under åben himmel). Men i denne artikel med et fokus på kirkers bidrag bruger jeg relationer til klima og natur som synonyme, medmindre andet angives direkte.

5 European Parliamentary Research Service (EPRS), *Beyond Growth: Pathways towards Sustainable Prosperity in the EU* (Brussels: European Union, 2023).

6 Daren Acemoglu, Simon Johnson, *Power and Progress: Our Thousand-Year Struggle over Technology and Prosperity* (London: John Murray Press, 2023).

7 Acemoglu og Johnson, *Power*, 7.

forfatterne for, at kun der, hvor der har været visioner om delt fremskridt, har der været inklusive fællesskaber og velfærdssamfund. Ideen hos Acemoglu og Johnson er at vise, at brugen af indsigt og videnskab er afhængig af vision. Det handler simpelt hen om, at forestillinger om teknologier og deres bidrag, afgør om teknologi udvikles for at berige en elite, eller for at løse specifikke problemer på en inkluderende måde.⁸ Derfor, argumenterer forfatterne, er det nødvendigt at ændre «narratives, build countervailing powers, and develop technological, regulatory and policy solutions»⁹ for at modvirke en indbygget skævvridning i begrebet om fremskridt.

Nu er det klart, at Acemoglu og Johnsons bog handler om teknologi, men at deres argument kan overføres til klimaområdet, henviser forfatterne selv til. For det har været muligt i Europa, siger de, at udfordre og udstille det gamle narrativ om naturen som en kilde til vækst, hvilket både kommer til udtryk ved ny politik, men også i form af øget bevidsthed i civilsamfund og fremvækst af aktivistiske grupperinger, der bakker op om et nyt natursyn. På den måde er den europæiske udvikling i klimadrøftelsen en understregning af deres argument om ideers magt.¹⁰ Og det er netop på dette område, at religiøse fællesskaber har mulighed for at levere et specifikt bidrag, supplerer Amitav Ghosh i anden sammenhæng, dels fordi de kan mobilisere flere mennesker end andre aktører, og dels fordi «they do not partake of economic ways of thinking and are therefore capable of imagining nonlinear change,» hvilket er et bidrag «intimately related to the idea of the sacred.»¹¹

I forhold til kirker udfoldes det samfundsmæssige spil om klimaproblematikken i miniformat, idet der er en stærk konserverende kraft i kirkers tradition og læsning af Skriften, som har bakket op om en gammel naturforståelse og derfor har svært ved at se begrundelsen for, at kirker skal engagere sig i en sekulær drøftelse om klima, samtidig med at mange kirker og kirkelige organisationer allerede har engageret sig i den moderne problemstilling de sidste 40 år, både med handling og med ny tekstlæsning. Vi skal i denne artikel ikke forsøge at beskrive alt hvad der er foregået, men gennem korte beskrivelser af det, der på forhånd kvalificerer som kirkers specifikke bidrag spore os ind på, hvad der er karakteren af kirkers specifikke engagement.

De sidste 40 års arbejde med kirke og klima har langt på vej foregået under overskriften økoteologi, og to aspekter har på en særlig måde haft prominens, og kvalificerer således til at være overordnede beskrivelser af kirkelige bidrag til klimapro-

8 Acemoglu og Johnson, *Power*, 24.

9 Acemoglu og Johnson, *Power*, 38.

10 Acemoglu og Johnson, *Power*, 389ff.

11 Amitav Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable* (Chicago og London: University of Chicago Press, 2016), 160f.

lemstillingen (selvom Jorgenson og Padgett taler om en fire-leddet typologi).¹² Det handler om håb, som har spillet en fremtrædende rolle i befrielsesteologi, og det handler om identitet, som udfoldes i relation til den store nordiske tradition for arbejde med skabelsteologi. Ud over at påvise hvordan håb og identitet spiller sammen med andre bidrag i forståelsen af klimaproblematikken, vil jeg argumentere for, at et globalt perspektiv spiller en afgørende rolle i at udfolde det forhold, at kirkers bidrag til klimatilpasningen ikke blot handler om «at huske vores næste ude i verden,» som det nogle gange formuleres, men er noget, der vokser ud af kirkers tro, praksis og historik, hvilket netop er arnestedet for kirkers specifikke bidrag.

Hvad er et specifikt bidrag?

Der er forskellige forslag til hvad der er det bedste metodiske greb for at beskrive kirkers specifikke bidrag. Et af dem er udtrykt i tabel 1,¹³ som beskriver forskellige aspekter af ressourcer og udtryk, og som dertil indbyder til overvejelser over, hvordan de forskellige aspekter indvirker på hinanden.

Men forståelsen af ressourcer og effekter tilvejebringer kun råmaterialet til at beskrive de specifikke bidrag. Der er brug for en metodisk ramme og retning, som har en særlig opmærksomhed om forandringer. Her finder vi i første række arbejdet med transformationsforskning. Peter Lodberg har beskrevet, hvordan transformationsforskning hjælper os til at forstå civilsamfundets rolle, herunder kirkers rolle, når samfundsforhold i almindelighed er under forandring, som det for eksempel er tilfældet i Palæstina siden katastrofen, *Nakba*, i 1948, og seksdageskrigen i 1967.¹⁴ Transformationsforskning bidrager i denne artikel med at henlede vores opmærksomhed på sammenhæng mellem lokale situationer og teologi. Kirkers offentlige bidrag er med andre ord lokalt forankret, eller med reference til tabel 1, udformet som et dynamisk samspil mellem A og B, der sigter på opbygning af social kapital, dvs. styrkelse af sociale relationer gennem opbygning af tillid og sammenhængskraft i befolkningsgrupper og fællesskaber.

12 Kiara Jorgenson og Alan Padgett foreslår en fire-ledet typologi som i overskriftsform er forvalterskab, øko-retfærdighed, skaberværkets fællesskab og inkarnation. Fokus i denne artikel tangerer alle fire, uden at følge typologien. Kiara A. Jorgenson, Alan G. Padgett (eds.), *Ecotheology: A Christian Conversation* (Michigan: William B. Eerdmans, 2020).

13 Tabellen er udviklet af Michael Biehl, "Religion, Development, Mission" i: Kenneth Mtata (ed.), *Religion: Help or Hindrance to Development* (Geneva: LWF Documentation 58/2013). Der er refereret til modellen i Henrik Sonne Petersen, «Mission som gave og opgave: Praksis, tænkning og spiritualitet i missionsarbejde» i: *Ny Mission* 39, 2020.

14 Peter Lodberg, *Tro og magt i det hellige land: Palæstinensisk teologi og kirke i et transformationsfund efter 1967* (København: Aros forlag, 2010), 52ff.

Ressourcer	Immaterielle ressourcer	A <ul style="list-style-type: none"> • Bøn, gudstjeneste • Tradition, liturgi • Folkelig forankring 	C <ul style="list-style-type: none"> • Tro og lovprisning • Bøn og stilhed • Faste
	Materielle ressourcer	B <ul style="list-style-type: none"> • Diakoni • Interreligiøse relationer • Samarbejde 	D <ul style="list-style-type: none"> • Vision om en bedre verden • Tidsforståelse • Værdigrundlag
		Direkte udtryk	Indirekte udtryk
	Effekt		

Tabel 1. Ressourcer og effekter

En anden tilgang er religionsvidenskabens og antropologiens, der siden Arnold van Genneps (1873-1957) arbejde med overgangsritualer har en opmærksomhed om *liminalitet*, som et udtryk for den svævende tilstand et menneske eller et fællesskab befinder sig i, på dørtærsklen mellem denne og den åndelige verden. Her, på *tærsklen* til en anden verden, om det nu er i overgangsritualer, eller i påkaldelser af det guddommelige, handler det ikke så meget om magt, som om to karakterer af et fællesskab, nemlig autonomi på den ene side og på den anden side generøsitet og pragt. Med Alphonso Lingis' ord handler det om en forbindelse til «naturen i vores natur.»¹⁵

Kobler vi opdelingen i tabel 1 til forståelsen af liminalitet viser der sig en opmærksomhed om de helt særlige perspektiver eller erfaringer (C i tabel 1), der gives adgang til gennem ritualer (A), som i historiens løb blandt andet har påvirket tidsforståelsen (D). Tænk blot på tidsforståelsen hos Paulus, som ventede Herrens komme meget snart (f.eks. 1.Tess.4, 13-18), hvad der senere i kirkens historie gav anledning til forestillinger om at leve i en mellemtid. Ifølge Kristian Leth er det også baggrunden for, at mange mennesker i dag forstår sig selv om «levende i en *kronisk overgangstid* fra liv til død.»¹⁶ I arbejdet med liminalitet samles opmærksomheden om sociale og etiske aspekter i en transformation, og hvordan der er en cyklisk sammenhæng mellem religiøse udtryk og ressourcer, som er afgørende for accept eller afvisning af forandringer, hvilket netop er et væsentligt aspekt i klimaproblematikken.

En tredje og sidste tilgang relateret til transformation finder vi i *memory studies*, som både relaterer til konfliktforskning og postkolonial intertekstualitet. Sara Dybris

15 Alphonso Lingis, *Violence and splendor* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2011), 148, HSP oversættelse.

16 Kristian Leth, *Håb: Et forsvar for fremtiden* (København: People's Press, 2018), 45 (fremhævninger er Leths).

McQuaid beskriver, hvordan *memory studies* tilbyder et analytisk perspektiv til at afkode konflikter med rod i fortiden.¹⁷ Men forståelse af erindring åbner også for en forståelse af det nærmest mystiske aspekt, at andre erfaringer end dem vi selv har gjort, kan blive til vores.¹⁸ Det handler om *affektivitet*, modtagelighed,¹⁹ som spiller en særlig rolle, når det drejer sig om at forstå klimaudfordringer, ikke mindst når der er et asymmetrisk forhold mellem dem, der påvirker, og dem der påvirkes af klimaforandringer. Tilgangen i *memory studies* tilføjer derved et væsentligt aspekt til vores projekt med at forstå kirkers specifikke bidrag til klimaproblematikken, som har at gøre med identitet og kultur, men vel at mærke en historisk forankret identitet og kultur, der ikke bare kobler til lokale forhold, men er en åbenhed for global, for ikke at sige universel ekstension.

Med det afsæt kan vi vende opmærksomheden, via en kort omvej, mod de to nævnte områder, hvor økoteologi har skabt signifikante udtryk, som med rette opfattes som specifikke bidrag fra kirker til klimaproblemstillingen, nemlig håb og identitet.

Håb som ressource – Kristian Leth

Før vi vender blikket mod økoteologi og *håb*, er det interessant at spørge, hvorfor håb er så væsentligt? Kristian Leth spørger i en bog med titlen *Håb*,²⁰ hvordan det kan være, at han selv og mange af os andre har en følelse af at stå overfor et umiddelbart forestående sammenbrud af verden. For ser vi rationelt på udviklingen i verden, er der en masse ting, der går godt. FNs verdensmål forandrer virkelig noget, og Leth opremser (i bogens appendiks) eksempler som det, at børnedødeligheden er faldet de sidste 200 år, ekstrem fattigdom er faldet de sidste 50 år, der er mindre olieudslip i dag end i 1970erne, og naturkatastrofer koster færre liv, etc. Alligevel er der mange, der sidder med en dommedags-fornemmelse, ligesom han selv har, noterer Leth. Hans forklaring er, at det skyldes en kombination af en forventning om *jordens undergang*, arvet fra den kristne tradition, parret med medievirkeligheden, der skaber en fornemmelse af, at altings ende er nær. Det set-up skaber frygt, siger Leth, især for vores fortsatte vækst og for vores forbrug, og den frygt kommer til at præge vores tilgang til klimaet.

I skyggen af en frygt for fremtiden, argumenterer Leth, er den vigtigste ressource i

17 Sara D. McQuaid, Henrik Sonne Petersen and Johnston Price «Historical dialogues, collective memory work, and the (dis)continuation of conflicts» i: *Kritika Kultura* 33 (2019).

18 Erik Varden, *The Shattering of Loneliness: On Christian Remembrance* (London: Bloomsbury, 2018).

19 Henrik Sonne Petersen, "Mission. Engagement i forandring og længsel efter fornyelse. Skammens bidrag til en nutidig missionsforståelse," kapitel 8, i: Mikkel G. Christoffersen og Keld Slot Nielsen (eds.), *Skam – Et forsømt aspekt ved kristendommen* (København: Eksistensen Akademisk, 2021).

20 Kristian Leth, *Håb: Et forsvar for fremtiden* (København: People's Press, 2018).

klimakampen håb. Det er det vigtigste, vi kan give videre til næste generation! Men hvordan får vi håb, når vores kulturelle narrativ peger i en anden retning, og mediebilledet i stor grad dannes af algoritmer, der giver os mere af det, vi er optaget af? Leth foreslår, at løsningen er at finde i en kombination af to dele. Den første del er en rationel opmærksomhed om det, der er sandsynligt,²¹ som et modsvar til den mytologiske forventning om tidens ende. Her er der simpelt hen tale om en realisme, hvor statistik får lov at bidrage til en fortælling om fremskridt på en lang række områder. Den anden del, der modvirker den dagsorden, der sættes af algoritmer og sociale medier, er en introspektion inspireret af Martin Heidegger (1889-1976), hvor alle tildragelser og forandringer blegner i lyset af muligheden for ens egen ikke-eksistens. Leths pointe er, at et skridt ind i sindets mørke,²² konfronteret med sin egen dødelighed, fjerner grunden til at frygte forandringer.²³

Tilsammen giver den rationelle opmærksomhed og konfrontationen med sin egen dødelighed basis for at tage ansvar.²⁴ Og når det overhovedet er muligt at tage ansvar, siger Leth, er der faktisk håb for, at vi kan forandre noget, eller rettere: blive ved med at forandre verden til et bedre sted, sådan som vi allerede er godt i gang med ifølge statistikkerne.

Håb i en kristen tradition

Kristian Leth's arbejde med endelighed ligger i forlængelse af en almenmenneskelig indsigt, som der er rige paralleller til en jødisk-kristen tradition. I nyere teologihistorie udfolder det sig i fokus på den sidste tid (*eskatologi*) som motivation for håb, snarere end et fokus på endelighed som sådan.²⁵ Og få har arbejdet så eftertrykkeligt med eskatologi og håb som Jürgen Moltmann (1926-2024).²⁶ Moltmann finder et grundlag for håb i det, at Guds selvåbenbaring i historien er forankret i løfter,²⁷ sådan som det f.eks. kom til udtryk i forhold til Abraham, som fik det løfte, at han skulle være en velsignelse for alle folk. Og Abraham garanti for løftet, var Guds åbenbaring for ham. Håbet om løftets realisering, har simpelt hen et afsæt i Guds egen åbenbaring.

Det at løfterne er knyttet til åbenbaring (*epifani*), fortsætter i Israels historie, og

21 Leth, *Håb*, 197f.

22 Leth, *Håb*, 179f.

23 Leth, *Håb*, 165.

24 Leth, *Håb*, 120, 218ff.

25 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology. Volume 3*, (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 1997 (oprindeligt på tysk, 1993)), 54.

26 J. Moltmann, *Ethics of hope* (Minneapolis: Fortress Press, 2012 (oprindeligt på tysk, 1964)).

J. Moltmann (1980), *Experiences of God* (London: SCM Press, 1980 (oprindeligt på tysk, 1979)).

27 Robert C. Doyle, *Eschatology and the shape of Christian belief* (Paternoster Press, 2000), ch. 6.

siden i Jesu skikkelse. I en særlig grad er der knyttet løfter til Jesu død på korset, både i form af en afklaring af, hvad det indebærer, at "Gud er alt i alle," men også i form af et håb om befrielse for mennesker. Det er ikke et håb, der kun realiseres i en mytologisk fremtid, men et kristent håb om Guds rige, der indebærer en befrielse, som bør få sociale udtryk. Gudsriget behøver på sin vis ikke en teologisk begrundelse, men det behøver handling – er Moltmanns påstand!²⁸ På den måde er håb i en kristen tradition knyttet til befrielse (og i afledt betydning, befrielsesteologi), og transformation, og relateres derfor også til klima.

Den kobling af klima og håb Moltmann peger på, er relateret til en række Bibeltekster, som på forskellig vis har haft indflydelse på kirkers engagement i klimakampen, på godt og ondt.

Herske vs vogte: første spænding i det bibelske narrativ

I 1 Mosebog 1,28 – siger Gud til mennesket: «opfyld jorden og underlæg jer den; hersk over ... [alt] der rører sig på jorden.» Men, umiddelbart efter, i 1 Mosebog 2,15 er der tale om, at mennesket skal «dyrke og vogte» jorden, dvs. værne om den og have omsorg for den som en forvalter. Historisk er det netop disse tekster, der har legitimeret en herskermentalitet, og udnyttelse af jordens ressourcer, fordi verden i det store og hele er reduceret til materiale.²⁹ Richard Bauckham foreslår, at herskermentaliteten forstås som en arv fra Renæssancetiden, som er så levedygtig, at den ikke bare kan overskrives, eller erstattes af en forestilling om forvalterskab, som det har været foreslået. Dertil kommer, at teksterne i 1.Mosebog tegner et mere radikalt billede af et «community of creation,» et skabelsens fællesskab, som fuldstændig ændrer menneskets position, og ikke sigter efter at beskrive en forvaltningspraksis.³⁰ Bauckham læser ikke en udradering af menneskets unikhed ind i teksterne, men han finder en anerkendelse af en genuin andethed af andre skabninger. Det er dog kun muligt, hvis både en antropocentrisk og biocentrisk forståelse af verden erstattes af en teocentrisk forståelse, argumenterer han, hvor sammenhængen i verden ikke baseres på menneskets central position, ej heller på beslægtet biomasse, men på beslægtet ophav, nemlig i Jahve som skaber. I det perspektiv skal de første ord om «at herske over...» forstås som en befaling til at have omsorg for fælles skabninger.³¹ Hvad mere er, fællesskabet i skaberværket kommer ikke til udtryk i en hierarkisering af skabelsen, men derimod i en lovprisning, hvor

28 Stanley Grenz and Roger Olson, *20th Century Theology: God and the World in a Transitional Age* (Downers Grove: IVP, 1992), CH. 6.

29 Peter Halldorf, *Därför sörjer jorden* (Sturefors: Silentium, pocketudgave 2021 (oprindelig udgave 2019)), 64.

30 Richard Bauckham, «Being human in the community of creation: A Biblical perspective» i: Jorgenson and Padgett, *Ecotheology*, 2020, 38ff.

31 Bauckham, *Being human*, 46.

mennesket føjer sin stemme til andre skabningers pris af Skaberens.³²

I den læsning slår Bauckham følge både med den økumeniske Patriark Bartolomæus I som beskriver herskermentalitet som et økologisk syndefald, og Pave Francis I, som i encyclica'en *Laudato Si* slår til lyd for beskyttelse af jorden som menneskers fælles hjem, og en ny, universel solidaritet med skaberværket vendt imod udbytende kræfter i den globale økonomi.

«Jorden skal forgå» og «vi venter en ny jord»: anden spænding i det bibelske narrativ

To andre tekster har spillet ind på forståelsen af kirkers engagement i klimakampen, nemlig to forskellige visioner af verdens ende:³³

Mark 13: 31 – «Himmel og jord skal forgå...»

2 Pet 3:13 – vi venter «nye himle og en ny jord, hvor retfærdighed bor.»

Teksten fra Markus har givet anledning til det, der er kaldt en «alt-skal-brænde-teologi»,³⁴ hvor verdens undergang trækker tæppet væk under alt håb for verden, og dermed også tager pusten ud af et engagement i klimakampen. I den forstand forenes politiske klimaskeptikere med kristne ligesindede, der ser et kommende sammenbrud som den eneste mulighed for, at Guds retfærdighed kan ske fyldest. Her er det værd at bemærke, at teksten fra Peters brev, i modsætning til Markus-teksten, tilbyder en mulighed for, at Guds rige faktisk kan finde sted i en radikalt fornyet verden.

Detaljerne i tekstlæsningerne behøver vi ikke gå ind på her. For helt centralt i denne sammenhæng er overvejelsen om, hvordan de to tekster skal influere på en teologi om klima-engagement. Skal de forstås som to mulige perspektiver, eller skal den ene læses i lyset af den anden? Og hvordan spiller de to tekster sammen med resten af Bibelen, tekster om Guds skabelse, hans kærlige blik på jorden, «det er godt!» – og tekster om Guds inkarnation? Peter Halldorf er klar i målet:

Hvis Gud selv bliver menneske, og desuden som skabt væsen forsoner hele skabelsen med sig, siger det sig selv at enhver forestilling om, at Gud skal forkaste

32 Fokus er på ligestilling og gensidighed, hos Bauckham, hvor fællesskab etableres af en fælles skaber og i en fælles lovprisning af skaberens. Mennesket er ikke «præst» i Bauckham's læsning, sådan som Peter Halldorf og andre foreslår (Halldorf 2020: 92), med en medierende funktion mellem Gud og andre skabninger. Bauckham, *Being Human*, 58-59.

33 Diskussion mellem Moltmann og Bauckham gengivet i Browner, Kent E. and Elliott, Mark W. (eds.), *Eschatology in Bible and Theology. Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium* (Illinois: InterVarsity Press, 1997), Ch.13, 263-277.

34 Halldorf, *Därför sörjer jorden*, 95, 151 (HSP oversættelse). Cf. Bent Bjerring-Nielsen (2023), "Den forurenede skønhed" i: Kristine Kaaber Pors, Kirsten Grube Juul, Elizabeth Knox-Seith og Bent Bjerring-Nielsen, *Klima, tro, håb og handling. Natursyn og kristendom*, (København: Eksistensen, 2023), 156.

skaberværket og erstatte det med et nyt kosmos ... knapt kan kaldes kristen.³⁵

Det indebærer dog ikke, at teksten fra Peters brev nødvendigvis overlejrer og reducerer teksten fra Markus. For det kan være nødvendigt at holde begge tekster i hovedet, som to tanker eller perspektiver på det samme, fordi der er brug for en realisme om, at noget forgår, men samtidig er der i lige så høj grad brug for at nære håb om, at undergangen ikke har det sidste ord.

Holder vi nu de to nævnte spændingsforhold sammen, finder vi konturerne af et håb i Bibelen som vokser ud af et skabelsens fællesskab, og motiveres af en vision om altings transformation i ham, som er »alt i alle.« Ud af fællesskabet springer en universel solidaritet med skaberværket, levende såvel som ikke-levende dele, som kommer til udtryk i en fælles lovprisning. Men det munder også ud i en realisme om skaberværkets skrøbelighed, at noget går til og vil gå til, samtidig med at fællesskabet flyder over i en vision af en ny verden, hvor retfærdighed bor, som giver såvel motivation som retning for et engagement i klimakampen.

Sammenholdt med Kristian Leth's forslag til håb er der i denne læsning af den kristne tradition ikke blot tale om rationalitet og realisme om forgængelighed, men også et afsæt i et fælles ophav og en vision om et skabelsens fællesskab. Dertil kommer, at håbet ikke dirigeres af globale målsætninger, men orienteres efter en forståelse af retfærdighed, som vi godt nok kun skimter udfoldet i det fjerne, men hvis essens allerede er tegnet os for øjnene i skikkelse af Jesus Kristus på korset, hvor Guds løfte og Guds selvåbenbaring forenes, som en garanti for at retfærdigheden vil ske. Håbet motiveret af retfærdighed leder til en anden slags realisme, end den Leth beskriver, idet den både fungerer som en «subversiv åndelig praktik,» altså en slags kritisk instans overfor undertrykkende magtstrukturer og totalitære undertrykkere, og som en invitation til at være mere menneskelig,³⁶ mere i pagt med verden, mennesker og Gud, end forgængelighed alene inviterer til.

Med reference til de indledende metodiske overvejelser ser det ud til, at den kirkelige traditions tale om håb er bundet op på en kobling af materielle og immaterielle ressourcer, og er rodfæstet i et skabelsens fællesskab, respektive et håb, der spirer frem af Guds åbenbaring i verden. Det er det politiske perspektiv, som vi låner fra transformationsforskningen, hvor håb leder til handling via opbygning af tillid til det lokalsamfund, vi lever i. Arbejdet med *liminalitet* er prominent i den kristne tradition, og motiveres af bevidstheden om at stå på *tærsklen* til en ny himmel og en ny jord. Det er en vision, der er sprængfyldt af opstandelseskraft, og som skaber en anden forbindelse til «naturen i vores natur» end den, der viser sig i en liberalistisk verdensorden, eller en forgængelighed i Kristian Leths perspektiv. Endelig er spørgsmålet om kultur, der repræsenteres af *memory studies*, en opmærksomhed om det, at engagement

35 Halldorf, *Därför sörjer jorden*, 81.

36 Halldorf, *Därför sörjer jorden*, 152.

i klimaproblematik ikke kun afhænger af lokale forhold, men har historiske rødder og global ekstension. Derfor efterlades vi, på trods af de skelsættende tanker og strukturer med et nagende spørgsmål: har kirker så også gjort «en verden til forskel»? Har håbet virkelig forandret noget, som Kristian Leth siger? Og hvor er de globale stemmer, som påvirkes af klimaproblestillingen? Det er spørgsmål, vi skal holde *in mente*, mens vi nu vender blikket til det andet bidrag fra økoteologi til klimakampen, der kan siges at høre til kirkers specifikke bidrag, nemlig det der handler om identitet.

Inkarnation, identitet og erindring

Allerede ørkenfædrene talte om, at den der ønsker at redde verden, må begynde med at redde sin sjæl.³⁷ Men sagde de ikke bare det, fordi de var verdensfjerne? Nej, deres mystiske indsigt var, at den bedende i ørkenen, adskilt fra alt bliver forenet med alt! Den ensomme i Guds navn er solidarisk med hele skabningen! Det vi ser konturerne af hos ørkenfædrene er, at handlinger springer ud af dybt forankrede holdninger. Overført til klimaproblematikken handler det om, at identitet og tro er, eller rettere kan være afsæt for handlinger og holdninger. Det er noget af det, der er på spil, når der er tale om et sakramentalt aspekt af tilværelsen,³⁸ eller om dybdeinkarnation. Niels Henrik Gregersen har arbejdet med det sidste. Han beskriver dybdeinkarnation som en forståelse af Kristus som den guddommelige kilde til liv og til hele universet, på sådan en måde at inkarnationsbegrebet er knyttet til såvel fysiske som biologiske processer.³⁹

Dyb inkarnation taler om et univers i hvilket Gud ikke kun er nærværende på en generel måde (som det er udtrykt i traditionelle begreber om den immanente aktivitet af den guddommelige skaber), men i hvilket Gud har viet sig til og forenet sig med hele netværket af fysisk og biologisk skabelse.⁴⁰

Hvor dybtgående en forandring, der er tale om, får vi en fornemmelse af, når Gregersen argumenterer for, at sammenhængen mellem inkarnation og skaberværk modsvares af en sammenhæng mellem teologi og videnskab. Ikke bare som korrelation, men i sådan

37 P. Halldorf, *Spåren till det fördolda. Beträktelser för fastan* (Varberg: Argument, 2019), 37.

38 Der er en lang række værker og artikler, der omhandler et sakramentalt perspektiv på verden. Her kan vi nøjes med at referere til John F. Haught (2020), »The unfinished sacrament of creation« i: Jorgensen og Padgett, *Ecotheology*, 2020.

39 N.H. Gregersen, »Deep incarnation and Chalcedon: On the enduring legacy of the Cappadocian concept of *mixis*« i: Thomas Marschler and Thomas Schärtl, *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus*. Band 2: Inkarnation, (Münster: Aschendorf Verlag, 2020).

40 N.H. Gregersen, »Deep incarnation: From deep history to post-axial religion« i: *HTS Theologise Studies/Theological Studies* 72 (4), 2016, 7.

en grad at udvikling i videnskab potentielt kan påvirke forståelse i troens verden. Det kan virke udfordrende for kirker og troende, at videnskab på den måde kobles med tro. Men der er noget helt fundamentalt på spil, nemlig om forståelsen af virkelighed. Virkelighed er ikke en flerleddet størrelse, hvor der er et skel mellem en åndelig og en fysisk dimension. Der er kun én virkelighed, er Gregersens pointe, som tilgås fra forskelligt perspektiv. I denne dybe forankring af Gud i verden, hvor skabelse og skaberværk knyttes tæt til inkarnation og Jesus Kristus, skimter vi en forståelse af verden og naturen som et evigt «du,» som Martin Buber udtrykte det.⁴¹ Ligesom i et møde med et andet menneske, vi kan kalde «du,» og hvor vi selv bliver til som et «jeg,» sker det i relationen til naturen: vi bliver til os selv dér, hvor vi møder natur som et «du.» I naturens rum, møder vi derfor ikke kun os selv og en masse træer. Vi møder en sammenhæng, vi allerede er en del af, et element vi lever i, selvom som vi ikke nødvendigvis er opmærksom på det. Det er dog muligt at åbne øjne og ører, og blive modtagelig for andre erfaringer end vores egne. Det gør os både mere sårbare – og mere rodfæstede. Her er der tale om en radikal sårbarhed, ifølge Rowan Williams, for der er tale om en grundlæggende modtagelighed,⁴² eller *affektivitet*, over for alt det, «Faderen ønsker at lægge os på hjerte».⁴³ Også Erik Varden, en norsk biskop i den katolske kirke, bidrager til at forstå, hvad der er på spil i forhold til naturen, når han angiver, at det handler om en erindring af, hvad der er virkelighed. For naturen er ikke kun det, der kan måles og vejes. Naturen genlyder af erindringer fra Edens have, men også af erindringer fra den tomme grav, og er på den måde i sig selv en invitation til et liv i Ånden.⁴⁴

Erindring forstået på denne måde handler ikke bare om informationsvirksomhed og kognition, men om at blive menneskelig, helt og fuldt menneskelig i det rette element. Gregersens og andres arbejde indeholder med andre ord ikke blot en ny forståelse af virkelighed, men også en forandret antropologi, hvor det ikke handler om at blive informeret, men om at blive menneske i sit rette element. Når det er sagt, er det uhyre udfordrende at bemærke, at «det rette element» i en kirkelig tradition både kan forstås som det skabelsens fællesskab Bauckham introducerede, men også kan forstås som *eukaristien*, nadveren. Vi aner, at begrebet dybdeinkarnation adresserer en sammenhæng mellem det, vi er som mennesker, og det vi er som Guds børn: vi spiser og næres til dagligt af brød og vand, og det samme brød og vand/vin bliver til næring for troen i nadveren. Det er, som om det antydes, at vi kan møde Gud i alle ting ... Peter Fischer-Møller er inde på noget af det samme, når han knytter vores åndedræt

41 Robert Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge og London: Harvard University Press, 2011), 105.

42 Rowan Williams, »Det avsløjande ansigtet: Mission er att visa världen ett ansikte som formats av kontemplation« i: *Pilgrim* (4) 2018, 10-16.

43 Rowan Williams, *Being Human: Bodies, Minds, Persons* (London: SPCK, 2018).

44 Erik Varden, *The Shattering of Loneliness: On Christian Remembrance* (London: Bloomsbury, 2018), 109.

sammen med klodens åndedrag, og siger: «vi er en del af det samme store åndedrag.»⁴⁵ Han tilføjer: «det begynder med glæde». Det er den glæde Erik Varden taler om, som har en klangbund i glæden i Edens have. Der, hvor klodens åndedræt blev sat i gang af Guds Ånd. Klodens åndedræt, og vores åndedrag, er i det perspektiv en måde at trække vejret sammen med Ånden på,⁴⁶ og blive inddraget i det guddommelige liv. Så mærkeligt og forjættende det end kan lyde, er det tanker der allerede er formuleret af to danske salmedigtere fra hver deres århundrede, N.F.S.Grundtvig (1783-1872) og Jørgen Gustava Brandt (1929-2006):

Alt, hvad som fuglevinger fik,
alt, hvad som efter fugleskik
med sanglyd drager ånde,
lovsynge Gud, for han er god,
han i sin nåde råder bod
på støvets ve og vånde.

Grundtvig, 1851
DDS 10, 1

Godt, at livet
koster livet!
Godt at synge dagens pris.
Det er glæde,
alt til stede,
i ét nu er paradisi!
Tørstende når roden ned
i evighed.

Jørgen Gustava Brandt, 1985
DDS 14, 7

Grundtvig og Jørgen Gustava Brandt sætter ord på en naturerfaring, som klinger af «wonder ... something awe-inspiring, mysterious.»⁴⁷ Det tyder på, at den modtagelighed og erindring, der er tale om, relaterer til en passioneret opmærksomhed. Ikke nødvendigvis én vi selv præsterer, men én vi kender som det at blive grebet af noget, fremkaldt i mødet med det ærefrygtindgydende. Måske er det et udtryk for en berøringsflade i naturforståelsen mellem et antropocentrisk og et teocentrisk perspektiv?

Vender vi blikket mod den overordnede karakter af dette specifikke bidrag fra kirker til klimaproblematikken, er det i særlig grad kultur og identitet, der er på spil. Men, forståelsen af virkeligheden som én, sætter samtidig en problemstilling om tid og rum på spidsen, som indeholder en imminent social kritik. For i modsætning til en global økonomisk struktur er det ikke progression, fremskridt, der er afgørende i relation til natur, men deltagelse (*participation*). Det er en problemstilling, der fortjener flere ord,

45 Fischer-Møller, *Grøn kirke* i: Pors, Juul, Knox-Seith og Bjerring-Nielsen, *Klima*, 2023, 90.

46 Sarah Coakley, *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God* (London: Bloomsbury, 2015), 90.

47 Steven Bouma-Prediger, «The character of earthkeeping: A Christian ecological virtue ethics» i: Jørgensen og Padgett, *Ecotheology*, 2020, 149.

end vi kan levere her, men det afgørende er, at der i tankerne om dybdeinkarnation anes konturerne af en identitet, der er forviklet med vildnis,⁴⁸ mennesker og Gud. Den sociale kritik der springer ud af det at være placeret på *tærsklen* til virkeligheden, åbner for et spørgsmål om, hvordan denne virkelighed manifesterer sig, ikke bare i en privilegeret vestlig sammenhæng, men også dér, hvor der er knaphed om ressourcer, og hvor klimaudfordringer aflæses i antal måltider om dagen. Dermed peges der også tilbage på det politiske aspekt, adresseret i transformationsforskningen, som et spørgsmål om hvordan lokale danske og nordiske forhold hænger sammen med globale forhold. Er dansk og nordisk teologi om inkarnation og identitet klar til at lytte til globale stemmer, om hvordan virkeligheden ser ud?

Globalt perspektiv, mission og opmærksomhed

Projektet *Grøn kirke* i regi af Danske Kirkers Råd har helt fra begyndelsen i 2009 været globalt orienteret, med en bevidsthed om hvordan vores liv og handlinger præger mennesker andre steder på jorden.⁴⁹ Det perspektiv tematiseres i postkoloniale studier, som både folder sig ud som interesse i lokale kulturer, men også viser sig som kritik af holdninger. Ovenfor har vi især stødt på problemstillingen dér, hvor erindring er på spil. I relation til erindring er det klart, at et globalt perspektiv ikke foldes helt ud af, at vi tager hensyn til «nogen andre,» for det bliver det først for alvor, når «de andre,» som lider under klimaforandringerne, får lov at komme til orde.

Hvad er det egentlig, der er på færde i den kritik af holdninger, vi finder hos os selv og i vores egen kulturkreds udtrykt blandt andet i postkoloniale studier? Det handler, i mine øjne, om en øget bevidsthed om det, der er kaldt rationel kritik, forstået som en bevidsthed om, at vi i Danmark og Norden befinder os i et epistemologisk paradigme, som udstikker mulighedsbetingelser for handling og engagement. Det er præcis det, der er på spil i forhold til naturen, når de centrale metaforer udelukkende handler om fremskridt og et tidsligt perspektiv, som det blev bemærket ovenfor relateret til EPRS-rapport fra 2023. Og det er en form for rationel kritik Kristian Leth er inde på, når han med inspiration fra Martin Heidegger foreslår, at begrænsende paradigmer overskrides ved konfrontation med vores endelighed. Med afsæt i Heideggers terminologi er udfordringen ved begrænsende paradigmer mere præcist en mangel på italesættelse af, hvordan vi forestiller os verden. Italesættes forestillingsverdenen *ikke* er der en tendens til, at vi instrumentaliserer verden, inklusive andre mennesker, som derved udsættes for at blive bestemt, og ikke får lejlighed til at vise sig selv, altså være sig selv.⁵⁰ Derfor er der ifølge Painter-Morland og ten Bos behov for at udfordre, eller bryde det,

48 Bauckham angiver omsorg for vildnis som en markør på en ægte økoteologi, Bauckham, «Being human...» 2020, 113.

49 <https://www.gronkirke.dk/>

50 Painter-Morland og ten Bos, *Should environmental concern pay off? A Heideggerian perspective* i: *Organization Studies* 37 (4), 2016, 555.

vi opfatter som fortroligt og umiddelbart givet, hvilket blandt andet indbefatter en opfattelse af naturen som en ressource, der kan udnyttes. Den traditionelle naturforståelse kalder med andre ord på *disruption*, og på en fordybelse i en passivitet, der lader ting vise sig som de er, i stil med det Alphonso Lingis taler om, når han angiver, at naturen udfolder sig i overvældende udbrud af «violence and splendor,» vold og pragt.

Painter-Morland og ten Bos arbejder med at beskrive et *participatorisk ethos*,⁵¹ hvor en forståelse af klima som «det andet,» det der er «udenfor,» udfordres. Det er et inspirerende projekt, og sætter ord på nogle af problemstillingerne i det, vi kan kalde et postkolonialt perspektiv på klima, altså et perspektiv som ikke bare tager afsæt i globale forhold, men i at de globale relationer allerede har en (belastet) historie. Men, afsættet i Heideggers tænkning er i mine øjne problematisk, fordi det lader *disruption* afhænge af det Heidegger kalder «Da-sein,» altså den menneskelige tilværelse, hvor det andet kun viser sig der, hvor vi så at sige besinder os på os selv. Problemet er, at den tanke sender os tilbage til en endelighed, hvor den «subversive åndelige praktik» ikke finder plads, fordi der ikke er tråde til «skabelsens fællesskab» (Bauckham) og ej heller til et håb om altings transformation (Halldorf). Dermed mistes også af syne den kritik af magtstrukturer, som kalder på retfærdighed, ligesom visionen om mere menneskelighed står afkortet tilbage. Tager vi i stedet afsæt i Emmanuel Levinas' (1906-1995) værk, viser der sig en mulighed for at «den anden» kan bryde ind, på en måde som ikke er initieret af mennesket selv, og selvom det virker kaotisk, sikrer det rum til en reel pluralitet, inklusive at naturen »udenfor« ikke kun påvirkes, men også kan påvirke menneskers liv. Hvor der er reel pluralitet på spil, er det ikke tilværelsen, der besinder sig på sig selv, og giver rum til det andet, natur og andre mennesker, for det andet og de andre er selv *disruptive*, eller mere præcist bryder ind i tilværelsen. Med Levinas' perspektiv er det meningsgivende perspektiv derfor givet gennem sociale og økologiske relationer. Det åbner for at forstå global mission⁵² som rum for, at «de andre» kan komme til orde, og skabe et anslagspunkt «hvor troens urbegivenheder kan knyttes til vores eget og vores fælles liv.»⁵³

Muligheden for at naturen kan komme til orde, bliver i dette perspektiv koblet til muligheden for, at «de andre» kommer til orde. Det er de andre, som for alvor skærper vores opmærksomhed, og kan åbne vores øjne og ører for sider af virkeligheden, som vi ikke kan se fra Danmark og Norden. Hvad mere er, så åbner de for forståelsen

51 Det participatoriske udfoldes også i Bruno Latours arbejde og i ANT (Aktør-Netværk Teori), hvor en bærende idé er, at intet objekt har en essens; det defineres af dets relationer til andre objekter i netværket.

52 Global mission og missional kan betyde det samme, men der er en del steder, hvor missional knyttes til evangelisering uden et lærende perspektiv, og uden det perspektiv, som udgøres af et skabelsens fællesskab, og derfor benytter vi i denne lille artikel sammenstillingen global mission.

53 Henrik Sonne Petersen, «Mission», 245.

af, hvordan Gud kan være til stede i verden, nådig-barmhjertig-forsørgende, under omstændigheder som vi knapt kan forestille os, og vi aner konturerne af et *etos*, en moralsk holdning, hvor omdrejningspunkt ikke er «mig selv» eller «os,» men består af mange omdrejningspunkter, både «de andre» og «det andet.»

Benytter vi disse perspektiver fra global mission til at belyse det globale aspekt af økoteologi, skimter vi hvordan det har indflydelse på forståelsen af håb, og på sammenhængen mellem håb og identitet. Handling med håb bliver i første række tilføjet en dynamik, fordi der ikke kun er tale om «vores» handlinger, men er plads til noget andet, noget nyt, som kan være både «pragt og vold,» altså både være opbyggende og nedbrydende. Det dynamiske handler om, at der åbnes for «disruption,» dvs. for en anden stemme, og dermed andre metaforer, samt andre handlingsmønstre end de velkendte, som konkret manifesterer sig i et værdisæt og et *etos* domineret af sårbarhed og stilhed, snarere end aktivitet og fremskridt...

Ifølge Chad Rimmer er økoteologi ligefrem et spørgsmål om at «restoring just relations in every aspect of life,»⁵⁴ og det giver anledning til det, han kalder «place-based ecological formation.» Heri placerer han arbejdet med spatiale metaforer, som en nødvendig balancering af et metanarrativ om evolution, fremskridt og vækst. Det er en introduktion til en «place-based sense,» hvor der er åbenhed for lokale værdier og kulturer, og som tilbyder en *mapping* af aktørerne og deres indbyrdes relation i al deres forskellighed. Udtrykket for sådan en «sans» for flerhed skal ikke findes i præstation eller repræsentation, føjer Rimmer til, men i liturgiernes tilbedelse og ophøjelse, hvorved han lægger sig i forlængelse af Bauckham's pointe om skabelsens primære fællesskab.

Også Paul Kingsnorth og projektet Dark Mountain, arbejder med en lignende økologisk dannelse, og går så vidt at de udfordrer narrativet om *civilisation*. Ideen er, at forbindelsen til naturen ikke kan genoprettes indenfor det selvsamme civilisatoriske paradigme, som har sat klima og natur under pres, og derfor er det nødvendigt at tale om «uncivilisation» som metafor for mere rodfæstede narrativer, «which sees us as one strand of a web rather than the first palanquin in a glorious procession.»⁵⁵

Samler vi nu de forskellige indspil om «place-based ecological formation» og «uncivilization,» finder vi omridset af et alternativt *participatorisk etos*, hvor håb udfoldes i såvel spatiale som temporale metaforer, og kultur og natur kan forstås som forbundne rum, et lokalt og et globalt, hvor livet foldes ud. De privilegerede livstegn i sådan en holdning udfoldes i et spektrum, der går fra tilbedelse og ophøjelse, og en dertil hørende forbundethed (dvs. lighed) med forskelligartede væsener, til opmærksomhed om rettigheder og værdsættelse af samarbejde. På den måde reflekteres visionen om én

54 Chad Rimmer (2019), «Worship as place-based ecological formation» i: Andrianos, Biehl, Gütter, Motte, Parlindungan, Sandner, Stork og Werner (eds.), *Kairos for Creation*, 171.

55 »Uncivilisation. The Dark Mountain Manifesto«, <https://dark-mountain.net/about/manifesto/>

virkelighed! De spatiale aspekter tillader håbets metaforer for naturen at tage afsæt i kroppens længsler, begær, sårbarhed i en »theology from within,« som en vej mellem »from above« og »from below,« der samtidig tilbyder en balancerende af de tidsligt baserede metaforer om genopretning, planlægning og udvikling.

Men det er ikke kun kirkers arbejde med håb, der påvirkes af sådan et globalt og radikalt pluralistisk perspektiv. Der skabes også en særlig relation mellem håb og identitet. Identitet løftes ud af en tendens til at lukke sig om sig selv, og de toner, der allerede er anslået, kan præsenteres klarere som en vision om menneskelig blomstring som et kollektivt projekt, emblematiske udtrykt i gæstfrihed og en lyttende og lærende holdning, som først og fremmest kommer til udtryk i bøn. Med Sarah Coakleys ord kan bøn, de gange vi giver tid og rum til det, være «this precious *hiatus* for the Spirit – where we breathe the Spirit's breath ...»⁵⁶

Forankring i verden, identitet, er i det perspektiv ikke længere kun et lokalt projekt om at medvirke til fremskridt og udvikling. For i bønningen bliver vi så at sige fanget ind i Guds eget liv, involveret i relationer mellem Fader, Søn og Helligånd, som sætter et helt nyt perspektiv på alt, lige fra seksualitet til natur, og som tillader os at forstå sammenfiltrering af tro, kirke og klima på sådan en måde, at der er plads til mange forskellige udtryk, også dem der kommer til os udefra og «forstyrrer» det lokale. Coakley beskriver det sådan: «This will be a theology *in via* ... founded not in secular rationality but in spiritual practices of attention that mysteriously challenge and expand the range of rationality, and simultaneously darken and break one's hold on previous certainties.»⁵⁷ Coakley benytter konstruktioner lånt fra John Milbank til at beskrive, at det menneskelige ikke bare udfoldes i gode intentioner og god tro. Der må arbejdes med mentale strukturer af «un-mastery,» som «welcomes the dark realm of the unconscious, opens up a radical attention to the 'other,' and instigate an acute awareness of the messy entanglement of sexual desire and desire for God.»⁵⁸

Opmærksomhed får en særlig betydning. Ikke bare som mental kapacitet, men som udtryk for en holdning til andre mennesker og til naturen omkring os. Det bliver et konkret udtryk for den affektivitet, vi stødte på ovenfor, og gør det klart, at der i *henvistheden* går en strøm fra natur til menneske, som går forud for den modsatte bevægelse, vi ellers har for øje (som er den, der i rendyrket form ender i herskermentalitet). *Henvisthedens opmærksomhed* er således ikke bare et udtryk for kirkers offentlige rolle, men angiver også en slags livline, som gør det oplagt at tale om et dynamisk begrebspar af henvisthed og participation. Livlinen beskriver hvordan kirkers engagement med omgivelserne (lokalsamfund og natur) udfoldes som et arbejde med retfærdighed og

56 Sarah Coakley, *The New Asceticism: Sexuality, gender and the quest for God* (London: Bloomsbury, 2015), 91.

57 Sarah Coakley, *God, sexuality and the self: An Essay 'on the Trinity'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 33.

58 Coakley, *God, sexuality and the self*, 43.

fred, spændt ud mellem sekularisering og sakramentalitet.⁵⁹ Udtrykket for henvisthedens opmærksomhed er således ikke præget af magt eller kraft men af sårbarhed, som et vilkår affødt af at afbrud og opbrud (*disruption*) overlades til de andre og det andet. Som et *Nota Bene* er det vigtigt at bemærke, at heller ikke de andres og det andet opbrud er en magtbaseret relation. For sammen med Ånden har de andre og det andet kun et «stille» initiativ at slå på, udfoldet i appel til henvisthedens opmærksomhed og afhængig af, at kirker finder sted, dvs. skaber rum - til stilhed og modtagelse.

Afrunding

Med disse tanker om det specifikt bidrag fra kirker til klimaudfordringerne, kan vi nu vende tilbage til de to rapporter, der blev nævnt indledningsvis. Her italesatte rapporten fra European Parliamentary Research Service, EPRS, behovet for udvikling af redskaber, der kan gå hinsides vækst-paradigmet. I arbejdet med håb og identitet har økoteologi ad flere spor, med afsæt i forskellige livssituationer og tematikker, peget på flere slags redskaber, som vi blot nævner i stikordsform her:

Community of creation;

En subversiv åndelig praktik vendt mod undertrykkelse;

Mapping af aktører i deres forskellighed;

Place-based ecological formation.

Acemoglu og Johnson efterspurgte mulighed for at ændre «narratives, build countervailing powers, and develop technological, regulatory and policy solutions.» Her har økoteologien afdækket en grundlæggende affektivitet, og en *place-based sense*. Det er selve karakteren i et *participatorisk etos*, sammen med en prioritet af pluralitet, som gør det muligt og ønskeligt at indgå i samtale med andre bud på alternative etos'er til vækstparadigmet, f.eks. som det Kingsnorth og Dark Mountain Project præsenterer. Og selvom kirker (i Europa) nogle gange lider under en blufærdighed ved at tale om troens indre liv, altså det der hører til «C» i tabel 1, er der ingen grund til det, fordi det indgår i tæt samspil med materielle ressourcer som diakoni og vision (B og D), og derved har en retmæssig plads i en offentlig diskurs.

Har kirker så gjort noget, lød det nagende spørgsmål. Spørgsmålet lyder med rette, kan vi tilføje, for så vidt der er arbejdet og talt i mere end 40 år om økoteologi (og før det i omkring 2000 år, idet kristen teologi fra begyndelsen har været optaget af natur). Og ja, økoteologi har opnået en del, ikke mindst på et område, som ikke har været tematiseret før, nemlig sproget. For det tekniske og akademiske arbejde med økoteologi har allerede båret frugt. I de syv pilgrimsord,⁶⁰ som endte med at blive inkorporeret i Kristuskransen, som Martin Lønnebo introducerede i 1995, er der angivet pejlemærker for et sprog med åbenhed for spørgsmål om mening, håb,

59 Pannenberg, *Systematic Theology*, 56.

60 Elisabeth Knox-Seith (2023), «Pilgrimsvandring i klimaets tegn. En vejledning» i: Pors, Juul, Knox-Seith og Bjerring-Nielsen, 278.

skabelsens fællesskab og et liv i retfærdighed og fred. De syv ord er: langsomhed, frihed, enkelthed, bekymringsløshed, stilhed, fællesskab og åndelighed. Efter 20 år med Kristuskransen introducerede Biskop Lønnebo i 2015 en grøn perle, som «skal minde om diakoni og medmenneskelighed, om natur og miljø,» som det lød i pressemeddelelsen.⁶¹

Så der er sket noget! Kirker *er* involveret i klimaproblematik på mange måder. Kirker bidrager allerede i samarbejde med andre aktører som Grøn kirke i Danmark er et eksempel på, og i international sammenhæng er det anerkendt, at indsats på klimaområdet, har bedre mulighed for lokal forankring, når indsatsen sker i samarbejde med lokale, trobaserede aktører, som for eksempel kirker. Det er alt sammen bidrag som føjer sig ind i det beundrings- og varetagelsesmandat, som Ole Jensen italesatte allerede i 1976,⁶² og som indgår i opbygning af den sociale kapital, der er så væsentlig i en situation, hvor samfund står overfor en større transformation. Men, hvor Ole Jensen hjalp os til at forstå samfundets mandat, kan vi nu lægge til, at kirker har et specifikt bidrag til det mandat, farvet af værdigrundlag og tro, hvorved kirker sammen med andre samfundsaktører kan bidrage til en fælles socialitet præget af at stå ved tærsklen til «en anden verden,» nemlig naturen. Men, det har vist sig i de foregående sider, at det specifikke bidrag som kirker kan levere, som ingen andre bidrager med, i grunden ikke er noget kirker *gør*, men er noget kirker *er*. Eller, med andre ord: kirkers specifikke bidrag til den radikale forandring, er ikke at forandre verden, men selv at blive forandret og deltage i skabelsens fællesskab (i lovprisning af Gud), og som sådan være et vidnesbyrd og et tegn på et levende håb, et levende løfte om retfærdighed. Det er på disse områder, at kirker har et specifikt bidrag, som paradoksalt nok kan beskrives som en samfunds- eller offentlig tjeneste. Samfundstjeneste kaldes på oldgræsk *leiturgia*, liturgi. Giver det mening at lade det være overskriften over kirkers specifikke bidrag til klima tilpasning? I en folkelig sammenhæng opfattes liturgi godt nok som udtryk for strukturen i gudstjenesten. Men det er mere i overensstemmelse med den oprindelige mening at forstå liturgi som en beskrivelse af selve tjenesten, gudstjenesten og kirkers funktion lokalt. Skal det nu give mening, at begrebet liturgi sammenfatter kirkers særlige bidrag, må det kunne rumme de overvejelser, vi har været inde på, lige fra det at kirker er steder, hvor mennesker og fællesskaber (menigheden) modtager og dannes, over det at fællesskabet formes i et *participatorisk etos* til det, at mennesker sammen øver sig i *henvisthedens opmærksomhed*.

61 <https://press.newsmachine.com/pressrelease/view/fralsarkransen-20-ar-9246>

62 Ole Jensen, *I vækstens vold: Økologi og religion* (København: Gyldendal, 1976).

Profetkallsforståelsen i Bedehusland – profetkallet som modell for misjonærkallet

Håkon Sunde Pedersen
Førsteamanuensis i Det gamle testamentet
Fjellhaug Internasjonale Høyskole
HsPedersen@fjellhaug.no

Sammendrag: I januar 2024 ble podkasten «Misjonærbarna» av og med Øystein Stene publisert på Fabel og misjonærkallsforståelsen i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse ble igjen gjenstand for kritisk oppmerksomhet. Artikkelen er et bidrag til å kaste ytterligere lys over misjonærkallsforståelsen i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse mellom 1945 og frem til omkring tusenårsskiftet. Artikkelens utgangspunkt er tradisjonen i denne bevegelsen for å bruke profetkallsfortellinger og -tekster om misjonærkallet og slik la profetkallet tjene som modell for misjonærkallet. Mot den bakgrunn blir et viktig spørsmål: Hva slags forståelse av profetkallet ble man da forsynt med som modell for misjonærkallet? I denne artikkelen forsøker jeg å besvare dette spørsmålet ved å se nærmere på den profetkallsforståelsen som kommer til uttrykk i resepsjonen av profetiske kallsfortellinger og -tekster i et utvalg relevante bøker utgitt på Lunde, Luther og andre tilsvarende forlag i angitt tidsperiode. Mine funn vitner om en kallsforståelse hvor kallsopplevelsen spiller en helt avgjørende rolle og hvor denne opplevelsen også forstås å ha en helt bestemt karakter. Sentrale elementer er opplevelsen av tvang, kallskamp og «nei'ets» umulighet.

Søkeord: misjonærkallsforståelse, profetkallsfortellinger, norsk lekmanns- og misjonsbevegelse, kallsopplevelse.

Abstract: In January 2024, the podcast “Misjonærbarna” by and with Øystein Stene was published on Fabel, and the understanding of the missionary calling in the Norwegian lay and mission movement once again became the subject of critical attention. This article contributes to shedding further light on the understanding of the missionary calling in the Norwegian lay and mission movement between 1945 and around the turn of the millennium. The article’s starting point is the tradition in this movement of using prophetic call stories and texts about the missionary calling, thus allowing the prophetic call to serve as a model for the missionary calling. Against this background, an important question arises: What kind of understanding of the prophetic call was provided as a model for the missionary calling? In this article, I attempt to answer this question by examining the understanding of the prophetic call as expressed in the reception of prophetic call stories and texts in a selection of relevant books published by Lunde, Luther, and other similar publishers during the specified period. My findings indicate an understanding of the calling where the experience of the call plays a crucial role and where this experience is also understood to have a very specific character. Central elements include the experience of compulsion, the struggle of the call, and the impossibility of saying “no.”

Keywords: Understanding of the missionary calling, Prophetic call stories, Norwegian lay and mission movement, Experience of the call

Innledning

«I et stille øde hadde Herren innhentet den unge, sterke mannen [Elia]. Tronen hadde bruk for ham. Nå er han i hast kommet tilbake over Jordan. Et budskap er lagt på ham ... Selve evigheten er avhengig av at budbæreren når fram ... Sier tronen -: Kina, må jeg haste dit. Ropes det - -: Afrika, peiler jeg inn dette veldige kontinent. I kallets time er der intet å diskutere. Bare adlyde. Følge. Jeg er en tjener som lytter.»¹

«Til Ninive! Bare tanken gjorde profeten svimmel. Skulde han – Jonas, Amittais sønn – en ringe mann av Sebulons stamme gå og tale Guds dom over Ninive – verdensbyen? Umulig! ... Det første som grep profeten var det forferdelige i kallet. I Ninive ventet det ham sikkert ikke annet enn spott og hån – ja vel døden ... Det annet som grep ham var det umulige. Håpløsheten fylte ham. Det nyttet ikke. Hva kunde han, den ensomme, utrette der i millionstaden ... Sikkert grep det ham også en sterk følelse av han vilde bli så uendelig ensom. Han vilde gå med en kjensle av å være en fremmed ... Den gang gjaldt kallet Jonas. I dag gjelder det oss ... kallet til å arbeide i vingården.»²

De raske og sømløse vekslingene mellom profetene og oss i de to sitatene av Asbjørn

1 Asbjørn Aavik, *Elias, den Guds mann* (Oslo: Lunde, 1989), 11–13.

2 Hans Edvard Wisløff, *Mennesker på flukt: Tanker omkring profetene Jonas' bok* (Oslo: Indremisjonsforlaget, 1946), 22–24.

Aavik og Hans Edvard Wisløff fikk ny aktualitet da podkasten «Misjonærbarna» av Øystein Stene ble publisert på Fabel i januar 2024. I podkasten retter Stene et kritisk søkelys mot misjonærkallsforståelsen i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse. Bakteppet er den tidligere utbredte praksisen med å plassere barn av misjonærer på internatskoler slik at foreldrene kunne leve ut sitt misjonærkall. For å kaste lys over denne praksisen, ser Stene blant annet nærmere misjonærkallsforståelsen i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse.

Misjonærkallsforståelsen i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse har vært gjenstand for kritisk oppmerksomhet også tidligere, og den har vært analysert og undersøkt fra mange ulike synsvinkler.³ Blant perspektivene som likevel mangler, er en undersøkelse av resepsjonen av profetiske kallsfortellinger og -tekster i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse. Sitatene av Aavik og Wisløff er tydelige vitnesbyrd om relevansen av en slik undersøkelse. I begge tilfeller settes profetenes kall opp som mønster og modell for blant annet misjonærkallet. Aavik må være lydig som Elia, for evigheten er avhengig av dem begge som budbærere. Wisløff, på sin side, prøver alle sine lesere mot Jonas kall.

Aavik og Wisløff var ikke alene om å gjøre profetkallet til modell for misjonærkallet. Snarere tvert imot, ifølge Sverre Bøe har profetkallsfortellinger og -tekster vært en sentral ingrediens i forkynnelsen om misjonærkallet i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse.⁴

Mot den bakgrunn blir det viktig å spørre: Hva slags modell har profetkallet vært? Eller: Hva slags forståelse av profetkallet har blitt forsynt som modell for misjonærkallet i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse? I denne artikkelen vil jeg forsøke å besvare dette spørsmålet ved å se nærmere på den profetkallsforståelsen som kommer til uttrykk i resepsjonen av profetiske kallsfortellinger og -tekster i norsk lekmanns- og misjonærbevegelse.

3 Se f.eks. Jan-Martin Berentsen, *Teologi og misjon: Trekk fra protestantismens historie fram til vårt århundre* (Oslo: Luther forlag, 1990); Lisbeth Mikaelsson, *Kallets ekko* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2003); Knut Alfvåg, «Misjonærkall og foreldre kall: Fruktbar spenning eller uløselig konflikt?» i: *Med hjertet på flere steder: Om barn, misjon og flerkulturell oppvekst*, redigert av Thomas Sundnes Drønen og Marianne Skjortnes (Trondheim: Tapir akademiske forlag), 2010; Ingrid Eskilt, «Misjonærkallet og kulturens subjektive vending», *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 66, nr. 1 (2012), 4–22.

4 Sverre Bøe, *På vegne av Kristus: Misjon i Bibelen* (Oslo: Lunde, 2022), 67. Se også Øyvind M. Eide, *Skatten i leirkaret: Sjelesørgeriske perspektiv på erfaringer i en misjonærs liv* (Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 2002), 23–31.

Mitt utvalg av materiale avgrenset til bibelteologier, innledninger, kommentarer og oppbyggelige utleggelse av gammeltestamentlige profetbøker og -fortellinger⁵ utgitt på Lunde, Luther og andre tilsvarende forlag etter 1945 til omkring årtusenskiftet.⁶ Et viktig tilleggskriterium er at bøkene tematiserer profetenes kall og at forfatterne kan knyttes til norsk lekmanns og -misjonsbevegelse.⁷ Gjennom en slik avgrensning sikrer jeg å komme i kontakt med en profetkallsforståelse som har vært dominerende i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse i en viktig tid i denne bevegelsens historie og sammenfaller med den perioden Øystein Stene har satt kritisk søkelys på i sin podcast.

Før jeg presenterer mine funn, trengs det først noen ord om selve materialet, min tilnærming og den større resepsjonshistoriske konteksten for materialet. Deretter deler jeg presentasjonen av mine funn inn i to hoveddeler: (i) Profetene og deres oppdrag og (ii) Profetkallsopplevelsens betydning, funksjon og karakter. Punkt (i) tjener som viktig referanseramme for forståelsen av punkt (ii), hvor de sentrale elementene i kallsforståelsen tydeliggjøres.

Utvalg av materialet og min tilnærming

Målet mitt har ikke vært å kartlegge alt relevant materiale som imøtekommer kriteriene gitt over. Kriteriene har snarere tjent som utgangspunkt til å finne frem til et relevant og tilfredsstillende representativt materiale for mitt anliggende. Med utgangspunkt i de angitte kriteriene har jeg funnet frem til 15 publikasjoner som utgjør mitt materiale.

- Hans Edvard Wisløff, *Mennesker på flukt. Tanker omkring profetene Jonas' bok*. Oslo: Indremisjonsforlaget, 1946.
- Fredrik Wisløff, *Det gamle testamentet med fortolkninger: De historiske bøkene*. Oslo: Lutherstiftelsen, 1948; *Det gamle testamentet med fortolkninger: De pro-*

5 Med betegnelsen «profetbøker» menes de bøker i Det gamle testamentet som i kristen tradisjon har blitt forstått som profetbøker, med andre ord: De fire store (Jesaja–Daniel) og de tolv små profetene (Hosea–Malaki). Å tenke annerledes, som i jødiske tradisjon eller moderne bibelforskning, synes fremmed for mitt materiale. I tillegg har jeg inkludert «profetfortellinger» som kriteriet for utvalget. Det er primært gjort for å få kunne inkludere kommentarer og oppbyggelige utleggelse profetfortellinger i Konge- og Krønikebøkene, og da ikke minst de omfattende fortellingene om Elia og Elisja, og slik åpne for et litt bredere og mer omfattende materialtilfang. Dessuten behandles profetene i de aktuelle profetfortellingene på tilnærmet samme måte som profetene i profetbøkene i mitt materiale, det vil si med et sterkt fokus på den enkelte profets opplevelse av kallet.

6 Avgrensingen av tidsperioden følger dels av 1945 til omkring tusenårsskiftet var en periode hvor internatskoleordningen var særlig utbredt og anvendt blant misjonsorganisasjoner, men også at dette er en periode hvor Luther, Lunde og andre tilsvarende forlag i all hovedsak utgav bøker av forfattere med tilhørighet til norsk lekmanns- og misjonsbevegelse.

7 I kategorien «tilsvarende forlag» finner vi Gry, Nico, FMH og Indremisjonsforlaget.

fetiske bøkene. Oslo: Lutherstiftelsen, 1959.

- Asbjørn Aavik, *Elisa, Safats sønn*, Oslo: Gry, 1969; *På flukt fra Gud*, Oslo: Lunde, 1978; *Elias, den Guds mann*, Oslo: Lunde, 1989.
- Bjarne Storset, *Profeten Ezekiel*, Bibelverket, Oslo: Luther og Lunde, 1969.
- Johannes Sandved og Reidar Paulsen, *Profetene Amos–Malaki*, Bibelverket, Oslo: Luther og Lunde, 1971.
- Ivar P. Seierstad og Karsten Valen, *Innledning til Det gamle testamentet*, Oslo: Lunde, 1972.
- Anders Hoaas, *Profeten Esaias*, Bibelverket, Oslo: Luther og Lunde, 1976.
- Johannes Sandved, *Streif av lys i en mørk tid: Hovedtanker hos profeten Ezeiel*, Oslo: Lunde, 1977; *På paktens grunn: en gammeltestamentlig bibelteologi*, Oslo: Lunde, 1978;
- Håkon Haus, *Profeten Jeremia*, Bibelverket, Oslo: Luther og Lunde, 1983.
- Dag Risdal, *Levende forkynnelse eller tomme ord? Budskapet i Bibelen og i forkynnelsen*, Kristiansand: Nico, 1986; *De gamle stier: Jeremiaboken i aktuelt perspektiv*, Oslo: Lunde, 1999.
- Karsten Valen, *På talefot med profetene*, Oslo: FMH, 2006.⁸

Spørsmålet jeg reiser er altså: Hva slags forståelse av profetkallet kommer til uttrykk i dette materialet?

At jeg nærmer meg et såpass omfattende materiale med et spørsmål formulert i entallsform (jf. «forståelse» og «profetkallet»), kan problematiseres. Men valg av tilnærming skyldes i stor grad materialet selv. For det første bruker materialet selv entallsform om profetkallet og synes å betrakte det som en gitt størrelse som alle profetene delte og hadde til felles. For det andre fremstår materialet som påfallende samstemt i forståelsen av profetkallet. Detaljrikdommen varierer selvsagt, og de ulike forfatterne av mitt materiale var neppe enige om alt. Noen typiske trekk går likevel igjen, og det er disse typiske fellestrekkene jeg er mest interessert i. I tilfeller hvor jeg behandler elementer som fremstår som mer særegne for enkeltforfattere, vil dette bli presisert. Til sist er det også klart at materialet preges av noen felles hermeneutiske tendenser. Det er selvsagt også vesentlige forskjeller. Blant de største forskjellene er skillelinjen som går mellom kommentarer og innledninger som forsøker å være i dialog med sin samtids bibelforskning, og oppbyggelige utleggelse som henvender seg direkte til leseren. Mens Aavik, for eksempel, presenterer et tilnærmet skjønnlitterært portrett av Elia i et håp om vekke «hellig undring» hos sine lesere,⁹ trekker Haus tunge veksler på Gerhard

8 Selv om boka ikke ble publisert før i 2006, begynte Valen som lærer ved Fjellhaug Skoler allerede i 1981. Og denne boka omtaler han selv som et resultat av mange års undervisning ved Fjellhaug (op. cit., 5). Valen angis som medforfatter til Seierstads *Innledning til Det gamle testamentet* i listen over.

9 Aavik, *Elias*, 7.

von Rads profetstudier i sitt forsøk på å plassere Jeremia inn i en større tradisjonsstrøm i det gamle Israel.¹⁰ Likevel finner vi også noen hermeneutiske tendenser som er felles for Aavik og Haus, og som preger hele materialet mitt. Kort sagt handler det om en tilbøyelighet til å forsøke å leve seg inn profetenes tanker, følelser og opplevelser og samtidig betrakte disse tankene, følelsene og opplevelsene som typiske og aktuelle også for andre. Disse hermeneutiske tendensene henger kort sagt sammen med forestillingen om at profetene både er mennesker som oss og forbilder som eksemplifiserer dogmatiske sannheter som gjelder oss alle. Sistnevnte er særlig viktig å merke seg etter som dette bidrar til å underbygge denne artikkelens utgangspunkt, nemlig tradisjonen for å la profetenes kall tjene som modell for misjonærens kall.

Interessant nok fremstår ingen av disse tre punktene som særegne for mitt materiale. Den større resepsjonshistoriske konteksten som mitt materiale inngår i, viser spor av de samme tendensene og tilbøyelighetene. En kort presentasjon av denne konteksten kaster viktig lys over mitt materiale.

Resepsjonshistorisk kontekst

«Profetien er Det gamle testamentes og dets religions kjerne ... Der møter os i Det gamle testamente i rad og række en skare av eiendommelige, sterke, gudgrepne mænd, som der ikke findes maken til i nogen anden religion. Disse mænd er de egentlige bærere og formidlere av den gammeltestamentlige gudsaaenbaring ... [Profetien] er den eiendommeligste og vældigste bevægelse i den hele aandshistorie, slik som denne bevægelse naar sin fuldendelse i kristendommen.»¹¹

Når MF-professor Karl Vold i 1912 innleder sin bok om profetene i GT på denne måten, gir han uttrykk for et syn på profetene som var dominerende i GT-forskningen i hans samtid. Interessen for profetene som «de egentlige bærere og formidlere av den gammeltestamentlige gudsaaenbaring» vokste frem i kjølvannet av Julius Wellhausens banebrytende firekildehypotese til Mosebøkene og påfølgende rekonstruksjon av Israels religionshistorie. For med Wellhausens sene datering av loven, ble plutselig profetene forfremmet til de virkelige skaperne av Israels religion, på bekostning av Moses.¹² Spørsmål om hvem disse profetene var og hva som gjorde dem så betydningsfulle – deres personlighet, individualitet og inspirasjon – ble sentrale problemstillinger i forskningen. Svarene som ble gitt varierte, men som mange har påpekt, synes de i stor grad å speile den enkelte forskers teologiske og filosofiske preferanser.¹³ Eller som Hans

10 Se særlig Haus, *Jeremia*, 16–22.

11 Karl Vold, *Det gamle testamentets profeter* (Kristiania: Lutherstiftelsen, 1912), 3–4.

12 For en mer detaljert presentasjon av denne endringen blant GT-forskere, se f.eks.

Christopher R. Seitz, «Prophecy in the Nineteenth Century Perception» i: *Hebrew Bible/ Old Testament. The History of Its Interpretation*, bind III/1, redigert av Magne Sæbø (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 556–581.

13 Seitz, «Prophecy in the Nineteenth Century Perception», 562.

Barstad uttrykker det: «[D]et 19. århundrets beskjefteigelse med profetbevegelsen ... svinger idéhistorisk mellom de to retninger romantikk og idealisme.»¹⁴ Felleseie var likevel bildet av profetene som «eiendommelige, sterke, gudgrepne mænd»¹⁵ som stod i opposisjon mot nær sagt alt og alle i sin samtid.

I begynnelsen av det 20. århundre skjer det imidlertid en ny og interessant vending i profetforskningen. Den relativt nye psykologivitenskapen introduseres for bibelvitenskapen. Gjennom en religionpsykologisk lesning av profetiske kalls- og visjonsfortellinger utvikler Gustav Hölscher sin ekstaseteori.¹⁶ Det som først og sist gjorde de gammeltestamentlige profeter til profeter, argumenterer Hölscher, var en sterk indre ekstaseopplevelse hvor bevisstheten om deres menneskelige «jeg» forsvant, og de begynte å tale som Gud. Eller som Sigmund Mowinckel senere formulerte det: «Jahvæ overvældet dem, besatte dem, og feiet alt annet bort, like til deres egen vilje og naturlige kjensle.»¹⁷ Kort sagt, det som kjennetegnet og gjorde profetene til profeter, var en spesiell opplevelse – en opplevelse et fullstendig overveldende møte med Gud. Amos 3,8 forstås gjerne å sette treffende ord på denne opplevelsen: «Løven brøler – hvem blir ikke redd? Herren Gud taler – hvem blir ikke profet?» Henrykket i ekstase talte profeten uvilkårlig og med nødvendighet.

Selv om Hölschers ekstaseteori tidlig fikk bredt gjennomslag, ble den snart også gjenstand for kritikk. Særlig interessant for oss er kritikken fra MF-professor Ivar P. Seierstad. Seierstad studerte under nevnte Karl Vold på MF på 1920-tallet og overtok selv som professor i GT fra 1948 til 1970. Der øvde han stor innflytelse, ikke bare på sine studenter, men også gjennom sin nære relasjon til lekmannsbevegelsen i Norge.¹⁸ Denne relasjonen tydeliggjøres blant annet ved at hans *Innledning til Det gamle testamentet* ble utgitt på Lunde forlag og derfor også figurerer i mitt utvalgte materiale.¹⁹ Mot denne bakgrunn blir Seierstads bidrag til profetforskningen særlig interessant.

14 Hans Barstad, *Det gamle testamentet: En innføring* (Oslo: Dynamis, 2003), 104.

15 Vold, *Det gamle testamentets profeter*, 3.

16 Gustav Hölscher, *Die Profeten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* (Leipzig: Hinrichs, 1914).

17 Sigmund Mowinckel, «Profetenes forkynnelse» i: *Norsk teologisk tidsskrift* 33, nr. 1 (1932), 15.

18 Se Magne Sæbø, «Ivar P. Seierstad 1901–1987» i *Tidsskrift for teologi og kirke* 58, nr. 4 (1987), 241–251.

19 Se listen over.

I likhet med Hölscher foretar også Seierstad en religionpsykologisk lesning av profetiske kalls- og visjonsfortellinger.²⁰ For også etter Seierstads oppfatning er det først og fremst opplevelsen av et spesielt gudsmøte som gjorde profetene til profeter. I dette gudsmøtet fikk de kallet til å bli og å være profeter. Kallsfortellingene vitner om hvordan dette gudsmøtet fant sted første gang som en enkelthendelse og en særlig kallsopplevelse. Men opplevelsen av dette gudsmøtet er ikke bare en enkeltstående hendelse eksklusivt forbeholdt det første kallsøyeblikket. Den er snarere gjentakende og gjør seg gjeldende hver gang profetene trådte frem som profeter og talte ord fra Gud. Seierstad definerer derfor denne opplevelsen som en «grunnopplevelse i all profeti».²¹

Det som skiller Seierstad fra Hölscher er forståelsen av denne opplevelsens natur og karakter. I skarp kontrast til Hölschers ekstaseteori, argumenterer Seierstad for at profetene i dette gudsmøtet står for Gud som et fullt bevisst, personlig «jeg». Profetene var langt fra noen bevisstløse roboter som talte av ekstatisk nødvendighet. De ble stilt på valg, men samtidig på et valg hvor utfallet var gitt på forhånd.

«Det egenartede ved den nødelse profeten [Amos] oplever består for det første deri at den vender seg til hans centrale jeg med krav på personlig aktivitet utadtil i en annen viljes tjeneste ... Det annet som er eiendommelig for den profetiske nødelse, er at den har en helt absolutt karakter ... [Amos] oplever den utenfra kommende viljes krav til sig som Guds krav og vilje. Søker man efter analogier til den absolutte nødelse profeten kjente, kan de med religionspsykologisk rett kun søkes der hvor den religiøse opplevelse er bestemt av vesentlig samme gudstanke. Det paulinske [‘for nødvendighet er lagt på meg’]²² og det lutherske «Jeg kan ikke annet» har ikke sitt utspring i ekstatisk overveldelse. Heller ikke profetenes: [‘Hvem blir ikke profet?’]²³ Det er den samme absolutte nødelse som oppleves overalt hvor et menneskes grunnvilje er kommet i prinsipiell samklang med Guds vilje, slik som den møter en i samvittigheten: Man må ville selv hvad Gud vil, - alene fordi Gud vil det.»²⁴

20 Seierstads internasjonale forskningspublikasjon på feltet ble innledet med hans artikkel «Erlebnis und Gehorsam beim Propheten Amos», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 51, nr. 1 (1934), 22–31 og kulminerte med hans doktorgradsavhandling *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia. Eine Untersuchung der Erlebnisvorgänge unter besonderer Berücksichtigung ihrer religiös-sittlichen Art und Auswirkung* (Oslo: Det Norske Videnskaps-Akademi, 1946).

21 Seierstad, «Oplevelse og lydighet», 77–79.

22 Oversettelse fra NO11. Seierstad siterer her 1 Kor 9,16 på gresk.

23 Oversettelse fra NO11. Seierstad siterer her Amos 3,8 på hebraisk.

24 Seierstad, «Oplevelse og lydighet», 95-96. Artikkelen er i stor grad en oversettelse av den nevnte artikkelen hans, «Erlebnis und Gehorsam».

Det er flere ting å merke seg i dette sitatet. For det første er det viktig å merke seg de hermeneutiske tendensene som preger Seierstads tilnærming. Seierstad lever seg inn i profetens opplevelse, identifiserer karakteristiske trekk ved den og definerer til sist opplevelsen som noe typisk. Seierstad betrakter for så vidt profetens opplevelse som noe unikt og særegent. Den skilte profeten ut fra resten av folket og forklarer «den eiendommelige retningsbestemte og målbevisste aktivitet som [gjorde seg gjeldende] i de stores [profetenes] ensomme modige opptreden og utrettelige virksomhet».²⁵ Men på den andre siden forstår Seierstad samtidig profetenes opplevelse som noe typisk og understreker blant annet likheten mellom profetenes, Paulus' og Luthers kallsopplevelser. Et annet sted henviser Seierstad også til Hans Nielsen Hauges kallsopplevelse som en treffende parallell.²⁶ Seierstad synes med andre ord å identifisere en dogmatisk sannhet som gjelder ethvert menneske som opplever å få et kall fra Gud

For det andre er det viktig å merke seg at Seierstad forstår profetkallet som en «nødelse» – en «nødelse» av «helt absolutt karakter». Selv om Seierstad, i skarp kontrast til Hölscher, insisterer på at profeten opplever å stå overfor et personlig valg, impliserer kallets «nødelse» at det er umulig å si nei. I så måte blir Amos 3,8 også en viktig tekst for Seierstad. Profeten taler uvilkårlig og med nødvendighet, og det gis ikke noe alternativ.

Til sist er det viktig å merke seg at Seierstad definerer det nevnte gudsmøtet som et møte mellom to viljer: «menneskets grunnvilje» og «Guds vilje». Idealet er samklang og harmoni mellom disse to viljer. Men for Seierstad gir ikke dette idealet seg selv. Det synes snarere hardt tilkjempet, og Seierstad tegner i den forbindelse et bilde av profetene som stridsmenn. I tillegg til at «vi ser dem i ensom kamp mot hele sin samtid», kjemper de en kamp mot sin «egen naturlige lyst og vilje.»²⁷ I lys dette definerer Seierstad profetenes religion som «den profetisk-personlige lydighetsreligion.»²⁸

I hvor stor grad Seierstad tjente som premissleverandør for mitt materiale er vanskelig å si. Men det er klart at vi finner tydelige spor av hans profetkallsforståelse i mitt materiale. I så måte kan man kanskje si at Seierstad forsynte mitt materiale med en viss akademisk legitimitet, hvert fall for en begrenset periode. For profetforskningen tok snart nye vendinger, bort fra en religionpsykologisk tilnærming.²⁹ Skepsisen mot å slutte fra tekstene til profetenes indre opplevelser tiltok i styrke og nye interessefelt og hypoteser i profetforskningen vokste frem. Kort sagt ble oppfatningen av profetene som enkeltstående suverene subjekter med et sjelsliv man kunne leve seg inn i, erstattet

25 Seierstad, «Oplevelse og lydighet», 78.

26 Seierstad, «Oplevelse og lydighet», n. 3 s. 89.

27 Seierstad, «Oplevelse og lydighet», 79

28 Seierstad, «Oplevelse og lydighet», 79

29 Et endelig punktum for den religionpsykologiske tilnærmingen ansees gjerne å ha blitt satt med publiseringen av Johannes Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford: Blackwell, 1962).

av en interesse for å forstå profetene som deler av noe større. Sigmund Mowinckel plasserte dem i helligdomskulten,³⁰ Gerhard von Rad i ulike tradisjonsstrømmer,³¹ mens Hermann Gunkel banet veien for å vende blikket mer mot profetlitteraturens formtyper enn mot profetene som sådan.³² Det er det imidlertid få spor av disse nyorienteringene i mitt materiale, og enda færre spor av nyorienteringenes kritikk av den religionspsykologiske tilnærming.³³ Det er derfor ikke overraskende at profetenes kallsopplevelse står helt sentralt i den kallsforståelse som kommer til uttrykk i mitt materiale.

Profetene og deres oppdrag

Før vi ser nærmere på selve kallsopplevelsen, må vi først stanse ved hvordan profetene og deres oppdrag beskrives og fortolkes i mitt materiale. Det handler kort sagt om hva et kall til å bli profet forstås å innebære for dem som fikk dette kallet. Som vi skal se, tjener dette som viktig referanseramme for forståelsen av kallsopplevelsen betydning, funksjon og karakter.

Spenningsfylte profetportretter

Portrettene som tegnes av profetene i mitt materiale er svært spenningsfylte. På den ene siden understrekes det i samsvar med Volds beskrivelse at profetene først og fremst var unge, sterke og modige menn. I sin bok om Elia, som nettopp bærer tittelen «Elias, den Guds mann», beskriver Aavik Elia som «denne unge, sterke mannen» som bærer i seg en medfødt «storm og ildnatur».³⁴ Risdal forestiller seg Elia på liknende vis: «Han [Gud] sender en *mann* [Elia]. Det var det folket hadde bruk for. Det manglet *menn* i Israel, det var ulykken. Nå var han kommet. Der står han med flagrende hår, med

30 Sigmund Mowinckel, *Offersang og sangoffer: Salmediktningen i Bibelen* (Oslo: Dybwad, 1951), 308–328.

31 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels* (Munich: Christian Kaiser), 1960.

32 Et klassisk eksempel på en såkalt formkritisk tilnærming til profetkallsfortellingene er N. Habel, «The Form and Significance of the Call Narratives» i: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77, nr. 4 (1965), 293–323.

33 Unntakene er Valens På talefot med profetene og Haus' Jeremia-kommentar. Mens Haus tidvis er i tett kontakt med von Rads profetstudier, demonstrerer Valen god kjennskap til både formkritikken og von Rads profetstudier. Likevel synes begge først og fremst å være preget av eller i kontakt med Seierstads profetforskning.

34 Aavik, Elias, 11. Se også F. Wisløff, *De historiske bøkene*, 18: «Tid skaper menn. I denne mørkeste tid i Israels historie oppreiser Herren en av de gamle pakts mest lysende helteskikkelser ... Elias bøyer seg under Herren vilje og går. Rolig og sterk står profeten i sin enkle drakt foran landets mektige og grusomme konge Akab.»

lynende blick og med en vilje stålsatt av Herrens Ånd.»³⁵ Elisja beskrives på samme vis: «Han hadde et hellig, gudgitt mot som gjorde at han ikke vek tilbake for konger, stormenn og fyrster.»³⁶ Ikke ulikt disse beskrivelsene av Elia og Elisja, sier Storeset om Esekiel: Han var «en karaktersterk, streng, bestemt, energisk mann – uten halve standpunkter; alltid konsekvent i å følge opp Guds direktiver.»³⁷ F. Wisløff følger opp og beskriver Amos som «en sterk personlighet» og «et rikt utrustet menneske».³⁸ Amos «legger ikke i feighet sine ord i vatt; åpent og modig forkynner han».³⁹ Jesaja på sin side demonstrerer, ifølge Haus, sitt mot når han «mandig» sier: «Se, her er jeg, send meg».⁴⁰ Jeremia, derimot, synes å være unntaket som bekrefter regelen. For ifølge Risdal var Jeremia var «ingen 'ressursterk' mann», men «av natur [...] følsom, fryktsom og øm»⁴¹ – «[i] dag ville vi kalle ham *svak*».⁴² Bakgrunnen for dette bildet av Jeremia er særlig hans mange klager (Jer 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18). Disse klagene levnes liten ære i mitt materiale.⁴³ F. Wisløff konkluderer skarpt: «Vi kommer ikke forbi at profeten her [Jer 20,14-18] faller i synd».⁴⁴ Jeremias problem er

35 Risdal, *Levende forkynnelse*, 42. Uthevningene er hans. Oppgis å være et sitat av Johannes Daasvand, men ingen konkret referanse angis.

36 Aavik, *Elisa*, 18.

37 Storset, *Ezekiel*, 7. Seierstad er drøfter imidlertid om Esekiel kanskje heller hadde «en svært følsom natur», og om dette kan forklare de særegne symbolhandlingene og visjonene som preger Esekielboken (jf. Seierstad, *Innledning*, 75). I F. Wisløffs beskrivelse av Esekiel finner vi en slags balansering mellom Storset og Seierstad portretter. På den ene siden beskrives Esekiel som en sjelesørger som bar folkets nød og smerte som sin, samtidig som han på den andre siden beskrives som «rikt åndsutrustet», «realistisk og nøktern» og «en viljens mann» som «aldri [ga seg] sine følelser i vold» (F. Wisløff, *De profetiske bøkene*, 315).

38 F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 525.

39 F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 540.

40 Haus, *Jeremia*, 30.

41 Risdal, *De gamle stier*, 34. Se også F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 179: «Jeremias var av naturen ingen sterk mann. Han hadde en følsom og øm natur. Hans indre lå an for store svingninger, da det sterkeste mismot og fortvilelse kunne gripe ham, og han gikk i rette med Gud»; Haus, *Jeremia*, 30: «Man har talt om Jeremias sarte og følsomme sinn. At Jeremia hadde et følsomt sinn, det ser vi av hans bok.»

42 Risdal, *De gamle stier*, 44. Uthevningen er hans.

43 Haus' lesning av Jeremias klager representerer her et påfallende unntak og henger sammen med at Haus her støtter seg til von Rad og siterer ham gjentatte ganger i sin utleggelse av disse klagene (se særlig Haus, *Jeremia*, 16–22, 108–111).

44 Wisløff, *De profetiske bøker*, 226. Se også Risdal, *De gamle stier*, 96. Haus skiller seg her ut ved å støtte seg til von Rads forståelse av Jeremias klager (se særlig Haus, *Jeremia*, 110–111). For von Rads forståelse av Jeremias klager, se Rad, *Profetenes budskap*, 157–162.

at motstanden han møter, «er for Jeremias fintfølelse natur, fremmed og pinefullt.»⁴⁵

På den andre siden, og atskillig mer særegent for mitt materiale, understrekes det at profetene selv i liten grad følte seg modige og sterke. Snarere tvert imot, de kjente seg svake og ubetydelige, særlig i møte med kallet til å bli profet. Om Esekiel sier Sandved: «[P]rofeten kjente seg liten, veldig liten ... uten egen kraft og evne».⁴⁶ Ifølge F. Wisløff hadde Amos det på samme vis. Han var tross alt bare «en uanselig hyrde fra Tekoa»⁴⁷ som kjente på at det var «intet stort ved ham».⁴⁸ Jesaja, på sin side, følte seg «avmektig» og uskikket, ifølge Hoaas og F. Wisløff.⁴⁹ At også Jeremia tilskrives følelser av hjelpeløshet og utilstrekkelighet, er kanskje ikke så overraskende. Jeremia fremstilles gjennomgående som svak i mitt materiale. Eller som Risdal sier: Jeremia var «[i] egne øyne uten kraft og utrustning».⁵⁰

Med unntak av Jeremia er det altså en tendens til å portrettere profetene i svært spenningsfylte kategorier. Men spenningen synes ikke å være vilkårlig. Som vi snart skal se, preges også forståelsen av profetenes kallsoppdrag av denne spenningen.

(U)mulige kallsoppdrag

Jeremia settes «over folk og riker» (Jer 1,10). Jona kalles til å «gå til storbyen Ninive» (Jona 1,2). Esekiel settes «til vaktmann over Israels hus» (Esek 3,17), mens Elisja kalles til å ta opp kappen til Elia og følge i hans fotspor (1 Kong 19,19–21).

De nevnte eksemplene mer enn antyder at kallsoppdragene som profetene fikk, var store. Og nettopp det store og overveldende ved profetenes oppdrag vies betydelig oppmerksomhet i mitt materiale, særlig i de oppbyggelige utleggelsene. H.E. Wisløff, for eksempel, begynner sin utleggelse av Jonaboken nettopp med å dvele ved Jonas store kallsoppdrag: «Til Ninive! Bare tanken gjorde profeten svimmel. Skulde han ... en ringe mann av Sebulons stamme, gå og tale Guds dom over Ninive – verdensbyen? Umulig!»⁵¹ Risdal er ikke like fargerik i sine beskrivelser av Jeremias kall, men omtaler det som intet mindre enn «overmenneskelig» og «menneskelig sett umulig».⁵²

Og det er i denne sammenheng profetenes svakhet og ubetydelighet bringes på banen. For desto større oppdrag og svakere profet, desto tydeligere blir et teologisk poeng som synes helt sentralt i materialet: Det er bare Gud selv som kan realisere profetenes kallsoppdrag. Som F. Wisløff sier om Elia: «I seg selv er Elias intet. Det han er,

45 Wisløff, *De profetiske bøker*, 225.

46 Sandved, *Esekiel*, 21.

47 F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 525.

48 F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 540.

49 Jf. Hoaas, *Jesaja*, 68; F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 26–27.

50 Risdal, *De gamle stier*, 32. Se også Haus, *Jeremia*, 30.

51 H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 22.

52 Risdal, *De gamle stier*, 33.

er han som Guds utsending.»⁵³ Eller som Sandved sier om Esekiel: «Profeten er liten og ubetydelig, uten egen kraft og evne. Men han har en stor Gud han kan regne med.»⁵⁴ Haus, på sin side, alluderer til 1 Kor 1,17–25 for å understreke hvordan Jeremia ble et levende eksempel på at Gud demonstrerer sin kraft i og gjennom Jeremias svakhet og hjelpeløshet.⁵⁵

I forlengelsen av dette teologiske poenget, følger det flere viktig poeng. Fordi det strengt tatt er Guds oppgave å realisere profetenes kallsoppdrag, finnes egentlig ingen umulige kallsoppdrag.⁵⁶ Det finnes ingen begrensning på hva Gud kan gjøre. Og følgelig finnes det heller ingen legitim unnskyldning for å motsette seg eller flykte fra kallet slik Jeremia og Jona gjorde. For som H. E. Wisløff poengterer: «Resultatet er ikke din sak. Fra en side sett vedkommer det i det hele ikke deg om det lykkes eller mislykkes. Du har bare å være tro og lydig mot det kall Gud gir deg! Lydig går du frem og sier: Her er jeg, Herre! Er det du som kaller så er jeg villig i tillit til den kraft du vil iføre den svake.»⁵⁷ Aavik poengterer det samme, men har en mer offensiv tilnærming i forordet til sin bok om Elisja: «Herren har ennå igjen å vise verden hva han formår å utrette gjennom og ved et menneske som blir ham helt og fullt hengiven.»⁵⁸

Kall til ensom kamp

Å være lydige mot et umulig kall betraktes likevel ikke som problemfritt. I samsvar med Seierstads forståelse, fremstår et «ja» til profetkallet nærmest som synonymt med et liv i kamp og strid i mitt materiale. «Alene mot de mange, det er profetenes lodd,» sier Haus.⁵⁹ Og det er i denne sammenheng at profetenes mot og styrke betones. I kampens hete kreves det tilsynelatende sterke og modige menn.

At profetene stod «alene mot de mange», betones gjentatte ganger i mitt materiale. For Elias' og Jeremias vedkommende, videreutvikles dette til skildringer av deres ensomhetsfølelse.⁶⁰ Men som oftest knyttes profetenes alenehet til beskrivelser av den motstanden de måtte forvente å oppleve i kraft av å være Guds profeter. Valens korte og generelle beskrivelse av profetene er i så måte talende: «De ble forfulgt og drept ... De ble spottet, kastet i fengsel og foraktet ...»⁶¹

53 F. Wisløff, *De historiske bøker*, 18.

54 Sandved, *Esekiel*, 21.

55 Haus, *Jeremia*, 33. H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 27.

56 Se f.eks. Risdal, *De gamle stier*, 33.

57 H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 28.

58 Aavik, *Elisa*, 7. Aavik angir dette som et sitat av D. L. Moody, men uten konkret referanse.

59 Haus, *Jeremia*, 33. Haus refererer trolig først og fremst til Jeremia. Men ettersom han like etter siterer Sal 118,6 kan referansen også forstås mer generelt.

60 Aavik, *Elisa*, 15; Wisløff, *De profetiske bøker*, 217–218.

61 Valen, *På talefot med profetene*, 14.

Bakgrunnen for denne generelle beskrivelsen av profetene er litt uklar.⁶² Det er tross alt begrenset med eksplisitte referanser til forfølgelser og død i profetbøkene.⁶³ Når profetkallet likevel gjennomgående skildres som et kall til strid og forfølgelse i mitt materiale, skjer det gjerne i forbindelse med de løftene som vi ofte finner i de profetiske kallsfortellingene (jf. Jer 1,8. 17–19; Esek 2,5–6). Et talende eksempel er F. Wisløffs kommentar til Esek 2,5–6: «Herren vil ikke skjule for Esekiel at det oppdrag han nå gir ham, er både smertefullt og farlig. Det kan endog komme til å koste ham hans liv.»⁶⁴ Men oftest synes det bare tatt for gitt, som en uunngåelig konsekvens av profetenes kall og oppdrag. Et eksempel på dette er når H. E. Wisløff lever seg inn i de ulike grunnene Jona hadde for å rømme fra Guds kall: «Det første som grep profeten var det forferdelige i kallet. I Ninive ventet det ham sikkert ikke annet enn spott og hån – ja vel døden.»⁶⁵ F. Wisløff bruker et mindre dramatisk språk, men i lys av Jesajas kall til å gjøre «dette folkets hjerte fett» (Jes 6,10) understreker han at «[d]et er en smertefull gjerning Esaias kalles til».⁶⁶

Men tross motstand og kamp, «[i] denne harde virkelighet akter Gud ikke å fire; det veike menneskelige redskap skal stålsettes,» konstaterer Storset.⁶⁷ Storset referer her først og fremst til Esekiel som gjennom «stålsettingen» gikk fra å være «veik» til å bli «en karaktersterk, streng, bestemt, energisk mann – uten halve standpunkter; alltid konsekvent i å følge opp Guds direktiver ... 'Alt for Herren!' er hans livs motto og livsprogram. 'Alle for og med Jahve!' er hans livs mål».⁶⁸ Valen følger opp mer generelt: Selv om profetene «ble forfulgt og drept», så «vaklet de ikke» og «slo aldri av på sitt budskap.»⁶⁹ Kort sagt, alene i kamp mot alle, demonstrerte profetene sitt mot og sin styrke.

«Hva kunne grunnen være?», spør Valen og undrer seg over at profetene utholdt all kamp og forfølgelse.⁷⁰ Valen svarer selv: «Uten tvil ligger hemmeligheten først og

62 Noe av forklaringen finner vi nok i Kongebøkernes fortellinger om forfølgelse av Guds profeter (f.eks. 1 Kong 18,4; 19,2–3). Men kanskje spiller også Det nye testamentets (NT) beskrivelse av de gammeltestamentlige profetene en viss rolle? I NT tales det mye om den forfølgelse Guds profeter ble utsatt for (Matt 5,12; 23,37; Apg 7,52; Rom 11,3).

63 Dette henger selvsagt sammen med at det også er begrenset med narrative tekster i profetbøkene. Blant unntakene er Jeremiaboka, hvor vi for øvrig også finner en rekke fortellinger om forfølgelse (se f.eks. Jer 20,1–6; 26; 32,1–5; 37,11–38,13).

64 F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 321. Se også Risdal, *De gamle stier*, 34: «Så må Herren indirekte forberede ham på den motstanden og lidelsen han vil møte i kallsgjerningen: 'Frykt ikke for dem, for jeg er med deg og vil redde deg, sier Herren.'»

65 H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 24.

66 F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 27. Se også Hoaas, *Esaias*, 61.

67 Storset, *Ezekiel*, 31.

68 Storset, *Ezekiel*, 7.

69 Valen, *På talefot med profetene*, 14.

70 Valen, *På talefot med profetene*, 14.

fremst i bevisstheten om å representere Herren i sin tjeneste».⁷¹ Denne særegne bevisstheten forstås i mitt materiale å ha en helt konkret årsak og kilde, nemlig kallsopplevelsen. Og med det er vi ved selve kjernen i den profetkallsforståelsen som kommer til uttrykk i mitt materiale.

Kallsopplevelsen

Det synes vanskelig å overvurdere den betydning som tillegges kallsopplevelsen i mitt materiale. Akkurat som Seierstad, så behandler materialet profetenes kallsopplevelse som selve nøkkelen til å forstå profetene. Men til forskjell fra Seierstad, synes profetenes kallsopplevelse i all hovedsak å bli betraktet som en enkelthendelse i profetenes liv – en enkelthendelse som de riktignok stadig så tilbake på og som preget hele deres liv.⁷² I forståelsen av kallsopplevelsens betydning, funksjon og karakter, derimot, er det betydelig samsvar med Seierstads forståelse. La meg begynne med den betydning og funksjon som tilskrives kallsopplevelsen i mitt materiale.

Kallsopplevelsens betydning og funksjon

Et første indirekte signal om kallsopplevelsens betydning får vi ved at kallsopplevelsen gjerne forutsettes i mitt materiale selv der den ikke er tematisert i bibeltekstene. Sandved, for eksempel, erkjenner at vi for de fleste profeters tilfelle ikke finner noen kallsfortelling, men understreker likevel: «[A]t [alle] profetene opplevde et kall fra Gud, levnes det ingen tvil om».⁷³

Grunnen til dette synes å følge en ganske enkel, men grunnleggende logikk: Det gis ikke noen profet uten et kall, ikke noe kall uten en opplevelse av det, og derfor heller ikke noen profet uten en kallsopplevelse. Denne logikken tydeliggjøres på flere måter i mitt materiale, men ikke minst ved at kallsopplevelsen betraktes som et kriterium for å skille mellom sanne og falske profeter.

De såkalte «falske profetene»⁷⁴ omtales i første rekke i Jer 23 og Esek 13. Der kjenetegnes de blant annet ved at de ikke «har vært med i Herrens råd og sett og hørt hans ord» (Jer 23,18); at de «løper» uten å være sendt av Herren (Jer 23,21); at de «profeterer ut fra sitt eget hjerte» (Esek 13,2; jf. Jer 23,16), og at de «ser tomhet og spår løgn» (Esek 13,9). De falske profetene vies betydelig oppmerksomhet i mitt materiale.⁷⁵ Det er flere grunner til dette, men et viktig poeng er den direkte motsetningen som

71 Valen, *På talefot med profetene*, 14.

72 Se Seierstad over.

73 Sandved, *På paktens grunn*, 183.

74 Uttrykket «falske profeter» forekommer strengt tatt ikke i GT, bare i NT (bl.a. Matt 7,15; 24,11, 24; Luk 6,26; Apg 13,6; 2 Pet 2,1; 1 Joh 4,1).

75 Sandved, *På paktens grunn*, 182–190, for eksempel, behandler de falske profeter som ett av fem sentrale temaer i profetbøkene sammen med kallsopplevelsen, budskapet, symbolske handlinger og profetenes forhold til presteskap og offertjeneste.

ofte settes opp mellom falske og sanne profeter. På den måten blir beskrivelsene av de falske profetene en viktig nøkkel til å identifisere karakteristiske trekk også ved de sanne profeter.⁷⁶ Mens de falske profeter, for eksempel, forstås å søke popularitet og å forkynne det folk vil høre,⁷⁷ forstås en sann profet å forkynne det som ingen egentlig verken vil høre eller forkynne.⁷⁸

Den mest grunnleggende kontrasten er likevel knyttet til kallet og opplevelsen av det. Mens de falske profeter «løper» (Jer 23,21) villig av sted med ord «fra sitt eget hjerte» (Esek 13,2), sier F. Wisløff om Jeremia: «Tanken om å bli profet er ikke noe som fødes i hans eget indre, i hans lengsler og drømmer. Kallet kommer til ham utenfra ... med en tvingende makt.»⁷⁹ I skarp kontrast til de falske profeter, kjennetegnes altså en sann profet ved at han motvillig tvinges inn i tjenesten. Som Risdal understreker: «I likhet med mange andre profeter møter Jeremia Guds kall med innvending og motstand. Her skal vi merke oss en viktig sak. Her skiller Guds sanne profeter seg klart fra de falske ... De falske profetene hadde ingen slike betenkeligheter.»⁸⁰ Den tvang som de sanne profeter opplevde i møte med kallet er med andre ord det som skiller dem fra de falske profetene.

Et annet signal om kallsopplevelsens viktighet, er rollen den tilskrives i forbindelse med den såkalte «stålsettingen» av profetene. Som allerede nevnt, forstås kallsopplevelsen å være både kilde til og grunnlag for den sterke kallsbevisstheten som gjorde profetene motstandsdyktige i alle kamper og forfølgelser. Valen uttrykker dette helt eksplisitt: «En sann Guds profet *visste* at han var Guds sendebud og vi finner *ikke vakling* i den bevisstheten ... Da melder spørsmålet seg: Hvordan kan de være så *sikre* på at de formidler Guds budskap? Her spiller kallsopplevelsen en stor rolle.»⁸¹ Dette poenget understrekes gjentatte ganger i mitt materiale, om enn på litt ulike måter. Hos Sandved antydes det indirekte ved at profetenes kallsopplevelse beskrives som «en helt avgjørende og gjennomgripende opplevelse ... [som] forandret hele deres fremtid».⁸² Hoaas taler om Jesajas kallsopplevelse som «en avgjørende begivenhet i profetenes

76 Se Sandved, *På paktens grunn*, 189.

77 I tillegg til Jer 23 og Esek 13 er sentrale tekster til å underbygge dette bildet av falske profeter i mitt materiale 1 Kong 22,1–28; Jer 5,31; 6,13–14; 28,1–15; 29,8–9. 21–23.

78 For å understreke dette poenget, beskrives gjerne budskapet til en sann profet som «en byrde» profetene måtte bære ut til folket. Se Hoaas, *Jesaja*, 61; Risdal, *De gamle stier*, 103–104; Paulsen, *Amos – Malaki*, 138. Bakgrunnen for uttrykket «byrde» er blant annet bruken av det tvetydige hebraiske ordet *massa*, som kan bety «byrde», men som også fungerer som en teknisk term for et profetisk budskap (jf. bl.a. Nah 1,1; Hab 1,1; Mal 1,1). Ved å kople disse to betydningene sammen, utvikles bildet av de sanne profeters budskap som en tung byrde å bære for profetene i mitt materiale.

79 Wisløff, *De profetiske bøker*, 179.

80 Risdal, *De gamle stier*, 32.

81 Valen, *På talefot med profetene*, 14. Mine uthevninger.

82 Sandved, *På paktens grunn*, 183. Se også Valen, *På talefot med profetene*, 14–15.

liv» som gjorde ham i stand til «å greie det som ... kommer».⁸³ Storset sier mye av det samme om Esekiel: Kallsopplevelsen gav Esekiels «et livslangt inntrykk som vil bære ham i personlig visshet og frimod under den ensomme kampen for Guds sak»⁸⁴

Det er vanskelig å finne noen diskusjon om hvorvidt profetene var usikre og tvilte på sitt kall i mitt materiale. Hele problemstillingen synes nesten fremmed og avises allerede i utgangspunktet. Tydeligst ser vi det kanskje i Valens omtale av Jeremia: «Jeremia kunne nok klage over *at* han var profet. Det førte så mye lidelse med seg! Men vi finner ikke at profetene var usikre på at de hadde fått et budskap fra Herren å formidle.»⁸⁵ Jeremias problem var jo som nevnt, hans svakhet og fintfølelse sinn; ikke hans manglende kallsbevissthet. Ideen om profetenes sterke kallsbevissthet henger sammen med forståelsen av kallsopplevelsens karakter.

Kallsopplevelsens karakter

Gjentatte ganger i mitt materiale betones det at profetene fikk kallet på ulike måter. H. E. Wisløff sier: «Guds veger til menneskesjelene er mange og underlige ... Hovedsaken er derfor ikke *hvorledes* ..., men *at* ... Det skjer ikke etter skjema og opptrukne linjer. Måten hvorpå kallet kommer hører det enkelte menneskes historie til.»⁸⁶ Valen understreker samme poeng: «De visste at de hadde fått si budskap fra ham, uansett hvordan de hadde mottatt det ... Det kunne skje i drømmer og syner ... *Hvordan* det skjedde er av underordnet betydning, men *at* de fikk et ord fra Herren var de visse på.»⁸⁷ Men dette «hvordan?»-spørsmålet som her sies å være underordnet, synes bare å gjelde for kallsopplevelsens ytre omstendigheter. Dersom vi ser nærmere på beskrivelsen av hva som faktisk skjer i og med profetenes kallsopplevelse, er mangfoldet borte. Beskrivelsene er så samstemte og gjennomførte at det nettopp synes å ligge et skjema og en mal til grunn. Og malen som synes å ligge til grunn, har klare likhetstrekk med Seierstads beskrivelse av «grunnopplevelsen i all profeti.»⁸⁸ La meg kort nevne tre trekk som stadig løftes frem i mitt materiale.

Tvang og lydighet

For det første forstås kallsopplevelsen å bestå i et gudsmøte der Guds kall erfares som en tvingende makt. Dette synes å gjelde for alle profetene, uten unntak. I lys av at F. Wisløff og Risdal over identifiserte opplevelsen av tvang som et kriterium for å skille mellom sanne og falske profeter, er ikke dette så underlig. Følgende sitateksempler tydeliggjør ytterligere hvor grunnleggende opplevelsen av tvang forstås å være i møte

83 Hoaas, *Jesaja*, 60.

84 Storset, *Jeremia*, 24.

85 Valen, På talefot med profetene, 14.

86 H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 16. Uthevningen er hans.

87 Valen, På talefot med profetene, 14–15. Uthevningen er hans.

88 Se over.

med kallet:

«Det han har opplevd i den himmelske helligdom, har stillet ham inn under Guds tvingende makt,»⁸⁹ sier F. Wisløff om Jesajas kallsopplevelse.

«Gud er en tvingende makt i profetens indre! Amos har ikke noe valg! Han må! Gud har talt, derfor må profeten tale,» sier F. Wisløff om Amos kallsopplevelse.

«[Kallsopplevelsen] forandret hele deres fremtid, og betydde inngangen til et liv i hellig tvang under Guds ledelse,»⁹⁰ sier Sandved som en generell beskrivelse av kallsopplevelsens betydning.

«Som en åndelig tyngdelov lå det [kallet] over ham,»⁹¹ sier Hoaas om Jesajas erfaring av kallet.

«Det var ingen retrettmulighet – det var ingen vei utenom kallet! Jeremia var kommet inn under ‘det guddommelige må’ – en indre tvang gjennom Ånden,» sier Risdal om Jeremias kallsopplevelse.⁹²

Lang flere sitater kunne vært hentet frem. Forståelsen av Guds kall som en tvingende makt, gjennomsyrrer hele mitt materiale. Mens mange utfolder dette poenget i samsvar med sitatene over, nøyer andre seg med å bare sitere Amos 3,8 som et selvforklarende tekstbevis: Profetene taler uvilkårlig og med nødvendighet.⁹³ I alle tilfeller handler profetkallet om en tvang «av absolutt karakter», for å sitere Seierstad.⁹⁴

Profetenes rolle i dette gudsmøtet, er å bøye seg lydig og villig inn under den tvingende makten. Som Aavik uttrykker det: «I kallets time er der intet å diskutere. Bare adlyde. Følge ... i hellig lydighet.»⁹⁵ Eller som F. Wisløff kort og konsist poengterer: «Lydighet er en tjeners eneste sak».⁹⁶ H.E. Wisløff følger opp og utbroderer litt mer: «[K]allet står der. Med Gud pruter man ikke. Kallet kan ikke diskuteres, det er ikke gjenstand for forhandlinger eller kompromiss. Det nytter ikke å prøve med ‘fredsforslag’. Her gjelder bare ‘full og hel kapitulasjon’».⁹⁷ Parallellene til Seierstads

89 F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 27.

90 Sandved, *På paktens grunn*, 183.

91 Hoaas, *Esaias*, 9.

92 Risdal, *De gamle stier*, 96.

93 Valen, *På talefot med profetene*, 14.

94 Se over.

95 Aavik, *Elias*, 13.

96 F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 320.

97 H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 18–19.

definisjon av profetenes religion som en «profetisk-personlig lydighetsreligion,»⁹⁸ er påfallende.

Kallskampen

I lys av det sterke betoningen av tvang, er det kanskje ikke så overraskende at profetenes lydighet ikke forstås å komme av seg selv. Med kallet følger en helt uunngåelig kamp. De bibelske eksemplene som særlig løftes frem i denne sammenheng er Jonas flukt (Jona 1,2–3) og Moses', Gideons og Jeremias innvendinger (jf. 2 Mos 3,1–4,17; Dom 6,11–40; Jer 1,4–19). Men også Jesajas ve-rop (Jes 6,5) og Esekiels fysiske nedkastelse (Esek 1,28) tolkes gjerne som uttrykk for en kamp med kallet.

Profetenes kallskamper skildres på forskjellig i mitt materiale og kan tilsynelatende ha noe ulik karakter. For Jeremia handlet det om dugelighet og naturlige forutsetninger.⁹⁹ For Jona handlet det blant annet om kallsoppgaven,¹⁰⁰ mens det for Jesaja og Esekiel handlet om deres skikkethet.¹⁰¹ Men at alle Guds sanne profeter kjempet mot kallet og i større eller mindre grad måtte tvinges til lydighet, synes forutsatt. Gode eksempler på at kallskampen forutsettes er Aaviks beskrivelser av Elia og Elisjas kallsopplevelser. I Elia- og Elisja-narrativene i GT gis det nemlig ingen typiske kallsfortellinger for Elia og Elisja, enda mindre noen beskrivelser av deres kall mot kallet. Aavik innrømmer langt på vei dette. Likevel sier Aavik om Elia: «Et budskap er lagt på ham. Hvordan det kom til Elias har Guds tronstol ikke meddelt jorden. Men sterkt måtte det sikkert være for å overvinne den storm og ildnatur mannen var født med.»¹⁰² Og om Elisja sier Aavik: «Ganske sikkert hadde det vært et forarbeid av Herren selv hos Elisa, muligens gjennom år. Kan hende var han i sin store krise nettopp der i åkeren – ante at han skulle pløye andre vidder, høste andre maker. Så i dag, like inn i denne store krise, kastes kappen over hans skuldre, for å bli der.»¹⁰³ Aaviks beskrivelse av Elisjas kallskamp er riktignok ganske vag, men det synes nærliggende å forstå Aaviks spekulasjoner om «et forarbeid av Herren» og Elisjas «store krise» som referanser til en forutsatt kallskamp.

Årsaken til at kallskampen tas for gitt og vies så stor oppmerksomhet i mitt materiale, forklares trolig best ved å gripe tilbake til Seierstads definisjon av det gudsmøtet som finner sted i kallsopplevelsen. Ifølge Seierstad består kallsopplevelsens gudsmøte av et møte mellom to viljer: «menneskets grunnvilje» og «Guds vilje».¹⁰⁴ I lys av at alle figurantene i mitt materiale har en luthersk bekjennelse, er det ikke underlig at et

98 Seierstad, «Oplevelse og lydighet hos profeten Amos», 79

99 Se Risdal, *De rette stier*, 32.

100 F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 549–550.

101 F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 319.

102 Aavik, *Elia*, 11.

103 Aavik, *Elisa*, 11.

104 Se over.

møte mellom et menneskes vilje og Guds vilje forstås å utløse en kamp. Forestillingen om en kallskamp fremstår snarere som uttrykk for konsistent teologisk tenkning. I kraft av å være mennesker, forutsettes profetenes vilje å være fremmed for Guds vilje. Kallskampen er dermed dogmatisk sett uunngåelig.

Nei'ets umulighet

Til sist er det klart at profetenes menneskelige vilje og lyst aldri forstås å kunne gå seirende ut av kallskampen. Eller mer presist: Profeten kan bare vinne seier om han bøyer seg i lydighet inn under Guds tvang. Profetenes mulighet til å si nei til Guds kall er utelukket. Ethvert forsøk på å si nei, medfører alvorlige konsekvenser for profetene.

Ikke overraskende er det særlig Jonaboken som brukes til å utfolde dette poenget, og i H. E. Wisløffs og Aaviks oppbyggelige utleggelse vies det forholdsvis stor oppmerksomhet.¹⁰⁵ I fargerike vendinger utfoldes det både hvor hjelpeløst og alvorlig et nei til kallet er.

Hjelpeløsheten understrekes først og fremst av H.E. Wisløff, og han gjør det ved å spille ut et dogmatisk argument. Ifølge Wisløff er kallet «Gå!» til Jona et «Gudsord», og «Gudsordet ... er annerledes enn alt annet ord. Det lød første gang med skapermakt, og verden stod der. Det lød inn i mørke og kaos: Det bli lys! Og det ble lys.»¹⁰⁶ Ved å identifisere kallets «Gå!» som et «Gudsord ... med skapermakt» gjør H. E. Wisløff poenget klart: Jonas nei er hjelpeløst.

De alvorlige konsekvensene av Jonas nei utfoldes av både H. E. Wisløff og Aavik. Wisløffs utgangspunkt er at «[d]en som flykter fra Guds plan med ens liv, flykter fra livets innhold og mening.»¹⁰⁷ Jonas fluktforsøk fører derfor til «et fredløst, forpint hjerte.»¹⁰⁸ Aavik sier det om mulig enda litt skarpere, og mer generelt: «Å være en troende og så samtidig flykte bort fra Guds kall i fred, sier Skriften er helt umulig.»¹⁰⁹

At et «nei» til Guds kall forstås å ha alvorlige konsekvenser er klart, *hvor alvorlige* konsekvensene forstås å være, er mindre klart. På den ene siden er det nærliggende å anta at Wisløff og Aavik opererer med en skjelning mellom profetkallet og et såkalt «nåde kall». Kort sagt, består skjelningen i at mens det såkalte «nådekallet» handler om «Guds 'kom'!», handler profetkallet om «Guds 'gå!'».¹¹⁰ Dette er en skjelning som ofte dukker opp i mitt materiale,¹¹¹ og som det er nærliggende å lese Wisløff og Aavik i lys av. På den andre siden gjennomføres ikke skjelningen alltid like konsekvent. To sitater

105 H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 15–21, 30–38, 94–101; Aavik, *På flukt fra Gud*, 79–83.

106 H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 96.

107 H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 95.

108 H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 96.

109 Aavik, *På flukt fra Gud*, 81.

110 Jf. H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 20.

111. Se f.eks. F. Wisløff, *De profetiske bøker*, 179; Risdal, *De gamle stier*, 31.

av Wisløff og Aavik kan tjene som eksempler på dette:

I v. 2 står det fortalt om Guds kall til profeten Jonas. I v. 3 står det at 'Jonas stod opp og vilde fly til Tarsis ... Intet øyeblikk i et menneskes liv er så mettet med evighetsalvor som det øyeblikk da det går opp for det for ramme alvor at det står ansikt til ansikt med Guds kall. Da skal det avgjøres ting med evig rekkevidde. I det øyeblikk står alt på spill. Om vi kunde se inn bak forhenget som skjuler den evige, usynlige verden for våre øyne, vilde vi se at også der tar de del i den kamp. Der ber Jesus ved Faderens høgre for den sjel han kjøpte med sitt blod, mens Satan krever sin rett over det han engang fikk lokket inn i sin snare. Himmelen venter i hellig spenning på en sjel som vil komme, mens helvete raser i angst for å miste hva den engang vant. Og sjelen selv aner hva det gjelder ... Derfor kjenner sjelen seg i det øyeblikk stående på evighetens terskel. Da er det som aldri før alvor ved det å være menneske.¹¹²

Herren sa Ninive. Jonas sier Tarsis. Og finner et skip som skal dit. Slangen fra Eden ... har alltid en skute liggende seilklar for et Herrens vitne ved ulydighetens selvvalgte brygge.¹¹³

I møte med kallet til å dra til Ninive, forstås altså Jona både å stå midt i en kosmisk kamp «på evighetens terskel» og å bli lokket av «slangen fra Eden». I begge tilfeller synes skjelningen mellom «nådekall» og profetkall å kollapse. Det er vanskelig å se det annerledes enn at Jonas flukt til Tarsis her presenteres som et slags evighetsavgjørende opprør og frafall fra Gud. Og kanskje er ikke dette så underlig. Som vi så over, definerte jo Seierstad profetenes religion som en «profetisk-personlig lydighetsreligion.»¹¹⁴ Å si nei til kallet er ulydighet, opprør og synd mot Gud.

Det er riktignok bare H. E. Wisløff og Aavik som eksplisitt utfolder konsekvensene av et nei til profetkallet. Samtidig er det viktig å merke seg at det nettopp er disse to som gjør det. Begge var innflytelsesrike personer i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse med store leserkarer. Men kanskje enda viktigere for oss er det at vi hos disse to også finner de mest eksplisitte anvendelsene av profetkallet som modell for blant annet misjonærkallet. Vi så det i de to sitatene innledningsvis i denne artikkelen, og vi ser det i Wisløffs og Aaviks sitat her. Når Wisløff utfolder Jonas flukt fra profetkallet, taler han i generelle termer om «alvor[et] ved det å være menneske». Aavik, på sin side, bruker Jona fortellingen til å løfte frem et typisk ved alle Guds kall til å gå: «Slangen fra Eden ... har *alltid* en skute liggende seilklar ...»¹¹⁵

Med dette er sirkelen sluttet med hensyn til mitt anliggende i denne artikkelen.

112 H. E. Wisløff, *Mennesker på flukt*, 16–17.

113 Aavik, *På flukt fra Gud*, 80.

114 Seierstad, «Oplevelse og lydighet hos profeten Amos», 79

115 Uthevingen er min.

Vi er tilbake til utgangspunktet og relevansen av en analyse av profetkallsforståelsen i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse. Interessen for de gammeltestamentlige profetenes kall i mitt materiale handler om noe langt mer enn historisk interesse for hva som gjaldt den gang da. Det handler om typiske trekk og dogmatiske sannheter som gjelder alle som har fått kallet om å gå.

Konklusjon

Materialet som er blitt analysert i denne artikkelen vitner om hvordan de gammeltestamentlige profetenes kall til å bli profeter har tjent som modell for blant annet misjonærkallet i norsk lekmanns- og misjonsbevegelse, og det er mot denne bakgrunn mine funn om profetkallsforståelsen i mitt materiale må leses.

Funnene vitner om en kallsforståelse hvor kallsopplevelsen tilskrives en helt sentral rolle og en helt bestemt karakter. Utgangspunktet er at Gud gir store og umulige kallsoppdrag til mennesker som betrakter seg selv som udugelige til oppdraget. Gjennom et møte med Gud i og med kallet, skapes imidlertid en kallsbevissthet som gjør disse menneskene modige, sterke og ustoppelige i sin kallsgjerning. Denne kallsbevisstheten kommer ikke av seg selv. Den vokser frem gjennom en erfaring av kamp og tvang. Profetene talte uvilkårlig og med nødvendighet og kunne ikke annet. Å si nei til kallet var umulig.

Missionizing on the Edge: Religion and Power in the Jesuit Missions of Spanish Amazonia

Lopes de Carvalho, Francismar Alex

Brill: Leiden Boston, 2023

Vol. 37 Jesuit Studies

XI + 376 sider

Anmeldtd av Arne Helge Teigen

Missionizing on the Edge: Religion and Power in the Jesuit Missions of Spanish Amazonia er en grundig og omfattende studie av ulike aspekter ved jesuittmisjonene i Amazonasområdet i tidsrommet 1682 frem til 1767. I løpet av denne perioden etablerte jesuittene en rekke misjonsentre for å kristianisere Maina-stammene i den vestlige Amazonas-regionen, områder som nå ligger i Nord-Peru og Ecuador. Jesuittmisjonærene etterlot seg et omfattende skriftlig materiale som meddeler kunnskap om deres virksomhet. Dette kildematerialet består av brev, kart, dagbøker, katekismer etc., og befinner seg nå i arkivene til Jesuittenes selskap i Roma, Quito og i "Archivo General de Indias" i Sevilla. Det er dette materialet som danner grunnlaget for den undersøkelsen som Lopes de Carvalho publiserer i "Missionizing on the Edge". Lopes de Carvalho påpeker at det ikke foreligger tekster skrevet av urbefolkningen selv. Han argumenterer imidlertid for at stammefolkenes erfaringer, religion etc. i noen grad kan leses ut av misjonærenes fremstillinger av sin virksomhet. Dette preger hans bruk av kildematerialet, og de funn og konklusjoner han kommer frem til.

Undersøkelsen sikter på å vise hvordan jesuittenes misjonsvirksomhet på den ene siden ble tilpasset den mangfoldige kulturen de beveget seg inn i, og på den annen side også ble påvirket av forholdet til nybyggere og representanter for den spanske kronen og kolonimakt. I sin misjonsvirksomhet kom ikke jesuittene alene, men sammen med den spanske kolonimakten, nybyggere, skattejegere og militære representanter for den spanske tronen. Jesuittmisjonen ble derfor innlemmet i kolonialiseringen av Amazonområdene, og må forstås i henhold til dette. Bokens hovedintensjon er å bidra til forståelse av hvordan de innfødte i Amazonasområdene reagerte og ble påvirket av de metoder og fremgangsmåter som jesuittene benyttet seg av i den konteksten som her er antydnet.

Med tanke på overordnet problemstilling er bokens åtte kapitler hensiktsmessig strukturert. Hvert kapittel starter med en grundig introduksjon som forklarer problemstilling og begrunner kildematerialet som benyttes. Alle kapitler fremstår som svært grundige og nøkterne nærstudier av kildene. De avsluttes med pregnante sammendrag der funn og forklaringer på disse tydeliggjøres. Boken fremstår dermed som svært etterrettelig. Den er oversiktlig og lett å manøvrere i. Analyser og vurderinger er ikke preget av overordnede historiefilosofiske eller sosiopolitiske perspektiver, men av

sterk hermeneutisk bevissthet. Hensikten er å undersøke og formidle kunnskap om de mange kompliserte aspektene ved jesuitt-misjonens virksomhet i denne tiden. Dette lykkes forfatteren etter min mening svært godt med.

I det første kapittelet undersøkes jesuittmisjonærenes beskrivelser av amazonas-urfolk. Disse formidles for eksempel i henvendelser til spanske myndigheter om økonomisk bistand. Lopes de Carvalho påpeker at dette kildematerialet preges av forfatterens intensjoner og adressater og derfor ikke er entydig. Han konkluderer med at kolonister og misjonærer unyansert kategoriserte urbefolkningen i Amazon-områdene i to hovedgrupper, henholdsvis som «venner» eller «barbarer». Stammer som var preget av en viss struktur, som brukte klær og hadde høvding-ledelse ble kategorisert som «venner», mens andre som var preget av nomadekultur og tilsvarende livsstil ble klassifisert som «barbarer». Forfatteren konkluderer med at disse beskrivelsene er styrt og preget av kolonistene og prestenes agendaer, som for eksempel å bruke naturbefolkningen som arbeidskraft i kolonimaktens interesser.

I kapittel to undersøkes jesuittenes oppfatninger om at urbefolkningen var demonisert. Det konkluderes blant annet med at Jesuittene forstod sin misjonsvirksomhet som en kamp der urbefolkningen skulle frigjøres fra demoner og dyrkelse av Satan. Lopes de Carvalho antar at misjonærenes tolkninger av stammefolkenes riter og religiøse aktiviteter er bestemt av deres egen teologi og demonologi. Kapittel tre og fire undersøker konsekvensene av at jesuittmisjonen var knyttet til kolonimaktens militære ekspedisjoner og mål. Hensikten med disse fremstøtene var å urbanisere urfolket i bestemte områder ved tvang eller overtalelse. Undersøkelsen avdekker hvordan dette førte til motsetninger og rivalisering i urbefolkningen, og til vanskeligheter i selve misjonsvirksomheten. Jesuittmisjonærene kom i finansielle vanskeligheter og ble i flere henseender avhengige av urbefolkningen.

Kapittel fem retter oppmerksomheten mot problemene som fulgte av at både spanske og portugisiske myndigheter hadde interesser i det vestlige Amazonas. Urbefolkningen ble trukket inn i de militære og politiske spenningene som fulgte, og jesuittmisjonen ble en del av den utviklingen som fulgte. Fra kolonimaktens side ble det forutsatt at urfolks omvendelse til kristendommen også innebar at de ble underlagt spanske myndigheter. Fremstillingen gir grundige innblikk i hvordan urbefolkningen kom i spenningsforhold til den spanske og portugisiske kolonimakt, og dermed også deres misjonsvirksomhet.

I kapittel seks dreies fokus over på hvordan jesuitt-misjonærene gikk frem for å undervise urbefolkning som ble omvendt til den kristne tro. På grunn av manglende materielle og økonomiske ressurser, måtte jesuittene støtte seg på innfødte kristne. Disse ble opplært som kateketer, til å assistere i gudstjenesten, og til å bidra som musikere. De to siste kapitlene undersøker hvordan den kristianiserte urbefolkningen utviklet trosoppfatninger som i flere henseender divergerte fra den teologien som misjonærene formidlet. Dette forklares blant annet med at katekismer ble oversatt

eller skrevet på lokale stammespråk. Kulturelt og religiøst etablert meningsinnhold i urbefolkningens eget språk smittet over og preget urbefolkningens forståelse, for eksempel av dåp, skriftemål og ekteskap.

Boken fremstår som et meget imponerende arbeid. Det leveres ny og interessant kunnskap om jesuittmisjonens arbeid i Amazonas, basert på grundige analyser av et meget bredt kildemateriale.

