

NORSK TIDSSKRIFT FOR MISJONS- VITENSKAP

NORWEGIAN JOURNAL
OF MISSIOLOGY

1/2024



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 Høyskole
Redaksjonsråd	Professor Mika Vähäkangas, Åbo Akademi Professor Sverre Bøe, Fjellhaug Internasjonale Høyskole Professor Marion Grau, MF vitenskapelig høyskole Dosent Lars Råmunddal, Ansgar Høyskole Førsteamanuensis Asle Jøssang, NLA Mediehøgskolen Gimlekollen Professor Ellen Vea 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 missiologiske fagområdet. Tidsskriftet inneholder også mange bokanmeldelser. Da Egede Instituttet ble grunnlagt i 1946, var en av de første oppgavene for Instituttet å gi ut et norsk misjonsvitenskaplig tidsskrift. I 1947 kom det første nummeret av Norsk Tidsskrift for Misjon. Navnet ble senere endret til Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap. Siden det første nummeret kom ut, har det kommet med fire numre hvert år. Opprinnelig ble tidsskriftet gitt ut av Egede Instituttet, siden av Universitetsforlaget og senere Tapir Akademisk Forlag. Nå er det MF vitenskapelig høyskole som står for produksjonen.

NORSK TIDSSKRIFT FOR MISJONSVITENSKAP

NORWEGIAN JOURNAL OF MISSIOLOGY

ÅRGANG 78 • NUMMER 1 • 2024

Leder

Introduksjon

Jeppé Bach Nikolajsen..... 3

Artikler

Religious liberties of missionaries under
pressure from within

The unsettling nature and the potential
of vulnerable approaches to mission

Marcus Grohmann 5

Inhibiting Missions to Chinese

Immigrants in California before the

Chinese Exclusion Act of 1882

Frederick Hale..... 23

Kristen musikk som debatt-tema i det
lavkirkelige bedehus-Norge i perioden
1970–2010

Egil Sjaastad.....47

Anmeldelser

A New Testament: Scandinavian

Missionaries and Santal Chiefs from
Company and British Crown Rule to
Independence

Anmeldt av Rolf Kjøde..... 73

Missiologi – en innføring

Anmeldt av

Tom Sverre Bredal-Tomren..... 77

Introduksjon

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

Dette nummeret av Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap inneholder tre forskningsartikler og to bokanmeldelser. Den første artikkelen, som er forfattet av Marcus Grohmann ved Stellenbosch University, diskuterer og argumenter for styrker ved tilnærmingen *vulnerable mission*. Den andre artikkelen er forfattet av professor Frederick Hale ved North-West University. Han har i forbindelse med et forskningsopphold i Norge skrevet en artikkel som tematiserer misjon overfor kinesiske immigranter i USA for mer enn hundre år siden. Den tredje artikkelen er forfattet av Egil Sjaastad fra Fjellhaug Internasjonale Høgskole og drøfter nye kristne musikkformer. Avslutningsvis rommer dette nummeret to anmeldelser av nyere missiologisk litteratur.

Riktig god fornøyelse med lesningen!

Jeppe Bach Nikolajsen
Ansvarlig redaktør
Professor, ph.d., cand.theol.

Religious liberties of missionaries under pressure from within

The unsettling nature and the potential of vulnerable approaches to mission

Marcus Grohmann
Beyers Naudé Centre for Public Theology
Stellenbosch University
marcusgrohmann@sun.ac.za

Abstract: Missionaries' religious freedom is shaped by their ability to conduct ministry appropriately within specific contexts. While legal status plays a role, support structures are equally vital. However, mistrust within the missionary-sender relationship can erode this freedom. 'Vulnerable' mission approaches, where Western missionaries exclusively use local languages and resources, often face suspicion. These approaches challenge conventional norms through subverting the use of global languages like English, allowing local interpretations of Scripture, ministering in ways that are regarded to be at odds with 'holistic' understandings of mission and seeking cross-cultural proximity that can be viewed as unlawful in the West. Nevertheless, embracing vulnerable mission can help 'decolonise' mission and the Church, reducing dependency on the West. Enabling missionaries' ongoing religious liberties by trusting them with – in today's world – unconventional or 'risky' approaches is essential for fostering faith within indigenous communities that is orthodox yet based on their own cultural-linguistic foundations.

Keywords: religious freedom; missionary support structures; local languages; contextual ministry; vulnerable mission

Sammendrag: Misjonærers religionsfrihet formes av deres mulighet til å utøve sin tjeneste på en hensiktsmessig måte i de kontekstene de befinner seg. Her spiller juridisk status en rolle, men misjonærenes støttestruktur er like viktige. Når det er mistillit i forholdet mellom misjonær og sendeorganisasjon/ menighet kan denne friheten undergraves. "Sårbare" misjonstilnærminger, der vestlige misjonærer utelukkende bruker lokale språk og ressurser, blir ofte møtt med mistenksomhet. Denne type tilnærminger utfordrer konvensjonelle måter å drive misjon ved å undergrave bruken av globale språk som engelsk, tillate lokale tolkninger av Skriften, drive misjon på måter som anses å være i strid med en "holistisk" forståelse av misjon, samt at en søker tverrkulturell nærhet som kan anses som ulovlig i Vesten. Likevel, ved å omfavne "sårbare" tilnærminger til misjon kan en bidra til å "avkolonisere" misjonen og kirken, og en bidrar til å redusere avhengighet av Vesten. Å fortsatt gi misjonærer tillitsbasert religiøs frihet, slik at de kan gjøre bruk av ukonvensjonelle eller "risikable" tilnærminger til misjon, er avgjørende for å fremme en tro blant lokale grupper som både er ortodoks og basert på folkets egne kulturelle og språklige fundament.

Nøkkelord: religionsfrihet, sendeorganisasjoner/ misjonsorganisasjoner, lokale språk, kontekstuell tjeneste, sårbar misjon.

Introduction¹

While religious liberty has been defined slightly differently in a number of texts and documents,² it is clear that the right to freedom extends beyond the choosing of belief. It also includes the manifestation of this "religion or belief in teaching, practice, worship and observance".³ The International Covenant on Civil and Political Rights states in its article 18 that this freedom "may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others."⁴ Paul Marshall points out that for the violation of religious freedom, it is the result that counts, not the motive of those

- 1 A version of this paper was presented virtually at the Fjellhaug Symposium on "Mission and Religious Freedom" in Oslo, 20–21 September 2023 under the title "An unexpected threat to the missionary's religious freedom: Why 'vulnerable' approaches to mission can be unsettling for the sending community – and why they are worth the 'risk'".
- 2 See Paul Marshall, "Conceptual Issues in Contemporary Religious Freedom Research" in *International Journal for Religious Freedom* 6, no. 1/2 (2013), 11; United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF), "International Standards for Constitutional Religious Freedom Protections: Recommendations" in *International Journal for Religious Freedom* 4, no. 2 (2011), 129.
- 3 UN General Assembly, "Universal Declaration of Human Rights" (1948), art. 18.
- 4 United Nations Organisation. *International Covenant on Civil and Political Rights*, 1967, https://treaties.un.org/doc/Treaties/1976/03/19760323%2006-17%20AM/Ch_IV_04.pdf, art. 18.

limiting religious liberty.⁵

When discussing religious freedom or the lack thereof, the focus usually is on societies or societal groupings as they relate either to the state or other religious groups. Another angle from which to approach religious liberty is to look at how mission activities impact on religious freedom and human rights. These have been co-conceptualised in the past, e.g. in The Oslo Coalition's document on 'Mission activities and human rights',⁶ or in the subsequent 'Recommendations for conduct' by the World Council of Churches, the Pontifical Council for Interreligious Dialogue and the World Evangelical Alliance entitled 'Christian witness in a multi-religious world'.⁷ These papers undertook to establish a consensus on what constitutes ethical behaviour in mission practice by churches, organisations or individual missionaries. While seeking to protect the human rights and dignity of those who missionary activity is directed to, these documents also affirmed the right of those pro-active in mission to invite "others to adopt the religion or world view" communicated to them by 'missionaries'.⁸

For the greater part of it, this article takes a different approach. It highlights not so much the duties of (Christian) missionaries with respect to ethical behaviour or the legality of their work but rather their own, actual freedom to do ministry. Marshall notes that religious liberties can be limited *de jure* as well as *de facto*.⁹ The former tends to be easy to establish while appraising the latter can be more difficult. This is particularly true when it comes to the support framework that missionaries depend upon to carry out their work. For the purposes of this article and over and above the criteria mentioned earlier, I consider the religious freedom of missionaries to consist of the ability to carry out ministry appropriately in a given context. In this, it resembles academic freedom that is often not solely understood as "[f]reedom from interference" but also as "freedom to engage in appropriate activities".¹⁰ Apart from a legal status (i.e. the *de jure* freedom) which will be considered as well, this liberty also hinges on

5 Marshall, "Conceptual Issues", 12.

6 The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, "Missionary Activities and Human Rights: Recommended Ground Rules for Missionary Activities (A Basis for Creating Individual Codes of Conduct)" in *International Journal for Religious Freedom* 3 no. 1 (2010), 113–122.

7 World Council of Churches, Pontifical Council for Interreligious Dialogue, and World Evangelical Alliance, "Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct: World Council of Churches Pontifical Council for Interreligious Dialogue World Evangelical Alliance" in *International Journal for Religious Freedom* 4 no. 1 (2011), 138–142.

8 The Oslo Coalition, "Missionary Activities", 115.

9 Paul Marshall, "Possible Dimensions of Religious Freedom" in *International Journal for Religious Freedom* 2 no. 2 (2009), 130.

10 Gerlese S. Åkerlind and Carole Kayrooz, "Understanding Academic Freedom: The Views of Social Scientists" in *Higher Education Research & Development* 22 no. 3 (2003), 337.

support structures that are enabling. If they suffer damage, permission or financial support for the work can be withdrawn. Thus, missionaries' ability to continue ministering would be impaired, leading to a *de facto* limitation of their religious freedom.

In particular, this paper will look at the case of 'vulnerable' approaches to mission. In brief, they are defined as ministry practiced by Westerners in majority world contexts exclusively using local people's indigenous languages and resources. As will be shown, they are particularly prone to drawing less-than-enthusiastic support, criticism or full-out resistance. We will consider why and how a missionary's religious freedom can be limited as a result thereof and look at the potential consequences of such limitations. In the last section of the paper, we will concern ourselves with reasons why the freedom of vulnerable missionaries ought to be upheld effectively and what such protection of their freedom would entail.

The background of this paper is a recent ethnographic study of white people's understandings and practices of reconciliation in a multi-ethnic suburban church in post-apartheid South Africa. One key result of the research project was that 'vulnerability' in the above sense – relating to the 'cultural others' on their terms – was sometimes regarded as worth striving for, while the actual practice of it was marginal. One explanation for this was that vulnerability would have undermined some of the core tenets of what this church aimed to be and achieve – including, intriguingly, cultural diversity – which inadvertently led to white people staying in relatively influential positions.¹¹

Risky 'vulnerable' approaches to mission

According to the Alliance for Vulnerable Mission (AVM), vulnerable approaches to mission "include but are not limited to carrying out ministry in culturally appropriate ways, refusing a high-status position, learning a local language, and avoiding the use of imported resources in favor of local ones".¹² In my own work, these principles have challenged and inspired me over the years which led to me becoming an active member of the AVM network.

On the one hand, there have been numerous works in recent years that admon-

11 Marcus Grohmann, *Seeking Reconciliation in a Context of Coloniality: A Study of White People's Approaches in a Multicultural South African Church*. (Re-) Konstruktionen - Internationale Und Globale Studien (Wiesbaden: Springer VS, 2023), 208 f.

12 Alliance for Vulnerable Mission (AVM). Section "What Is Vulnerable Mission?" www.vulnerablemission.org, accessed 22 August 2023. After an update of their mission statement, the AVM states more concisely that it promotes "living in culturally appropriate ways, using the local language, and relying on local resources in ministry" (accessed 15 August 2024).

ished and exhorted missionaries to follow such or similar practice.¹³ The reasons advanced were theological (e.g. referring to the *kenosis* of Jesus as example to follow), ecclesiological (making a case for local ownership and appropriate contextualisation), cultural-linguistic-anthropological (suggesting the need for a deep understanding and appreciation of local realities) as well as sociological (pointing out the risk of outside dominance and unhealthy dependencies, often related to significant funding coming from abroad). The works cited in the footnote each treat several of these aspects.

On the other hand, and such urgent calls – as well as respect – for vulnerability notwithstanding, actually putting vulnerable principles into practice and insisting on them can result in reluctance, suspicion and rejection. The critique comes from various angles, four of which I will explain in more detail now.

Insistence on local languages undermines the power of global languages

It is hard to come by anyone who does not see value in cultural outsiders learning and using an indigenous language. However, particularly in contexts where a ‘world language’ like English, French or Spanish is widely spoken, undertaking to learn a vernacular language can be regarded as not actually necessary.¹⁴ Not only is the education system often based on former colonial languages. Competence in the *lingua franca* also tends to serve as a status symbol. Thus, foreign missionaries – depending on their ministry context – are at times regarded as welcome resources to hone one’s own language skills and climb the social ladder.¹⁵ Local people can appear to not actually require one to learn their languages – sometimes quite the contrary. In contexts like the one I am familiar with in the multilingual South Africa, many ‘Western’ ministry workers (whether foreigners or South Africans) find themselves in multicultural, English-dominated contexts, where they experience it as a near impossibility to choose – and even more difficult, to learn – one of the numerous home languages of people they are in contact with on a daily basis. Hence, pointing out the need for using local

13 E.g. Craig Greenfield, *Subversive Mission: Serving as Outsiders in a World of Need* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2022); Willis Horst, Ute Paul, and Frank Paul (eds.), *Mission without Conquest: An Alternative Missionary Practice* (Carlisle: Langham Global Library, 2015); Jean Johnson, *We Are Not the Hero: A Missionary’s Guide to Sharing Christ, Not a Culture of Dependency* (Sisters, OR: Deep River Books, 2012); Andy McCullough, *Global Humility: Attitudes for Mission* (Welwyn Garden City: Malcolm Down Publishing, 2018); Matt Rhodes, *No Shortcut to Success: A Manifesto for Modern Missions* (Wheaton, IL: Crossway, 2022); Chris Sadowitz and Jim Harries (eds.), *Paul Planted, Apollos Watered, but God: Vulnerable Weakness in Ministry and Mission* (Eugene, OR: Wipf and Stock).

14 Jim Harries, *Vulnerable Mission: Insights into Christian Mission to Africa from a Position of Vulnerability* (Pasadena, CA: William Carey Library, 2011), 248.

15 Jim Harries, *Communication in Mission and Development. Relating to the Church in Africa* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2013), 109.

languages in order to effectively minister cross-culturally implicitly challenges the idea that multicultural togetherness can be sought on equal terms using English, a view shared e.g. by this white member of a multiethnic South African church:

I think the [black] students who come to the church are fairly good in English. They study in English; they write their exams in English. So, I don't think it is too much of a problem to have to contextualise it [i.e. make theological teaching relevant to a certain cultural context; note from the author].¹⁶

Painstakingly learning and using local languages in such contexts undermines the idea that the English language creates a level playing field for ministry in the multi-cultural contact-zone. Allowing or even encouraging the use of local languages is then regarded not only as not necessary but as potentially divisive, as expressed by another white member of the same church:

... as much as the attempt with multilingualism would be to incorporate and make feel welcome, is I think the effect that it's going to have, it's going to segregate, because if some of the Xhosa speaking people in church start speaking Xhosa to each other, I'm going to go and join a group that speaks a language that I can understand. So, you end up alienating yourself rather than getting something to glue together ...¹⁷

Prioritising local languages in theologising can appear as deviating from the truth

One main argument advanced for a more-than-symbolic use of local languages in cross-cultural ministry is that of appropriate theological contextualisation.¹⁸ Languages are more than vocabulary combined with grammar rules; they are inextricably connected with the cultural context in which they are used. Highlighting this reality, Agar introduced the term *languaculture*.¹⁹ It follows that languages have their own systems of categorisation which implies a particular way of perceiving, understanding and responding to reality.

An example would be the term *ukushumayela*, which is commonly taken to be the

16 Grohmann, "Seeking Reconciliation", 184.

17 Grohmann, "Seeking Reconciliation", 120.

18 Harries, "Communication"; Samuel M. Tshela, Samuel, "'Can Anything Good Come out of Africa?' Reflections of a South African Mosotho Reader of the Bible" in *Journal of African Christian Thought* 5 no. 1 (2002), 15–24.

19 Michael Agar, *Language Shock: Understanding the Culture of Conversation* (New York: William Morrow, [1994] 2002), 60.

isiXhosa-equivalent of ‘to preach’.²⁰ Contrary to preaching, *ukushumayela* often also denotes what in English would be called ‘giving testimony’ and ‘prophesying’. This reality underlay my Xhosa interviewees’ experiences in different kinds of isiXhosa-run churches.²¹ These either adopted a very strict stance towards the role of women in church (‘Since women are not to preach in church gatherings, giving testimony is also not an option’) or a very lax one (‘Since women naturally participate in church services, e.g. by giving testimonies, they can obviously preach as well’). This contradicted the practice and doctrine of a Reformed Evangelical Anglican denomination in South Africa, one multi-ethnic congregation of which had been my main research site. There, it was insisted that “in terms of 1 Timothy 2:12 it is not permissible for a woman to preach in a Church service”.²² This doctrine had been formulated in and was defended based on English rooted in a Western context. The above case study indicated that this principle can be difficult to uphold in a cultural-linguistic context not sharing the same conceptual assumptions, namely about the nature of ‘preaching’ – if consideration was given at all to interrogating it interculturally.

The problem is that a doctrine isn’t meant to be relative but absolute. It is to define and spell out an aspect of orthodox faith. One of the prime goals of using the vernacular in mission is to enable an inculturation, an appropriate contextualisation of the gospel so that it can speak meaningfully and pertinently into realities that are experienced through particular languacultures. This requires building on indigenous cultural-linguistic foundations because these will offer the categories through which local people will make sense of ‘the new’. Inevitably, through navigating the semantic (im)possibilities, the local languaculture will end up guiding the interpretation of Scripture to an extent. Due to the reality of cultural-linguistic differences this will likely result in some doctrinal divergences. To some, this might appear as an unacceptable relativising of truth.

Vulnerable missionaries strive for theologies that prioritise understandings of Scripture that relate closely to local languacultural realities. This is why the learning of and working in vernacular languages is regarded as essential. For those who – despite a general acknowledgment of cultural difference – emphasise the universality of orthodox doctrine, mission strategies that not only result in but envision potentially ‘deviant theology’ may appear dangerous. Their fear of syncretism may not only result in a lack of support but in an active advocacy against them as exemplified by David B. Garner.²³

20 Cf. Marcus Grohmann, “From Celebration to Utilisation: How Linguistic Diversity Can Reduce Epistemic Inequalities.” *Verbum et Ecclesia* 45 no. 1 (2024), 5.

21 Grohmann, “Seeking Reconciliation”, 174 ff.

22 REACH SA. 2014. *Handbook of Procedures*, 17.

23 David B. Garner, “High Stakes: Insider Movement Hermeneutics and the Gospel” in *Themelios* 37 no. 2 (2012), 249–174.

Insisting on local resources undermines 'holistic' ministry

Another way vulnerable approaches to mission can come under fire is for their emphasis on avoiding outside resources in cross-cultural ministry. This does not mean missionaries should not be receiving funds to enable their presence in the field. Rather, the intention is to sidestep power inequalities that result from drawing on resources from outside of the people's own community in ministry contexts. That this leads to positions of vulnerability vis-à-vis people in need becomes clear when considering how easily and how often positions of power are embraced rather than evaded: A missionary's power may have to do with being involved with foreign funding for local projects, offering food, transport-money or the like that could be understood as incentives by locals, giving access to privileged career opportunities, feeding people's hope of social advancement through the opportunity of refining their English, or offering financial assistance in times of distress over and above what the average local person would give. This is not to imply that such vulnerability is to be seen as a general rule for cross-cultural Christian ministry. Rather, the principle of refusing to use outside resources in ministry contexts seeks to carve out a zone in which 'vulnerable' missionaries would experience freedom in relating to people without the many binds and complications brought about by giving access to material resources in or through ministry.²⁴

Although unhealthy dependency in mission and development has come to the attention of many in recent years, the above proposal by the AVM in its radicality seems to run counter to the concomitant and ongoing trend towards (re)thinking mission and development in terms of holistic transformation.²⁵ To completely decline employing material resources in cross-cultural ministry – particularly in contexts of 'poverty' or stark socio-economic inequalities – can quickly be dismissed. This is all the more the case in my current country of residence, South Africa, where in the post-apartheid era theology and development is an established field,²⁶ and restitution has come to be an expected ingredient both in Christian-based reconciliation²⁷ and

24 What these complex problems consist of is well-depicted in the chapter "The Immorality of Aid to the 'Third World' (Africa)" in Harries, "Insights", 23-40.

25 Cf. Bryant L. Myers, *Walking With The Poor: Principles and Practices of Transformational Development*, Revised edition (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2011); Brian Woolnough and Wonsuk Ma (eds.), *Holistic Mission: God's Plan for God's People* (Oxford: Regnum Books, 2010).

26 Nadine Bowers du Toit, "Church and Development in Africa: Looking Back, Moving Forward" in *Mission as the "Labour Room" of Theology*, edited by Johannes Knoetze (Wellington: CLF Publishers, 2022), 301–314.

27 Christo Thesnaar, "A Pastoral Hermeneutical Approach to Reconciliation and Healing: A South African Perspective" in *Latin America between Conflict and Reconciliation*, edited by Martin Leiner and Susan Flämig, (Göttingen & Bristol, CT: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 216; Grohmann, "Seeking Reconciliation", 92.

in secular transformation.²⁸ At best it may appear as going back half a century to the pitting of evangelism against the ‘social gospel’. At worst it may be seen as heartless or pretentious, should the refusal to be generous in ministry entail a lifestyle of relative privilege outside the immediate ministry context. Missionaries insisting on such vulnerability in their work may meet incomprehension and struggle to find the necessary support structures for their ministry.

Working through local accountability structures clashes with international safeguarding legislation

The last reason for potential resistance to vulnerable ministry considered here is the increasing exigencies and consequences of international legislation regarding the prevention of sexual exploitation and abuse, henceforth referred to as ‘safeguarding’. Harries describes and analyses recent British policies on the back of efforts by the United Nations (UN) and the World Health Organisation (WHO) to minimise the risk of ‘powerful’ international aid and development workers taking advantage of the ‘vulnerable’ population in Low and Middle Income Countries (LMICs), particularly women and girls.²⁹ These strategies blanketly assume Western nationals in LMICs to work from positions of power (be it financial, status or otherwise) and require them to submit to accountability structures and safeguarding procedures rooted in European contexts while in their host country.³⁰ Vulnerable approaches to mission not only purposefully attempt to sidestep common power hierarchies. They also tend to emphasise deep cultural immersion and thus integration in local accountability structures. Being forced to comply with British law while ministering vulnerably in an African country poses a risk to the effectiveness of the missionaries’ cross-cultural ministry,³¹ and their very safety, as explained by Harries:

Locally, foreigners raising concerns about sexual misdemeanours by missionaries through insisting that externally-rooted checks be put in place may easily imply that they have evidence that the person concerned has engaged in illicit sexual activity. The impact of such implication could at best be confusing and at worst could result in physical attacks (lynchings) of missionaries and colleagues, or different possibilities between these extremes.³²

28 Sharlene Swartz, *Another Country. Everyday Social Restitution* (Cape Town: BestRed, 2016).

29 Jim Harries, “Preventing Abuses in the International Aid Sector: A Global Effort, and a British-Based Case Study” in *Global Missiology* 20 no. 3 (2023), 11–20.

30 Harries, “Preventing Abuses”, 13.

31 Harries, “Preventing Abuses”, 17.

32 Harries, “Preventing Abuses”, 11 f.

Blindly enforced safeguarding may therefore render a vulnerable approach to mission a sheer impossibility, turning the legislation into an inadvertent *de jure* limitation of some missionaries' religious freedom, i.e. their ability to carry out ministry appropriately in a given context (see introduction). At the same time, all British institutions like churches who financially support such 'aid workers' are forced to be in compliance with this safeguarding legislation.³³ If missionaries – not for a refusal to be accountable but for recognising that the specific, Eurocentric requirements of accountability are misdirected and potentially harmful – find themselves unable to implement what is stipulated by British safeguarding laws, they can be defunded and even shunned and shamed as alleged violators of safeguarding rules of conduct.³⁴

Restricting the ministry possibilities of vulnerable missionaries – a question of human rights?

Although often held in high regard, vulnerable approaches to mission – perhaps for their perceived radicality – do at times elicit critique and resistance. From the above, it appears that one key reason is found in their inherently – if not explicitly – challenging alternative kinds of Christian ministry that try not to evade but to harness or at least embrace linguistic, financial or political power.

Of course, the 'right to freedom of religion' does not prescribe the unanimous support of one's religious practice. It can and it should also be asked to what extent the language of 'rights to freedom' is appropriate for missionaries, especially when they aim at finding ways to "have the same mindset as Christ Jesus: who, being in very nature God, did not consider equality with God something to be used to his own advantage; rather, he made himself nothing by taking the very nature of a servant, being made in human likeness" (Phil 2: 5b-7, NIV). The fact that 'servant' here could also be translated 'slave', i.e. that Jesus willingly *gave up* his divine rights rather than clinging to or even defending them, requires us to think very carefully whether the *defence* of vulnerable missionaries' rights to religious freedom is indeed acceptable. Even if we consider vulnerable missionaries (and other ministry workers – like all people) to *have* a right to freedom of religion and belief, it would surely be inappropriate if it was *claimed* by individuals from their supporting networks or churches. This would only be testimony to unhealthy relationships and go against the very grain of vulnerability.

Nevertheless, not being adequately supported does of course result in a *de facto* limitation of this freedom of religion of missionaries who in their ministries depend on certain support structures. This limitation may even require them to leave the field. The consequences of this affect not just individual ministry workers but the wider

33 Jim Harries and Marcus Grohmann "Responsible and Contextual: Attending to the Downsides of British Safeguarding Standards in Africa", unpublished manuscript (2024).

34 Harries and Grohmann, "Responsible and Contextual".

Church as well. It concerns both the supporters whose partnership in the gospel and insight into World Christianity might suffer and particularly the receiving communities: Not only are they more likely to miss out on the gospel being shared with them ‘vulnerably’ – a kind of sharing that would arguably be an appropriate response to the calls of many to ‘decolonise’ North-South relationships. Settling for non-vulnerable involvement of Westerners in Africa, for instance, could mean to an extent “a ‘cutting off’ of LMICs from supportive understanding by the wider world”.³⁵

Why the religious freedom of vulnerable missionaries should be protected

The potential of more widespread, non-vulnerable ministry practices, their achievements and the fact, that God is able to use human weakness *and* strength for His glory of course have to be acknowledged. In the same way, however, the limitations of such approaches need to be recognised. Vulnerable mission through its particular vantage point seems to be exceptionally capable of such recognition. It promises to transcend these limitations by venturing into theological and anthropological territory that for many remains inaccessible. It thus enables those in privileged or powerful positions to explore effective ways of ‘decolonising’ mission and cross-cultural relationships in the global church and counter ongoing dependency on the West.³⁶ Its mode is one of bridging the – according to Vähäkangas – *intrinsic* ethnocentrism of systematic or orthodox theology and the “radical openness to the other” of anthropology.³⁷

To stay in the picture, let us consider mission to be an activity that is helping people to build bridges over treacherous terrain to find lifegiving, solid ground in Jesus, the Christ, who we learn about in the Scriptures. The way such bridges are built by vulnerable missionaries markedly differs from non-vulnerable approaches to cross-cultural ministries. With the latter, ministry workers bring their own building materials and tools, i.e. what they know as orthodox Christianity through a dominant and powerful languaculture. The bridges thus built resemble those the West constructed to be joined

35 Harries, “Preventing Abuses”, 13.

36 This quest is addressed, e.g. by the Ghanaian theologian Peter White in “Decolonising Western Missionaries’ Mission Theology and Practice in Ghanaian Church History: A Pentecostal Approach” in *In Die Skriflig/In Luce Verbi* 51 no. 1 (2017).

37 Mika Vähäkangas, “How to Respect the Religious Quasi-Other? Methodological Considerations in Studying the Kimbanguist Doctrine of Incarnation” in *Faith in African Lived Christianity: Bridging Anthropological and Theological Perspectives*, edited by Karen Lauterbach and Mika Vähäkangas, (Leiden; Boston: Brill, 2020), 137. Cf. also Paul Hiebert’s demonstration of how a critical realist epistemological paradigm in missiology extends and bridges the specific limitations of both anthropology and theology in Paul G. Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts. Affirming Truth in a Modern/Postmodern World* (Harriesburg, PA: Trinity Press International, 1999), 96-103.

with Christ, the solid ground. Mission-built bridges can be similar to the bridges in the missionaries' home environment e.g. in terms of their wooden structures that are well suited to cross rocky patches. However, such design may be ill-suited for the swampy areas required to be traversed by the people among whom the missionaries are working. The wooden logs may soon sink and rot and be inadequate to keep a trustworthy, stable connection with the gospel. What do people do if they find that their bridge to Jesus, the solid ground, is unreliable? One option is to relocate, perhaps to the rocky patches with solid wooden bridges – e.g. via “the faithful replication of Christian forms and patterns developed in Europe”, which Lamin Sanneh called ‘Global Christianity’.³⁸ Or, if they reject the temptation – or pressure – to assimilate and seek to root their adopted faith more firmly in their own linguistic and cultural contexts, they might decide to build stone pillars instead which are able to support their bridge. In Sanneh’s terms, such embracing of theological diversity could be classified as ‘World Christianity’.³⁹ Constructing in indigenous ways, however, can have people come under pressure not to give in to the demands of their surroundings, i.e. to bow to ‘syncretism’ – which usually ignores the contextual nature of Western and indeed, all Christianity.⁴⁰ Vulnerable approaches to mission sidestep such predicaments through assisting to build bridges with materials and tools available locally, enabling ownership, contextual relevance and durability. The foundation for missionary work is still to know Christ and to be under the authority of Scripture. However, the Christ in Scripture will be mediated on people’s own terms, avoiding the creation of access paths to the solid ground that are built with inadequate tools, dependent on foreign materials or resources and end up being little suitable for the environment they are needed in. Enabling and not restricting the religious freedom of vulnerable missionaries may therefore be crucial for an indigenous community’s acquisition of faith that is true to the Bible but based on their own cultural-linguistic foundations.

Vulnerable approaches to mission, rather than being dismissed, should therefore be regarded as a sound and effective alternative, complementing ministries that depend and build on global languages as well as Western theological and financial resources.

38 Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity? The Gospel beyond the West*. (Grand Rapids, Mich. and Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 22.

39 Sanneh, “Whose Religion”, 22.

40 John Roxborough, “Syncretism, Contextualisation and Inculturation in Situations of Religious Diversity and Mission from the Margins: The Syncretism of Conversion and the Conversion of Syncretism” Paper presented at the AAMS Triennial Conference at Tabor College, Adelaide (2014), https://www.academia.edu/12300863/Syncretism_contextualisation_and_inculturation_the_syncretism_of_conversion_and_the_conversion_of_syncretism, 2; Mika Vähäkangas, *Context, Plurality, and Truth: Theology in World Christianities* (Eugene, OR: Pickwick, 2020), 55.

Of course, by their very – culturally-embedded – nature they can appear to be at odds with language practices or theological orthodoxy that are dominated by Western perspectives mediated through former colonial languages.⁴¹ The above illustration emphasises, however, that radical vulnerability to the cultural other in mission does not reject orthodox faith. Instead, it acknowledges and honours cultural dissimilarity which can be concealed by the use of global languages in cross-cultural communication.⁴² This implies building on cultural and linguistic foundations in cross-cultural ministry that are different to the contexts where the contents of orthodox faith were developed in past centuries. In that, vulnerable approaches to mission emphasise both languaculture and process. Being true to Scripture remains a goal – as it should in the West. However, wrestling with the Bible, learning to express and live out biblical truths in relevant ways, should be expected to be going on over long periods of time as communities – not just individuals – need to spell out what this “change in religious allegiance” means in their context.⁴³ Moreover, it will – naturally – entail a moulding of the biblical message according to the contours of the cultural-linguistic landscape it is received in.

Similarly, with regards to the rejection of using foreign resources in cross-cultural ministry, vulnerable approaches to mission can pose a valuable alternative to conventional ones. Restricting oneself to what is available locally is not only empowering and counters unhealthy dependency on outsiders.⁴⁴ It also prevents giving false incentives and inadvertently communicating a gospel of prosperity.⁴⁵ Instead of hindering, it enables an effective, gospel-shaped transformation of ‘envy’ which, as Harries holds, tends to translate ‘witchcraft’ in many African countries.⁴⁶ And lastly, not using foreign funds in ministry minimises the risk of foreign dominance in relationships. Vulnerability in mission, despite the *prima facie* appearance of stinginess, therefore has the potential to counter and make up for issues identified as problematic in involving money in Christian ministry.⁴⁷

Finally, there are many Western churches and ministries who – for valid and honourable reasons – find themselves in full-out support of internationally agreed standards

41 Cf. Vähäkangas, “How to Respect”.

42 Grohmann, “Seeking Reconciliation”, 39.

43 Roxborough, “Syncretism”, 5.

44 Jean Johnson, “The Best Way to Plant Indigenous Churches Is to Begin That Way” in *Slaying the Dependency Dragon* (no. Sep-Oct 2016), <http://www.missionfrontiers.org/issue/article/the-best-way-to-plant-indigenous-churches>, accessed 2 April 2024.

45 Harries, “Communication”, 69 ff.

46 Jim Harries, “Envy: Differences between the West and Africa.” *Missiology: An International Review* 51 no. 4 (2023), 324.

47 Cf. Steve Corbett and Brian Fikkert, *When Helping Hurts: How to Alleviate Poverty Without Hurting the Poor . . . and Yourself*. 2nd Edition (Chicago: Moody Publishers, 2014); Harries, “Insights”, 23-40.

(like ‘safeguarding’), the conceptualisation, motivation and implementation of which are rooted in Western epistemologies and languacultures. Earlier, it was indicated that for all the good intentions, such regulations can also have downsides for societies in the majority world, missionaries seeking to make themselves vulnerable to the people they are serving as well as their support community. It was shown that the insistence on vulnerable missionaries to unreservedly comply with policies designed to safeguard from power abuse can be misguided. The first reason given was that these missionaries sidestep the very positions of power the abuse of which people are understood to need protection from. The second reason was that vulnerable missionaries tend to be embedded in local accountability structures that are contextually relevant but appear to be irrelevant to rules prescribed globally (e.g.) for UK citizens.⁴⁸ Of course, laws cannot and should not be ignored. We can also concede that from a certain perspective, vulnerable approaches to mission can appear risky to some and implicitly challenge more dominant and nowadays conventional ways of being involved in cross-cultural Christian ministry. Nevertheless, it may be worth pointing out that in their radicality of honouring cultural differences and minimising the risk of giving material rewards for conforming to expectations a mission or church might have, vulnerable approaches to mission in fact uphold ethical standards for good mission practice.⁴⁹

How to ensure the freedom of religion of vulnerable missionaries

In light of the challenges sketched above, the support networks of vulnerable missionaries have the responsibility as well as the opportunity to contribute to their ongoing freedom of religion – *de jure* and *de facto*. At the same time, because of the challenging nature of having to communicate nowadays unconventional approaches to mission, missionaries have a shared responsibility in this respect.

It is not unusual for vulnerable mission practices to sometimes be perceived as being at odds with expectations of the missionaries’ supporting networks. In this case, it would be beneficial for all to regard the supporter relationship as a mutual learning journey. Support networks can gain a lot from learning from the unique cross-cultural insights of the missionaries. Missionaries, on the other hand, may benefit from constructive engagement over – in their eyes – non-vulnerable ways of practicing communication and relationships in dominant languages in the increasingly multicultural societies in the West. At the very least, they can increase their understanding of often encountered hesitance towards vulnerability in mission and use this knowledge to become more persuasive in respect of their mission model.

For such missionary-supporter relationships to be fruitful, trust is a key require-

48 Harries and Grohmann, “Responsible and Contextual”.

49 Cf. Christof Sauer, “Mission in Bold Humility” in *International Journal for Religious Freedom* 3 no. 1 (2010), 75; The Oslo Coalition, “Missionary activities”, 119 f.

ment. Such trust should not be blind and naïve vis-à-vis missionaries working in linguistic contexts the supporters can hardly enter themselves. On the other hand, it should not be blind and naïve either vis-à-vis shortcomings and problems arising from norm-setting, more convenient types of world mission as well as dominant – and at times domineering⁵⁰ – legislation that risks putting the missionaries' life and work in danger. Missionaries may well need support – e.g. in the form of prayer, administration and advocacy – in navigating the dilemmas that international and local exigencies can pose.

In their vulnerability to local communities, missionaries emphasising vulnerable ministry practices are also vulnerable to being frequently misunderstood by their non-vulnerable peers as well as their home communities. Doubt entering the relationships with their support networks endangers the mental, physical and perhaps even the spiritual well-being of the missionaries. Because of their specific roles and despite their decision to not use foreign funds in their ministry, they often depend on regular financial support from outside their ministry contexts. At the same time, support networks often serve as 'home (while) away from home'. The sparse association with non-locals in the field makes this so vital for the missionaries' mental and spiritual health. To be 'grounded' and understood *somewhere* enables them to practically experience their freedom of religion in respect of their ministries. It enables them to be close to the communities they serve in a vulnerable way. The existential trust with supporters back home can be based e.g. in long-term relationships, in engaging with various forms of reports of the missionaries from their contexts and in occasional visits by supporter representatives. The latter can be a particular gift to the vulnerable missionary as experience tells that ministry which is not able to show results in terms of church growth, a project or beneficiaries of funds struggles to get the attention of supporter-visitors. Furthermore, supporter-visits of vulnerable missionaries need to be learning experiences, not opportunities to bring in outside ideas and resources that would undermine the vulnerable ministry.

All of the above can help grow understanding and appreciation for contextual issues pertaining to the ministry as such and to sometimes strained relationships e.g. with non-vulnerable ministries. Such understanding can be key in contributing to a robust support network and to the resolution of potential issues arising from misguided demands made on the vulnerable missionaries by other, ill-informed supporters.

Conclusion

"Among all human rights", suggests Thomas Schirrmacher, "the right to religious liberty is one of those that are the most difficult to substantiate and to cast into law and on which to reach compromise. Why? Because religion cannot be limited to a

50 Harries, "Preventing Abuses", 13.

certain part of life.”⁵¹ This paper has highlighted a dimension of religious freedom that often goes unnoticed: the actual, *de facto* ability of vulnerable missionaries to carry out their ‘risky’, sometimes subversive ministry which depends on the buy-in of their support networks. The “right to present one’s belief to the general public and to try to attract people to it”,⁵² it was shown, goes beyond assuring liberties in terms of legal frameworks. Within a religious community it touches on what is considered ethical, theologically orthodox and even what is held to be true and desirable in respect of intercultural relationships and communication as experienced in everyday life. While important to consider, the very nature of vulnerable approaches to mission creates the challenge of communicating insights and justifications for such ministry practice understandably, ‘cross-culturally’ to the support networks at home. Living up to this challenge is crucial for vulnerable missionaries because it is these networks that are to a good extent *realising* the missionaries’ right to religious freedom. If this paper with its analysis of various problems and depiction of the rationale of vulnerable approaches to mission can be of assistance in this respect, it will have served its purpose.

One needs to take note, though, that treating the right to religious freedom of vulnerable missionaries raises further questions that are worthy of future enquiries. The sociological fact and the theological legitimacy of so-called insider movements or highly contextualised forms of Christianity has been subject of debate for several decades now.⁵³ Certainly, few in the West would dispute the general, *de jure* right to religious freedom of such religious communities. However, the severity of critique of their contextualisation⁵⁴ should encourage discussions of and investigations into ways Western-based or -aligned organisations and churches do perhaps infringe on their *de facto* freedom of religion. Ways, in which this risk presents itself, include offering “worldly benefits” to individuals for joining more ‘orthodox’ kinds of churches⁵⁵ but also veiled threats to peoples’ cultures and identities when locally, becoming ‘Christian’ is – implicitly or explicitly – communicated as becoming ‘Western’.⁵⁶ This, of course,

51 Thomas Schirrmacher, “Defending Religious Freedom of Christians Benefits All” in *International Journal for Religious Freedom* 1 no. 1 (2008), 25.

52 Schirrmacher, “Defending”, 23.

53 E.g. S.T. Antonio, *Insider Church* *Littleton, CO: William Carey Publishing, 2020); Darren T. Duerksen, *Christ-Followers in Other Religions: The Global Witness of Insider Movements* (Oxford: Regnum, 2022); Harley Talman and John Jay Travis, *Understanding Insider Movements: Disciples of Jesus within Diverse Religious Communities* (Pasadena, CA: William Carey Library, 2006); see also Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion* (Edinburgh and Maryknoll, NY: Edinburgh University Press, Orbis Books, 1995); Sanneh, “Whose Religion”.

54 E.g. Garner, “High Stakes”.

55 The Oslo Coalition, “Missionary activities”, 118.

56 Marie Bauer, “New Wineskins? A Case Study on How Assumptions about the Way We Do Church Become Movement Blockers” in *Mission Frontiers* Nov-Dec (2014), 21.

is where we are brought back to the value of vulnerable approaches to mission that – while not claiming to be the only ones working without such incentives – try to take radical measures to avoid misleading communication of the gospel. For the sake of this gospel, the benefit of the host communities as well as the well-being of the missionaries, measures deserve to be taken to ensure that the latter's *de facto* freedom of religion remains adequately protected.

Inhibiting Missions to Chinese Immigrants in California before the Chinese Exclusion Act of 1882

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

Abstract: Scholarly analysis of hostility to Chinese immigrants in the United States of America began well over a century ago but has advanced on an uneven front. Little of a scholarly nature has been published about specifically Christian involvement in the conflicting efforts to evangelise these newcomers and halt their further immigration. The present article takes steps towards filling that *lacuna*. It discusses efforts by various Protestant denominations and, subsequently, the Roman Catholic Church to evangelise and conduct educational ministries among the Chinese in California, especially in and near San Francisco during a period of ascending public hostility to those immigrants which led to the Chinese Exclusion Act of 1882. The primary focus is on the Methodist pastor Otis Gibson and Archbishop José Sadoc Alemany as key promoters of such missionary endeavours who incurred the wrath of many other churchmen in their own and other denominations. It will be argued that both enthusiasm for missions to Chinese in California and criticism of those efforts as futile could be found in Protestant denominations and in the San Francisco Archdiocese of the Roman Catholic Church.

Keywords: Chinese immigrants, California, San Francisco, evangelisation, literacy ministry, anti-Chinese agitation, Otis Gibson, José Sadoc Alemany, Denis Kearney

Sammendrag: Vitenskapelige studier av fiendtlighet mot kinesiske immigranter i USA begynte for godt over et århundre siden, men har utviklet seg ujevnt. Lite av vitenskapelig karakter har blitt publisert om spesifikk kristen involvering i de motstridende innsatsene for å evangelisere disse nykommerne og stoppe deres videre immigrasjon. Denne artikkelen er et bidrag til dette tomrommet i forskningen. Den diskuterer innsats fra ulike protestantiske kirkesamfunn og, senere, den romersk-katolske kirken for å evangelisere og drive utdanningsarbeid blant kineserne i California, spesielt i og nær San Francisco, i en periode med økende offentlig fiendtlighet mot denne immigrantgruppen som førte til *the Chinese Exclusion Act* av 1882. Hovedfokuset er på metodistpastor Otis Gibson og erkebiskop José Sadoc Alemany som to nøkkelpersoner i misjonsbestrebelse som pådro seg vrede fra mange kirkefolk i egne og andre kirkesamfunn. Det vil bli argumentert at både entusiasme for misjon blant kineserne i California og kritikk av denne innsatsen som fåfengt kunne finnes i protestantiske kirkesamfunn og i San Francisco erkebispedømme av den romersk-katolske kirken.

Nøkkelord: kinesiske immigranter, California, San Francisco, evangelisering, leseferdighetsarbeid, anti-kinesisk agitasjon, Otis Gibson, José Sadoc Alemany, Denis Kearney

Introduction

Broadly speaking, the history of the movement to halt the immigration of Chinese people into the United States of America – and even deport those who had already arrived in that country – has been an established field of research for more than a century. The pioneering efforts by Californian academics like Mary Roberts Coolidge¹ and Elmer Clarence Sandmeyer² early in the twentieth century provided springboards for future generations of historians who explored various facets of this sordid chapter of American ethnic and political history. Consequently, a wealth of published material awaits any serious reader in search of enlightenment about the xenophobic campaigns which gained momentum in California in the 1870s, rolled across the USA to become a national political issue, and culminated in the Chinese Exclusion Act of 1882.³

Far less scholarly attention, however, has been paid to the origins of various Christian agencies, both Roman Catholic and Protestant, to undertake missionary

1 Mary Roberts Coolidge, *Chinese Immigration* (New York: Henry Holt and Company, 1909).

2 Elmer Clarence Sandmeyer, *The Anti-Chinese Movement in California* (Urbana: University of Illinois Press, 1939).

3 Two of the most noteworthy studies are Alexander Saxton, *The Indispensable Enemy: Labor and the Anti-Chinese Movement in California* (Berkeley: University of California Press 1971), and Andrew Gyory, *Closing the Gate: Race, Politics, and the Chinese Exclusion Act* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989).

endeavours among Chinese immigrants in California and in many cases directly oppose the exclusionist campaigns. Nor, for that matter, has Christian support of exclusion received its due. Indicative of the state of published research on this topic is Yong Chen's useful though inconsistent survey, *Chinese San Francisco, 1850-1943: A Trans-Pacific Community*.⁴ In his chapter on "Collective Identity", Chen included disjointed snatches of information about Protestant missionary outreach to the Chinese in that city and beyond its boundaries. He mentioned briefly such dedicated figures as William Speer, A.W. Loomis, and Otis Gibson but overlooked men like the German Lutheran Wilhelm Lobscheid's hostility to the Chinese. Ironically, Roman Catholic endeavours are entirely absent, so there is no mention of *e.g.* Archbishop José Sadoc Alemany's promotion of them in the San Francisco Archdiocese and the ministries of such priests as Thomas Cian, John Valentini, and Gregorio Antonucci there. Nor is the spirited and publicised opposition of Father James Bouchard to such evangelisation cited.

A Paulist priest, Ricky Manalo, wrote in 2009 about the history of Roman Catholicism among Chinese immigrants in San Francisco in an article that was anthologised in *Asian American Christianity Reader*. He acknowledged that the efforts of men like Cian, Valentini (whom he erroneously called "Valenti"), and Antonucci did not endure. Manalo attributed their impermanence to the supposed fact that they were all diocesan priests (although not all were) and thus primarily responsible to the archbishop of the archdiocese. To Manalo, the ultimate effectiveness came when members of his own religious community arrived in San Francisco and in 1904 undertook missionary work among the city's Chinese.⁵

Conversely, scholarly analysis of hostility to Chinese immigrants has been dominated by historians and others whose concerns were primarily about labour history and intimately related matters, and it was often done from decidedly secular perspectives that allowed little room for the treatment of religious dimensions of the topic. Andrew Gyory's commendable study of the politics of the exclusion movement illustrates the point. It reached into many of its corners of history but seldom touched on the activities of Euro-American churchmen either to contribute to or oppose that campaign as it impeded efforts to evangelise the Chinese in their midst. Gyory commented on the involvement of Isaac Kalloch, an erstwhile Baptist minister who served as mayor of San Francisco from 1879 until 1881, but dwelt exclusively on the man's demagoguery while ignoring his participation in Baptists' internal debate about engaging with the

4 Stanford: Stanford University Press, 2000.

5 Ricky Manalo, "A History of Chinese Catholics in San Francisco and the Bay Area", in Viji Nakka-Cammauf and Timothy Tseng (eds.), *Asian American Christianity Reader* (Castro Valley, California: Institute for the Study of Asian American Christianity, 2009), 75-82.

Chinese on explicitly Christian grounds.⁶

In the present article I shall take steps towards filling this broad *lacuna* in missions history by focussing on an interdenominational sample of Protestant efforts as well as those by Roman Catholics to evangelise and provide educational opportunities for Chinese immigrants. Discussed are the outreach of men like Speer, Gibson, and Antonucci, as well as the opposition of such individuals as Kalloch and Lobscheid. Regarding Catholic responses to Chinese immigrants, attention is also paid to the defence by such priests as Archbishop Alemany and William King and hostile agitation by James Bouchard. In some cases, this branch of domestic evangelisation (often in tandem with literacy and other language instruction) was a natural sequel to both Protestant and Roman Catholic foreign missionary endeavours which had grown exponentially in China during the nineteenth century and in California was conducted by Chinese and non-Chinese men who had previously been active in the province of Guangdong or elsewhere in the Middle Kingdom.

Our multid denominational consideration of this chapter in American domestic missions history reveals how and why Protestants' efforts met with an appreciable measure of success from an early period, despite encountering hostility from some quarters. It also illuminates how Roman Catholics in the San Francisco area, emerging from an ethnically diverse but predominantly Irish-American religious population, experienced significantly less progress and had to overcome a greater degree of hostility on the part of working-class immigrants from Ireland who were competing with Chinese newcomers for employment during times of economic downturn which fuelled movements to halt immigration from China and indeed deport the sons of the Middle Kingdom who were already in California.

The Growing Chinese Presence in California

Prior to the middle of the nineteenth century, people who had emigrated from China to the United States of America were very thin on the ground. News that gold had been discovered in northern California, a region of the Mexican province of Alta California until its *de facto* annexation by the United States in 1846 which was formalised two years later, spread rapidly around much of the globe, and Chinese would-be Argonauts joined the streams of people who rushed to what in Cantonese dialects they called *Gam San* (Golden Mountain) in search of instant wealth. Most of these young men did not become prospectors but remained in and near San Francisco, where they found employment in many sectors of its burgeoning economy and became the nucleus of the Chinese component of the polyglot regional population.⁷

In May 1850 numerous American newspapers announced that the Chinese emperor

6 Gyory, *Closing the Gate: Race, Politics, and the Chinese Exclusion Act*, 173.

7 Chen, *Chinese San Francisco, 1850-1943: A Trans-Pacific Community*, remains a useful survey.

had banned emigration of his subjects to California.⁸ This did not prevent thousands of them from travelling either overland or down the Pearl River to the British crown colony of Hong Kong and boarding wooden sailing vessels to undertake the perilous crossing to San Francisco. The imperial ban was not lifted until the Burlingame-Seward Treaty between the USA and China was ratified by the former country in November 1868 and by China the following year. That agreement also ensured equal treatment before the law in American courts, a provision which Chinese immigrants in California and historians of them often believed was honoured more in the breach than the observance.

In the meantime, the number of people from China residing in the young state of California, which had been formally admitted to the Union in 1850, rose dramatically, and this trend continued. Early demographic statistics are sketchy, but by 1870 the United States Census counted 12,022 “Chinese” residents of the county of San Francisco.⁹ Many others lived elsewhere in the Golden State by that time, and their vital role in constructing the first transcontinental railroad, chiefly over and through the Sierra Nevada and across Nevada into Utah, received extensive journalistic and other attention. In 1880, California had no fewer than 75,132 Chinese in its utterly multiracial and polyglot population, 21,213 of them living in San Francisco. The entire United States of America then had a Chinese population of 105,465. For comparative purposes, Oregon had the second largest contingent with 9,510 and Nevada the third with 5,416.¹⁰

The city of San Francisco was California’s principal Chinese stronghold. In 1870, *i.e.* a relatively early point in the agitation against immigrants from China, that municipality had a total foreign-born population of 73,719. Of these residents, 25,864 had entered the world in Ireland, while 11,703 hailed from China.¹¹

William Speer: A Pioneering Presbyterian Defender of the Chinese

Among the first American-born missionaries to China during the third quarter of the nineteenth century who subsequently conducted outreach in California was William Speer, a Pennsylvanian who had served in China for four years before being assigned by the Presbyterian Board of Foreign Missions to head his denomination’s timely endeavours among the Chinese in and near San Francisco in 1852. He led this ministry and served as an advocate of the people whom he was evangelizing until declining

8 See, for example, “Foreign Items”, *The Evening Post* (New York), 11 May 1850, p. 1.

9 “*Ninth Census of the United States. Statistics of Population* (Washington: Government Printing Office, 1872), 91.

10 *Statistics of the Population of the United States at the Tenth Census (June 1, 1880)* (Washington: Government Printing Office, 1883), 3, 539.

11 *The Statistics of the Population of the United States* (Washington: Government Printing Office, 1872), 387, 389.

health compelled him to resign and leave the field in 1857. A year before his departure, Speer wrote a densely worded brochure in response to arguments that the Chinese in California be deported. He disagreed ardently and pleaded that it was both morally imperative and, secondarily, in the state's self-interest that they be allowed to remain.¹²

Speer squarely addressed persistent accusations that the Chinese in California had abysmally low moral standards. "Can a heathen people outshine a Christian people?" asked this Presbyterian minister rhetorically before answering it affirmatively. After all, Speer noted, "licentiousness and vices" existed in abundance among other ethnic groups in San Francisco, so it seemed "doubtful" that merely eliminating the Chinese presence would elevate public ethical standards significantly. While tacitly acknowledging the existence of houses of prostitution among the Cantonese of the city, he pointed to an element of hypocrisy in accusations of ethnic moral inferiority in the anti-immigrant rhetoric, since "their most infamous places are sustained to some extent by abandoned whites."¹³

William Kip's Denigration of the Chinese in San Francisco

Beginning in the 1850s and antedating Speer's defence of Chinese immigrants from the abuse they were suffering, Protestant clerical voices were heard denigrating these newcomers. One was that of William Ingraham Kip, the Episcopal bishop of California from 1853 until 1893. This New Yorker lacked Speer's experience in China, but he held a Yale degree and had gained pastoral experience before being sent to the Golden State to lead the Episcopal churches there.

In late 1854 or early 1855, Kip contributed an article titled "The Chinese in California" to one of his denomination's periodicals, *The Spirit of Missions*. He stressed the need for evangelistic outreach to these newcomers and underscored that it would be a difficult ministry. Kip's overall portrayal of the Chinese emphasized their cultural difference and moral turpitude. He began by stating that a visitor to San Francisco's Chinatown could imagine that he was "in the lowest parts of Canton or Hong-Kong" (which he had never visited), for one saw only Chinese residents and heard "nothing but the sound of their harsh and discordant language, or the noise of their still more discordant music". The inhabitants of that quarter, Kip declared, were "determined to remain strangers", and to him their inability to assimilate seemed deeply ingrained. Between the "Mongolian and Anglo-Saxon races, there is a 'deep gulf,' as impassable as that which at the South separates the white and [African-American] slave popula-

12 William Speer, *An Humble Plea, Addressed to the Legislature of California, in Behalf of the Immigrants from the Empire of China in This State* (San Francisco: Office of the Oriental, 1856), 4-5.

13 Speer, *An Humble Plea, Addressed to the Legislature of California, in Behalf of the Immigrants from the Empire of China in This State*, 29.

tion”.¹⁴

Moreover, Kip perceived a moral deficit among the Chinese in San Francisco, whom he generalised were “with very few exceptions, ... the vilest offscouring of China”. Most of the relatively few women among them, Kip lamented, were prostitutes, and the men, who had either opened shops in the city or become miners, were “imitating the vices, but not emulating the virtues of the whites”. Many of them spent “their time entirely in gambling” which struck him as being “an absorbing passion” of the Chinese. Other dependencies which he noted were their consumption of “large quantities of liquor and opium, when they can afford it [*sic*]”. Among the group’s alleged shortcomings, Kip also cited a lack of personal and group hygiene, violent feuds transplanted from China, and a proclivity to perjure themselves while under oath.¹⁵ There was nothing unique in his severe assessment of the Cantonese in San Francisco and elsewhere in California; every point he raised in his article reverberated in regional anti-Chinese rhetoric for decades. Bishop Kip evinced only scant interest in undertaking missionary work among these ostensibly benighted souls.

Kip employed significantly more benign rhetoric while unveiling the abiding critical dimension in his ethnic perception when writing his memoirs of his first six years in San Francisco. He made only scant mention of the Chinese in California and eschewed comment on their moral standards. However, in a section about the local climate, Kip defended the much-maligned chilly breezes along the Pacific coast, which he found preferable to “the heat of our Atlantic States”. In California, the atmosphere was thus renewed every twenty-four hours. Without that displacement, Kip feared, “there would be danger of the plague amid the filth and crowd of the Chinese quarter.”¹⁶

The Seminal Missionary Ministry of Otis Gibson

Although Otis Gibson was not the first churchman of any denomination to develop an evangelistic and educational ministry among Chinese immigrants after California became a state in 1850, with ample justification he is credited with being the first long-serving Protestant missionary (in contrast to Speer’s relatively brief efforts) whose planting of the Gospel yielded permanent fruit. Considered historically, his case richly illustrates the challenges faced by those who sought to minister to these Asians in an increasingly hostile environment. This Methodist farmer’s son was a native of the village of Moira near the Canadian border in New York. Gibson was ordained to the pastoral ministry in 1854 and sailed with his wife to Shanghai the following year. They

14 William Ingraham Kip, “The Chinese in California”, *The Spirit of Missions* 20 (March 1855), 85-86.

15 Kip, “The Chinese in California”, 86.

16 Wm. Ingraham Kip, *The Early Days of My Episcopate* (New York: Thomas Whitaker, 1892), 83.

remained in the southeastern coastal province of Fuzhou for a decade but returned to New York in 1865. Three years later, the Gibsons arrived in San Francisco, having been commissioned by Bishop Thomson to resume his outreach to Chinese people, this time on the eastern shore of the Pacific Ocean.¹⁷ In September, the California Methodist Episcopal Conference appointed its personnel to pastoral and other positions in five districts and also commissioned “Otis Gibson, Missionary to the Chinese of the Pacific Coast”.¹⁸

It was announced in the press before Christmas that Gibson was organising a network of schools “in different parts of the state” where Chinese immigrants would be instructed in “our language, laws, and Christian religion”.¹⁹ In pursuit of this vision, for approximately two years Gibson travelled widely in California to organise Sunday schools among chiefly young Chinese men and stimulate public awareness of this ministry. His efforts were later said to have prompted not only Methodists but also adherents of various other Protestant denominations to open similar Sunday schools where attendees would acquire not only literacy in English but also a basic knowledge of Christianity.²⁰

Initially, Gibson’s programme received sympathetic coverage in the secular daily press. In San Francisco the *Chronicle*, for example, reported in January 1869 that Sunday schools for Chinese had been opened in several of the city’s churches and also in Santa Clara, Stockton, and Sacramento as well as at the Pioneer Woolen Mills in northernmost San Francisco, where the school had forty pupils. Readers were assured that according to one of Gibson’s colleagues in pastoral ministry, N.J. Bird of the Powell Street Church in San Francisco, the Chinese pupils in the Sunday schools were “in no degree behind the average of the Anglo-Saxon race in point of mental capacity and quickness of perception”.²¹

One cannot understand the depth of Gibson’s commitment to his task of evangelism coupled with cultural bridging and assimilation without an awareness that he believed he was responding to a divine force working in history. Speaking to the California State Sunday School convention in October 1869, he declared that “the hand of God” was directing the flow of emigrant Chinese to American shores, and accordingly no human power could halt it. This conviction would lead Gibson into a diametrical clash with advocates of Chinese exclusion, as will be seen below. By that time the Methodist network of Sunday schools in California had grown to sixteen,

17 “Passengers for California”, *The Daily Examiner* (San Francisco), 20 July 1868, 3.

18 “Conference Appointments”, *The Daily Morning Chronicle* (San Francisco), 23 September 1868, 1.

19 “By State Telegraph”, *Daily Evening Herald* (Stockton), 21 December 1868, 2.

20 “Rev. Dr. Otis Graham” (obituary), *The Daily Examiner* (San Francisco), 27 January 1889, 5.

21 “The Chinese Sunday-Schools”, *The Daily Morning Chronicle*, 14 January 1869, 3.

which engaged approximately 200 teachers and enrolled 600 pupils. This was even reported in the British press.²²

The evangelistic dimension of Gibson's ministry among the Chinese also expanded, owing to the arrival of a pastor originally from China, Hew Sing Me, who joined the Methodist pastoral staff in January 1871 as an assistant to Gibson in the mission on Washington Street. The *Chronicle* stated that he was said to possess "a good English education" and had resided for several years in New York, where he had become familiar with "the customs and manners of the Americans in the Eastern States".²³ This was an early instance of hiring ordained Chinese colleagues to serve in ministry alongside the Euro-American pastors and other personnel.

At times the educational efforts by Methodists and other Protestants were met with sarcasm and derision. In early February 1869 an anonymous correspondent of the *Chronicle* attempted to describe humorously a teaching session he had witnessed at the Methodist church in San José. "The hardest knot (or nut) down in these parts is the recently agitated question of educating the Chinese," he began. This would-be satirist recounted a scene on the previous Sunday with "about fifty Chinamen all talking at once". They could not be interrupted until "they had their 'say' about the way the church was built and 'Melican' [*i.e.* American] Josh-houses in general, from a Chinese stand-point." Only after that throng had become more "docile" could the "pious teachers" instruct them in the alphabet.²⁴

Gibson tactfully exploited this occasion to publicise his mission. He responded from San Francisco with civility in a letter to the *Chronicle* which illuminated his vision, his culturally patronising but protective attitude towards the Chinese, and the severity of popular hostility at that early stage of his mission. He described his project as "a great enterprize [*sic*], lately inaugurated in this city and on this coast, for the uplifting and blessing of a long-neglected and much-abused race among us". It encompassed a system of language tuition at Sunday and evening schools and foresaw the creation of "a Central School or College" in San Francisco. By way of illustration, Gibson recounted how less than a week earlier a "young lad lately from China" had arrived at the school of the Central Methodist Church in Mission Street, his face bloodied and his forehead bearing a large gash inflicted by what this pastor assumed was "a Christian (?) boy". He added that "dozens" of other Chinese in San Francisco had been deterred from attending because of similar mistreatment.²⁵ Nevertheless, this dimension remained at the heart of the Methodist mission to Chinese immigrants, much to the consternation of their detractors.

22 "Religious Intelligence", *The Royal Cornwall Gazette* (Truro), 23 October 1869, 6.

23 "The China Steamer", *San Francisco Chronicle*, 18 January 1871, 3.

24 "Letter from San Jose", *The Daily Morning Chronicle*, 4 February 1869, 3.

25 Otis Gibson (San Francisco) to *San Francisco Chronicle*, 5 February 1869, in *The Daily Morning Chronicle*, 6 February 1869, 3.

The outspoken Gibson remained a primary target of the latter's wrath, especially as the local economy deteriorated owing to the protracted depression that struck the American economy beginning in the early 1870s. The expression of their hatred reached its apogee in November 1876 shortly after a Congressional committee held hearings in San Francisco on the hotly debated issue of Chinese immigration. Several workers' organisations co-operated to arrange a massive protest parade in which thousands of men reportedly representing a wide spectrum of trades and social classes marched to the Mechanics' Pavilion, where more than 6,000 assembled to hear numerous speakers, among them Mayor Andrew Jackson Bryant of San Francisco, address them. Many items that had been carried in the procession were brought to the Pavilion, among them an effigy of Gibson suspended by the neck from a pole, which was then burned. "Derisive cheering and much hearty laughter greeted the dangling figure," reported *The Daily Examiner*.²⁶ The Methodist clergy passed a resolution condemning this "grievous insult to the whole cloth", the complicity of Mayor Bryant in the occasion, and the failure of the press to condemn the action.²⁷ Their protest was fruitless, but Gibson continued in his key missionary position until ill health forced him to retire in 1884. Besides being hanged and burned in effigy, he had witnessed his mission compound attacked twice and had been compelled to stand guard on many nights to prevent it from being incinerated.²⁸

Wilhelm Lobscheid: A Lutheran Immigrant Foe of Chinese Immigration

At no point during the decades leading up to the Chinese Exclusion Act of 1882 were there noteworthy Lutheran efforts to evangelise or otherwise minister to Chinese immigrants in California. This is perhaps not surprising, because in the Golden State most adherents of that Reformation faith were themselves immigrants, chiefly from numerous German principalities but to a much lesser degree the Scandinavian lands. Arguably the most ardent Lutheran newcomer in the debate over the desirability of the Chinese was not only an immigrant but also an erstwhile missionary in China. Wilhelm Lobscheid had been called to the pulpit of a Germanophone parish, St. Mark's Lutheran Church, in San Francisco after many years in Hong Kong, where he not only propagated Christianity but also toiled as a school inspector and Chinese-English lexicographer. In his new professional home, this cleric entered the verbal fray in 1873 with a short book titled *The Chinese: What They Are, And What They Are Doing*. Part of his text, however, focussed on what they were *not* doing, namely assimilating. He signalled its critical tenor in prefatory remarks: "I advanced the same principle more than fifteen years ago. I have, in private and public, expressed the same sentiments to well meaning [*sic*] Chinese merchants of this town; have urged

26 "The Demonstration", *The Daily Examiner* (San Francisco), 16 November 1876, 3.

27 "Rev. Gibson's Effigy", *San Francisco Chronicle*, 28 November 1876, 2.

28 "Rev. Dr. Otis Gibson", 5.

them to forsake their antiquated customs, and to begin a new life—a life of honor and civilization.” He underscored his hope that the newcomers from China would “reflect on the course they are pursuing, and alter their *modus operandi* before it is too late”.²⁹

Furthermore, Lobscheid seems to have thought it virtually axiomatic that members of certain ethnic groups were inherently incompatible. “There is observed a peculiar spirit of antagonism between the Indo-Germanic and Mongolian races,” he generalised. “Wherever they meet, there is hostility. Whether they meet in the forests of America, in Asia, or on the islands of the Pacific, only a short time suffices to kindle the fire of hostility; and once kindled, it rages until one of the parties is expelled, exterminated, or thoroughly subdued.” How his Christian faith related to such perceived incompatibility this Lutheran pastor did not state. Instead, Lobscheid averred that the Chinese were “barbarians, and the civilization of Europe and America affects them as little as the man in the moon.”³⁰

Turning to moral and civic issues closer to home, Lobscheid identified “the lack of public spirit” as a “very grave complaint” raised against the Chinese in California. He acknowledged that numerous other Caucasians in San Francisco, including some of his fellow clergymen, had denied this. Lobscheid identified the Presbyterian missionary Speer in this regard but asserted incorrectly that even that pioneering advocate of the Chinese immigrants had “left at last, disgusted with the men for whom he entered the breach”. Lobscheid faulted Chinese ingrates for what he apparently regarded as the general failure of Speer’s redoubtable efforts to aid their cause and asked rhetorically: “Why did not the wealthy Chinese come forward and place at his disposal an amount of money for educational purposes sufficient to silence all opposition?”³¹

Examples of Early Disgust with Anti-Chinese Agitation

By the early 1870s numerous ministers who were not directly involved in missions to Chinese immigrants had begun to express their disgust with the anti-Chinese agitation, as had people in secular vocations. A typical pastoral voice in this response was that of T.K. Noble, who had left a pulpit in Cleveland, Ohio, to take that of the Taylor Street Congregational Church in San Francisco in October 1872.³² Eight months later he preached a jeremiad titled “The Chinese Question from a Christian Standpoint”. By then, according to a newspaper that paraphrased his homily at great length, “The Chinese question is one which is agitating the minds of all classes. It is discussed in the parlor, in the pulpit, and on the street, and the views upon it, which are advanced, are many and various.” In his “eloquent exordium”, Noble reportedly

29 W. Lobscheid, *The Chinese: What They Are, And What They Are Doing* (San Francisco: A.L. Bancroft & Co., 1873), unpaginated Preface.

30 Lobscheid, *The Chinese: What They Are, And What They Are Doing*, 7-8.

31 Lobscheid, *The Chinese: What They Are, And What They Are Doing*, 8.

32 “Local Brevities”, *The Daily Examiner* (San Francisco), 3 October 1872, 3.

remarked that “scarcely a week had passed, since he had come to this Coast that in some parts of this city he had not seen the Chinamen stoned and mistreated”. Such ethnic violence, he thundered, was “a shame to our civilization”. The abuse was manifold, spanning much of a spectrum from “all manner of indignity” through being beaten and stoned to being murdered in the streets. Noble believed that the Chinese who had sailed to California’s shores had not done so of their own volition but had been driven by economic necessity to cross the Pacific. This placed responsibility on Americans’ shoulders, and he encouraged them to bear it in a Christian spirit. He also reminded them that the Burlingame-Seward Treaty of 1868 mandated equal rights and privileges for Chinese immigrants in the United States of America. But even without its contractual terms, there was a national spiritual obligation at play. “The real mission of Christianity was to reach out a helping hand to those who are below us,” Noble remarked with unveiled condescension, and lift them up, if we could to our own plane; to raise them that were bound down; and to teach the ignorant.” This man of the cloth defended the educational endeavours of men like Otis Gibson who were imparting Christianity through pedagogy. “If this religion was anything to us – if it has sweetened our life, uplifted us – if it had given us a purer and holier and more attractive civilization,” he reasoned, “we were bound, so far as in us lay, to commend it to all within our reach; we were bound to put into the hands and into the hearts of men of every nation.”³³

From an artistically different perspective Clay M. Greene, an Episcopalian and native San Franciscan who was enjoying moderate success as a playwright in his hometown before ascending to loftier heights in New York, exploited the local hostility to the Chinese, especially that of Irish immigrants, to write a satirical play about the irony of such opposition. It was initially titled *The Chinese Invasion*, though subsequently it was less provocatively billed as *The Chinese Question*. Himself the son of a man from Ireland, Greene lampooned the illogic of the rhetoric advanced by Irish-Americans in this xenophobic movement. They, too, had been and were still the objects of derision and discrimination. This “farce” opened at San Francisco’s California Theatre in June 1873.³⁴ Under its new title, it also played in New York in 1877, *i.e.* after the Chinese exclusion movement had spread from the Pacific to the Atlantic coast. Two songs included in the performance, “No Irish Need Apply” and “Larry Malone”, were pithy reminders that immigrants from Ireland had faced ethnic prejudice overlapping with what they were now inflicting on the Chinese.³⁵

To the more organised opposition to Chinese immigration and the debates in Christian circles to it, especially involving Roman Catholics, we shall return shortly.

33 “The Chinese Question”, *The Daily Examiner*, 10 June 1873, 3.

34 “Local Brevities”, *The Daily Examiner*, 10 June 1873, 3.

35 Union Square Theatre advertisement, *The New York Herald*, 17 October 1877, 9.

Unfortunately, the script of *The Chinese Question* does not appear to be extant.

Abortive Early Catholic Missions to the Chinese in California

The Roman Catholic presence in the San Francisco area antedated the arrival of its Chinese population by many decades. Much of it stemmed from the establishment of twenty-one Franciscan missions to Native Americans in Alta California between 1769 and 1823. Though eventually secularised, their legacy remained on a small scale, and before the United States annexed in 1846 what four years later became the state of California Spanish-speaking and largely Catholic Mexicans settled in that province. Following hard on the heels of the annexation, the Gold Rush brought tens of thousands of aspiring Argonauts and other people of numerous nationalities (including Chinese) and a rainbow of faiths to the Golden State, and the population of San Francisco rose sharply. Considerable numbers of the European and Mexican newcomers were at least nominally Catholic, especially the large Irish immigrant contingent, which soon formed much of the local labour force and would play a highly visible role in the disputes over Chinese immigrants and Catholic efforts to teach and evangelise them. In response to this broadly defined demographic and religious development, in 1850 Pope Pius IX appointed a young Dominican priest from Catalonia, José Sadoc Alemany, the first bishop of Monterey. Three years later the Archdiocese of San Francisco was created, and Alemany became its first archbishop. Initially it encompassed only three established parishes, but that number rose rapidly in accord with the expansion of the polyglot population. Members of religious orders arrived to staff new parochial schools, and Santa Clara College, the first officially chartered undergraduate institution in California, opened its doors in 1851 on the grounds of the defunct Misión Santa Clara de Asís. The Catholic population and its parishes in the new state rose rapidly. The United States Census of 1870 indicated that the number of Catholic “churches” had been merely eighteen in 1850 but eighty-six a decade later. In 1870 it had risen to 144 “edifices”.³⁶

The subsequent Catholic efforts to reach Chinese immigrants – and internal resistance to those seemingly half-hearted endeavours – cannot be understood apart from the working-class movements to ban further immigration from China and even deport Chinese who were already in California. These campaigns were far more organised and eventually more consequential than the earlier piecemeal hostility. In the context of the present article, only a synopsis of this hostility can be presented here. In brief, Euro-American and especially Irish immigrant loathing of Chinese competition in the labour market was a perennial phenomenon, though it gained momentum after the Panic of 1873 thrust the American economy into its “Long Depression” that endured until nearly the end of that decade. Employment opportunities waned; the number of Chinese in the Golden State rose; and immigrants from Ireland felt the resulting pres-

36 *The Statistics of the Population of the United States*, 520. The polysemous noun “edifices” is undefined in this context and may have included buildings that were not primarily worship spaces.

sure. Several leaders of the anti-Chinese crusade emerged, none of them gaining more prominence than the firebrand drayman Denis Kearney. He and his cohort arranged numerous rallies in San Francisco, often at a venue called the “Sandlot”, and called for the expulsion of newcomers from China. They founded the Workingmen’s Party of California in 1877 with bringing down the curtain on further Chinese immigration headlining its programme. Their agitation was largely verbal though intemperate, but it occasionally devolved into violence, most notably in July 1877. At that time three days of rioting against the residents of Chinatown and their property led to the deaths of three Chinese people and extensive property damage. In such a tense environment, these largely Catholic sons of Hibernia were hardly enthusiastic about evangelising immigrants from China. Their movement continued, however, and by the end of the 1870s had gained traction in the eastern United States as well, making immigration reform a national political issue in 1880. Public opinion was severely divided, but the movement was sufficiently strong in Congress to pass the Chinese Exclusion Act in 1882 over the initial veto of President Chester Arthur. In the meantime, the history of anti-Chinese sentiment and generally small-scale efforts to reach immigrants from China had intersected repeatedly in California.

One of the ethnic ironies in the history of early Catholic efforts to evangelise them is the case of Father Thomas Cian. This young man left Hunan province in central China when still a teenager and went to Rome to study for the Catholic priesthood. After his ordination, he was sent to California in response to a request by Archbishop Alemany for someone to begin outreach to the Chinese in his diocese. Cian attempted to do so, but owing to his inability to communicate with his transplanted compatriots who spoke Cantonese subdialects (with which his own dialect had little mutual intelligibility) and their wide dispersal proved frustrating. After six months in the Golden State, Cian requested that he be transferred to China, where he believed he could be more effective. This was not granted, and he remained in San Francisco for approximately a decade, at times with a particular mandate to minister to Italian immigrants, in whose language he was much more proficient than that of those from southern China.³⁷ It seems unlikely that Cian conducted any noteworthy ministry among Cantonese immigrants after his abortive efforts in 1854. As John B. McGloin has judged summarily, “all that can be said about the decade which was to ensue for Cian ... is that he served as assistant pastor from 1856-1862 of St. Francis Church ...”³⁸

This intercontinental *clericus vagans* left California in 1865 under a cloud after what John B. McGloin described as “various charges of a serious nature were brought to Alemany’s attention concerning Father Thomas.” McGloin could not identify the

37 John B. McGloin, “Thomas Cian, Pioneer Chinese Priest in California”, *California Historical Quarterly*, XLVIII, no. 1 (March 1969), 50.

38 McGloin, “Thomas Cian, Pioneer Chinese Priest in California”, 52.

accusations but noted that the accused was granted permission to return to Naples in 1865, where he administered a theological seminary for missionaries to China until his premature death in 1868.³⁹

A second effort, no less effective than the first, was that of Father John Valentini, an Italian priest who had been born at Como in 1840 and ordained to the priesthood there in 1863. After serving less than two years in his native land, however, Valentini was sent to the British crown colony of Hong Kong, where he learned the challenging Cantonese dialect and toiled briefly as the head of a new theological college. Owing to impaired health, he was compelled to leave China and in 1868 sailed to San Francisco, where Archbishop Alemany chose to avail the church of his linguistic skills and familiarity with one regional dimension of Chinese culture by appointing him to minister to immigrants in that city while simultaneously serving at a parish church. As explained candidly in an obituary some forty-eight years later, he soon gave up the Chinese dimension of his ministry after concluding that the people to whom he was seeking to convey the Gospel “were using the mission for financial rather than for spiritual assistance”.⁴⁰ In the wake of this disappointment, Catholics did little more to evangelise immigrants from China for many years, choosing instead to concentrate on the development of discrete parishes for the rapidly growing Irish and non-Anglophone European populations in the area.

In an age when strident hostility to the Church of Rome often came to the fore, this negligence caught the attention of some Protestants in San Francisco, among them the editor of the Congregationalist weekly newspaper, *The Pacific*. In 1868 he crowed cautiously that for approximately sixteen years Protestants had supported a small number of preachers, teachers, and other personnel among the region’s Chinese. Qualifying his boast, this denominational editor acknowledged that their efforts had been far from complete, but at least they had borne some fruit in terms of conversions to Christianity. “But what have the Roman Catholics been doing for the Chinese all these years?” he asked rhetorically. His answer was a blunt “Almost nothing.” He singled out the pedagogically inclined Jesuits to illustrate the point. “Have they any schools, colleges, or places for religious instruction for 50,000 of our population? Not one.” This struck him as anomalous, given that in China the Society of Jesus had sought with great vigour to effect conversions and experienced “a measure of success”, not only in terms of “thousands” of conversions but also in the training of Chinese men for the priesthood. The contrast to Catholic aloofness to members of that ethnic group on American shores seemed baffling. “Why do Roman Catholics devote money and life to the establishment of schools and churches in China, and direct their missionaries there to adopt the very dress and mode of living of the Chinese, and here

39 McGloin, “Thomas Cian, Pioneer Chinese Priest in California”, 53.

40 “Father Valentini Greatly Missed”, *Sausalito News*, 15 April 1916, 1; “Father Valentini Passes Away”, *Mill Valley Record*, 8 April 1916, 1.

treat the Chinese population with coldness and neglect?” This critical editor posited possible answers in the form of questions to his provocative query: “Why do they so studiously shun the blacks and the Chinese? Has party policy anything to do with it? Can political bigotry be in the way? Is Irish prejudice stronger than religious zeal? Does Roman Catholicism think it consistent to labor for Chinamen in China, and to do nothing for them in California?”⁴¹

However, Catholic outreach to Chinese immigrants eventually thrived, albeit on a small scale. Noteworthy progress was made after another Italian immigrant priest, Father Gregorio Antonucci, who had toiled for six years as a missionary in China and whose uncle, Cardinal Antonio Benedetto Antonucci, had served as a principal advisor to Pope Pius IX, undertook work “with great zeal” among Chinese in San Francisco in 1881, *i.e.* a year before Congress passed the Chinese Exclusion Act. In March 1883, it was reported in the San Francisco press that Antonucci’s mission was thriving in Clay Street and had been officially sanctioned by Pope Leo XIII. A Chinese priest, Andreas Ma, would assist Antonucci and, although the curtain on immigration from China had legally descended, four additional priests from that country would arrive shortly to fortify the ranks of the Catholic clergy in San Francisco.⁴²

Four years later Archbishop Alemany was sufficiently impressed with the results that he had recently purchased a large tract of land and designated funds with which to construct a church and “other edifices” deemed necessary for a mission on it.⁴³ Signifying their gratitude to this prominent prelate who had openly resisted anti-Chinese agitation chiefly by Irish immigrant co-religionists, a large party (reportedly but perhaps hyperbolically “from almost every province” in the Middle Kingdom) called on Alemany shortly before he retired to Spain in 1885. He addressed them, his words translated into Mandarin by Father Antonucci and from that tongue into several dialects by native speakers, and received an “address in Chinese beautifully engrossed upon the finest rice paper”.⁴⁴ Antonucci served only a few more months in San Francisco, however, before Leo XIII appointed him bishop of what was subsequently the Diocese of Hanzhong.⁴⁵

In 1904, the archdiocesan newspaper *The Monitor* carried a long article recapitulating the gradual expansion of the Catholic ecclesiastical structure in the San Francisco archdiocese. A section headed “National Churches” included brief paragraphs about “The Chinese” in which the failure to develop enduring parishes among them was acknowledged. The dearth or complete lack of effectiveness in this regard by Fathers

41 “Inconsistency” (editorial), *The Pacific*, 5 November 1868, 4.

42 “Chinese Catholic Mission”, *The Daily Examiner* (San Francisco), 29 March 1883, 3.

43 Chinese Catholics in California”, *The Catholic Columbian* (Columbus, Ohio), 20 June 1885, 3.

44 “Chinese Catholics in California”, 3.

45 “A Chinese Prelate”, *The Daily Examiner*, 7 December 1887, 3.

Cian, Valentini, and Antonucci was attributed to preoccupation of the Chinese with acquiring worldly wealth and their concomitant lack of interest in spiritual matters. Neither the hostility and threats of violence which they encountered at the hands of Irish immigrant Catholics nor criticism by certain priests was mentioned.⁴⁶

Continued Specifically Catholic Resistance to and Criticism of Missions

The eventual willingness of *some* Roman Catholics in the San Francisco area to encourage and defend missionary endeavours among the Chinese in their midst did not evolve quickly. During the 1870s and continuing into the following decade certain priests and two Catholic weekly newspapers, *The Monitor* and *The Catholic Guardian*, staunchly opposed such efforts and criticised other Christians – chiefly Protestants – who engaged in them. This hostility went hand-in-hand with endorsement of political campaigns to bring down the curtain on immigration from China. Despite the highly visible roles of men like Denis Kearney, not all of the naysayers were Irish immigrants. A prominent exception was Father James M. C. Bouchard, a native Louisianan and erstwhile Protestant of French Creole and Delaware Native American extraction. On Tuesday evening, 25 February 1873, this Jesuit cleric ascended the pulpit in the reportedly packed sanctuary of St. Francis Church in San Francisco and harangued against what he thought were the approximately 11,000 Chinese in that city. Bouchard fired a broad fusillade in his assault. In addition to echoing familiar criticism of the threat of their frugality to the efforts of the Euro-American working class to earn living wages, he lamented the unwillingness of the Chinese to assimilate and put down permanent roots in American soil. Father Bouchard even accused them of being careless when using fire, thereby causing major damage to the city. Oddly, he pulled out all the stops and declared their language to be “treasonable” and suggested that any American who was sympathetic to it “deserves to be incarcerated for life as a traitor”.⁴⁷

Turning his rhetorical venom on the endeavours of non-Catholic “religious zealots” in “various churches” to evangelise the Chinese newcomers, Bouchard professed that he did not “condemn” such efforts, but he continued what was becoming a mantra in the critique by arguing that it was largely in vain. In an unveiled dig at Protestant literacy programmes, he referred to the existence of opportunities to learn English “in the Sunday school, as it is called”, over an undefined span of years, where Chinese participants learned weekly to read the Bible, but he questioned the effectiveness of such work. “Have the papers of our city yet heralded the baptism of a single Chinese as a fruit of all this labor?” he asked. Bouchard had no confidence that “any considerable number, if anyone at all”, from the local Chinese population could be expected to convert to Christianity. As an ostensible *coup de grâce*, he concluded, “It is almost

46 “National Churches”, *The Monitor* (San Francisco), 23 January 1904, 22.

47 “White Man or Chinaman – Which?”, *The Catholic Guardian* (San Francisco), 1 March 1873, 302-303.

impossible to convert them even in their own country.”⁴⁸ This line of anti-missionary thinking continued to impede Catholic evangelisation until the 1880s and soon entered Protestant and secular rhetoric, as well.

Bouchard’s cynicism did not remain unchallenged. Ripostes came from several Protestants who were either active in or defended missionary endeavours among the Chinese and held no brief for the campaign to rid California of them. Among the most prominent of these adversaries was Otis Gibson. A little more than a fortnight later, this defender of missions delivered a lecture at the city’s Platt’s Hall on 14 March, admission to which cost the not inconsiderable sum of fifty cents at a time when large numbers of employed men earned only a dollar or two a day.⁴⁹

Gibson’s counter to Bouchard emphasised *inter alia* an appeal to the principle of human equality enshrined in the Constitution of the United States of America. However, this failed to convince all auditors. One resident of San Francisco wrote a vitriolic letter to the *San Francisco Chronicle* seeking to undermine that pillar of Gibson’s argument. This malcontent, who signed his letter merely “J.B.” and conceivably was James Bouchard himself, though that cannot be ascertained, insisted that the “revolutionary fathers” of the American nation firmly believed in their racial supremacy and had therefore inserted the word “White” into the Constitution of the United States of America. (In fact “White” does not occur in that document’s first version, only in the much later Fourteenth Amendment to it.) He feared the consequences of what he believed was an unfounded principle of equality, including “the importation into California of the scum of China’s teeming and leprous-blooded humanity, the most cruel, most cunning, most idolatrous, and most debased among the Asiatic races”. Were they not stopped, J.B. opined, the state would soon be on the “verge of having the sun-browned children of the Orient crawling over it as the lice in ancient Egypt”.⁵⁰

Archbishop Alemany’s Pastoral Letter

A quinquennium later, as the Workingmen’s Party attracted more members and grew more vociferous in its public demands to rid California of its Chinese residents, Archbishop Alemany issued a pastoral letter on 5 April 1878 which all priests in charge of parishes in his archdiocese were asked to read to their congregations. Alemany did not mention either Kearney or his party by name, nor did he include the word “Chinese”. Rather, he lamented in general terms the organising of “societies encouraging disregard for the rights of others, uttering wild threats, inciting mobs,

48 “White Man or Chinaman – Which?”, 303.

49 “Chinaman or White Man, Which? Reply to Father Buchard [*sic*]” (advertisement), *San Francisco Chronicle*, 13 March 1873, 4.

50 J.B. (San Francisco) to *The Daily Examiner*, 1 April 1873, in *The Daily Examiner*, 3 April 1873, 1.

and gathering the combustible elements which a little spark may or must naturally fire into a widespread sedition, with its natural attendants – the subversion of peace and social order and the serious destruction of property and life.” Accordingly, the archbishop called on all Catholics to “stay away from all such seditious anti-social and anti-christian activities”.⁵¹

A storm of resistance to Alemany’s very thinly veiled attack on the beleaguered Workingmen’s Party immediately ensued. Typical was the response of the apparently largely Irish-American First Branch of the Eleventh Ward Workingmen, who met in Humboldt Hall on 10 April to discuss the pastoral letter.

The presiding officer, J. P. Dunn, declared that he had “been bred a Catholic and always had been a Catholic” but would never allow an archbishop to “meddle with his civil liberties”. Dunn was particularly incensed that a fellow immigrant from Ireland, Frank McCoppin, was “the cause” of Alemany’s letter (though what role he had played in the matter was not explained in press reports) and in vituperative hyperbole characteristic of the anti-Chinese movement called that former mayor of San Francisco “the greatest scoundrel that ever lived”. The assembled members passed a resolution read by Secretary W. H. Mulviney, stating that because “the clergy of this city have made common cause with the capitalists, land-grabbers, and political thieves, to break up this movement ... we would suggest to the Reverend Archbishop to look after his spiritual affairs, and not this movement of ours.”⁵²

Kearney especially took umbrage and called on the archbishop to urge him to remain aloof of political matters. Their exchange is not recorded as such but was apparently heated and entirely lacking in ecclesiastical civility. As Kearney stated to the press on 9 April, he had spoken to the prelate as he would to a “Dutch uncle” and called him a “d_____d old fool”.⁵³

However, not all the Irish-Americans in the Bay Area accepted the Workingmen’s Party’s calls to racial violence with equanimity. One prominent exception was Father Michael King. Born in Ireland in 1829, he was educated for the priesthood in Dublin and emigrated to the United States following his ordination in 1853. After serving briefly as a missionary in Nesqually, Oregon, he continued to San Francisco in 1855 and eventually developed the Church of the Immaculate Conception in central Oakland, where he toiled for several decades.⁵⁴

At vespers on 15 April 1878, King read sections of the pastoral letter to the congregation in his packed sanctuary. Citing Hebrews 13:17, he admonished his fellow Catholics to obey those who rule over them, in this case meaning particularly Archbishop Alemany. King insisted that Catholic priests were apolitical but dismissed

51 “A Timely Admonition”, *The Santa Rosa Daily Democrat*, 9 April 1878, 3.

52 “Eleventh Ward Workingmen”, *The Daily Examiner*, 11 April 1878, 3.

53 “Archbishop Alemany’s Letter”, *Sacramento Daily Record-Union*, 10 April 1878, 4.

54 “Illustrious Priest Hears Last Summons”, *The San Francisco Call*, 13 December 1904, 6.

suggestions that they should remain silent on public issues and argued that Alemany would have been negligent had he failed to speak out against the Workingmen's Party with regard to abuse of the Chinese.⁵⁵

Father King adamantly defended the pastoral letter against charges that it was "an attack upon the workingmen". He reminded those assembled that their priests' sympathies were inherently with the "poorer classes" from which the majority of them had come, as had Jesus and those of his disciples who were Galilean fishermen. Only when the Workingmen's Party had turned to "communistic and incendiary ideas", King explained, had the priests spoken out against it, precisely as a means of protecting working-class Catholics who had come under its toxic sway. In this regard, he cited the calls for "Hemp! hemp!", *i.e.* code for lynching of Chinese and their Euro-American defenders.⁵⁶

Yet Father King himself was not entirely free of racial bias. In the same sermon, he expressed hope that no-one would accuse him of employing Chinese, "for I never did." The only Chinaman with whom he had ever interacted, he assured the assembled, was one who had entered the premises, addressed him in Latin, and robbed him. Furthermore, King echoed the familiar refrain that there was little hope of converting the Chinese in California. He added having been informed (though by whom he did not reveal) that the sojourners from the Middle Kingdom were "not of the best classes". Consequently, to his mind the consequences were clear: "I could not, therefore, take sides with them, as against my Irish girls and boys, and although I am commanded to love every man, I think that charity begins at home."⁵⁷

Father King did not stand alone in opposing Kearney's demagoguery while continuing to harbour prejudices against Chinese-Americans. The following year, as the exclusionist movement continued to snowball, an anonymous critic writing under the pseudonym "An Irish American" contributed an epistolary essay to the archdiocesan newspaper in which he castigated the "coarse, illiterate and profane" rhetoric of that "half-demented drayman" and "self-constituted prophet and priest" with his incitement to violence. "Irish American" conceded that he, too, believed that "the Chinese must go" but reminded readers that advocacy of extrajudicial means to achieve that end could turn against, for example, Irish and German laborers, should the public call for their expulsion. Instead, he suggested refusing to hire Chinese and instead employ "peaceable, sober, efficient white labor", and in consequence the former "will stay away of themselves" because "no one will employ them in preference to Irish or

55 "Father King, [*sic*] Reads the Archbishop's Pastoral and Discourses Upon Communism", *Oakland Daily Evening Tribune*, 15 April 1878, 3.

56 "Father King, [*sic*] Reads the Archbishop's Pastoral and Discourses Upon Communism", 3.

57 "Father King, [*sic*] Reads the Archbishop's Pastoral and Discourses Upon Communism", 3.

German Laborers.” “This is the way to make the Chinese go, and keep gone too,” Irish American reasoned.⁵⁸ Nothing in his letter even hinted at the possibility of conducting missionary work among immigrants from that despised ethnic group.

One could conclude that Kearney’s movement was a victim of its own success. The Workingmen’s Party of California withered away after the passage of the Chinese Exclusion Act of 1882, as it had almost no other *raison d’être*. After the demise of that party, followers continued to agitate for the deportation of Chinese already in the USA but had no success in this endeavour.

Active Resistance to Christian Outreach: Wong Chin Foo

Although the efforts of Christians of various denominations to reach Chinese immigrants often yielded meagre responses, this cannot be attributed solely to the indifference of the latter or their preoccupation with pursuing material wealth. At times Chinese newcomers consciously preferred to maintain their own religious traditions rather than adopt Christianity.

A particularly lucid example of this whose intellectual dimension admittedly renders it atypical, was the college-educated activist Wong Chin Foo. Born in China in 1847, he became a Baptist before emigrating to the USA twenty years later. Wong lived not only in San Francisco but also several other parts of the country. A frequent contributor of letters and essays to the Anglophone press, he became an ardent foe of Kearney, whom he even challenged – possibly insincerely – to a duel. In an essay in *The North American Review* titled “Why Am I a Heathen?”, Wong shared snippets of his responses to several kinds of Christianity which he had encountered on one or both sides of the Pacific. The doctrine of predestination as expounded in Presbyterianism, for example, seemed abominable because it posited “a merciless God who long ago foreordained most of the helpless human race to an eternal hell”. The Baptists struck Wong as a conglomeration of disharmonious “sects” preoccupied with bickering with one another over such matters as “the merits of cold-water initiation” and the extent to which communion should be open to Christians from outside this or that denomination. Methodism with its subjective, pietistic strain was to Wong “a thunder-and-lightning religion” which struck certain individuals, causing them to “‘experience’ religion”. The Congregationalists whom he encountered apparently seemed socially elitist “with their starchiness and self-conscious true-goodness, and their desire for high-toned affiliates”, among whom he did not number himself. Wong resented the claims of Roman Catholicism to be “the only true Church”; instead, he

58 An Irish American, “Glowing Rhetoric”, *The Monitor*, 31 May 1879, p. 7.

thought it represented “religious unity, power, and authority with a vengeance”.⁵⁹

To be sure, not all of his fellow immigrants from the Middle Kingdom agreed, and some rejected his criticism as unwarranted. In a rejoinder published in the same periodical, another college-educated Chinese immigrant, Yan Phou Lee, who had converted to Christianity, wrote his reply, “Why I Am Not a Heathen. A Rejoinder to Wong Chin Foo”.⁶⁰

Conclusion

The constriction of the flow of immigrants from China did not, of course, eradicate the purpose for which evangelisation of Chinese people in San Francisco and elsewhere had been undertaken. However, in those Protestant denominations which had sustained missionary work among the Chinese in California, by then much of the emphasis had shifted to the maturation of congregations that had originated before 1882. This was partly successful, as the influx of potential members never completely ceased, although for the next few decades natural attrition of the Chinese population in the USA took its toll. Nevertheless, some of the congregations that originated well before exclusion went into effect remain vibrant today. To cite but two examples, in San Francisco’s Chinatown the Presbyterian church which Speer organised in 1853 continues to worship in Cantonese, Mandarin, and English. Also in the same area, the Methodist church gathered by Gibson in 1868 remains alive.

Although the Roman Catholic Church organised a spectrum of ethnic parishes in the nineteenth and twentieth centuries, such entities for Chinese immigrants did not become a high priority. Possibly residual dislike of those people played a role in this, although the small scope of Chinese conversion to Catholicism was undoubtedly long a factor. Not until the above-mentioned evangelisation by Paulist priests got underway did a significant number of Chinese become members of what is now called Old St. Mary’s Church. Inevitably, its location at the juncture of Chinatown and the Financial District in central San Francisco led to outreach to Cantonese-speaking residents of the area. This continues today, as parish life includes efforts to integrate aspects of Chinese culture into the life and worship of the parish.

Presently there are well over 1,000 specifically Chinese churches in the USA, the majority of them dating from the latter half of the twentieth century when, following the abrogation of the Chinese Exclusion Act in 1943, the passing of the Immigration and Nationality Act of 1965, and the establishment of diplomatic relations with the

59 Wong Chin Foo, “Why Am I a Heathen?”, *The North American Review*, 145, no. 369 (August 1887), 170. The standard biography is Scott D. Seligman, *The First Chinese American: The Remarkable Life of Wong Chin Foo* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013).

60 Yan Phou Lee, “Why I Am Not a Heathen. A Rejoinder to Wong Chin Foo” *The North American Review*, 145, no. 370 (September 1887), 306-312.

People's Republic of China, immigration rose anew. However, large numbers of the churches which worship at least partly in Chinese were established by immigrants from Taiwan, Hong Kong, and elsewhere who did not come from the PRC, though they also attracted many people from that country, not least students at American universities.

The nineteenth-century domestic missionary endeavours we have discussed were thus only the crucial beginnings of a much longer story. Nevertheless, their history illustrates how cross-cultural evangelisation sometimes must proceed in an environment of hostility when efforts to convey the Gospel to people from another civilisation had to compete with such countervailing forces as deeply rooted ethnic prejudice and economic interests in a multiracial, competitive, and sometimes violent society.

Kristen musikk som debatt-tema i det lavkirkelige bedehus-Norge i perioden 1970–2010

Egil Sjaastad

Dosent emeritus ved Fjellhaug Internasjonale Høgskole
esjaastad@fjellhaug.no

Abstract

The author of this article describes the discussions about the use of music within the Lutheran low-church movements in Norway from approximately 1970 to 2010. The right-wing side in these discussions had a so-called spirit-dogmatically rooted view. They argued that music is not spiritually neutral. Christians must warn against “modern music”. Their ideals were composers from times when music was made for *Soli Deo Gloria* - especially composers such as J. S. Bach. Other leaders – at various levels – had a more open view. They primarily saw music as an expression of gifts given by the Creator. They emphasised that we must be sensitive to various cultural changes and to people’s feelings and traditions. However, music must not be used in a provocative way. We must consider how people in the congregations experience the music. The author also discusses the content of the lyrics in newer hymns and songs. His main point is that the biblical basis in the lyrics is more important than ever, and he looks forward to further discussions where the message of Christian songs is more in focus.

Keywords

Dogmatic view of music, Secular music, Church music, J.S. Bach, Low Church

Movements, Music and revival movements, Natural revelation.

Sammendrag

Forfatteren av denne artikkelen beskriver diskusjonene om bruk av musikk innenfor de lavkirkelige lutherske bevegelsene i Norge fra cirka 1970 til 2010. Høyresiden i disse diskusjonene hadde et såkalt åndsdogmatisk forankret syn. De argumenterte for at musikk ikke er åndelig nøytral. Kristne må advare mot moderne musikk. Idealene hos disse var komponister fra tider da musikk ble laget *solī Deo gloria* – især komponister som J. S. Bach.

Andre ledere – på ulike nivåer – hadde et mer åpent syn. De plasserte musikk hovedsakelig som uttrykk for gaver gitt av Skaperen. De understreket at vi må være følsomme for ulike kulturelle endringer og for folks følelser og tradisjoner. Men musikk må ikke brukes på en provoserende måte. Vi må ta hensyn til hvordan folk i menighetene opplever musikken.

Artikkelforfatteren diskuterer også betydningen av tekstene i nyere salmer og sanger. Hans hovedpoeng er at det bibelske grunnlaget i tekstene er viktigere enn noen gang, og han ser frem til videre diskusjoner der budskapet i kristne sanger er mer i fokus.

Nøkkelord

dogmatisk syn på musikk, sekulær musikk, kirkemusikk, J. S. Bach, lavkirkelige bevegelse, musikk og vekkellesbevegelser, naturlig åpenbaring.

Innledning

Høsten 1955 utspant det seg en meningsutveksling mellom en ung teolog, Per Lønning, og rektor ved Menighetsfakultetets praktikum, Carl Fr. Wisløff. Lønning skrev en artikkel i *Vår Kirke* og hevdet: «De åndelige sangene er farlige for kirken og truer evangeliets rette forkynnelse.» «Det får en si var en kategorisk uttalelse», skrev Wisløff i *Luthersk Kirketidende*.¹

Lønning argumenterte med at ikke bare tekstene, men «melodiene og syngemåte i seg selv ligger kjetteriet nær: kristendom er en følelsessak». Wisløff var enig med Lønning i at det kunne vært stilt større kvalitetskrav til åndelige sanger. Men folk vil ikke skjønne hvorfor det er galt å synge evangeliske sanger, f.eks. av Lina Sandell.² Og følelser? Wisløff minner Per Lønning om en koralaften som *Musica Sacra* i Bergen arrangerte sommeren 1955: «Den vakre sang med de levende, friske rytmer, dr. Lønnings både kyndige og personlig grepne innledning til hver enkelt salme som ble sunget – alt bidro til å gjøre denne stund til en vakker, i beste mening stemningsfull

1 LK, 1955, side 233-234.

2 Lina Sandell (1832–1903), svensk kristen sangforfatter.

opplevelse.»³ Hermed er en utfordrende spenning tematisert: Spenningen mellom den klassiske kirkemusikken og de mer folkelige musikkformene. Wisløff, som ble en leder for bedehusfolket, var glad i kirkemusikk, men aksepterte (ofte bare nølende) også den mer spontane musikken som preget f.eks. kristen-Norges mange musikklag. Begrep som «stemning» og «følelser» hørte med i samtalen om slike ting.

I 1962 utkom det store verket *Kristen sang og musikk*.⁴ I innledningen skrev Johan B. Straume at betegnelsen «kristen» her blir brukt om

... uttrykksmidlene for den kristne troen ... Dermed er også oppstått begrepet kristen sang og musikk til forskjell fra den såkalte verdslige sang og musikk. Men da musikken springer ut fra stemninger som er felles for alle mennesker, lar det seg ikke gjøre å sette opp noe markant skille mellom kristelig og verdslig musikk.

På 50–60-tallet ble diskusjonen om sang og musikk i kristen-Norge ofte en diskusjon nettopp om følelser og stemning. Noen var opptatt med å bruke musikk som *når inn* (jf. Frelsesarméens ulike framstøt på musikkfronten). Andre var skeptiske til at «dansemusikken» gjorde sitt inntog i gudshusene.⁵

Forkynnere i bedehuskretser hadde lenge sett at folkelig musikk var et godt middel for utadvendt virksomhet. Musikk som skaper den rette stemning, har evne til å til å ta budskapet med «innenfor» sperrer som ikke-troende kan ha mot budskapet. Musikklagstilen slo an i mange bedehusmiljøer. «Musikken der var grensesprengjande.»⁶ Samtidig lød det røster som var skeptiske til den suggererende effekten som musikken kan ha.

I 1970 satt undertegnede en gang i Nidarøhallen i Trondheim og overvar et møte ved Billy Graham, overført fra Dortmund i Tyskland. Mot slutten av møtet inviterte Graham folk *fram* for å «overgi seg til Gud». Da ble sangen «Just som jeg er» sunget – til meget stemningsfull musikk.⁷ Inni meg hørte jeg motstridende røster, en slags gjenklang fra miljøer og personer jeg satte høyt: (1) Nå virker Guds Ånd. Nå hjelpes ikke-troende til tro på Jesus. (2) Dette er smektende og suggererende sang og musikk, ja, manipulasjon.

Noen år etter befant jeg meg i en lederposisjon der denne «metoden» ikke var noe

3 LK, 1955, side 233.

4 Fra Johan B. Straumes introduksjon til *Kristen sang og musikk*, 1962.

5 'Kristenfolket» i mange byer og bygder (f.eks. i Skogn der jeg vokste opp) etablerte flere musikklag.

6 Sitert etter Bjørn Eidsvågs omtale i Vårt Land, 02.01.1923.

7 *Sangboken* nr. 193.

diskusjonstema. Den var blitt vanlig f.eks. ved vekkelseskampanjer.⁸ Men en tilsvarende brytning oppsto: Hva med den «nye» musikken? Hva med slagverk? Skal vi virkelig åpne for typisk «verdslig» musikk i våre kristne arrangementer? Ten-Sing-bevegelsen hadde rundt 1970 en glanstid.⁹ Den tok i bruk el-orgel, bassgitar, rytmegitar, sologitar og slagverk – og den grep raskt om seg innen det kirkelige ungdomsarbeidet. I bedehus-Norge gikk diskusjonen: Har Ten-Sing funnet en måte å samle de unge på som vi må advare imot – eller kopiere?

Mange «tok anstøt» av de nye rytmene. De forbandt denne musikken med «verdslighet».¹⁰ Andre sto fram og mente vi må tåle nye former som appellerer til ungdommen. Parallelt med dette begynte en meningsbrytning på det prinsipielle planet. Den aktualiserer nettopp det vi siterte fra *Kristen sang og musikk*. Finnes det noen spesifikk verdslig musikk og noen spesifikk kristen musikk? Med dette har jeg angitt problemstillingen i denne artikkelen: *Meningsbrytninger om kristen sang og musikk som kom til uttrykk blant ledende aktører i det lutherske lavkirkelige kristenfolket i Norge i perioden 1970–2010*.

De aktuelle miljøene er de mer konservative delene av bedehus-Norge. Det dreier seg især om Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM – ikke minst til denne organisasjonens skolesenter i Oslo, Fjellhaug Skoler). Også Det Vestlandske Indremisjonsforbund (DVI)¹¹ og Indremisjonsselskapet¹² merket sterke bølger fra disse diskusjonene selv om den siste ikke ble definert så lavkirkelig og konservativ. Lokalt var det mange steder tette forbindelser mellom fotfolket i disse organisasjonene. I den aktuelle perioden var de fleste medlemmer av Den norske kirke, men la vekt på et selvstendig misjonsarbeid som ikke var innordnet i den offisielle kirkens struktur.

Debatten levde også i mindre miljøer, f.eks. Norsk Luthersk Lekmannsmisjon (NLL) som ble oppfattet som markant konservativ. I utgangspunktet var disse miljøene oppstått i vekkelser der lekfolk (ikke prester) spilte den avgjørende rollen, og der det var vekt *både* på folkelighet *og* på ikke å «skikke seg lik denne verden» (Rom 12,2). Innen Den norske kirke var det også flere steder en skepsis til musikk som man mente ville konkurrere ut den klassiske musikken.

8 Vekkelsesforkynnere som *John Olav Larsen* (1927–2009) og *Arne Aano* (1917–1999) hadde for lengst tatt den aktuelle typen populærmusikk i bruk til sanger i sine kampanjer.

9 *Ten-Sing-bevegelsen* oppsto i Bergen høsten 1967 etter inspirasjon fra det amerikanske konseptet *Sing Out America*.

10 Begrepet «verden» kan i NT betegne livsholdninger, en livsstil og miljøer som står i opposisjon til en kristen verdiskala og etikk, derav begrepet «verdslig». Djevelen kan kalles som «denne verdens Gud» (2 Kor 4,4). Å «ta anstøt» ble ofte i den aktuelle epoken brukt om å føle seg utilpass. I NT er begrepet «anstøt» knyttet til faren for frafall fra troen (for mennesker som er lite grunnfestet).

11 Nå IMF (Indremisjonsforbundet).

12 Nå Normisjon.

Mitt ønske med denne artikkelen er å avspeile teologiske og kulturelle brytninger i den aktuelle epoken. Indirekte er dette dermed også et bidrag til den praktiske teologien og til missiologien. Problemstillinger knyttet til evangeliets møte med ulike kulturytringer må stadig drøftes. Eldre og etablerte kirker opplever nå sterke kulturelle endringer og et kulturelt mangfold i sine omgivelser. Og nå som før vil misjonsvirksomhet blant folkegrupper i ulike deler av verden møte uvante kulturelle ytringsformer.

Jeg vil konsentrere oppmerksomheten mot tankeføringen i den prinsippdebatten som pågikk i de mest lavkirkelige lutherske misjonsmiljøene. Debatten, f.eks. blant organister, om nye former i kirkens gudstjenesteliv, gjør jeg ikke rede for. Beskrivelser av de konkrete musikkformene og omtale av kjente utøvere i perioden kan heller ikke få stor plass. Boken *Rytmer rett i hjertet* av Olav Solvang gir en imponerende oversikt over trender og ulike solister / grupper som fremmet kristen populærmusikk i den aktuelle perioden. Flere av disse hørte selvsagt med til det som mange unge kristne, også i misjonsmiljøene, lyttet til fra 1970-årene av.¹³ På 1990-tallet var f.eks. både Indremisjonens bibelskole og Oslo Gospelkor sentrale aktører som tok frimodig i bruk nyere stilarter.

Olav Solvangs oversikt berører dermed i noen grad det sjikt av bedehus-Norge som jeg her gjør rede for og drøfter i artikkelen. Men disse miljøenes skepsis mot – eller i det minste forsiktighet i bruken av – «populærmusikk» var dominerende. Debatten i disse kretsene kunne ikke vies stor oppmerksomhet i Solvangs presentasjon.¹⁴ I flere av omtalene til Solvang forutsettes det likevel at mange møtte skepsis og åpen motstand når de sto fram med ny kristen musikk.

I de miljøene jeg ovenfor kalte lavkirkelige og lutherske, var skepsisen (eventuelt forsiktigheten) nokså stor. Jeg var selv i hele perioden aktivt engasjert i denne delen av bedehusbevegelsen. Jeg hadde ulike lederstillinger og ble stadig kastet inn i diskusjoner. Jeg (og flere misjonsledere i samtiden) signaliserte ofte en pragmatisk tilnærming til musikk. Det noe upresise spørsmålet «Hva tjener evangeliet?» var utgangspunkt.¹⁵ Muntlige diskusjoner tok gjerne farge av den offentlige skriftlige debatten blant aktører i de aktuelle miljøene, og det er denne som her gis hovedplassen. Rundt år 2010 var debatten stilnet noe. Da hadde Tove Rustan Skaar gitt ut sin bok, og mange sentrale personer i bedehus-Norge hadde landet på den argumentasjonen som avs-

13 Solvang, 2019.

14 Når Solvang berører personer eller tiltak som betydde mye i denne delen av bedehus-Norge, blir det nødvendigvis noe summarisk (f.eks. om Marit og Irene, Flekkerøyguttene, Gunstein Draugedalen, Mons Leidvin Takle og musikkforlaget *Lynor*). Disse var oftest ikke frontfigurer for den mer moderne populærmusikken som Solvang har satt hovedfokus på, f.eks. country, jazz, blues og rock.

15 Helt fra 1975, da jeg var med og initierte *Unge Røster*-bevegelsen i Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM), til jeg sluttet som rektor ved Fjellhaug Skoler (1999) opplevde jeg stor støtte for den mer pragmatiske linjen. Men kritikernes røst lot seg ofte høre, både skriftlig og muntlig.

peiles i hennes bok.¹⁶

Jeg vil først skissere et bakteppe som viser at problemstillingen har dype røtter både i den allmenne kulturhistorien og i kirkehistorien. Så vil jeg hente fram skriftlige nedslag fra meningsbrytningene. På bakgrunn av mitt eget engasjement, vil jeg prøve å være meg bevisst følgende utfordring: *Både* å slippe til dem jeg var enig med, og dem jeg var uenig med, *og* gjøre dette på en måte som ikke blir ubalansert eller som karikerer noen.

Tidsskriftet *Shofar* representerer det som er blitt kalt et «åndsdogmatisk syn». Der ble premisser gitt for dem som var mest kritiske til populærmusikk i kristne miljøer.¹⁷ Større artikler og bøker som jeg refererer til, lar ofte *Shofars* tenkning være dialogpartner, derfor spiller dette bladet en viktig rolle i denne artikkelen. I hovedsak vil jeg prøve å samle oppmerksomheten mot debatten om musikken *uavhengig av* tekstenes innhold. Etter årtusenskiftet har debattens fokus vært mest rettet mot sangenes innhold og funksjon. Men verken før eller etter årtusenskiftet foreligger det i kildene en tydelig grenseoppgang mellom tekst og musikk. Både i folks bevissthet og i faglitteratur om kristen sang og musikk er *helheten* ofte like mye i fokus som musikken eller tekstene hver for seg.¹⁸

Artikkelen er primært historisk-deskriptiv. Musikkhistoriske og kirkehistoriske perspektiver trekkes i noen grad inn i tilknytning til diskusjonen om musikken og det transcendent. Det samme gjelder prinsipptenkningen om kunstartene (inkludert musikk) som avspeiles i luthersk dogmatikk. Dette er naturlig, da de miljøene jeg forholder meg til, stort sett har et luthersk ståsted. Men et utblikk mot tenkningen i mer evangelikale miljøer hører med. Jeg har tilstrebet en viss kronologi i framstillingen. I sammenfatningen trekker jeg noen forsiktige konklusjoner av undersøkelsen.

Musikken og det religiøse

Læren om toneartenes og tonekunstens virkning og oppdragende makt (ethoslæren) spilte i antikken spilte en stor rolle i tenkningen om musikk.

Musikkens moralske kraft ga den en naturlig plass innenfor ungdomsoppdragelsen i tenkningen om musikk ... Man skulle forstå å dra nytte av tonekunstens gode virkninger og passe på å unngå de skadelige.¹⁹

16 Rustan Skaar, 2007.

17 Med et «åndsdogmatisk musikkssyn» menes i denne artikkelen et syn som betoner at musikk setter oss i kontakt med den transcendent verden. De skarpeste kategoriene innen det åndsdogmatiske synet skisseres av dem som mener musikk *enten* er guddommelig *eller* demonisk.

18 Dette så vi også i debatten om Grand Prix-låten «Fallen angel» i 2021, jf. *TIX – Wikipedia*.

19 Herresthal, 2007, side 20.

Her aner vi en tenkning som regner med objektive kriterier for vurdering av musikk. Debatten om god og dårlig musikk har fra antikken av hatt religiøse overtoner. Gud er grunnleggeren av den orden som rår i tilværelsen – inkludert musikken. Dette har fulgt musikkdebatten gjennom hundreårene. Platons og Aristoteles' skrifter om musikkens rolle i samfunnet ble f.eks. brukt som argumentasjon når ildsjeler på 18-hundretallet ønsket at staten måtte understøtte musikklivet.²⁰

Ethoslæren aktualiserer en mer generell tematikk som også fagmusikere er opptatt med: Spørsmålet om musikkens kontakt med det transcendent. ²¹ Førsteamanuensis Øivind Varkøy skriver om sine «møter med det ubeskrivelige og Hellige» og uttrykker seg slik:

Jeg har opplevd å stå gysende ved grensen av det uutsigelige, på samme tid dypt fascinerende og nesten skremt. For meg har slike skakende møter med *das ganz Andere* aldri vært avhengig av ekstasen – i betydningen voldsomme følelsesmessige reaksjoner. Ærefryktig beven overfor det Hellige er mer sentral enn den utagerende ekstasen. Mine erfaringer er altså like mye av erkjennelsesmessig som av emosjonell art.²²

Med uttrykket «erkjennelsesmessig» signaliserer Varkøy en fagmusikalsk basert holdning. Hans opplevelse av det numinøse er altså mer enn en emosjonell reaksjon på musikken. Det samme inntrykk får vi av andre essay i samme bok, bl.a. Arnfinn Harams essay om musikkens liturgiske karakter.²³

Musikkterapien opererer med en praksis som kan beskrives med lignende uttrykksmåter: Kunsten tar en med inn til det uutsigelige. En er i grenselandet til det transcendent.²⁴ I boken *Hva er musikkterapi?* gjennomgår Even Ruud hvordan ulike filosofer i antikken tenkte om musikkens virkning på mennesker. At musikk kan sette et menneske i kontakt med den transcendenten verden, har vært en forestilling hos folk i ulike kulturer. Erfaringer av ulike psykiske reaksjoner på musikk ble tolket som vitnesbyrd om musikkens kontakt med den usynlige verden.²⁵

Musikkens rolle i identitetsdannelsen er hovedtema i boken *Musikk og identitet*. Selv om denne boken ikke regner med «åndelige» dimensjoner i musikken i nytestamentlig forstand, viser den med sine eksemplifiseringer hvor dypt musikk kan prege et menneskes identitet, dets selvoppfatning. Enkelte psykologer kan tale om en link mellom musikken og «det transpersonlige rom». Musikken kan være bærer av «åndelig

20 Herresthal, 2007, side 21.

21 Eksempler på dette er Gulbrandsen og Varkøy (red.), 2004, Ruud, 1980 og Ruud, 2013.

22 Gulbrandsen og Varkøy, 2004, side 196.

23 Gulbrandsen og Varkøy, 2004, side 177–191.

24 Gulbrandsen og Varkøy, 2004, side 34–35.

25 Ruud, 2013.

energi».²⁶

Spørsmålet om verdslig musikk / kristen musikk

Historisk sett angir ikke dette ordparet noe nytt debatt-tema. Allerede i oldkirken så en med skepsis f.eks. på bruken av instrumenter. «Generelt var de første kristne forsiktige med å bruke instrumenter, nettopp fordi de kunne gi assosiasjoner til de omvendtes hedenske fortid.»²⁷ Clemens av Aleksandria er et typisk eksempel. Han la sterk vekt på at en kristen skal leve annerledes enn verden. I sin bok *Pedagogen* eksemplifiserte han dette med enkelttrekk i kulturlivet. En kristen skal holde seg unna verdsligheten for at ikke assosiasjonene skal dra ham tilbake til hedenskapet.²⁸ Også Augustin kjemper med denne problematikken i sine *Confessiones*. Både hans glede over musikk som ledsager kristne tekster, og hans skepsis mot at musikken skal ta makten over sinnene, fikk følger for den senere kirkehistorien.²⁹

En artikkel av førsteamanuensis Jon Skarpeid fra 2008 behandler debatten på reformasjonstiden. Her viser han til posisjoner som tydelig kan gjenfinnes i debatten i bedehus-Norge i vår periode.³⁰ Forskjellen på Luther og Calvin er særlig interessant. I motsetning til Luther satte Calvin et klart skille mellom kirkelig og verdslig musikk. Hans musikkoppfatning førte trolig til at den «hjemstedsløse» musikken ble sekularisert. Dette samsvarer med utsagn hos Augustin i hans *Confessiones*.³¹ Calvin så en fare i at «øret blir mer oppmerksomt på musikken som benyttes enn hjertet blir på den åndelige betydningen i teksten.»³² En komite under det romersk-katolske Trientkonsilet skrev i sin innstilling i 1562: «De skal også forby fra kirkene all slags musikk, både fra orgelet og fra sangen, som inneholder elementer som er lystelige eller urene.»³³ Noen ga uttrykk for at orgelet er djevelens verk («Djevelens sekkepipe»).³⁴ Gregoriansk musikk, derimot, kunne i noen kretser regnes som guddommelig. For å sikre at de guddommelige melodiene ikke ble forandret, begynte man med et notasjonssystem. Og fokus på teksten var, ifølge Skarpeid, helt sentral i reformasjonsårhundrets skepsis til bruk av instrumenter og polyfoni.³⁵ Luther delte «ikke den oppfatning at alle kunstarter burde slås til jorden av evangeliet og gå til grunne, slik

26 Ruud 2013, side 336–338.

27 Herresthal 2007, side 27.

28 Welle (red.), 1968, side 52–54.

29 Herresthal 2007, side 28–29.

30 Skarpeid, 2008: nr. 3.

31 Skarpeid, 2008, side 51.

32 Gjengitt hos Skarpeid, 2008, side 50–51.

33 Skarpeid, 2008, side 49.

34 Skarpeid, 2008, side 51.

35 Skarpeid, 2008, side 55.

enkelte overåndelige hevder.»³⁶ Luthers mer frodige musikkssyn har i senere debatter blitt brukt for å fremme en åpnere holdning til ny musikk. Uansett posisjon når det gjelder religiøst ståsted, synes toneangivende kirkeledere å samstemme i følgende: (a) At musikk kan prege folks holdninger. (b) At musikk kan åpne oss for et religiøst budskap i tekstene.³⁷ Derfor er det særlig interessant at fagmusikere kan legge vekt på at vår identitet preges av erfaringene fra grenselandet til det mysteriøse.³⁸ Og sammen med ingressen til artikkelen er dette bakteppet for vår videre undersøkelse.

Debatten i bedehus-Norge fra 1970

Fjellhaug Skoler kom lenge til å være i sentrum av denne debatten, for her hadde den profilerte dirigenten Ole Ledang virket i en årrekke, bl.a. som leder for det store ungdomskoret *Jubilo*. I et intervju i misjonsbladet *Utsyn* hevdet han at musikken ikke er nøytral. Det er nødvendig med et tydelig skille mellom verdslig og kristen musikk. Det er «... en type viser som hører hjemme i kabaret og underholdningsbransjen, og en helt annen type musikk som hører hjemme der Guds ord skal forkynnes.»³⁹ Den danske musikk læreren Poul Sander Olsen påvirket en periode mange elever med sitt meget profilerte syn på musikk. Han understreket Ledangs poeng på en mer faglig måte – med dokumentasjon fra musikkhistorien. I samme nummer av *Utsyn* uttalte han: «Tekstene kan av og til være gode, men de blir ofte tilsatt en melodi av verdslig karakter. Dermed blir det kollisjon mellom tekst og melodi.»⁴⁰ For å understreke alvoret, sa han videre:

I dag er det slik at hvis en ikke er med på det som er moderne, og som verden vil ha, så blir en stemplet som gammeldags og konservativ. Jeg har et kall til å være kristne mennesker til gagn, ikke til behag.

Sander Olsen støttet seg teologisk sett i noen grad til en viktig bibellærer i Fjellhaug Skolers historie, Øivind Andersen (1905–1994). Han var høyt respektert grunnet sin gave som sjelesørger fra prekestol og kateter. Men han kunne bruke meget sterke ord om samtidens moderne virkemidler. Han refererte til Amos 5 i Det gamle testamentet (GT) og hevdet:

De falske profetene innførte i Israel sanger som kom fra hedenskapet og var populære i samtiden ... Vi ser noe av det samme i dag. Fra hedenskapet, og andre

36 Skarpeid, 2008, side 50.

37 Biskop Basileios brukte et spesielt bilde: At musikken er som den honningen leger smører på kanten av koppen når de skal gi pasienter en bitter medisin.

38 Jf. titlene på bøkene av Ruud og av Gulbrandsen og Varkøy.

39 *Utsyn*, 20. januar 1974.

40 *Utsyn*, 20. januar 1974.

steder, får vi melodier som egentlig er blitt til i sexorgier der ute som av amerikanske og andre vestlige komponister blir komponert i den hensikt å vekke sexbegjær ...

... I vår tid bruker man endog slike melodier med noe man mener er kristne tekster ... Gud sparte ikke sitt folk for straffedom. Men det ble også alltid en rest tilbake, en gudfryktig rest.⁴¹

Tanken om en «gudfryktig rest» kunne bli en del av selvforståelsen hos de mest konservative. I en annen sammenheng beskrev Andersen den nye musikken som en femtekolonne fra «sjelefienden».⁴²

Den fører inn en ånd, som ikke er av Gud, – for det er ånd i all musikk. Man kan ikke lovprise Herren med musikk som kommer fra hjerter som ikke kjenner ham, musikk som egentlig er beregnet på å tilfredsstille det sanselige ...⁴³

Jeg siterer Øivind Andersen såpass fyldig siden han, grunnet sin posisjon, stadig har blitt sitert, også etter sin død.

Innen Misjonssambandet (NLM) ble brytningene store. Hovedstrømmen ville nødig «slippe løs» for mye moderne musikk og instrumenter som ble assosiert med typisk verdslige miljøer. Men både Øivind Andersens utsagn om musikk og Sander Olsens argumentasjon i debatten ble likevel av mange opplevd polariserende og teologisk uholdbar. Vi vil derfor her gå nærmere inn på Poul Sander Olsens tenkning og polemikk. Gang på gang fremmet han det vi har kalt et åndsdogmatisk syn.

Poul Sander Olsens holdninger i debatten

Bladet *Shofar* utkom i en trettiårsperiode (1978–2008), og Sander Olsen var den ledende ideolog og redaktør.⁴⁴ En av grunnene til Sander Olsens posisjon i kristen-Norge var altså at han i en periode på 70-tallet var musikk lærer ved Fjellhaug Skoler, NLMs viktige institusjon i Oslo. Skolen samlet gjennom årene hundrevis av ungdom, og de mest musikkinteresserte ble her møtt med et musikk syn som provoserte mange, men som samtidig kom til å prege en del av studentene og også en del ledere i misjons-Norge.

Sander Olsen hadde stor kunnskap om klassisk musikk. Han skrev mange innsiktsfulle anmeldelser av plater og bøker.⁴⁵ Klassisk musikk lå riktignok utenfor

41 Gjengitt i bladet *LYS*, april 2010.

42 «Sjelefienden» er i oppbyggelsesspråket en betegnelse på djevelen.

43 Sitert av Per Bergene Holm, i *Musikk til Guds ære?* Ny Shafan 2018.

44 *Shofar* utkom oftest med fire nummer årlig i perioden 1978–2008. Her angis nummer, årgang og sidetall.

45 *Shofar* 3.98, side 8–12; 4.07, side 3–7; 2.06, side 17–19; 3.03, side 23; 2.99, side 30–32 og mange flere.

interessesfæren til mye bedehusfolk, men likevel bidro hans innsikt i kirkemusikk og musikkhistorie til å styrke hans posisjon i noen miljøer. Han uttalte seg om *vurdering av musikk*, og når nyere stilarter brøt seg fram og skapte «uro», hadde de i Sander Olsen en fagmann som samtidig var en tydelig og advarende røst mot alt det nye. Gjennom *Shofar* fikk leserne jevnlig og meget profilerte drypp av ideologisk art.

Sander Olsens hovedtese var at musikken *ikke er et nøytralt fenomen*. Musikk har riktignok med skapelsen å gjøre. Gud har i skaperverket nedlagt muligheter for musikk. Men på grunn av syndefallet og innflytelsen fra «denne verdens gud» (djevlen) vil kulturytringer være preget av – og selv fremme – en syndig og gudfiendsk ånd. Dette går ofte igjen, og for å vekke til ettertanke siterer *Shofar* flere ganger generalsekretær Brandtzæg i Kinamisjonen (nå Misjonssambandet) fra 1930-årene: «Hellig ren musikk kaller på hellige ånder og krefter. Vanhellig musikk kaller på djevlske og urene ånder.»⁴⁶

Sander Olsens kritikere var med på at musikk i seg selv ikke *fungerer* nøytralt. Den kan skape assosiasjoner som drar mennesker bort fra Gud (jf. apostelens drøfting av offerkjøtt i 1 Kor 8). De kunne også medgi at musikk i høyeste grad ble brukt av negative krefter for å lede mennesker til et liv i opprør og synd (slik rockemusikk kan brukes). Men denne holdningen blir, ifølge Sander Olsen, ikke noe bolverk mot selve problemet, for en unngår å ta oppgjør med selve musikken. I 2004 skrev han at kritikerne nå kjemper med dette problemet, for de har sluttet å tale om musikk på skaperplanet. De opererer nå med en nøytralkategori mellom guddommelig og gudfiendsk.⁴⁷ Dette tok han markant avstand fra, f.eks. i sin anmeldelse av en bok av forkynneren Odd Dubland.⁴⁸

I omtalen av den såkalte nøytrale musikken i sangboken *Rop det ut*, hevdet han at boken er preget av ren verdslighet som «griner en i møte».⁴⁹ To plater beregnet på barn (en av dem laget av indremisjonsmusikerne Bjørg og Trond Andersen) omtales som «rene giften».⁵⁰ Et annet sted spør Sander Olsen: «Skal synden i musikken ha lov til å utfolde seg fritt?»⁵¹ Tanken om nøytralitet er umulig. Og gang på gang tar han oppgjør med dem som uttaler seg om kristen musikk og gjør det ved straks å gå *til teksten*. De løser ett problem med å gå til et annet, hevdet han allerede i *Shofars* aller første nummer.⁵²

Selv om Gud i Bibelen har åpenbart seg med ord, har kunstarter – der ord *ikke* direkte spiller en rolle (slik den gjør i dikteteksten) – kontakt med den transcendent

⁴⁶ *Shofar* 3.03, side 3.

⁴⁷ *Shofar* 2.04, side 4–8.

⁴⁸ «De står selv med begge bena i det de advarer mot.» (*Shofar* 4.98, side 18).

⁴⁹ *Shofar* 2.82, side 17.

⁵⁰ *Shofar* 3.83, side 20.

⁵¹ *Shofar* 4.80, side 16.

⁵² *Shofar* 1.78, side 6.

verden. De er bærere av et budskap eller en «ånd» som påvirker oss på dypet. Og vel å merke, denne påvirkningen er ikke subjektiv på den måten at det (for musikkens vedkommende) er lytteren/brukeren som bestemmer hvordan den påvirker. Musikken er *i seg selv* enten god eller syndig – alt etter hvordan den er bygd opp og framført. «Kunsten er enten demonisk eller guddommelig.»⁵³ «Det er ånd i all slags musikk.»⁵⁴ Et sted eksemplifiseres dette med måten den nye melodien til sangen *Ungdommens frelser* er bygd opp på. Swingrytmen i denne melodien spiller på det kroppslige.⁵⁵ Sander Olsens antropologi *rangordner* tydeligvis menneskets ånd, sjel og legeme og lar ånden være linken til det transcendent.⁵⁶

Shofars sterke uvilje mot moderne rytmisk musikk synes dermed å ha sin grunn i at den appellerer til kroppens *syndige lyster*. Her ligger trolig bakgrunnen for kritikernes anklage om at Sander Olsens åndsdogmatiske syn er i slekt med en platonsk/gresk menneskeforståelse. For er kroppens lyster utelukkende syndige?

Etter min anmeldelse av Rustan Skaars bok i Fast Grunn 2008 (se senere), skrev Sander Olsen en kommentar «Åndsdogmatikk – en avklaring».⁵⁷ Min skjelning mellom tekst og musikk – der det er teksten som avgjør om en sang er kristelig forsvarlig – er ifølge Sander Olsen uholdbar. Noen mellomting mellom god og ond kan vi ikke operere med i musikken, den må tillegges «ånd» i seg selv. Dette preget også hans oppgjør med Claus L. Munk og Jon Kvalbein (omtales senere), og Sander Olsen gjentok dette flere ganger.⁵⁸

I flere anmeldelser understreker Sander Olsen også at en må skjelne mellom komponistene og dem som framfører musikken. Enkelte sangere og musikere kan f.eks. synge og spille på en sensuell måte eller med swing og rytme som ødelegger for den opprinnelige komposisjonen. Her løfter Sander Olsen ofte en sterkt advarende pekefinger. Denne musikken har en påvirkningskraft som setter det kroppslige i fokus, ja, endatil det seksuelle.⁵⁹ Den preges av tidsånden, av åndelig og moralsk forfall. Sander Olsen støtter seg noen ganger til den anerkjente fagmannen innen musikk, professor Ove Kr. Sundberg, som lar det melodiske henvende seg til menneskets åndsliv, harmonien til sjelelivet og rytmen til det kroppslige i mennesket. Respekten for Sundberg avspeiles også i at han ble utfordret til å skrive en anmeldelse. Der kritiserer Sundberg krefter i kirke-Norge som «gir enhver musikalsk verdibetraktning på båten».⁶⁰

Sander Olsen hevdet at den moderne måten å skape og/eller framføre musikk på

53 *Shofar* 5.79, side 12.

54 Et sitat fra Øivind Andersen gjengitt i *Shofar* 1.05, side 3.

55 *Shofar* 4.81, side 19–22.

56 Mona Olsen utdyper dette rent faglig i *Shofar* 3.03.

57 *Shofar* 1.08, side 2–4.

58 *Shofar* 13.03, side 4.

59 Jf. tilsvarende uttrykk i bladet *LYS*, april 2010 referert til i fotnote 34.

60 *Shofar* 2.98, side 14.

mangler den grunnleggende kristne livsforståelsen og livsfølelsen som lenge preget musikken i vår del av verden. Bach er den komponisten som oftest framtrer som det store idealet. Moderne musikktyper har sine røtter i en helt annen åndelig sfære. Mons Leidvin Takles musikk var elsket av mange bedehusvenner. Men Sander Olsen hevdet at han står i den største motsetning til Bach.⁶¹

En av kildene til den rytmiske kroppsfokuserte musikken er den afro-amerikanske og hedenske musikk-kulturen. Kristendommen slipper ikke løs de kroppslige ytringene slik denne musikken gjør. «Det som virkelig gjør rytmisk musikk syndig, nemlig swing, nevner man ikke», sier han et sted.⁶²

Den (rytmiske lovsangen) begynte ikke riktig, for så på et senere tidspunkt å spore av. Den er skapt av en musikk som er skapt av kjødet, det kjød som er i fiendskap mot Gud.⁶³

En utfordring for Sander Olsen ble dermed også å ta oppgjør med noen av trendene i den *musikklagstilen* som preget bedehusbevegelsen fra 1930-årene, og som mange av Sander Olsens venner hadde vært vant til fra sin oppvekst. Det dansemusikk-preg som noen av musikklagene sto for, betraktet han (og hans dyktige medarbeider Håvard Grønbeck) som et forstadium til den nyere tids utglidning. Skal det skje en fornyelse som erstatter den moderne musikken, må en tilbake til tiden «før dansemusikken holdt sitt inntog på bedehusene».⁶⁴ Den folkeligheten som musikklagene sto for, var altså ikke udelt positiv. Musikken kunne regelrett bryte ned for de tekstene som sangerne framførte.⁶⁵ For «Bibelen advarer mot rytmisk musikk».⁶⁶ På dette punkt fikk Sander Olsen en stille motbør innen flere vekkelsesmiljøer. De mente seg å ha sett hvor stor betydning musikklagene – tross sin enkelhet – hadde.

Et kjernepunkt i Sander Olsens ideologi var at ikke alle har evner til (eller kunnskap nok til) å vurdere musikk. Igjen og igjen påpeker han manglende kunnskap om musikkens oppbygging og budskap.⁶⁷ Og når Sander Olsen ble utfordret på hvem som på trygg måte kan vurdere musikkens innhold (i seg selv), opererte han flere ganger med *nådegave*-begrepet.⁶⁸ Leserne av *Shofar* kunne nok innimellom tenke at kretsen

61 *Shofar* 3.00, side 31. Organist Mons L. Takle (f. 1942) har bidratt ved en flere plateproduksjoner. Han var lenge arrangør, produsent og akkompagnatør for plateforlaget *Lynor* og ga der ut EP/LP-plater og kassetter.

62 *Shofar* 3.04, side 9.

63 *Shofar* 4.06, side 9. I Bibelen angir «kjødet» flere steder menneskets syndige natur

64 *Shofar* 2.02, side 24.

65 Jf. *Shofar* 6.79, side 8–9 og 1.80, side 8.

66 *Shofar* 6.83, side 19.

67 *Shofar* 1.08, side 2–4.

68 *Shofar* 1.05, side 4.

rundt Sander Olsen mente denne nådegaven nå var virksom blant *dem*.

Den meget konservative bibellæreren Dag Risdal skrev en bok om «hyrdekallet» innen sang og musikk.⁶⁹ Men heller ikke han hadde tilstrekkelig innsikt når det kom til det rent musikkfaglige. Han evnet ikke å avsløre hvor en må sette foten ned overfor ungdom, mente Sander Olsen.

I samtiden var det i pietistiske miljøer ofte debatt om dans. Å danse «i og for seg» kunne omtales som en nøytral sak, men har du prøvd å «danse i og for seg», ble det spurt? Forestillingen var at dansen egget lysten til utukt, og at det var umulig å danse «i og for seg». Men debatten om rytmisk musikk ble ikke uten videre en parallell til denne debatten. Ifølge Sander Olsen kan det nemlig *ikke* tenkes en kontekst der den moderne musikken kan løses fra syndige holdninger og forførende makter.

Sander Olsens artikler kunne overraske med et tydelig oppgjør med en tradisjonell pietistisk skepsis til kulturlivet. Pietismen ivaretok ikke tanken om at Gud er kilden for høyverdig kunst. Dermed ble det i pietistiske kretser aldri noen opplæring til å skjelne mellom godt og ondt i møte med kulturlivet. Resultatet ble at da en senere åpnet seg for flere kulturytringer, hadde en ikke innarbeidede kriterier å vurdere etter.⁷⁰ Dermed kom den rytmiske musikken med sin urene ånd inn i bedehusene.

Mange kristne i samtiden kjente nok til at rockemusikken ble brukt i miljøer der det handlet om «endringer i kjønnsroller, verdier, politiske holdninger, synet på seksualitet, nye moter og synet på afrikansk-amerikansk kultur». Aktørene «beveger seg rundt på scenen i skinntklær og skjerf mens de viser fram falliske kraftdemonstrasjoner gjennom gitarer og mikrofonstativer».⁷¹ Ja, dette kunne de lese i ulike leksika, og *Shofar* vant naturlig nok gjenklang hos noen lesere som hadde en grunnleggende skepsis til rytmisk musikk. Sander Olsen og hans medarbeidere representerte en motrøst med faglig tyngde og åndelig dømmekraft i debatten om kristen sang og musikk, mente de.

Idealene som avtegnet seg, var i en forstand meget tydelige, for de pekte ut en alternativ vei for bedehusenes ungdomsarbeid. Men når det kom til spørsmålet om *kriteriene* for vurdering av musikk – f.eks. *hvorfor det var galt* å bruke slagverk til å ledsage et ungdomskor – ble de lokale debattene ofte preget av at en snakket forbi hverandre. Meningene var farget av vaner, assosiasjoner og følelser knyttet til enkeltmiljøer eller enkeltmenneskers opplevelse av hva som var sømmelig osv.

Sander Olsen sluttet ved Fjellhaug allerede i 1978, men bladet *Shofar* kom jevnlig ut, og noen av Sander Olsens meningsfeller var fortsatt virksomme innen Fjellhaug- og NLM-miljøene. De kjempet for å holde igjen overfor tendenser til å ta i bruk «det nye». De kunne koble ulike musikkssyn til ulik erkjennelse av Guds ord, og de som gikk nye veier, mente de ble mistenkeliggjort.

Allerede i 1974 måtte NLM forsøke å dempe motsetningene og drøfte saken internt,

69 Risdal, 1982. *Shofar* 4.82, side 10–19.

70 *Shofar* 2.05, side 13–18.

71 Rock – *Store norske leksikon*.(snl.no).

bl.a. ved et drøftingsmøte. Dette var ikke stedet for de store grenseoppgangene rent prinsipielt, men en la vekt på at musikken må støtte opp om gode tekster og ikke brukes på en splittende måte.

«Finnes det kristelig og ukristelig musikk?» Forsøk på oppgjør med det åndsdogmatiske synet

Tidsskriftet *Fast Grunn* hadde stor tillit i konservative kretser. Redaktør Jon Kvalbein skrev flere ganger om sang og musikk og imøtegikk Sander Olsen. *Fast Grunn* tok også inn en artikkel av en ung teologistudent, Jan Gaute Sirevåg. Den fikk overskriften *Finnes det kristelig og ukristelig musikk?*⁷²

Sirevågs argumentasjon grep nokså fort tak i skillet mellom frelsesgoder og skapergoder.⁷³ Musikken står ikke i noen mellomtilstand mellom himmel og jord. I seg selv sier den ikke mer om Gud enn skaperverket for øvrig gjør. Musikken er innbefattet i det generelle kulturoppdraget og skal forvaltes til ære for Gud og til beste for mennesker.

Betegnelsen «kristen musikk» er en funksjonsbetegnelse, hevdet han.⁷⁴ Gjennom historien har ulike musikksgjangre vært brukt til tilbedelse og sang. Historien viser riktignok at musikk i noen grad ikke fungerer nøytralt. Det kommer ikke av musikken «i seg selv», men skjer fordi den har fungert som banebryter for ikke-kristne budskap eller ikke-kristne livsholdninger.

Sirevåg trakk også inn begrepet «assosiasjon». Musikk rører ved dype strenger og kan skape assosiasjoner til en ikke-kristen livsform i strid med Guds bud. Denne argumentasjonen har historisk sett fulgt kirkeliv og misjon fra den eldste kristentid.⁷⁵ Derfor skal vi i vår bruk av musikk arbeide i forlengelsen av de kristne tradisjonene vi står i. Fornylelsen må ha sitt utgangspunkt der.

Sander Olsen og hans fløy knyttet musikken til begrepet «ånd». Den tenkemåten er ikke Sirevåg med på. Begrepet ble for øvrig brukt noe upresist i debatten. Hva menes med «ånd», og hva menes med «tidsånd»? «Tidsåndens» musikk ble, som vi har sett hos Sander Olsen, satt i forbindelse med den transcendenten verden der moralsk nedbrytende krefter rår. Bibelskolelærer Dag Risdal påpekte, i likhet med Shofar, at tidsånden på Bachs tid var preget av kristendommen. Bachs bruk av samtidsmusikk kan ikke sammenlignes med bruken av samtidsmusikk i dag, mente han, og presen-

72 *Fast Grunn* (FG), 1974, s 162–165. Vi refererer her hovedbudskapet i denne artikkelen.

73 Begrepet *frelsesgoder* betegner Guds gaver til oss gjennom Jesu frelsesverk, *skapergoder* betegner gaver Gud har gitt til alle i selve skapelsen.

74 Jf. sitat fra Straumes innledning til *Kristen sang og musikk* i denne artikkelens innledning.

75 Jf. tanken om assosiasjoner vi alt har funnet fra oldkirken og hos Augustin.

terte sitt syn i en bok noen år senere.⁷⁶

Gjennom artikkelen i *Fast Grunn* løste nok Sirevåg noen lesere fra en bastant holdning. Han satte store og teologisk begrunnede spørsmålstegn knyttet til tanken om at djevelen er inspirasjonskilden til modernistisk musikk og at Guds ånd er inspirasjonskilden til sann kristen musikk. Men brytningene fortsatte. Spørsmålet om *hva som er tjenlig musikk* (jf. Sirevågs argumentasjon), var jo ikke enkelt å besvare i ulike forsamlinger med ulike generasjoner. Ved store ungdomsarrangementer som Ungdommens Landsmøte var komitéene oftest svært forsiktige med å presentere kor og sangere som ikke viste en klar forankring i «trygge» tekster og sjangre.⁷⁷

Sander Olsens åndsdogmatiske syn har hele tiden hatt sine talsmenn og -kvinner. Men disse fikk etter hvert mindre innflytelse. På Fjellhaug kom andre musikkklærere inn med en friere måte å tenke på om musikk. Allerede *Leiv Kåre Aambø* (musikkklærer i perioden 1977–1993) brukte uttrykket «en middelvei» om idealene han hadde for sitt arbeid. Sander Olsen skrev en kommentar til Aambøs uttrykk og henviste til den østerrikske komponisten Arnold Schönberg (1874–1951) som engang sa om den gylne middelvei: «den er den eneste som ikke fører til Rom». Og han føyde til: «ikke fører den til Himmelen heller.»⁷⁸

Jon Kvalbeins tredeling

Jon Kvalbein har i årtier vært aktiv i mange debatter, ikke minst gjennom tidsskriftet *Fast Grunn* (FG) som han lenge redigerte (1963–2003). Bladet ble gjerne tolket som talerør for NLM, selv om det sto fritt, rent formelt. Kvalbein har ofte argumentert for konservative standpunkter, men i musikkdebatten i den aktuelle epoken befant han seg i en mellomposisjon. I *Fast Grunn* skrev han i 1982 en 16 siders artikkel om hvordan vurdere kristen sang og musikk.⁷⁹

La meg starte med å skissere tre ulike musikkssyn, som en kan spore i kristne kretser i Norge i dag. Det første vil jeg kalle det åndsdogmatiske musikkssynet, det andre kaller jeg det relativistiske musikkssynet, mens det siste kalles det kultur-realistiske musikkssynet. Det sistnevnte er etter mitt syn best i samsvar med Skriften. La meg straks ta den reservasjonen at både betegnelsene og presentasjonen av de tre syn er utformet av meg, uten at jeg ved hjelp av kildehenvisninger kan rubrisere bestemte grupper eller personer etter denne inndelingen.⁸⁰

76 Sirevåg visste seg å stå i et spenningsforhold også til en annen lærer ved Fjellhaug, Dag Risdal, som senere skrev boken *Hyrdekallet i sang og musikk* der han advarte sterkt mot å la seg påvirke av tidsånden (Risdal, 1982).

77 NLMs store sommerstevne for ungdom.

78 *Shofar* 3.78.

79 *Fast Grunn* nr.4.82, side 198–213.

80 *Fast Grunn* nr.4.82, side 202.

Leserne skjønte fort at han med denne tredelingen ville avgrense seg i to retninger.

a) *Det relativistiske synet* åpner altså for en modernistisk musikk som hører hjemme i – og lett kan lede unge kristne inn i – miljøer som drar dem bort fra Gud.

b) *Det kulturrealistiske synet* spør etter hvordan musikken fungerer i de aktuelle miljøer. En vil vurdere musikken etter dens virkninger, ikke analysere musikken *i seg selv*. På skapelsens plan er den nøytral, men vi må vurdere hva som er tjenlig for vår målsetting i evangelisering og tilbedelse.

c) *Det åndsdogmatiske synet* var Kvalbeins begrep for det synet Sander Olsen og hans meningsfeller hadde. Han tok avstand fra tanken om nådegaven til å vurdere «ånd» i musikken, avgrenset seg fra de konklusjonene Sander Olsen trakk av tredelingen melodi, harmoni og rytme i musikken, og viste med dette at han ikke uten videre ville betrakte kroppslig respons på rytmisk musikk som synd. Læretukt på bakgrunn av innsikt i musikkens «åndsmakt» ville han heller ikke vite noe av, for læretukt må ha Skriften som eneste kilde.⁸¹

I *Shofars* seks sider lange kommentar til artikkelen imøtegikk Sander Olsen Kvalbeins resonnement punkt for punkt – i samsvar med momentene i Sander Olsens musikkssyn som vi ovenfor har presentert.⁸² Han mente Kvalbeins kulturrealistiske syn egentlig er identisk med det relativistiske synet og henviste til tidligere «høvdinge» i NLM som – i motsetning til Kvalbein – hadde et åndsdogmatisk syn (Johannes Brandtzæg og Øivind Andersen). Blant lesere med dyp respekt for de to «høvdingene» må dette ha vært en effektiv måte å problematisere Kvalbeins artikkel på.

På 90-tallet kom det et kraftig oppgjør med *Shofar* fra Sander Olsens hjemland, Danmark. For også danske misjonsbevegelser gjennomgikk nemlig brytninger om kristen musikk. Boken fortjener en viss oppmerksomhet her, for den spilte en viss rolle blant norske kristenledere på 90-tallet:

«Når musikken spiller op» Et dansk innspill av 1995

Det var teologen og forfatteren Claus L. Munk som tok til orde. Boken hans, *Når musikken spiller op*, brukte skarpe ord imot resonnementene i *Shofar*. Munk mente det «åndsdogmatiske synet» binder enkeltkristne og enkeltmiljøer i en forkvaklet forståelse av hva musikk er. Tankeføringen hans ligger nær opp til det vi refererte fra Sirevågs artikkel i *Fast Grunn* i 1974. Munk trekker historiske linjer og mener «åndsdogmatikken har rod i hedenske tanker om skaberværket».⁸³ Gjennom flere kapitler lyder advarselen mot en platonisk ikke-kristen tenkemåte om skapelsen. Forholdet til det transcendent som vi finner i den greske filosofien, har preget deler av kirkehis-

81 Kvalbein fikk positiv tilbakemelding fra ledelsen i NLM på denne artikkelen, og også danske misjonsledere merket seg den (mail fra Kvalbein 06.05.22).

82 *Shofar* 5.82, side 15–21.

83 Munk, 1995, side 32. Jeg sammenfatter her viktige resonnementer i boken.

torien. Slik har noe musikk fått stempelet *kristen*, annen musikk stempelet *verdslig*. Men dette er basert på uholdbare kriterier. Å tale om et religiøst budskap i musikk, uavhengig av tekst, er ikke bibelsk forsvarlig. Musikk avspeiler stemninger som er allmenne, og utgangspunktet vårt må være pragmatisk: Hva tjener evangeliet?

Utover i boken avgrenser han seg tydelig også i motsatt retning, men med utgangspunkt i spørsmålet om tjenlighet og assosiasjoner. Musikken må bedømmes etter sin virkning, og hvis musikk brukes til å fremme en livsstil i pakt med ikke-kristne idealer, må vi sette foten ned. Men dermed er det ikke sagt at den aktuelle musikken «i seg selv» er demonisk og destruktiv. Likevel: Den kristne menighet og kristne sanggrupper, kor o.l. må ta hensyn til hvordan musikken kan tjene et kristent oppbyggende formål.

I likhet med Sirevåg på 70-tallet mente Munk på 90-tallet å løfte fram lutherske perspektiver. Skapergodene må ikke tillegges noen religiøs rolle, men brukes etter det som er *tjenlig*, og som fungerer godt i et kristent gudstjenesteliv. Her må en gjerne eksperimentere og la kreativiteten utfolde seg – så lenge en ikke lar innflytelsen fra et budskap i opposisjon til kristen livsforståelse og etikk følge musikken.

Det åndsdogmatiske synet lever videre

En artikkel i bladet *Lov og evangelium* som utgis av *Norsk Luthersk Lekmannmisjon* (NLL)⁸⁴ skal her få eksemplifisere tankeføringen i det åndsdogmatiske synet slik det framtrådte rundt årtusenskiftet. Forfatteren, Ingar Gangås, viser til korsangen på Davids tid. David innsatte åndsfulle personer som ledere for sangen og musikken. Alt skulle skje til Guds ære.

Videre står det mye i Skriften om å prøve åndene, om de er av Gud. Det er ingen tvil om at dette må gjøres gjeldende også på musikkens område, og at det ikke er nok bare å analysere tekstene.⁸⁵

Tenkemåten utdypes videre ved henvisning til at syndefallet må tas i betraktning når kunst skapes. Det er ikke bare å vise til at musikk er et skapergode. De som setter sammen tonene til musikk, preger musikken ut fra sitt ståsted. Hvis kunstneren lever i en sekularisert tid, blir kunsten hans lett preget av denne tiden.

... vi må erkjenne at mye av den såkalte kristne musikken er blitt verdslig! Den fine og himmelvendte melodien som Martin Luther benyttet til salmen «Vår Gud han er så fast en borg», sies å ha vært brukt i verdslig sammenheng. Kristendommens sterke påvirkning gjorde det mulig. I dag er situasjonen motsatt. I vår sekulariserte tid kan vi knapt lytte til musikk fra kristne forlag, for den er så sterkt preget av

84 NLL er en bevegelse som brøt ut fra NLM tidlig på 1960-tallet.

85 *Lov og evangelium*, 2003. jf. Ruud 2013, side 336–338.

verdens ånd!

Hva er så *kriteriene* for hva som er preget av «verdens ånd»? Gangås går inn på hva musikk består av: rytme, harmoni og melodi. En god balansering av disse elementene i musikken kjennetegner en musikk som er kristelig forsvarlig, hevdet han. Den har også vist seg å ha god effekt i musikkterapi og i møte med angst og depresjoner. Bach er et ideal for artikkelforfatteren. Leseren aner at artikkelens overskrift, *Musikk bærer åndsmakt med seg*, etter forfatterens mening innebærer at Bach hadde forankring i en guddommelig åndsmakt. Mye av «det nye» er bærer av det motsatte.

Disse tankene preget altså *deler av* det konservative bedehuslandskapet ved årtusenskiftet. De som ikke delte denne skepsisen til nyere musikksgangre, vant støtte for et friere syn blant flere sentrale kristenledere, f.eks. generalsekretær Egil Grandhagen i NLM. For hans del var møtet med ulike kulturer i ulike verdensdeler en tankevekker. Han kunne fortelle om hvordan han der hadde møtt sang- og musikkformer som ville fungert meget provoserende i NLM-sammenheng i Norge, men som i sin nasjonale kontekst ga uttrykk for sunn livsglede, og ledsaget sanger til Guds ære. «Vi skal være konservative i teologien, men kan være radikale i formen», sa han.⁸⁶

«Inn i tilbedelsen»

Tove Rustan Skaar skrev i 2007 boken *Inn i tilbedelsen*. I kapitlet «Musikken er ikke nøytral» gjengir hun resonnementene til ulike musikere av mer klassisk merke. Hun deler Claus L. Munks grunnsyn og kritiserer tanken om at den klassiske musikken avspeiler guddommelige og kosmiske lover. Slike ideer har forankring bl.a. i Augustin. Hun problematiserer tanken om at rock og moderne musikk (som har sitt opphav i afro-amerikanske rytmer med sine suggererende gjentakelser) står i strid med guddommelig orden og klarhet.⁸⁷

Sirevåg og Munk hadde allerede satt fingeren på det de mente var svakheten ved det resonnementet hun kritiserer. For hvor har en disse tankene fra? Svaret er fra gamle greske idealer om motsetningen mellom sjel og kropp. Der tenker en at det kroppslige (i motsetning til det sjelelige) ikke kan være bærer av noen virkelig kontakt med den transcendenten verden. Den avspeiler ikke noe guddommelig.

Rustan Skaars erfaring var at det åndsdogmatiske synet i praksis viser seg å gjøre vaner, følelser, assosiasjoner, smak og behag til vurderingskriterier. Forfektere av den åndsdogmatiske tankeføringen får et dilemma når nettopp disse vurderingskriteriene endrer seg. Mange som har vært «låst» i sin tenkning om hva som «passet seg», har gjennom tiårene måttet innrømme at også andre musikksgangre har funnet sin rettmessige plass i gudstjenestelivet og kristne musikktradisjoner.

Verken Sirevåg, Munk eller Rustan Skaar tar opp alle sider ved diskusjonen om

86 Fra ulike samtaler, bl.a. med undertegnede, på 90-tallet.

87 Rustan Skaar, 2007, side 70–71.

musikkens forhold til det transcendent. For om musikken plasseres på skapelsesplanet, kan den vel likevel åpenbare noe fra Gud?

Den naturlige åpenbaring som forståelseshorisont

I muntlige diskusjoner blant teologer har jeg flere ganger hørt følgende: Tanken om den naturlige åpenbaring burde spilles enda sterkere inn i denne debatten. Den kan også være tjenlig i dialogen med fagfolk innen musikk som legger vekt på musikkens evne til å ta oss med inn i grenselandet til det transcendent.⁸⁸ Rustan Skaar berører dette så vidt i sin bok.⁸⁹

Med *naturlig åpenbaring* menes at Gud gir oss fornemmelser av sin storhet gjennom det han har skapt. Vi ser Guds fotspor i skaperverket – uten å høre noe budskap i ord. Disse fotsporene *erkjenner vi ikke alltid*, for synden har forkvaklet vår evne til sannhetserkjennelse. Men glimtvis fornemmer vi noe som ligger på et annet plan enn det rent innenverdslige. Denne tankeføringen er med varierende betoning til stede i lutherske fagbøker innen dogmatikk.⁹⁰ F. eks. brukes apostelordene i Apg 14,17 for å underbygge denne tanken. Gud «metter deres (hedningenes) hjerter med glede».⁹¹

I populærdogmatikken *Jeg vet på hvem jeg tror*, utdypet prof. Carl Fr. Wisløff den lutherske forståelsen av den naturlige åpenbaring. Gud åpenbarer seg *både* i skaperverket og historien (den naturlige åpenbaring) og i Skriften (den spesielle åpenbaring).⁹² Han henviser til Rom 1,20 og 2,15 og understreker at Gud i sin naturlige åpenbaring gir oss glimt av sannhet. Vi kan fornemme Guds storhet i våre møter med *skapergodene* (ofte kalt skapernåden) – selv om dette ikke er en «frelsesnåde». Wisløffs bok bidro i flere tiår til å forme teologien i mange bedehuskretser. Dette var altså et grunnsyn mange hadde fått inn, f.eks. ved en bibelskole.

En ikke-luthersk fagmann, Harold M. Best, professor em. i musikk ved Wheaton College i Illinois, argumenterer også for dette synet på naturlig åpenbaring.⁹³ Det samme finner vi hos fagmusikeren Øivind Varkøy:

Sporene av skaperen i skaperverket viser at Gud er, og de sier sågar noe om hva og hvem Han er. Det eksisterer nemlig analogier mellom skaperverket og Skaperen. ... Naturen, den Gudskapte, og den menneskeskapte kulturen kan slik fremtre som en

88 Jf. Ruud, 2013, side 246–248.

89 Rustan Skaar, 2007, side 104–105.

90 Aksel Valen Sendstad gjør rede for utviklingen av tanken om en naturlig åpenbaring i teologihistorien, selv om han selv understreker hvor ødelagt våre muligheter er til å erkjenne denne åpenbaringen – og trekke sanne konklusjoner av den (Valen-Sendstad, 1996, side 174–178).

91 Se Nafzger, Johnson, Lumpkin and Tepker (eds.), 2017, side 82–84.

92 Wisløff, 1987.

93 Best 1993, side 41–44.

del av åpenbaringen.

Varkøy siterer videre Augustins ord om det skønne fra kunstneres hender. Det «stammer fra den skjønnhet som er opphøyd over sjelene». ⁹⁴ Den naturlige åpenbaring ser derfor ut til å kunne fungere som utgangspunkt for teologers samtaler med fagfolk innen musikk. Forståelseshorisonten tar oss med inn i det grenselandet der den innenverdslige verden blir for trang. Fra et teologisk perspektiv er tilretteleggelsen her at kunstnere «kultiverer» det som skaperverket byr på av lyd, toner og samspill. Gjennom dette kan Gud møte oss, sterkt og følelsesmessig, på skapelsens plan. Fornemmelsen av at musikere utfolder *ressurser i Guds skaperverk*, kan i prinsippet være like sterk hos dem som «digger» nyere musikk som hos Bach-elskere som understreker at de møter Gud i Bachs musikk (uavhengig av tekstene). For mennesker som er forankret i en kristen tro, kan derfor både klassisk musikk og *nyere musikk* skape en takkebønn for det vi ovenfor kalte *skapernåden*.

Også sentrale aktører fra ikke-luthersk hold argumenterer i samme retning. Vi bør se og fremme relasjonen mellom kristentroen og ulike former for utøvende kunst. Dette gjelder f.eks. Francis Schaeffer ⁹⁵ og fagteologen, apologeten og jazzmusikeren William Edgar. ⁹⁶ Sistnevntes fagbok om jazz og kristen tro viser tydelig jazzens dype teologiske røtter. ⁹⁷

Musikk aktualiserer *en etisk utfordring*, det er i vår kontekst overbevisende argumentert for av f.eks. Munk og Sirevåg. Musikkens virkninger hos ulike lyttere eller «deltagere» er individuelle og kulturelt betinget. De må vurderes etisk. Assosiasjoner kan føre fristelser med seg, det må en ta på alvor. ⁹⁸ Og fører musikken til at en mister kontrollen over sitt handlingsmønster, vil den måtte vurderes ala rusmidler.

I Solvangs bok er det gjengitt et intervju med Jon Kvalbein som i 2018 fastholdt at den mekanismen som assosiasjonene utgjør, er reell. Ifølge Solvang er han nå noe romsligere i uttrykksmåten.

I forlengelsen av dette kan biskop Sommerfeldts ord om musikk og inkludering få uttrykke noe av tankeføringen i den åpne holdningen til musikk som har preget

94 Guldbrandsen og Varkøy, 2004, side 203–204.

95 Francis Schaeffer (1912–1984), sentral apologet innen den evangelikale bevegelsen.

96 William Edgar (1944–). Hans bok fra 2022, *A Supreme Love: The Music of Jazz and the Hope of the Gospel*, gjør rede for den tette kontakten mellom jazzen og kristne trosforestillinger som har preget jazzen helt fra dens første tid.

97 Se for øvrig Lars Dahles omtale her: <https://snakkomtro.com/kulturapen-og-kulturkritisk/>.

98 Her er sammenligningen med Paulus' tankeføring i 1 Kor 8 relevant. Jon Kvalbein brukte dette argumentet i sin polemikk på 1980-tallet (Kvalbein, 1982). I Solvangs bok er det gjengitt et intervju med Jon Kvalbein som i 2018 fastholdt at den mekanismen som assosiasjonene utgjør, er reell. For øvrig synes han å innrømme at musikkens kulturavhengig (Solvang, 2019, side 371.)

utviklingen også innen bedehus-Norge de siste tiårene. Uten direkte å referere til den naturlige åpenbaring hevder han:

Det er viktig å stimulere uttrykk som skaper tilhørighet, forankring og egenidentitet, og samtidig inkludere de mange andre uttrykk som kommer fra andre steder og andre tider. Vi kan tale om en vertikal inkludering av ulike generasjoners musikkuttrykk, en horisontal inkludering som spenner over ulike sosiale klassers og kulturers musikkuttrykk og en innholdsmessig inkludering som speiler menneskenes ulike spiritualitet og fromhetstradisjon.⁹⁹

Tekstenes innhold og bærekraft

Sporadisk har debatten om kristen musikk blitt en debatt om *tekstene*. Våren 2022 ble dette aktualisert i et oppslag om hvor lite slitesterke nyere kristne lovsanger synes å være.¹⁰⁰ Debatten har – især i de siste tiårene – dreid seg om tre forhold når det gjelder tekstene:

- a) *De kristne sangens funksjon*. Skal den være trosopplæring? Vitnesbyrd? Tilbedelse?
- b) *Teologien i sangene*. Er den forankret i en solid bibelsk tros lære? Kan den forsvares ut fra en luthersk anføkelses teologi?
- c) *Utraderingen av eldre salmeskatt*. Hvorfor ikke fastholde mer av det som gjennom tidene har vært bærer av sunn sjelesorg?

Slike tema er viktige og uhyre dagsaktuelle. De utfordrer oss til fornyet debatt, men kan av plasshensyn ikke utdypes nærmere her. *En omfattende problemstilling er knyttet til globaliseringen både i frikirker og lutherske ungdomsforsamlinger. Denne har uvegerlig satt sitt preg på sangenes innhold. I lutherske miljøer burde dette tema hatt et tydeligere fokus.*

Konklusjon og utblikk

Dialogen mellom Per Lønning og Carl Fr. Wisløff på 1950-tallet gjaldt bruken av samtidens åndelige sanger. Både i form og innhold brøt de i noen grad med den klassiske salmeskattens tekst og musikk. Nye kulturytringer og nye sangtekster gjorde sitt inntog fra 1970-tallet, og med dem fulgte nye intense debatter.

Undertegnede har i denne artikkelen prøvd å gjøre rede for argumenter fra begge sider i en debatt som i perioden 1970–2010 sporadisk kunne bli nokså skarp. I analysen har det vært nødvendig å knytte an til problemstillinger fra langt tidligere tider. Spørsmål knyttet til musikk og følelser har nemlig i kulturhistorien og kirkehistorien aktualisert musikkens forhold til *det transcendent*. I nyere tid har dette også blitt understreket av enkelte fagmusikere. Relasjonen mellom musikk og religion blir aktualisert.

99 Referat fra fagdag for kirkemusikere, Borg Bispedømme, 18.9.2012.pdf (kirken.no).

100 Dagen, 06.05.22.

I lavkirkelige, lutherske miljøer hadde en såkalt *åndsdogmatisk* forståelse av musikken sterke nedslag. Denne forståelsen har likhetstrekk *både* med tanker fra antikken *og* med enkelte fagmusikers tanker om forholdet mellom musikken og det transcendent. De mest profilerte debattanter plasserte musikken i spenningsfeltet mellom to poler i den transcendent verden: den verdslige/demoniske og den kristne/guddommelige. Det gjaldt å holde fram musikk som var bærer av Guds ånd.

Sentrale opponenter til dette åndsdogmatiske synet tok opp temaet rent prinsipielt – under henvisning til en luthersk skapelsesteologi. De argumenterte for at musikk er kultivering av skapergoder, og at det ikke finnes noe budskap i musikken i og for seg. Alt avhenger av assosiasjoner, vaner og personlig smak. Disse aktørenes tankeføring er i hovedsak i samsvar med Johan B. Straumes introduksjon til det store verket *Kristen sang og musikk* fra 1962: «... da musikken springer ut fra stemninger som er felles for alle mennesker, lar det seg ikke gjøre å sette opp noe markant skille mellom kristelig og verdslig musikk.» Men i den grad en kan tale om kontakt mellom musikken og det transcendent, og dermed nærme seg tanken om å kvalifisere noe musikk som kristen, må dette *enten* knyttes til budskapet i salmer/sanger/bibeltekster der musikk brukes i formidlingen *eller* være uttrykk for den naturlige åpenbaring av Gud som Skaper, hans storhet og godhet, en åpenbaring som gir oss fornemmelsen av en transcendent virkelighet. Også kritikerne av det åndsdogmatiske synet la vekt på at musikkens *virksomheter* må vurderes etisk. Og *unødig* splid bør unngås i menighetslivet.

Artikkelen avspeiler i noen grad en endring i bedehus-miljøene. Det åndsdogmatiske synet har vært på retur, og andre problemstillinger, f.eks. knyttet til tekstene, har fått større oppmerksomhet. Dreiningen i den kristne sangens hensikt, funksjon og innhold har, især etter årtusenskiftet, vært tydelig i mange forsamlinger, ikke minst der ungdom dominerer. Tilbedelsen synes å ha fått større vekt, mens tros læren, proklamasjonen og vitnesbyrdet mindre vekt. Videre drøfting og samtale, både om musikk og tekst, lever sporadisk videre i de aktuelle miljøene¹⁰¹ og bør hilses velkommen og oppmuntres. Det er å håpe at artikkelen også kan fungere som et bidrag innen missiologien. Der er tematikk knyttet til spenningsfeltet kristendom og kultur svært sentral.

Litteratur

Aanestad, Lars; Lunde, Sigurd; Ekorness, Karsten og Straume, Johan B. (redaktører), 1962: *Kristen sang og musikk*, Oslo: Runa Forlag.

Andersen, Øivind, sitert i tidsskriftet *LYS*, Akademi for kristen folkeopplysning: Hornnes, 2010 (i aprilnummeret) og på nettstedet *Musikk til Guds ære? – Ny Shafan*.

Best, Harold M., 1993: *Music through the eyes of the faith*, San Fransisco: Christian College Coalition.

Brennsæter, Kari, i *Dagen*, 16.05.2022: «Hyrdeansvaret og lovsangs- og konsertkul-

101 Jf. artikkel i *Dagen* 16.05.22 av Kari Brennsæter.

turen i NLM».

Edgar, William, 2022: *A Supreme Love: The Music of Jazz and the Hope of the Gospel*, Intervarsity Press.

Gangås, Ingar, 2003: «Musikk bærer åndsmakt med seg» i *Lov og evangelium*, Oslo. NLL.

Guldbrandsen, Erling E. og Varkøy, Øivind (red.), 2004: *Musikk og mysterium. Fjorten essay om grensesprengende musikalsk erfaring*, Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

Herresthal, Harald, 2007: *Musikkens verden*, Oslo: Aschehoug & co.

Kvalbein, Jon, 1982: «Hvordan kan en vurdere kristen sang og musikk?», i tidsskriftet *Fast Grunn*, Oslo: Lunde forlag, side 198–213.

Luthersk Kirketidende, 1955, tidsskrift, Oslo: Lutherstiftelsen.

Munk, Claus L., 1995: *Når musikken spiller op. Musikk. Syn og brug i kristent perspektiv*, Hillerød: Dansk luthersk Forlag.

Nafzger, Samuel H., John F. Johnson, David A. Lump, Howard W. Tepker (eds.), 2017: *Confessing the Gospel. A Lutheran Approach to Systematic Theology* (Vol 1 og 2). St. Louis: Concordia Publishing House.

Risdal, Dag, 1982: *Hyrdekallet i kristen sang og musikk*, Tromsø: Nico Forlag.

Rustan Skaar, Tove, 2007: *Inn i tilbedelsen*, Oslo: Verbum.

Ruud, Even, 1980: *Hva er musikkterapi?* Oslo: Gyldendal.

Ruud, Even, 2013: *Musikk og identitet*, Oslo: Universitetsforlaget.

Sander Olsen, Poul, i en rekke artikler som vi her refererer til fra bladet *Shofar*, 1978–2008, Askim: Mona Olsen, Poul Sander Olsen. (En samling av *Shofar* finnes på Fjellhaug Internasjonale Høgskoles bibliotek i Oslo.)

Sangboken, 1984, Oslo: Lunde forlag og bokhandel.

Sirevåg, Jan G., 1974: «Finnes det kristelig og ukristelig musikk?», i tidsskriftet *Fast Grunn*, Oslo: Lunde forlag, side 162–165.

Skarpeid, Jon, 2008: «'Djevelens sekkepipe' Musikk i reformasjonens århundre», i *DIN Tidsskrift for religion og kultur*, nr. 3.

Solvang, Olav, 2019: *Rytmer rett i hjertet. En beretning om den kristne populærmusikken i Norge*, Oslo: Falck Forlag.

Utsyn, misjonsblad, 1974, nr. 3, Oslo: Misjonssentralen. *Utsyn* er organ for Misjonssambandet (NLM).

Valen-Sendstad, Aksel, 1996, *Troens fundamenter*, Forlaget Kolon, Aarhus.

Varkøy, Øivind, 2004: «En stille susen» i Guldbrandsen og Varkøy, side 192–208.

Welle, Ivar, (red.), 1968: *Hovedverker av den kristne litteratur* Bind 1, Lutherstiftelsen/

Nomi forlag.

Wisløff, Carl Fr., 1987: *Jeg vet på hvem jeg tror*, Oslo: Lunde Forlag. Her sitert fra 4. reviderte utgave.

Nettartikler:

Lars Dahle i <https://snakktro.com/kulturapen-og-kulturkritisk/> (lest 02.01.23).

Musikk til Guds ære? – Ny Shafan (lest 10.05.22).

Rock – Store norske leksikon (snl.no, lest 02.05.22).

Rock and roll – Wikipedia (lest 02.05.22).

TIX – Wikipedia (lest 10.05.22).

kirken.no. Biskop Atle Sommerfeldt: «Kirke og musikk – noen refleksjoner.» Referat fra fagdag for kirkemusikere, Borg Bispedømme, 18.9.2012.pdf (lest 01.12.22).

Tone Bleie

A New Testament: Scandinavian Missionaries and Santal Chiefs from Company and British Crown Rule to Independence
Solum Bokvennen AS, 2023

Anmeldt av Rolf Kjøde, Førstelektor NLA Høgskolen Bergen

Professor Tone Bleie ved Universitetet i Tromsø har i årevis arbeidd med spørsmål knytt til urfolk i Sør-Asia, på hindi kalla *adivasi*, med vekt på santalfolket i India og Bangladesh. *A New Testament* er eit arbeid som søker å tolke den skandinaviske misjonshistoria i santalfolket ut frå sosialvitskapleg teori. Det utfordrar den tidlegare historieskrivinga ved misjonens egne forskarar på ein spennande måte. I innleiinga skriv forfattaren at boka dekkjer tre historiske periodar (1867-1910; 1911-1947; 1947-notida), men sjølv om dei to siste av desse periodane kjem inn i siste del av boka, er det i realiteten den tidlege perioden som har vekt.

Sjølve tittelen, *A New Testament*, er i seg sjølv ei utfordring. I moderne engelsk spelar den gamle tydinga «pakt» i dag berre ei arkaisk rolle. *Testament* har i hovudsak to hovudtydingar i dagens engelske bruk, noko i retning bevis for eller uttrykk for overtyding, og det vi vil kalle eit testamente, altså ein siste vilje, i overført tyding noko som står igjen etter ein. Bleie skriv ikkje kva tyding ho lener seg mot. Kanskje er det bevisst, men for meg blei det eit uløyst spørsmål. Det vil seie, eg har ei aning om at målsettinga er å nytolke historia. Johan Nyhagens og Olav Hodnes historie om Santalmisjonens arbeid i India, med nokre linjer til Bangladesh og Bhutan, blir referert til, som ressurs, men også med kritikk. Slik Nyhagen/Hodne si tolking stod som ei slags norm frå generasjonane før oss, vil kanskje Bleie gi ei ny autorisert tolking der sosialvitskapen og ikkje teologien eller misjonsstrategien legg premissa.

Boka er bygd opp med fire hovuddelar. Del ein set det gryande misjonsarbeidet overfor santalane i ein kontekst av den større samtidshistoria med omfattande vestleg imperial aktivitet. Ho beveger seg frå det større tablået der ho gir til kjenne ein del av dei tolkingsnøklane som ho brukar, for så å nærme seg den konkrete etableringa av misjonsverksemd. Bleie har brukt mykje tid i Normisjons arkiv frå Santalmisjonens si tid og også slik gått til kjeldematerialet. I tolkinga av materialet maktar ho å vere kritisk i ulike retningar, ikkje minst mot den einsidige måten sekulære fagmiljø ofte omtalar misjonshistoria – gjerne møtt med forskansing frå misjonsmiljøet. Bleie inviterer til ein open samtale som er kritisk utan å vere fordømande.

Del to tar for seg misjonens entreprenørskap og viser korleis pionerane kom i ein mellommannssituasjon mellom det britiske styret og urfolkets kultur og interesser. Sjølv om Bleie er tydeleg på at misjonsarbeidet på 1800-talet ikkje kan sjåast uavhen-

gig av koloniseringa, og derfor på ulike måtar ber koloniale preg, står misjonspionerane – saman med leiarar i santalfolket – også overfor styresmaktene med ein agenda for santalfolket og santalkulturen. Misjonspionerane oppnådde ein grad av tillit både overfor kolonistyrsmaktene og overfor santalfolket. Samtidig. Bleie siterer seinare sterke anti-koloniale synspunkt frå misjonærkonferansen sin årsrapport i 1947.

Dette speglar noko av det doble preget, sett i sosialvitskapleg perspektiv, som vi møter hos Skrefsrud og dei andre. På den eine sida blei dei sterke forkjemparar for det etnisk kulturelle særpreget i vertskulturen, slik vi ser det med mykje evangelisk misjon. Språk, historie og skikkar blei tatt på alvor, saman med kamp for legale rettar i samsvar med folkets kultur. Bleie gjer eit poeng av at desse som kom frå Skandinavia, sjølve hadde bakgrunn i låg sosial status og at dei kom frå ein utkant i skuggen av dei europeiske stormaktene. På den andre sida representerte misjonens entreprenørar det som frå eit europeisk perspektiv blei rekna som universelle verdiar. Dei kjempa for juridiske rettar og sosial reformar i europeisk forstand og fremja ein moral med tydeleg vestleg preg. Dette doble skulle følgje seinare interessekampar i den kyrkja som blei til, og mellom kyrkja og misjonen.

Også i den tredje seksjonen ligg denne tematikken konstant og vakar. Det er her forfattaren utviklar si forståing av pionerane som «settlers». I lys av at misjonen kom til eit framandt land og skaffa seg jordeigedommar, er omgrepet veldig forståeleg, og Skrefsrud og Børresen blei også i landet livet ut. Sånn sett slo dei seg også personleg ned. Dette kom derimot ikkje til å gjelde dei som kom etter dei. Misjonærane kom til å dra tilbake dit dei kom frå og «settla» seg sånn sett ikkje i India. Sjølv om tanken frå først av har vore at misjonens ulike eigedommar skulle stå i det lokale folkets teneste, kjem vi likevel ikkje frå at misjonen på denne måten institusjonaliserte seg. Måten det skjedde på juridisk, kom til å få langvarige konsekvensar som har vore problematiske opp til vår tid. Derfor reknar eg dette kanskje som boka sin viktigaste del med tanke på å forstå spenningar som framleis er aktuelle.

Bleie går ganske tett på pionermisjonærane og den første generasjonsoverføringa til Paul Olaf Boddington, ein sentral misjonsleiar som forfattaren også tidlegare har skrive om. Når eg igjen las historia om Boddingtons tragiske ekteskap med Ingeborg Børresen, fekk eg gjennom Bleies framstilling klare assosiasjonar til dei seinare års kampar for å kome til rette med mange misjonærbarns oppleving og skade av langvarige og tvungne fråvær frå foreldre.

I den fjerde delen prøver Bleie å dra ein del linjer framover. Ho startar med Boddingtonsamlinga som blei donert til Etnografisk museum i Oslo og tar det som eit døme på vestleg eksport av kulturelle verdiar frå koloniverda til vesten. Bleie peikar på korleis dette blir vurdert svært problematisk i dag og drar også nokre linjer til måten vi har brukt tilsvarande samisk materiale på. Alt dette er interessant og viktig nok, men slik eg les stoffet, står dette kapittelet litt for seg sjølv utan altfor sterke linjer til det før og det etter.

Dei to neste kapitla i del fire drar linjer på ein heilt annan måte til delane framfor. Forfattaren er her i det mest drøftande stoffet. Forfattaren er tydeleg kritisk til det ho ser som ei sentralisering av makt, ikkje minst gjennom framveksten av sterkare «heimeorganisasjonar» etter pionermisjonærane døydde, i Norge frå 1911. Her klarer ho å få fram ei maktforskyving som ikkje minst skapte spenningar då arbeidet peika i retning kyrkjeleg etablering. Ho argumenterer overtydande for at pionermisjonærane, om dei var aldri så patriarkalske og matriarkalske som leiartypar, hadde ein «finger-spitzgefühl» til santalkulturen som tapte seg då misjonen blei strammare organisert og makta tydeleggjort både i Norge, Danmark og USA – og i misjonærfellesskapet. Det blei ikkje konfliktfritt. Og det demonstrerte at misjonen ikkje hadde høgt nok på sin agenda å legge til rette for Anderson og Venn sine tre «sjølv».

I siste kapitlet drar Bleie inn den norske staten sin sekulære humanitetsagenda gjennom bistand frå 1950-talet og framover, og då nettopp i India. Det treng ein kanskje ikkje legge så mykje vekt på som forfattaren, for det skjedde på motsett side av det indiske kontinentet. Kontakten mellom misjonen og Kerala-prosjektet var avgrensa til å ta imot bistandsbarn til internatskolen som misjonen dreiv for misjonærbarn i Sør-India, fleire hundre mil frå foreldra i nord. Forfattaren påpeikar at den norske staten ved å finansiere norsk misjons bistand er i posisjon til legge premiss for kva kristen misjon skal drive med. Det bør misjonsleiarar vere svært merksame på så dei ikkje sel identiteten sin til spottpris.

Samtidig er historiefamstillinga til Bleie her ikkje veldig presis. Ho konkluderer i note 937 med at pengeinnsamling til misjon i det sekulære etterkrigs-Europa truleg ikkje er gjennomsyra av den gløden for evangeliet som vi fann før 1960. Den kjelda ho brukar på dette, Terje Tvedt, kan knappast brukast. Eg har ni-lese dei 80 sidene i Tvedts framstilling som ho referer til, og rett nok kan han vere kritisk nok både til stat og misjon, men om økonomi og motivasjon seier han berre at misjonen faktisk har fått store pengebeløp til bistand sidan 1963. Det er sant nok, sjølv om beløpa dei første 20 åra var små samanlikna med det mange har fått frå staten dei siste tiåra. At det kan ha svekka misjonsorganisasjonars evangeliske identitet, trur eg også er rett, men som Tvedt skriv i 2017, har det knappast endra NLM sin evangeliske iver – som Tvedt elles kan klare seg utan. Ut frå eige kjennskap til den organisasjonen som forvaltar arven etter Skrefsrud, vil eg seie det same. Det er jo ikkje slik at etterkrigstida og oppstarten av bistand førte til stans i misjonsorganisasjonane sin gåvetilgang, slik Bleie gir inntrykk av. Tvert imot var det ei sterk generell veksttid i fleire tiår, truleg fram til 1990. Det må nokon gjerne forske på. Misjonskongressen i Lausanne i 1974 hadde ein enorm konsekvens for evangelisk verdsmisjon, ikkje minst i Norge, og førte til ein veldig vekst. Sjølv i åra 2003-2013 auka Normisjons gåver årleg i takt med lønnsutviklinga. Fleire organisasjonar hadde og har større vekst, slik som Opne Dører. Dei er ikkje kjent for å mangle evangelisk glød.

Forfattaren skriv engelsk med eit svært rikhaldig vokabular. Boka er dessverre skjemma av ein del ortografiske feil. Undervegs finns det også nokre faktafeil. I note

33 gjer Bleie eit større poeng av at generalsekretær i Normisjon 2014-2020, Anne Birgitta L. Kvelland, var ordinert og dermed «Rev.». Det er ikkje korrekt. At den indiske samarbeidskyrkja fekk sin første kvinnelege pastor i 2017 er i det minste unøytig. Då eg kom i teneste i Normisjon i 2003 var det minst to ordinerte kvinner i NELC, rett nok ingen av dei i lokalt pastorat. At ordninga med kvinneleg ordinasjon i si tid blei vedtatt i kyrkja under sterkt press frå LVF, seier ikkje forfattaren noko om. Kan ikkje slikt også vere ein form for «kolonialisme»?

Frå eit teologisk synspunkt, går det an å peike på nokre unøytige framstillingar. På side 77 påstår Bleie at kristendommen med sin monoteisme fører til eit skilje som desakraliserer naturen og slik legg den open for utnytting. Historisk er det vanskeleg å vise at «kristne» land før industrialiseringa har levd i eit rovdyrforhold til naturen. Opninga for denne utnyttinga er snarare noko som kom med deismens fjerne Gud og den rasjonalismen som fristilte oss frå ansvaret under Gud. To sider før kallar ho den allmenne kristne trua på det universelle i evangeliet for «philosophical ideas», mens det i kyrkja si historie utan tvil har lagt som ei overtyding nøye knytt til inkarnasjon, død og oppstode heilt frå Jesus sjølv gav misjonsbodet. På side 295 skisserer Bleie eit tradisjonelt vestleg kvinneideal for 150 år sidan og kallar det (eg tolkar det negativt meint) for «pietistisk», mens det ho skisserer i vel så stor grad må seiast å vere dåtida sitt borgarlege ideal.

Ein siste merknad av dette slaget kan vere måten ho omtalar Bodding på. To gongar, t.d. på side 360, kallar ho han ein «rasjonalistisk teolog». Ho fører ikkje kjelder for dette, men påstanden er nesten uråd å ta som sann. Bodding var djupt forankra i klassisk evangelisk luthersk tru. Det kan vere at ho meiner han var teologisk fagmann, eller var ein meir reflekterande og rasjonell type og mindre emosjonell enn dei rundt han, men det er i så fall noko anna. Jamvel fundamentalismen er rasjonell på sine premiss, men slett ikkje rasjonalistisk. Og rasjonalisme er slett ikkje alltid rasjonell. På sett og vis seier ho mot seg sjølv på dette punktet når ho to gonger, m.a. på side 393, knyter Bodding sitt leiarskap til «heralded the introduction of conservative Scandinavian Lutheranism». Dette går ikkje i hop.

Bleie har skrive ei viktig og god fagbok som bør interessere i det missiologiske miljøet. Dei fleste vil vere godt fortruleg med etnografisk og antropologisk metodikk og ser at det gjer synsfeltet breiare i vitskapen si jakt på sanninga. Eg håper boka kan stimulere god samtale mellom fagmiljøa til beste for både missiologifaget og for misjonsarbeidet i dag.

Missiologi. En innføring

**Jeppe Bach Nikolajsen, Kari Storstein Haug, Frank-Ole Thoresen
og Ingrid Eskilt (red.)**

Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2022

Anmeldt av Tom Sverre Bredal-Tomren, førsteamanuensis,
VID vitenskapelige høyskole

Når jeg skal komme med en anmelding av boken *Missiologi. En innføring*, redigert av Jeppe Bach Nikolajsen, Kari Storstein Haug, Frank-Ole Thoresen og Ingrid Eskilt som kom i 2022 på Cappelen Damm Akademisk er det på sin plass å ta det viktigste først: Dette er en aktuell og lettlest innføringsbok i Missiologi som fungerer godt. Som foreleser i Missiologi ved VID Stavanger har jeg prøvd den ut på flere studentkull og tilbakemeldingen har vært utelukkende positiv.

Boken består av 22 kapitler som er bygd i en struktur med overskriftene Introduksjon, Bibelske og teologiske perspektiver på misjon, Historiske perspektiv på Misjon, Misjon og kirke i forandring og Missiologiske tema.

Kapitlene er skrevet av forskere og akademikere som alle hver på sin måte er spesialister på sine områder, og de fleste kapitlene fremstår mer som fagartikler enn som forskningsartikler som presenterer ny empirisk kunnskap. Kapitlene står på egne ben eller de kan leses i sin sammenheng som en bok. Om en er opptatt av sammenhengen i en lærebok kan en innvende at artiklene, særlig i siste del av boken, spriker noe i tematikk. En taper noe leservennlighet på det, men på den andre side oppnår en å dekke et relativt breitt spekter av tema.

Sammenlignet med forløperen, *Missiologi i dag* (red. Berntsen, Engelsviken og Jørgensen) har denne boken større fokus på pentekostal og afrikansk kristendom. Slik som sammensettingen er i den globale kirke er dette positivt. På den andre side har redaktørene av *Missiologi. En innføring* tonet omfanget av de Bibelske og misjonsteologiske perspektivene noe ned sammenlignet med forløperen. Dette gjør at jeg i mine kurs kjente på behovet for å supplere med artikler som gikk noe dypere i bibelteologien og i de systematiskteologiske fremstillingene enn studentene får i denne boken.

I en bok som denne som favner så vidt bredt er det for øvrig noen tema som jeg savner. Jeg hadde forventet å finne et kapittel om klima og miljø som er et stort tema i global kristendom i dag, jeg hadde også forventet større fokus og et kapittel eller to med vekt på samisk misjon og kirkehistorie. Begge disse tematikkene bør være med i en lærebok i misologi rettet inn mot norske studenter anno 2022(24). Det er bare å håpe at en eventuell andre utgave av boken blir supplert med kapitler som tar opp i seg disse temaene.

Men til tross for det: Alt i alt er dette altså en god og lettlest basisbok som dekker de aller fleste av temaene som studenter i Missiologi og Global Christianity må ha oversikt over. Studentene mine liker den og jeg kommer til å fortsette å bruke den i mine missiologikurs. Det er bare å gratulere redaktører, forfatter og forlaget.

