

NORSK TIDSSKRIFT FOR MISJONS- VITENSKAP

NORWEGIAN JOURNAL
OF MISSIOLOGY

1/2025



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

NORSK TIDSSKRIFT FOR MISJONSVITENSKAP

NORWEGIAN JOURNAL OF MISSIOLOGY

ÅRGANG 79 • NUMMER 1 • 2025

Leder

Den store ordinasjonen
Joar Haga..... 3

Artikler

Den store ordinasjonens ordinasjons-
liturgi og diskusjonen om kirkelig
ordinasjon av misjonsprester
Knut Alfsvåg..... 7

Rammer for misjonsprestens
profesjonsutøvelse på 1920-tallet
Kristin Fjelde Tjelle..... 27

Misjonsskole og danning
Joar Haga.....47

Misjonær i tretti år – fekk det
konsekvensar for misjonsforståinga?
Karen Margrete Eikenes Mestad 75

Hvordan så verden ut fra Stavanger?
Om Misjonsmuseet som en fysisk
manifestasjon av «Misjonens store
fortelling»
Silje Dragsund..... 99

Anmeldelser

Facing Fear
Anmeldt av Ingebjørg Nandrup 121

Kristne strateger
Anmeldt av Rolf Kjøde..... 125

Art as a Pathway to God: A Historical-
Theological Study of the Jesuit Mission to
China, 1552-1773
Anmeldt av Frederick Hale..... 131

Den store ordinasjonen

Joar Haga
joar.haga@vid.no

I fjor var det hundre år sidan ei viktig hending i Det norske misjonsselskaps historie. Lørdag 28. juni 1924 stod nemleg Stavanger på hovudet på grunn av ein kyrkjeleg handling. Hundrevis av menneske var pakka saman langs gatene og såg at atten unge menn skreid fram mot St. Petri kyrkje for å bli ordinerte til misjonsprestar. Denne store ordinasjonen var høgdepunktet under Det norske misjonsselskaps generalforsamling det året og representerte eit stykke kyrkje- og misjonshistorie som ei gruppe forskarar ved VID Stavanger fann det interessant å undersøka nærare. Det er eit vindaug inn mot ein institusjon og ein kultur som kan betraktast frå ulike vinklar. Artiklane spenner fagleg vidt, frå ordinasjon og profesjonsforståing, til danning, biografiforskning og resepsjonshistorie. Dei fem artiklane i dette nummeret av Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap presenterer resultatet av denne forskinga. Noko av stoffet vart førelagt på eit seminar i regi av i St. Petri, hausten 2024. Her er nokre tematiske hovudpunkt:

Knut Alfsvåg går inn på den sentrale kyrkjelege hendinga og set ordinasjonen og ordinasjonsliturgien frå 1924 inn i ein større luthersk og økumenisk kontekst. Med eit blikk tilbake til det bibelske materialet viser han korleis utviklinga leidde fram mot mellomalderen og den teologiske innramminga av ordinasjonen som ein stad der uut-sletteleg embetsnåde vart overført til ordinanden. At reformasjonen og Luther braut med dette og innførte ei forståing av ordinasjonen som teneste med ord og sakrament var sjølvstendig viktig for utsendingar i ei kyrkje som kalla seg luthersk. Alfsvåg drøfter korleis det springande punktet om misjonsprestar som vart ordinerte til utsendingar for Den norske kyrkja var knytt til eit pragmatisk standpunkt, nemleg at trass i at misjonsprestane ikkje var kvalifisert til teneste i Den norske kyrkja, så vart dei ordinerte til misjonsteneste i den same kyrkja. Han konkluderer med at viljen var stor når det gjaldt å integrera misjonsarbeidet i den kyrkjelege strukturen. Difor var ikkje dei formelle hindringane større enn at dei kunne bli sett til sides for misjonssaka.

I artikkelen til *Kristin Fjelde Tjelle* blir arbeidsvilkåra til ordinandane analyserte i eit institusjonelt og profesjonsetisk rammeverk. Ho peikar på at arbeidsgjevaransvaret

reelt sett låg hjå det private selskapet NMS. Trass i at ordinator var biskop i Den norske kyrkja, hadde ikkje denne institusjonen noko meir med ordinanden å gjera. Heller ikkje dei som etterkvart vart kyrkjer ved dei nye misjonsfeltene hadde instruksjonsrett over dei som vart ordinerte til teneste som misjonsprestar. Denne retten låg hjå hovudstyret i NMS. Samstundes hadde misjonsprestane ei leiande rolle i sentrale kyrkjelege oppgåver som forkynning og leiging av kyrkjelydane, noko som var strategisk viktig for å byggja opp ei sjølvstendig lokal kyrkje. Dette doble lojalitetstilhøvet skapte grobott for spenningar og lojalitetskonfliktar. Dei tre prinsippa for sjølvstendigjering av kyrkjene – altså sjølvunderhald, sjølvstyre og sjølvutvikling – står sentralt i Fjelde Tjelles analyse.

Joar Haga tek føre seg danninga av misjonærene, slik som han vart implementert ved Misjonsskolen i Stavanger. Sentralt i analysen til Haga står omgrepet *habitus*, eit omgrep som femner vidare enn den formale utdanninga. Utviklinga av ein bestemt karakter og moralsk haldning var viktige aspekt, i tillegg til den reint boklege lærdomen. Andre sider ved dette omgrepet inkluderer åndeleg modning og ferdigheiter av meir praktisk slag. Den institusjonelle bakgrunnen blir illustrert ved å samanlikna Misjonsskolen med liknande institusjonar i Tyskland, slik som misjonsseminara i Basel, Barmen og Hamburg. Haga peikar på det særmerkte ved Misjonsskolens profil slik han sprang ut av ein pietistisk, lågkyrkjeleg vekkingsskulturen. Men han løfter også fram vanskaner ved vurdering for mogleg misjonærteneste, noko som kom ved at ein hadde ulike parameter for danninga og vekta tilhøvet mellom desse ulikt.

Karen Margrete Eikenes Mestad går i sin artikkel tettare på ein enkelt aktør og fokuserer på Arne Moen, ein av kandidatane som vart ordinerte den 1. juni 1924. Han heldt preika i St. Petri og tener som eit eksempel på det personellet som vart utdanna ved institusjonen. Mestad teiknar konturane av Moens misjonsteologiske forståing med utgangspunkt i preika som han heldt i 1924, med eit særskilt blikk på Kristus som einaste vegen til frelse. Moen vart tilsynsmann for arbeidet i Madagaskar og leverte i 1953 ein rapport som Mestad samanliknar med preika frå 1924. Her viser Mestad korleis Moen nyanserte sitt syn på sentrale missiologiske problemstillingar knytt til evangelisering og (europeisk) sivilisering. Den biografiske tilgangen rammer inn den klassemessige og kulturelle bakgrunnen til Moen, han var bondeson som så mange av dei som vart rekrutterte til misjonærar. Detaljane frå det praktiske misjonslivet illustrerer den komplekse røyndomen som oppdraget skulle realiserast i. Moen var lærar på presteskulen i Fianarantsoa, difor får skule- og utdanningsteoretiske spørsmål stor vekt i hennar artikkel.

Silje Dragsund tek utgangspunkt i ordinasjonshendinga 1924 som ei iscenesetjing og dramatisering av misjonsforteljinga som Det norske misjonsselskap (NMS) ville fortelja. Dragsund peikar på at dei ulike elementa i ordinasjonen blir sett saman til ein

dramaturgi som har ein klar bodskap, nemleg utrusting til kampen mot heidenskapen. Samstundes framhevar Dragsund at Misjonsmuseet også var ein del av denne estetiske konstruksjonen og på sett og vis ei fortsetjing av misjonsforteljinga. Han reflekterte den grunnleggjande forteljinga om kampen mellom kristendom og heidenskap, men formidla også møtet mellom den norske og andre kulturar. Ved å bli repetert mange gonger, styrka den narrative strukturen seg. Meininga var det ikkje naudsynt å overtyske tilskodaren om, ein kunne ganske enkelt setja fram nokre objekt frå misjonsmarka og overlata tolkinga til dei som såg i trygg forvissing om at resultatet ville vera innanfor totalbodskapen. Dragsund trekker fram tre slike gjenstandar frå misjonsmuseet og set dei inn i den narrative konteksten som kandidatane frå 1924 vart sette inn i.

Også i dag blir kandidatar frå VID Stavanger vigsla til misjonsteneste i fjerne himmelstrok. Etter at Misjonshøgskolen fekk sjølvstendig rett til embetseksamen i teologi i 1979, gav ordinasjonen rett til presteteneste i Den norske kyrkja også. Sjølv om mange av dei kulturelle spørsmåla har endra seg, er mange av dei grunnleggjande teologiske problemstillingane dei same etter hundre år. Eit eksempel er tilhøvet mellom skaping og forløyning. Den tette identifikasjonen av evangeliet og europeisk sivilisasjon finn ein neppe så tydeleg formulert som på 1920-talet, men ein rein aksept av alle kulturelle livsuttrykk frå polygami til moderne slaveri som uttrykk for Guds skaparvilje er også uvanleg 100 år seinare. Kandidatar blir den gongen – som no – stilt andsynes den tolkingsoppgåva som kyrkja til alle tider har baska med: Korleis skal ein forstå evangeliet innanfor den konkrete kulturelle og historiske situasjonen som kyrkja lever i? Eit blick på korleis ein nærma seg dette spørsmålet i tidlegare tider kan gjera ein medviten om både brot og kontinuitet.

Joar Haga
Professor i Kirkehistorie
VID vitenskapelige høgskole

Den store ordinasjonens ordinasjonsliturgi og diskusjonen om kirkelig ordinasjon av misjonsprester

Professor Knut Alfsvåg
VID vitenskapelige høyskole

Sammenfatning

Denne artikkelen drøfter det som skjedde ved den store ordinasjonen i lys av ordinasjonsliturgiens historie. Vigsling av menighetsledere er en bibelsk skikk. I middelalderen blir ordinasjonen til et sakrament som gir en uutslettelig embetsnåde. Reformasjonen endret dette til en forståelse av prester tjenesten til en tjeneste med fokus på forkynnelse og sakramentforvaltning, og dette har siden vært sentralt i lutherske ordinasjonsliturgier. Men skulle man bruke denne ordningen for ordinasjon av misjonsprester som ikke var kvalifisert for tjeneste i Den norske kirke og som ble sendt ut til en tjeneste hvor de ordinerende biskoper ikke hadde tilsynsmyndighet? Etter noe nøling ble dette resultatet, og det vitner om vilje til å integrere misjonsarbeidet i den kirkelige struktur selv om den formelt var selvstendig i forhold til denne.

Abstract

This article discusses what happened at the Great Ordination in light of the history of the ordination liturgy. Ordination of church leaders is a biblical custom. In the Middle Ages, ordination becomes a sacrament that confers an indelible character. The Reformation changed this to an understanding of the pastoral ministry as a ministry focussing on preaching and the administration of the sacraments, and this has since

been central to Lutheran ordination liturgies. But should this liturgy be used for the ordination of mission pastors who were not qualified for ministry in the Church of Norway and who were sent out to a ministry where the ordaining bishops did not have episcopal authority? After some hesitation, this was the result, and this testifies to a willingness to integrate mission work into the ecclesiastical structure, even though it was formally independent of it.

Søkeord: Ordinasjonsliturgi, misjonsprester, luthersk embetsteologi

Innledning

Vi har ikke noe nøyaktig referat av den liturgiske ordning som ble brukt ved ordinasjon av de atten blivende misjonsprestene i St. Petri kirke i Stavanger lørdag 28. juni 1924. Men det er ingen grunn til å betvile at ordinasjonen ble forrettet i samsvar med den ordningen som var foreskrevet i kapitelet om prestevielse i *Alterbok for Den norske kirke* fra 1920.¹ Det er flere interessante aspekter ved dette. Hvorfor hadde man en egen liturgi for innvielse eller ordinasjon av prester, og hvorfor så den ut akkurat slik som den gjorde? Hvordan hadde ordinasjonsliturgien blitt slik den da var, og hvilken forståelse av tjenesten i kirken og av kallet til denne tjenesten er det som her kommer til uttrykk? Og hvorfor brukte man alterbokens liturgi for ordinasjon av prester som skulle gjøre tjeneste i Den norske kirke for ordinasjon av misjonsprester, som skulle gjøre tjeneste i helt andre kirkelige sammenhenger? Var det en selvfølge eller var det kontroversielt, og hva er det man, bevisst eller ubevisst, signaliserer med å gjøre det akkurat slik det ble gjort? Det er de spørsmålene jeg skal forsøke å avklare i denne artikkelen.

Det bibelske grunnlaget

Det gamle testamente (GT) har forskrifter og ordninger for vigsling og innsettelse av både av prester og øversteprester (2 Mos 29; 3 Mos 8) og av levitter (4 Mos 8). Vi hører også om innsettelse av eldste (4 Mos 11,24-25). Det tydeligste gammeltestamentlige forbildet for det som etter hvert ble kirkens ordinasjonspraksis, har vi imidlertid i Moses' innsettelse av Josva som sin ettermann (4 Mos 27,18-19 og 5 Mos 34,9). Her

1 Det som står i de nokså nøyaktige referatene i *Stavangeren*, 30. juni 1924, og *Kamp og seier*, (NMS' ungdomsblad), fra 19. juli 1924, tyder på at en fulgte bestemmelsene i *Alterbok for Den norske kirke*, (Kristiania: Selskapet til kristelige andagtbokers utgivelse, 1920), 158-172, til punkt og prikke. Også de salmer som ble sunget, og som framgår av fotografier som blant annet gjengir salmetavlen i kirken, er i overensstemmelse med alterbokens bestemmelser. Alterboken sier at prestevielse «i almindelighet» skal holdes søndag, onsdag eller fredag, mens en her brukte en lørdag, antagelig som en tilpasning til det som ellers skulle skje ved Misjonsselskapets generalforsamling. Så vidt jeg kan se, er det eneste dokumenterbare avvik.

blir Josva innsatt som leder i Guds folk ved at han ved håndspåleggelse ble gitt den nødvendige åndelige autoritet. Det har også vært diskutert om det på nytestamentlige tid fantes en jødisk rabbinerordinasjon som i så fall var et tydelig forbilde for den nytestamentlige praksis med innsettelse av menighetsledere, men det kan hende den først ble etablert noe senere, slik at kristen og jødisk ordinasjonspraksis heller er å forstå som paralleller med en felles gammeltestamentlig bakgrunn.²

Jesus er den åpenbare åndelige autoritet i Det nye testamente (NT) og for alle senere generasjoner av kristne. Evangeliene forteller om en tydelig innsettelse av apostlene som dem som på Jesu vegne fikk fullmakt til å være de autentiske vitner om det han hadde gjort og den betydning det hadde (Matt 28,18-20; Luk 24,46-48; Joh 20,21-23). Her forutsettes det åpenbart en overføring av åndelig autoritet som minner om Moses' innsettelse av Josva, men det er en ordinasjon uten håndspåleggelse.

Slik Apostelgjerningene framstiller det, tok en raskt i bruk skikken med å kalle og innsette menn til viktige kirkelige oppdrag ved bønn og håndspåleggelse. Apostelgjerningene forteller om to slike hendelser: Innvielsen av Stefanus og hans diakonkolleger (Apg 6,6) og innvielsen av Paulus og Barnabas til misjonærtjeneste (Apg 13,3). Her dreier det seg imidlertid ikke om innsettelse av menighetsledere. Omtalen av menighetene i Apostelgjerningene og i Paulus-brevene forutsetter at disse har en ledelsesstruktur som ivaretas av mennesker med et guddommelig kall til disse oppgavene (jf. 1 Kor 12,28; Ef 4,11), men her sies det ikke noe om hvordan dette kallet er formidlet. Innsettelse av en menighetsleder ved bønn og håndspåleggelse er imidlertid omtalt når det gjelder Timoteus (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6), og her forutsettes det at denne innsettelsen var en viktig del av grunnlaget for hans tjeneste. Det er omstridt om Timoteusbrevene er skrevet av Paulus selv, og det er uklart om den ordinasjonspraksis som her omtales, var en ideal- eller en normalsituasjon.³

Innsettelse til tjenesten med å etablere nye og lede de etablerte menighetene er altså noe vi tydelig finner i NT, mens det er mer uklart i hvilken grad dette skjedde på en måte vi ville omtale som en ordinasjon.⁴ Når en reflekterer over den måten dette skjer på, ligger en imidlertid nær den gammeltestamentlige forståelse av innsettelsen av Josva og de eldste.

2 Gunnar Johnstad, "Ordinasjonen i Det nye testamente", i Arne J. Eriksen og Helge Aarflot (red.), *Så tilholder og formaner jeg deg: En studiebok om ordinasjon/vigsling til kirkelig tjeneste* (Oslo: Den norske kirkes presteforening 1984), 11-38.

3 Paul F. Bradshaw, *Rites of Ordination: Their History and Theology* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013), 19-20.

4 *Kirkens grunn*, Den norske kirkes bekjennelsesdokument fra 1942, har derfor god dekning for det det sier når det hevder at ordinasjonen «er en i skriften hjemlet og anordnet innvielse» (sitert etter Torleiv Austad, *Kirkens grunn: Analyse av en kirkelig bekjennelse fra okkupasjonstiden 1940-45* (Oslo: Luther, 1974), 28. Det er en ordning med bibelsk forankring, men den har ingen guddommelig innstiftelse som dåp og nattverd.

Oldkirken og middelalderen

Det var ingen fast terminologi for omtale av menighetens lederskap hverken i nytestamentlig tid eller i de nærmest påfølgende generasjoner, men en beveget seg etter hvert i retning av å betegne menighetens ledere som *epískopoi* (tilsynsmenn; jf. 1 Tim 3,2) og andre med faste oppgaver som *diákonoi*,⁵ mens *presbýteroi* (eldste, jf. 1 Tim 5,17) ble brukt om ledere mer generelt.⁶ I tekster fra det tredje århundre skiller en tydeligere mellom lekfolk (gresk *laikós*, de som hører til folket, latin *plebs*, «folk flest») og fellesskapet av ledere, på latin omtalt som *ordo*. Ordinasjon er altså den handling som gir adgang til lederstanden, på gresk omtalt som *klêros*, som også ble brukt som et lånord på latin (*clerus*, jf. engelsk *clergy*). *Klêros* betyr lodd eller arvedel, og bakgrunnen er enten at prestatjenesten i Det gamle testamente (GT) ble fordelt ved loddtrekning (1 Krøn 24,5) eller den nytestamentlige betegnelsen av dem en er betrodd tjenstlig ansvar for som ens arvelodd (1 Pet 5,3).⁷ I løpet av det fjerde århundre ser det ut som det tredelte embete (biskop, presbyter og diakon) er blitt en tydelig norm.⁸

Prest i betydningen «en som bærer fram offer» (gresk *hiereús*, latin *sacerdos*) brukes i kirkens første tid bare om Jesus (Hebr 5,5-6) og kirken som helhet (1 Pet 2,5). Derfor spiller de gammeltestamentlige tekster om prestevigsling ingen rolle for forståelsen av kallet til kirkelig tjeneste hverken i NT eller i de nærmest påfølgende generasjoner. I løpet av det tredje århundre begynner en imidlertid å bruke prestelig terminologi også om menighetens ledere. Årsaken til det er omstridt, men konsekvensen er tydelig nok. «Prest» på norsk og «priest» på engelsk kommer av *presbýteros* og betyr etter sin etymologi «eldste». Likevel henter ordet i mange sammenhenger, bl.a. i oversettelsen av GT, sin mening fra *hiereús* / *sacerdos*. Denne språklige uklarhet er en realitet tidlig i kirkens historie,⁹ slik at bevisstheten om det klare skillet vi i har i NT mellom offerprestatjenesten på den ene siden og den kirkelige tjeneste på den andre, blir borte.

Den viktigste kilden til forståelsen av ordinasjonen i den tidlige kirke er det anonyme skriftet *Den apostoliske tradisjon*. Den opprinnelige greske teksten er tapt, men det fins

5 Diakonenes hovedoppgave var å bistå ved utdelingen av eucharisti-elementene; jf. Oskar Skarsaune, *Kristendommen i Europa I: Fra Jerusalem til Rom og Bysants* (Oslo: Tano, 1987), 80. Dette diakonembetet er altså noe annet enn det moderne, protestantiske og karitative diakoniembetet som ble til i det 19. århundre (Jonathan Strom og Louise Williams, “Deaconesses”, i Timothy J. Wengert (red.), *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions* (Grand Rapids: Baker Academic 2017), 185-186).

6 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 41.

7 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 47.

8 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 62.

9 Mark D. Menacher, “Ministry”, i Timothy J. Wengert (red.), *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions* (Grand Rapids: Baker Academic 2017), 502-506, 503.

flere mer eller mindre komplette oversettelser og/eller bearbeidelser.¹⁰ Originalen er blitt tillagt Hippolyt av Roma som døde i 235, men om det er riktig, og i så fall hva i de bevarte tekstene som går tilbake på ham, er omstridt. Det som ikke er omstridt, er at skriftet fikk stor betydning både for oldkirkens ordinasjonspraksis og, gjennom dets gjenoppdagelse i nyere tid, også for den liturgiske bevegelse i det 20. århundre.¹¹

Ifølge bønnen ved bispeordinasjon skal biskopen tjene Gud som yppersteprest, bringe forsoning og bære fram for Gud kirkens gaver, samtidig som han skal tilgi synder og utpeke klerus. I bønnen ved presbyterordinasjon henter en imidlertid det gammeltestamentlige forbilde fra Moses innsettelse av de sytti eldste som sine medarbeidere (4 Mos 11). I motsetning til bønnen ved bispeordinasjon har denne bønnen ingen prestelige elementer. Det har derimot forbønnen for diakonen, som beskriver diakonens oppgave som det å assistere «ypperstepresten» (biskopen) i å bære fram det som ofres, altså eucharistien. Alle ordinasjonene skjer ved bønn med håndspåleggelse.

I det latinske vest ble bispeordinasjon etter hvert flyttet til Roma og ble foretatt av paven. Ellers har de middelalderlige, vestlige ordinasjonsliturgiene klare fellestrekk. Først inviteres menigheten til å be for ordinanden, deretter følger en forbønnsdel, og så selve ordinasjonen. Alle ordinasjonsbønnene har både gammeltestamentlige, kristologiske og ekklesiologiske elementer. Levittenes tjeneste er forbildet for diakonene. For presbyterne viser en fremdeles til de sytti eldste fra 4 Mosebok 11, samtidig som en også viser til skillet mellom lærere og apostler i NT (Ef 4,11), slik at apostlene blir biskopenes forbilder og lærerne presbytrernes. Presbytrernes underordning under biskopen er slik tydeligere her enn i *Den apostoliske tradisjon*. Den gammeltestamentlige modell for bispetjenesten er Arons yppersteprest-embete. Biskopene ble bedt for med håndspåleggelse av de tilstedeværende biskoper, presbyterne med håndspåleggelse av biskopen og de tilstedeværende presbyterer (altså slik det ble gjort i Norge i 1924), og diakonene med håndspåleggelse av biskopen alene.¹² Opprinnelig var det en del lokale variasjoner, men etter hvert ble det mer standardisering, og noen nye elementer kom til, blant annet den såkalte *traditio instrumentorum*, hvor ordinandene blir overlevert gjenstander forbundet med det sentrale i deres tjeneste. Diakonene fikk en evangeliebok, presbyterne en paten (fat for eucharistibrødet) og en kalk, og biskopene stav, ring

10 Paul F. Bradshaw, Maxwell E. Johnson og L. Edward Phillips, *The apostolic tradition: A commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2002) gir en synoptisk oversettelse av de forskjellige kildene og drøfter deres innbyrdes forhold.

11 For en lett tilgjengelig engelsk oversettelse, se Hippolytus, "The Apostolic Tradition", <https://www.bombaxo.com/hippolytus-the-apostolic-tradition/>, lest 4.6.2025. Bønnene ved ordinasjon av biskop, presbyter og diakon er gjengitt i norsk oversettelse i Roald Flemestad, "Ordinasjonsforståelsen i Hippolyts kirkeordning", i Arne J. Eriksen og Helge Aarflot (red.), *Så tilholder og formaner jeg deg: En bok om ordinasjonen* (Oslo: Den norske kirkes presteforening 1984), 39-56.

12 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 108-115.

og evangeliebok.¹³

Dette reflekterer en endring i forståelsen av tjenestens innhold. Fra det niende århundre skjedde det en gradvis vekst i eucharisti-feiringer, til dels uten at menigheten var til stede. Presbyteren, som ledet disse eucharisti-feiringene, var altså den representant for kirken folk møtte og kjente. Samtidig forstås eucharistien i økende grad som et offer til Gud. Presbyterens tjeneste blir dermed i alt vesentlig offerprestens, samtidig som biskopen blir prestenes overordnede, ikke menighetens. Selv om presbyterordinasjonen med sin tilknytning til 4 Mosebok 11 fremdeles reflekterte skillet mellom presbyter og offerprest, blir det i praksis den gammeltestamentlige prestatjenesten som blir forbilde også for presbyterens tjeneste. Den gammeltestamentlige analogien med ypperstepresten og de prester som sørget for de daglige ofre, er tydelig.¹⁴

I det tolvte århundre fikk kirken en lære om de syv sakramenter. Ordinasjonen ble regnet som ett av disse, selv om det i dette tilfelle var uklart hva det sakramentale tegnet egentlig var. Var det håndspåleggelsen,¹⁵ *traditio instrumentorum* eller riten som helhet?¹⁶ Tanken om ordinasjonen som sakrament forsterket en forståelse, opprinnelig en del av Augustins polemikk mot donatistene, av at ordinasjonen meddelte en uutslettelig embetsnåde (*character indelebilis*).¹⁷ Den forsterket også kravet om at den som var ordinert, skulle leve i sølibat. Den bibelske tilknytning er her i beste fall er uklar.¹⁸ Likevel har sølibatsidealet en lang historie, selv om det var omstridt. I 1139 erklærte Det andre laterankonsil alle ordinertes ekteskap for ugyldige.¹⁹

Endringen i forståelsen av ordinasjonen i middelalderen er dramatisk og gjennomgripende. Det som i NT og i *Den apostoliske tradisjon* er innvielse til en tjeneste i og for menigheten, er nå blitt en utrustning av den enkelte embetsbærer som kvalifiserer vedkommende for frambæringen av det eucharistiske offer. Presbyteren er blitt en *sacerdos*, en offerprest, som, adskilt fra lekfolket, formidler mellom himmel og jord.²⁰

13 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 123.

14 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 135; Menacher, "Ministry", 503.

15 Tanken om en håndspåleggelsessuksesjon, som var viktig for oldkirkens antignostiske polemikk, var ukjent i middelalderen, og dukker først opp igjen som antiluthersk polemikk i 1538. Se *The Apostolicity of the Church: Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission*, (Minneapolis: Lutheran University Press, 2006), avsnitt 219.

16 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 138-139.

17 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 133-134.

18 Det fins ikke noe sølibatskrav hverken for gammeltestamentlige prester eller kirkelige embetsinnehavere i Bibelen. Det nærmeste man kommer er Paulus' forsiktige antydning i 1 Korinterbrev 7,37-38.

19 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 129-130.

20 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 142.

Reformasjonens embets- og ordinasjonsforståelse

Den lutherske reformasjonen representerer en radikal kritikk av middelalderens forståelse av presbyteren som offerprest. Tanken om et ordinasjonssakrament avvises, og den nytestamentlige forståelsen av alle kristne som prester for Gud, gjenreises. Fins det på lutherske premisser et ordinasjonssakrament, er det dåpen.²¹ I kraft av dåpens Kristus-fellesskap kan derfor alle troende både tre fram for Gud med frimodighet, på bibelsk grunnlag bedømme hva som er rett og vrang lære, forkynne evangeliet for sin neste og, om det er nødvendig, døpe.²² Ikke til noe av dette kreves det noen sakramentalt formidlet embetsnåde.²³

Den lutherske reformasjonen opphever likevel ikke tanken om en særskilt innvielse til en særskilt tjeneste, men forstår den på en helt annen måte enn det middelalderkirken gjorde. Poenget med denne tjenesten er å formidle det frelsende evangelium til menigheten gjennom forkynnelse og sakramentforvaltning. Denne tjenesten har derfor ingen offerprestelige aspekter; det er en hyrde- og prekantjeneste. Privatmessene, altså eucharisti-feiring uten menighet, faller bort; nattverden er en gave gitt til menigheten. Ordinasjonen forstås nå som en ordning for formidling av det kirkelege kall til denne tjenesten.²⁴ Den gir ingen *character indelebilis* som kvalifiserer den ordinerte til å formidle kirkens sakramenter. Sølubatskravet falt også bort. Det var likevel etter Luthers oppfatning tilstrekkelig kontinuitet mellom den middelalderlige og reformasjonens restituerte ordinasjonsforståelse til at han ikke krevde reordinasjon av romersk-katolske prester som fortsatte sin tjeneste som lutherske pastorer slik han selv gjorde det.²⁵

Forholdet mellom det allmenne prestedømme og tjenesten med ord og sakrament er et omstridt tema i reformasjonsforskningen og i luthersk embesteologi.²⁶ Noen vil forstå den særskilte tjenesten som avledet av det allmenne prestedømme i den forstand at det først og fremst er behovet for orden og forutsigbarhet som gjør at det er

21 «For alt som er krøpet ut av dåpen, kan rose seg av allerede å være viet til prest, biskop og pave». Martin Luther, *Verker i utvalg II* (Oslo: Gyldendal, 1979), 14, fra *Til den kristne adel* (1520).

22 Nøddåp kan utføres av enhver kristen også etter romersk-katolsk oppfatning.

23 Ingemar Öberg, «Den lutherska reformationen och ordinationen», i Arne J. Eriksen og Helge Aarflot (red.), *Så tilholder og formaner jeg deg: En bok om ordinasjonen* (Oslo: Den norske kirkes presteforening 1984), 59-86, 60-61; Bradshaw, *Rites of Ordination*, 146-147.

24 Jf. Den augsburgske bekjennelse (CA), artikkel 14: «Om kirkeordningen lærer de at ingen bør lære offentlig eller forvalte sakramentene uten å være rettelig kalt», sitert etter Jens Olav Mæland (red.), *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, (Oslo: Lunde, 1985), 34.

25 Öberg, «Den lutherska reformationen och ordinationen», 70-71.

26 Bernhard Lohse, *Martin Luther's theology: Its historical and systematic development*, oversatt av Roy A. Harrisville (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 286-287.

noen som velges ut til denne tjenesten. Da tillegger en imidlertid reformatorene en moderne forståelse av demokratisk representasjon som knapt fantes i det 16. århundre. Dessuten er det et uomtvistelig faktum at både Den augsburgske bekjennelse og Luther uttrykkelig forutsetter en guddommelig innstiftelse av hyrdetjenesten.²⁷ De bibeltekster som uttrykker den guddommelige innstiftelsen er Jesu innstiftelse av dåp og nattverd og den apostoliske forkynnertjenesten sammenfattet i Efeserne 4,11, som Luther her anfører.

Det som er rett i den demokratiske modellen, er at Luther ikke alltid er så pedantisk opptatt av å gå opp grensene mellom hvem som kan gjøre hva så lenge man har kirkens kall til den offentlige tjenesten.²⁸ Dessuten forankrer ikke Luther ordinasjonen i bispeembetet, men i nødvendigheten av at kirken på en eller annen måte ivaretar de tjenester Gud har gitt den å ivareta. Det er Efeserne 4,11 og lignende tekster som på lutherske premisser definere hva kirken må si og gjøre når det gjelder de guddommelig innstiftede tjenester, og her står det ingen ting om biskoppelig ordinasjon. Ut fra en slik tankegang er det derfor ikke nødvendig å være biskop for å ordinere så lenge det er uomstridt at oppgaven ivaretas av en som er betrodd det oppdrag å gjøre dette på kirkens vegne. Ved de ordinasjoner som ble foretatt i Wittenberg i Luthers levetid var det derfor vanligvis Luther som var ordinator,²⁹ og det var ingen som gjorde noe problem av hans manglende bispeordinasjon.

Fordi den lutherske reformasjon forstod seg selv som en reformbevegelse innen den udelte, katolske kirke var en lenge tilbakeholdende med å foreta egne ordinasjoner. Etter hvert måtte en imidlertid innse at enhetsbestrebelsene var fåfengte. Fra og med 1535 var derfor Luther og hans medarbeidere engasjert i å utarbeide en ordinasjonsliturgi som foreligger i litt ulike varianter, men med de samme hovedelementer.³⁰ Først ber menigheten for ordinanden, og forbønnsdelen avsluttes etter middelalderlig forbilde med salmen «Kom, Hellig Ånd med skapermakt» sunget på latin. Det leses relevante bibeltekster, biskopen taler til ordinandene om tjenestens innhold, og de spørres som de er villige til å gå inn i denne tjenesten. Så følger ordinasjonsbønn med håndspåleggelse. Ordinator ber, og de tilstedeværende presbytere deltar i håndspåleg-

27 Jf. omtalen av den guddommelige innstiftelsen av tjenesten med å lære evangeliet og forvalte sakramentene i CA art. 5 (Mæland (red.), *Konkordieboken*, 31), og Luthers forståelse av kirkens kallelse til denne tjenesten som ett av dens syv gudgitte kjennetegn (Martin Luther, *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken*, oversatt av Knut Alfsvåg, Sigurd Hjelde og Joar Haga (Oslo: Luther forlag, 2017), 246-247 (*Om konsilene og kirken*, 1539). Til denne problemstillingen, se Öberg, "Den lutherska reformationen och ordinationen", 63-64.

28 Knut Alfsvåg, "Rettelig kalt? En vurdering av spørsmålet om forkynnelse og sakramentforvaltning ved uordinerte", *Ung Teologi* (1981): 17-36.

29 Öberg, "Den lutherska reformationen och ordinationen", 85.

30 To av disse er gjengitt i Öberg, "Den lutherska reformationen och ordinationen", 75-82.

gelsen.³¹ Bønnen består av Fadervår og en bønn om at ordinandene må få Åndens gave i rikelig mål slik at de tydelig og trofast kan forkynne evangeliet på tross av den motstand de vil møte fra papister, muslimer og svermere. Ordinasjonshandlingen avsluttes med lesning av 1 Peter 5,2-4 («vær hyrder for den Guds flokk som er hos dere!») og enten salmen «Nå ber vi Gud, Den Hellig Ånd» eller *Te Deum laudamus*.³² Bønnen om Åndens nærvær og utrustning er påfallende sterkt understreket.

Viktig elementer i ordinasjonsliturgien fra 1924 er her allerede på plass, og den er til dels bevart også i sine detaljer som i de foreskrevne salmene. Men det ble også gjort viktige tilføyelser i tiden som fulgte.

Ordinasjonen i Danmark og Norge etter reformasjonen

Den formelle innføring av reformasjonen i Danmark og Norge skjedde ved at det i september 1537 ble lagt fram en luthersk kirkeordinans samtidig som de første lutherske superintendenter (biskoper) ble ordinert.³³ Denne kirkeordinansens forskrifter for presteordinasjon følger forbildet fra Wittenberg nokså tett.³⁴ Den ble første gang revidert i og med Kirkeritualet av 1685. Her er den foreskrevne liturgi mye mer nøyaktig angitt. Presteordinasjon skal foregå i domkirken på en onsdag eller en fredag og innledes med menighetens bønn for ordinanden. Titus 1,5-9 er angitt som obligatorisk lesetekst («en eldste må det ikke være noe å utsette på . . .»), og det er også oppgitt innholdsmomenter til biskopens ordinasjonstale. Det løftet ordinanden avlegger som svar på biskopens spørsmål er nå presisert til et løfte om å preke rett og dele ut sakramentene etter Kristi innstiftelse, og løftet bekreftes ved håndslag til biskopen og de assisterende prestene. I tillegg måtte presten avlegge ed på sin troskap både overfor kongen og i utførelsen av sitt embete, selv om den eden ikke var en del av ordinasjonsliturgien. Det var forbilder for en slik presteed både i Wittenberg-ordningene og i den tidligere kirkeordinansen, men den ble nå mer omfattende og kunne nok oppfattes som krevende.³⁵

Nytt i forhold til forbildene er imidlertid at det nå kommer inn en embetsoverdragelsesformulering, antagelig etter anglikansk forbilde: «Så overantvorder jeg Eder

31 «Tunc impositis manibus in caput ipsorum ab ordinatore et presbitiris dicat Ordinator 'pater noester' etc. cum oratione.» Öberg, "Den lutherska reformationen och ordinationen", 80.

32 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 149-150.

33 Bernt T. Oftestad, Tarald Rasmussen og Jan Schumacher, *Norsk kirkehistorie* (Oslo: Universitetsforlaget, 2005), 96.

34 Tormod Wasbø, "Ordinasjonsliturgi etter reformasjonen", i Arne J. Eriksen og Helge Aarflot (red.), *Så tilholder og formaner jeg deg: En bok om ordinasjonen* (Oslo: Den norske kirkespresteforening 1984), 91-104, 93-94.

35 Eden ble avlagt på latin, men er gjengitt i norsk oversettelse både i Olav Hagesæther, "Den kirkelige debatt om prestenes bekjennelsesplikt", *Tidsskrift for teologi og kirke* 25 (1954): 173-196 (175-176), og i Wasbø, "Ordinasjonsliturgi", 98-99.

nu det hellige preste- og predikeembete efter den apostoliske skik . . . og giver Eder magt og myndighed . . . at predike Guds ord . . . , at uddele de højeværdige sakramenter efter Kristi egen indstiftelse, at binde synden på den halsstarrige og løse den på de bodfærdige . . . ».³⁶ Et tilsvarende element mangler i liturgiene fra middelalderen og reformasjonen. Her er det den selvbevisste lutherske statskirkelighet som taler. Etter embetsoverdragelsen følger ordinasjonsbønnen. Så foreskrives det at en av de nyordinerte skal preke. Også det var nytt i forhold til forbildene.

Presteordinasjoner i Norge fulgte Kirkeritualet av 1685 i over to hundre år. Det omfattende liturgiske revisjonsarbeidet som førte fram til Alterbogen av 1889³⁷ medførte imidlertid også en revisjon av ordinasjonsliturgien. Den ble med få endringer tatt inn i Alterboken av 1920, slik at vi nå er svært nær den ordningen som ble brukt ved ordinasjonen i 1924.

1685-liturgien hadde beholdt latin ved enkelte av leddene. Det falt nå bort, slik at hele liturgien foregikk på norsk. Følgende bibeltekster skal leses: Matt 28,18-20, to avsnitt fra Apg 20, 2 Kor 5,17-21 og 1 Pet 5,1-4,³⁸ og det synges fra «Kom, Hellig Ånd med skapermakt» mellom tekstlesingene. Det løftet ordinanden avlegger, får nå en mer omfattende form ved at flere trekk fra den separate presteeden hentes inn – i 1920 faller den separate presteeden helt bort. For første gang får nå ordinandens løfte en referanse til kirkens bekjennelse ved at ordinanden lover å «forkynde Guds Ord rent og ret, som det findes i de profetiske og apostoliske Skrifter og læres i vor Kirkes Bekjendelse» og å «forvalte de tvende højeværdige Sakramenter efter Kristi egen Indstiftelse.»³⁹ Embetsoverdragelsesformuleringen ligger svært nær den som kom inn med 1685-liturgien. Ordinasjonshandlingen avsluttes med bønn og håndspåleggelse ved biskopen og de assisterende prester. Det er fremdeles en av de nyordinerte som preker. Det var Arne Moen, misjonsprest på Madagaskar til 1954, som prekte ved ordinasjonen i 1924.

Både løftet og embetsoverdragelsen revideres noe i 1920-liturgien. Det kommer inn et skille mellom Bibelen og bekjennelsen ved at en sier at Guds ord skal forkynnes klart og rent «som det er os givet i den hellige skrift og som vor kirke vidner om det i sin bekendelse». Samtidig presiseres det at sakramentene skal forvaltes «efter Kristi indstiftelse og vor kirkes orden».⁴⁰ I embetsoverdragelsesformuleringen erstattes «at binde synden på den halsstarrige og løse den på de bodfærdige» med «at trøste de

36 Sitert etter Wasbø, «Ordinasjonsliturgi», 100.

37 Se Helge Fæhn, *Høymessen i går og i dag* (Oslo: Universitetsforlaget, 1976), 66-84.

38 Referatene forteller at det var disse tekstene som ble lest i 1924.

39 *Alterbog for Den norske kirke*, (Kristiania: Grøndahl & Søn's Forlag, 1893), 131. En slik referanse til kirkens bekjennelse er nå vanlig i lutherske ordinasjonsliturgier; se Bradshaw, *Rites of Ordination*, 189.

40 *Alterbok 1920*, 168.

sorgfulde og veilede de vildfarende»,⁴¹ altså en adskillig forsiktigere formulering.

Det klare bruddet i ordinasjonsliturgien historie foreligger altså i og med reformasjonen, som griper tilbake til nytestamentlig og oldkirkelig praksis, samtidig som en ivaretar en viss kontinuitet både når det gjelder ordinasjonens form og innhold. Forandringene fram til 1920-liturgien er betydelig mindre, men den er i forhold til 1500-tallets Wittenberg-liturgier mer presist utformet og nøyaktigere og mer ambisiøs i sine teologisk pregnante formuleringer. Vi har fått en embetsoverdragelsesformulering som er ny, og det løftet ordinandene avlegger, er formulert på en måte som er mye mer ambisiøs og presis. Til gjengjeld er den separate presteeden falt bort.

Ordinasjon av misjonsprester

Martin Luther hadde en klar forståelse av betydningen av grensesprengende, misjonerende evangelieforkynnelse,⁴² men de lutherske statskirker hadde knapt kolonier og, i motsetning til den romersk-katolske kirke, ikke noe organisert misjonsarbeid. Under den lutherske ortodoksiens periode ble denne mangel på ytemisjonsarbeid gitt en begrunnelse som blant annet hadde med ordinasjonsforståelsen å gjøre. Den som er betrodd prekenembetet, skal tjene i sin menighet og ikke dra rundt i all verden.⁴³ At en skulle ordineres til en stedfestet tjeneste var et viktig prinsipp for den middelalderlige ordinasjonsforståelsen,⁴⁴ og reformasjonen endret ikke på dette. Likevel ordinerte den romersk-katolske kirke sine misjonsprester, blant annet fordi også misjonærer trengte noen som kunne gi dem eucharistien. Innvielse til misjonærtjeneste med bønn og håndspåleggelse har vi jo også i NT. Å problematisere misjonsoppdraget på grunnlag av ordinasjonsforståelsen var altså et særluthersk fenomen med en vaklende bibelsk begrunnelse.

Da Det norske misjonsselskap (NMS) ble stiftet i 1842 og umiddelbart vedtok å opprette en skole for utdanning av misjonærer, dukket dette spørsmålet opp igjen, og det var ett blant flere problemer som krevde avklaring før misjonsprester kunne gis kirkelig ordinasjon. I tillegg til at misjonærene ble sendt ut til tjeneste i menigheter som enda ikke fantes, var ikke en eksamen fra Misjonsskolen i Stavanger det samme som teologisk embetseksamen fra Universitetet i Kristiania. Misjonsprestene hadde derfor ikke rett til å bli tilsatt som prester i Den norske kirke, og det kunne derfor virke selvmotsigende å ordinere dem til prester i denne kirken. Det var dessuten en viss skepsis til den teologiske og åndelige profil studentene ved Misjonsskolen i Stavanger

41 *Alterbok 1920*, 169.

42 Ingemar Öberg, *Luther och världsmissionen* (Åbo: Åbo Akademi, 2007).

43 Jf. Wittenberg-fakultetets betenkning fra 1651, gjengitt i Jan-Martin Berentsen, *Teologi og misjon: Trekk fra protestantismens historie fram til vårt århundre* (Oslo: Nye Luther forlag, 1990), 19.

44 Bradshaw, *Rites of Ordination*, 132. I den romersk-katolske kirke ble dette likevel ikke oppfattet som en hindring for å sette prester til misjonærtjeneste.

tilegnet seg. Likevel ønsket NMS tilknytning til den kirkelige tradisjon ordinasjonen markerte, og søkte derfor i 1845 Kirkedepartementet om at dets misjonærer «maatte udgaae som Udsendinge fra Den norske statskirke og med dennes hellige Indvielse».⁴⁵ I indremisjonsbevegelsen hadde en nå fått lekpredikanter som gjorde tjeneste i kraft av det allmenne prestedømme,⁴⁶ men det ser ikke ut til at noen tenkte seg dette som en modell for misjonærenes tjeneste.

Det teologiske fakultet ved Universitetet i Kristiania anbefalte at søknaden om ordinasjon av kandidatene fra Misjonsskolen skulle innvilges, og begrunnet det med at en må skille mellom den evangelisk-lutherske kirke i alminnelighet og den norske statskirken. Man skilte her altså mellom embetets teologiske og dets statsrettslige forankring, og ser for seg at en kirkelig ordinasjon i Den norske kirke uttrykkelig kan utføres uten statskirkelige implikasjoner.⁴⁷ Det er første gang dette skillet, som kom til å spille en stor rolle både for prestenes embetsnedleggelse i 1942⁴⁸ og for Børre Knudsens embetsnedleggelse i 1979,⁴⁹ gjøres gjeldende. Departements sakkyndige mente imidlertid at det skillet mellom embetets kirkelige og statlige elementer som Teologisk fakultet her anførte, ikke var holdbar. Departementet avsto derfor søknaden, men ut fra den mer pragmatiske begrunnelse at departementet ikke kunne gi generell fullmakt til ordinasjon av kandidater fra en privat presteskole det ikke hadde kontroll med.⁵⁰ Studentene fra Misjonsskolens første kull måtte derfor reise ut uten ordinasjon.

Det var imidlertid oppstått en annen mulighet i og med at H.P.S. Schreuder, som var cand.theol. fra Universitetet, hadde meldt seg til tjeneste og ble sendt til Sør-Afrika med kirkelig ordinasjon i 1843.⁵¹ Den kan altså virke som den formelle kompetanse og eventuelle andre betenkeligheter i forhold til kandidatene fra Misjonsskolen var

45 John Nome, *Det norske misjonsselskaps historie i hundre år I: Fra stiftelsestiden til Schreuders brudd* (Stavanger: Dreyers grafiske anstalt, 1943), 121. At NMS-misjonærene skulle gjøre tjeneste i kraft av det allmenne prestedømme uten kirkelig ordinasjon ser det ikke ut til at noen kunne tenke seg.

46 Bernt T. Oftestad, *Den norske statsreligionen: Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke* (Kristiansand: Høyskoleforl., 1998), 125-129.

47 Nome, *NMS' historie I*, 122.

48 Til den ordinasjonsforståelsen man da viste til, se Austad, *Kirkens grunn*, 150-153, og Oftestad, *Den norske statsreligionen*, 219. Embetsnedleggelsen fant sted året før Nome gav ut sin framstilling av NMS' historie; man kan derfor anta at den spiller en viss rolle for hans vektlegging av akkurat dette momentet.

49 Alf B. Oftestad (red.), *Statens religionsvesen og Jesu Kristi kirke: Aktstykker til Børre Knudsen-saken*, (Oslo: Arken forlag, 1979); Oftestad, *Den norske statsreligionen*, 269-277.

50 Nome, *NMS' historie I*, 124.

51 Andreas Aarflot, *Norsk kirkehistorie* bind II (Oslo: Lutherstiftelsen, 1967), 346. At departementet allerede hadde innvilget Schreuders ordinasjon, er nok en medvirkende årsak til at det ikke fullt ut kunne akseptere de sakkyndiges strengt statskirkelige embetsforståelse.

viktigere enn problemet med ordinasjon uten menighetstilknytning.

Manglende kirkelig anerkjennelse av kandidatene fra Misjonsskolen og muligheten for å kunne bruke teologiske kandidater fra Universitetet gjorde at Misjonsskolen ble nedlagt i 1849. Det var imidlertid få kandidater fra Universitetet som meldte seg; til gjengjeld ønsket flere å studere ved Misjonsskolen. Den ble derfor gjenopprettet ti år senere.⁵² På det tidspunkt hadde man allerede en tid arbeidet med den mulighet at Schreuder som ordinert prest kunne ordinere misjonsprestene på misjonsfeltet. Schreuder selv ønsket ikke dette; han delte ikke den tradisjonelle lutherske oppfatning at en kunne være ordinator utelukkende i kraft av sin presteordinasjon.⁵³ Han gav seg til slutt og ordinerte tre misjonsprester i 1860, men kritiserte i ordinasjonstalen denne praksisen så tydelig at NMS-styret nektet å trykke den.⁵⁴ I 1866 ble Schreuder ordinert til misjonsbiskop i Bergen og hadde deretter ikke noe imot å ordinere misjonsprester i Sør-Afrika.⁵⁵

Schreuder-linjen ble likevel et sidespor i NMS' historie.⁵⁶ Allerede i 1857 hadde NMS på nytt søkt om ordinasjon for framtidige elever fra Misjonsskolen. Denne gang prøvde man å løse problemet ved at Stortinget vedtok en lov som gav biskopene rett til å ordinere misjonsprester. Departementet nektet imidlertid å sanksjonere loven – dette var før parlamentarismens innføring – og betenkeligheten var også denne gang knyttet til det problematiske ved å gi en slik «almindelig» adgang til presteordinasjon. Løsningen ble å søke om ordinasjon for de uteksaminerte elever ved navns nevning, og den søknaden ble innvilget. Fem misjonsprester ble da ordinert av Kristiansands biskop von der Lippe i Stavanger Domkirke 11. november 1864.⁵⁷

Dette vedtaket dannet presedens. En fikk altså etablert en ordning hvor teologiske

52 Torstein Jørgensen, «De første 100 år», i Torstein Jørgensen (red.), *I tro og tjeneste: Det norske misjonsselskap 1842-1992* bind I (1992), 11-145, 82-83.

53 I samsvar med denne forståelsen fungerte domprosten som ordinator i biskopens fravær. Bispemøtet vedtok i 2005 at som følge av Den norske kirkes tilslutning til Porvoo-avtalen, skulle denne ordningen opphøre (sak BM 21/05); da fikk en altså en ordning i samsvar med det Schreuder ønsket.

54 Nome, *NMS' historie I*, 259-265.

55 Blant dem som ble ordinert av Schreuder, var NMS' senere generalsekretær Lars Dahle. Han la ved den anledning ikke skjul på at hans embetsforståelse var en annen enn Schreuders, samtidig som han i sine erindringer gir uttrykk for beundring for «den gamle høvding for den taalmodighed» han lar Dahle «faa tid til at utvikle en opfatning som var saa forskjellig fra hans»; Lars Dahle, *Tilbakeblik paa mit liv - - og særlig paa mit missionsliv I: Indtil ankomsten til Madagaskar 1870* (Stavanger: Det norske misjonsselskaps trykkeri, 1922), 231-250 (sitatet er hentet fra s. 235).

56 Senere oppfatninger om Schreuder varierer med forfatterens embetssyn. Mens John Nome forholder seg til Schreuder med en viss ironisk overbærenhet, er Olav Guttorm Myklebust, *H.P.S. Schreuder: Kirke og misjon* (Oslo: Gyldendal, 1980) langt mer positiv.

57 Nome, *NMS' historie I*, 253-254.

kandidater som ikke var formelt kvalifisert til prestatjeneste i Den norske kirke, likevel fikk denne kirkens ordinasjon til tjeneste på misjonsfeltene, og det var denne ordningen som lå til grunn for ordinasjonen i 1924.⁵⁸ Etter hvert fikk likevel misjonsprester som reiste tilbake til Norge anledning til å søke embeter i Den norske kirke etter en tilleggsseksamen i praktisk teologi. Senere ble det innført krav om teologisk embetseksamen for misjonsprestene før ordinasjon og utreise, først ved at de tok en tilleggsutdannelse ved ett av fakultetene i Oslo, siden ved at Misjonsskolen, som dermed ble til Misjonshøgskolen, selv fikk eksamensrett på linje med fakultetene i Oslo.⁵⁹ Andre misjonærer bli innviet til tjenesten ved en forbønnshandling som imidlertid ikke var rettet mot tjenesten med ord og sakrament hverken i Norge eller på misjonsfeltene.

For Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM) ble veien imidlertid en annen. Da det som den gang het Norsk Luthers Kinamisjonsforbund søkte om ordinasjonsløyve for sin første misjonsprest i 1891, ble også den søknaden avslått. Han måtte derfor reise på grunnlag av hovedstyrets innvielse,⁶⁰ og slik har det siden vært i NLM. Her ble altså integrasjonen av ytre misjonsarbeidet i Den norske kirkes struktur mye svakere enn det ble i NMS.

Misjon og ordinasjon

Et organisert fellesskap trenger en ledelse, og menighet og kirke er ikke noe unntak. Bibelen gir oss to modeller for ledelse i Guds folk, nemlig offerprestens og predikantens. Fordi det fullkomne offer allerede er fullbrakt, er NTs ideal for menighetsledelse ensidig orientert etter predikantmodellen uten å gjennomføre noen stram ensretting hverken når det gjelder den konkrete utforming av tjenesten eller innvielse og/eller innsettelse. Kirken har imidlertid fått et ansvar for å formidle et kall til å forkynne evangeliet, og for å se til noen påtar seg den oppgaven. På den måten blir menigheter grunnlagt og videreført.

NTs klare skille mellom offerprest-modellen og predikant-modellen ble imidlertid ikke opprettholdt, og i løpet av middelalderen ble offerprest-modellen den viktigste i forståelsen av den kirkelige tjeneste. Reformasjonen møtte dette med en grunnleggende kritikk, og predikant-modellen gjenoppstod som den styrende modellen. En gjorde imidlertid dette på en slik måte at den oldkirkelige og middelalderlige tredeling i biskopens, prestens og diakonens ble borte, og en satt igjen med én særskilt kirkelig tjeneste, som var tjenesten med ord og sakrament. Biskopen ble en prest med et utvi-

58 Ordinatore ved denne anledning var Hamars biskop Mikkel Bjønness-Jakobsen.

Stavanger fikk tilbake sin status som bispesete året etter.

59 Audun Mosevoll, "Norge", i Torstein Jørgensen (red.), *I tro og tjeneste: Det norske misjonsselskap 1842-1992* bind I (1992), 146-313, 267-279.

60 Aarflot, *Norsk kirkehistorie*, 458), og slik har det siden vært i Kinamisjonsforbundet, nå Norsk luthersk misjonssamband. (Andreas Aarflots far Olav var en av ordinandene i 1924, og reiste etter ordinasjonen til Kina som misjonsprest.)

det administrativt ansvar som inkluderte ansvar for å ordinere nye prester, et ansvar som imidlertid kunne delegeres. En beholdt en forståelse av at en menighet består av mer enn tjenesten med ord og sakrament, men både utformingen av, og en eventuell vigsling til, slike tjenester ble oppfattet som et pragmatisk spørsmål. I dag er dette en avgjørelse som problematiseres, men det var lite av slik problematisering i 1924.

Det gode kan ble det bestes fiende, og reformasjonen understrekning av tilknytningen mellom hyrdetjenesten og menigheten, som ble annet resulterte i at en avskaffet privatmessene, ledet ortodoksien til å problematisere misjonærtjenesten, fordi den av gode grunner ikke kan knyttes til en etablert menighet. En slik problematisering kan imidlertid ikke begrunnes hverken ut fra Bibelen eller tradisjonen. Det er denne problematisering som utfordres med den folkelige misjonsvekkelsen på 1800-tallet, og som resulterte i at en gjenopprettet en mer mangfoldig tjenestestruktur ved at misjonsprestene fikk kirkelig ordinasjon og andre misjonærer fikk en annen form for innvielse.

Det var ikke selvfølgelig at dette skulle bli løsningen. Ordinandene var frukter av en misjonsbevegelse som var organisert og ledet etter en struktur som formelt var helt uavhengig av den kirkelige. Å gi dem kirkelig ordinasjon reiste derfor en rekke prinsipielle spørsmål som aldri ble skikkelig utredet og avklart. Hvilket ansvar hadde Den norske kirke for de prester den hadde ordinert som virket i deler av verden kirkens ledelse stort sett hadde et svært fjernt forhold til? På hvilket grunnlag ordinerte kirkens biskoper prester til tjeneste i kirkelige sammenhenger hvor disse biskopene ikke hadde noen innflytelse eller noe rett til tilsyn? Bør man i det hele tatt ordinere uten tilsynsmyndighet? Her overlot man jo ansvaret for disse prestene til NMS og det lokale kirkelige lederskap som etter hvert ble til. Dette kunne helt klart ha vært problematisert i langt større grad enn det som skjedde. Departementet problematiserte ordinasjon av kandidater fordi en ikke hadde kontroll med utdannelsen deres, men det ser ikke ut til at hverken biskopene eller departementet har problematisert biskopenes manglende tilsyn med dem man hadde ordinert. Samtidig var det jo heller ikke gitt at det folkelige vekkelsesinitiativ som NMS i utgangspunktet var, skulle la seg binde inn i en kirkelig struktur med så mange tradisjonsbundne føringer som kirkens ordinasjon representerte.⁶¹ Dette kunne ha blitt gjort helt annerledes, noe den norske misjonshistorien jo også bevitner når det gjelder andre misjonsinitiativ.

Ordningen med kirkelig ordinasjon av misjonsprester slik den kommer til uttrykk i ordinasjonen i 1924 forutsetter derfor at en kombinerer en fast overbevisning om betydningen av en bibelsk og historisk forankret kirkelig kallsordning med adskillig pragmatisme i spørsmålet om hvordan denne overbevisningen skal omsettes i praksis. En slik balanse mellom det prinsipielle og pragmatiske er aldri lett å finne, og en kan

61 Det lå tre tradisjoner til grunn for opprettelsen av NMS, haugianisme, herrnhutisme og prestelig misjonsinteresse, og det har vært en til dels skarp faglig debatt om forholdet mellom dem; jf. sammenfatningen i Aarflot, *Norsk kirkehistorie*, 326-328. Av disse tre var utvilsomt herrnhuterne mest skeptiske til NMS' kirkelige tilknytning.

alltid stille spørsmål om det ene eller det andre momentet skulle ha vært tillagt større vekt. Det er imidlertid ikke vanskelig å se de positive konsekvenser av den løsningen en fant. NMS kunne drive sitt misjonsarbeid med et klart kirkelig mandat. Det siktet mot å opprette kirker og menigheter, og en gjorde dette på grunnlag av et klart oppdrag fra en sendende kirke manifestert i kirkelig ordinasjon av misjonsprestene slik det kom til uttrykk denne junilørdagen i 1924. Samtidig åpnet dette Den norske kirkes vindu mot verden og bidrog til en forståelse av kirken i Norge som en del av et verdensomspennende fellesskap. Ved ordinasjonshandlingen i 1924 ble, som i alle ordinasjoner i Den norske kirke etter 1889, misjonsbefalingen i Matt 28 lest,⁶² og fra denne ordinasjonen gikk veiene bokstavelig talt ut i all verden og til, om ikke alle, så i hvert fall adskillige, folkeslag. Dette var åpenbart viktig for dem som ble sendt, men det hadde åpenbart også konsekvenser for dem som sendte. Uansett hva kirken kaller seg, så er den i hvert fall ikke noe som bare hører hjemme i Norge. Akkurat det ble i hvert fall tydelig ved ordinasjonen i St. Peters kirke i Stavanger i juni 1924.

62 Kom lesningen av misjonsbefalingen som en fast lesetekst ved presteordinasjon inn i liturgien i 1889 fordi dette nå i praksis også var en liturgi for ordinasjon av misjonsprester? Det er et interessant spørsmål, men jeg vet ikke om det er mulig å gi det et klart svar.

Litteratur

Alfsvåg, Knut. "Rettelig kalt? En vurdering av spørsmålet om forkynnelse og sakramentforvaltning ved uordinerte", *Ung Teologi* (1981), 17-36

Alterbog for Den norske kirke. Kristiania: Grøndahl & Sønns Forlag, 1893.

Alterbok for Den norske kirke. Kristiania: Selskapet til kristelige andagtbookers utgivelse, 1920.

The Apostolicity of the Church: Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission. Minneapolis: Lutheran University Press, 2006.

Austad, Torleiv. *Kirkens grunn: Analyse av en kirkelig bekjennelse fra okkupasjonstiden 1940-45*, Oslo: Luther, 1974.

Berentsen, Jan-Martin. *Teologi og misjon: Trekk fra protestantismens historie fram til vårt århundre*, Oslo: Nye Luther forlag, 1990.

Bradshaw, Paul F. *Rites of Ordination: Their History and Theology*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013.

Bradshaw, Paul F., Maxwell E. Johnson og L. Edward Phillips. *The apostolic tradition: A commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2002.

Dahle, Lars. *Tilbakeblik paa mit liv - - og særlig paa mit missionsliv I: Indtil ankomsten til Madagaskar 1870*, Stavanger: Det norske missionselskaps trykkeri, 1922.

Flemestad, Roald, "Ordinasjonsforståelsen i Hippolyts kirkeordning", i Arne J. Eriksen og Helge Aarflot (red.), *Så tilholder og formaner jeg deg: En bok om ordinasjonen*, Oslo: Den norske kirkes presteforening 1984, 39-56

Fæhn, Helge. *Høymessen i går og i dag*, Oslo: Universitetsforlaget, 1976.

Hagesæther, Olav. "Den kirkelige debatt om prestenes bekjennelsesplikt", *Tidsskrift for teologi og kirke* 25 (1954), 173-196

Hippotyus. "The Apostolic Tradition", <https://www.bombaxo.com/hippolytus-the-apostolic-tradition/>, lest 4.6.2025.

Johnstad, Gunnar, "Ordinasjonen i Det nye testamente", i Arne J. Eriksen og Helge Aarflot (red.), *Så tilholder og formaner jeg deg: En studiebok om ordinasjon/vigsling til kirkelig tjeneste*, Oslo: Den norske kirkes presteforening 1984, 11-38

Jørgensen, Torstein, "De første 100 år", i Torstein Jørgensen (red.), *I tro og tjeneste: Det norske misjonsselskap 1842-1992 bind I* 1992, 11-145

Kamp og seier. (NMS' ungdomsblad)

Lohse, Bernhard. *Martin Luther's theology: Its historical and systematic development*, oversatt av Roy A. Harrisville, Edinburgh: T&T Clark, 1999.

Luther, Martin. *Verker i utvalg II*, Oslo: Gyldendal, 1979.

Luther, Martin. *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken*, oversatt av Knut Alfsvåg, Sigurd Hjelde og Joar Haga, Oslo: Luther forlag, 2017.

Menacher, Mark D., "Ministry", i Timothy J. Wengert (red.), *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions*, Grand Rapids: Baker Academic 2017, 502-506

Mosevoll, Audun, "Norge", i Torstein Jørgensen (red.), *I tro og tjeneste: Det norske misjonsselskap 1842-1992 bind I* 1992, 146-313

- Myklebust, Olav Guttorm. *H.P.S. Screuder: Kirke og misjon*, Oslo: Gyldendal, 1980.
- Mæland, Jens Olav (red.), *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo: Lunde, 1985
- Nome, John. *Det norske misjonsselskaps historie i hundre år I: Fra stiftelsestiden til Schreuders brudd*, Stavanger: Dreyers grafiske anstalt, 1943.
- Oftestad, Alf B. (red.), *Statens religionsvesen og Jesu Kristi kirke: Aktstykker til Børre Knudsen-saken*, Oslo: Arken forlag, 1979
- Oftestad, Bernt T. *Den norske statsreligionen: Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*, Kristiansand: Høyskoleforl., 1998.
- Oftestad, Bernt T., Tarald Rasmussen og Jan Schumacher. *Norsk kirkehistorie*, Oslo: Universitetsforlaget, 2005.
- Skarsaune, Oskar. *Kristendommen i Europa I: Fra Jerusalem til Rom og Bysants*, Oslo: Tano, 1987.
- Strom, Jonathan og Louise Williams, "Deaconesses", i Timothy J. Wengert (red.), *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions*, Grand Rapids: Baker Academic 2017, 185-186
- Wasbø, Tormod, "Ordinasjonsliturgiene etter reformasjonen", i Arne J. Eriksen og Helge Aarflot (red.), *Så tilholder og formaner jeg deg: En bok om ordinasjonen*, Oslo: Den norske kirkes presteforening 1984, 91-104
- Öberg, Ingemar, "Den lutherska reformationen och ordinationen", i Arne J. Eriksen og Helge Aarflot (red.), *Så tilholder og formaner jeg deg: En bok om ordinasjonen*, Oslo: Den norske kirkes presteforening 1984, 59-86
- Öberg, Ingemar. *Luther och världsmissionen*, Åbo: Åbo Akademi, 2007.
- Aarflot, Andreas. *Norsk kirkehistorie bind II*, Oslo: Lutherstiftelsen, 1967.

Rammer for misjonsprestens profesjonsutøvelse på 1920-tallet

Kristin Fjelde Tjelle,
VID vitenskapelige høgskole

Abstract

In this article, the framework conditions for the professional practice of the missionary pastor in The Norwegian Missionary Society (NMS) during the 1920s are examined. The missionary pastor was defined as an Evangelical Lutheran priest, ordained by a bishop in the Church of Norway as a confessional church, rather than a state church. However, ecclesiastical oversight after ordination was entrusted to the private missionary organization NMS. The male missionary pastor played the leading role in NMS's missionary work in African and Asian countries during the 1920s. He was tasked with preaching the Christian message, establishing congregations, and performing ecclesiastical services in the local communities. Furthermore, he was to lead processes related to the independence movements of the emerging churches. NMS was a democratically structured organization with a General Assembly and an Executive Board as the highest authority and leadership. Although the missionary pastor, through the missionary conference in which he had a seat, influenced the development of church work in the country where he worked, the missionary conference was subject to the Executive Board, based in Stavanger, in all matters. Thus, the scope of action was limited, and the missionary pastor of the 1920s, working in a transnational ecclesiastical context, faced various tensions and loyalty conflicts.

Sammendrag

I denne artikkelen undersøkes rammevilkårene for misjonsprestens profesjonsutøvelse i Det Norske Misjonsselskap (NMS) på 1920-tallet. Misjonspresten ble definert som en evangelisk-luthersk prest, ordinert av en biskop i Den norske kirke (Dnk) som bekjennelseskirke, og ikke som statskirke. Det kirkelige tilsyn etter ordinasjonen ble imidlertid overlatt til den private misjonsorganisasjonen NMS. Den mannlige misjonspresten spilte den ledende rolle i NMS sitt misjonsarbeid i afrikanske og asiatiske land på 1920-tallet. Han skulle forkynne det kristne budskap, etablere menigheter og utføre kirkelige tjenester i de lokale menighetene. Men han skulle også lede prosesser knyttet til de fremvoksende kirkenes selvstendiggjøringsprosesser. NMS var en demokratisk oppbygd organisasjon med generalforsamling og hovedstyre som øverste myndighet og ledelse. Selv om misjonspresten via misjonærkonferansen, hvor han hadde sete, hadde innflytelse på utviklingen av det kirkelige arbeidet i landet han arbeidet i, var misjonærkonferansen i alle saker underlagt hovedstyret, med base i Stavanger. Handlingsrommet var derfor begrenset, og misjonspresten på 1920-tallet som arbeidet i en transnasjonal kirkelig sammenheng, stod derfor i en rekke spenningsfelt og lojalitetskonflikter.

Søkeord: Misjonsprest, Profesjon, Tre Selv-prinsippene, Det Norske Misjonsselskap, Einar Amdahl

Innledning

«Den store ordinasjonen» som fant sted i Petri kirke lørdag 28. juni kl. 16.30, vakte oppsikt i småbyen Stavanger med sine 50 000 innbyggere. Avisen *Stavanger Aftenblad* mente at det måtte være første gang i kirkens historie i Norge at 18 unge menn ble ordinert samtidig. Om de 60 prestene som deltok i handlingen skrev avisen at «et saa talrikt følge av geistlige er aldrig før set i Stavanger».¹ Det var stor trengsel utenfor kirken, og 2 000 fikk til slutt plass. Bladet *Kamp og Seier* rapporterte at «denne iver efter at faa være blant de utvalgte faa som kunde faa være inde i kirken, steg efterhvert og var tilslut uhyre vanskelig at mestre».² Selv om kirken hadde vært fem ganger så stor, ville den likevel ha blitt fylt opp.

De 18 unge mennene ble ordinert til en spesifikk prestedtjeneste, til *misjonsprest*. Ordinasjonsgudstjenesten inngikk som en del av programmet til Det Norske Misjonsselskaps (NMS) generalforsamling. Ordinasjonen var i henhold til Den norske kirkes (Dnk) ritual. Men, som påpekt av Knut Alfsvåg i en annen artikkel i dette

1 «Den store ordinasjonshøitidelighet lørdag», *Stavanger Aftenblad*, 30. juni 1924.

2 Emil Birkeli, «Fra generalforsamlingen. Ordinationen og søndages fester», *Kamp og seier*, 19. juli 1924.

nummer av NOTM, kan det stilles spørsmål ved hvilket kirkelig tilsyn Dnk utøvde etter at misjonsprestene gikk inn i tjeneste for NMS. Det kirkelige tilsynet, og arbeidsgiveransvaret, ble i realiteten overlatt til den private misjonsorganisasjonen, etablert i Stavanger i 1842 som landets første sammenslutning av lokale misjonsforeninger til et nasjonalt misjonsselskap.

I denne artikkelen undersøkes rammevilkårene for misjonsprestens profesjonsutøvelse i NMS på 1920-tallet. Hvilken type virksomhet ble misjonspresten ansatt i? Hvordan var ansvar, ledelse og makt fordelt i virksomheten? Hvilke særskilte utfordringer møtte misjonspresten som arbeidet i en transnasjonal kirkelig sammenheng? Innledningsvis diskuteres misjonspresten i et profesjonsperspektiv. Det gjøres deretter rede for de viktigste utviklingstrekk og status i NMS på det tidspunkt generalforsamlingen møttes i Stavanger i 1924. Derneft drøftes det hvorvidt vedtak fattet ved den samme generalforsamling fikk betydning for misjonsprestens profesjonsutøvelse på 1920-tallet.

Misjonspresten i et profesjonsperspektiv

Ifølge Anders Molander og Lars Inge Terum kan begrepet profesjon forstås som en yrkesmessig organisering av arbeid.³ Personer med en viss utdanning gis retten til å utføre visse arbeidsoppgaver, og til å gjøre det autonomt. Til grunn for denne retten ligger en anerkjennelse av arbeidsoppgavenes samfunnsmessige betydning. Videre hever Moland og Terum at «det politiske fellesskapet» har tillit til at yrkesgruppen i kraft av sin kompetanse vil ivareta oppgaver av allmenn interesse. Det samme fellesskapet har også tillit til at profesjonen som en sammenslutning «vil kunne garantere at disse oppgavene blir utført i henhold til standarder for god yrkesutøvelse».⁴ Det knyttes altså normative forventninger til en profesjon.

I den klassiske, norske profesjonsforskningen er embetsstatens profesjoner – jurister, leger og prester – regnet som modellprofesjoner, ifølge Rune Slagstad.⁵ De idealtypiske profesjonene forutsatte en langvarig formell utdanning på akademisk nivå med henblikk på bestemte yrker. Med «formell utdanning» vektla en vitenskapelig teori nedfelt i systematiske lærebøker og i en faglig dogmatikk. Slagstad påpeker likevel at Universitet i Oslo gjennom 1800-tallet i det vesentlige var «en praktisk orientert embetsmannsskole – en jurist-, doktor-, og presteskole».⁶ Den norske presten var kongens embetsmann. Ifølge Danmark-Norges Kongelov av 1665 § 1 forpliktet kongen seg

3 Anders Molander og Lars Inge Terum, «Profesjonsstudier – en introduksjon» i: *Profesjonsstudier*, redigert av Anders Molander et. al. (Oslo: Universitetsforlaget, 2008), 13-27.

4 Ibid., 20.

5 Rune Slagstad, «Profesjoner og kunnskapsregimer» i: *Profesjonsstudier*, redigert av Anders Molander et. al. (Oslo: Universitetsforlaget, 2008), 57.

6 Ibid.

til å fastholde den evangelisk-lutherske tro i overensstemmelse med den Augsburgske trosbekjennelse. Kongen skulle ha høyeste myndighet over presteskaper og beskikke og anordne kirke og gudstjenester. Kongen, og ikke menigheten, skulle kalle prestene direkte etter søknad. Presten hadde som kongens representant disiplinerende funksjoner i forhold til statens undersåtter og utøvde ulike former for kirketukt. På den annen side var også presten underlagt tilsyn. Både prost og biskop hadde tilsynsansvar i forhold til sine prester og var pålagt å gjennomføre visitaser med jevne mellomrom.⁷

NMS vedtok allerede på stiftelsesmøtet å etablere en misjonsskole hvor selskapets utsendinger skulle utdannes. Skolen ble startet i Stavanger året etter, i 1843, og formålet var å utdanne prester med teologisk skoleing. Vidar L. Haanes hevder at dette var et brudd med den norske statskirkelige presteutdannelsen på to måter. For det første ved at man ikke stilte samme opptakskrav som ved universitetet, examen artium. For det andre fordi NMS hadde som intensjon å gi de ferdig uteksaminerte elevene tittelen *misjonsprest*, og innvie eller ordinere dem til prestatjeneste uten å ha et statskirkelig embete.⁸ Opprettelsen av en egen misjonspresteutdanning var omstridt, også i NMS. Mange mente at organisasjonen heller burde rekruttere teologer utdannet ved Universitetet i Oslo, fremfor å drive egen presteskole. Da NMS i 1846 fikk avslag på sin søknad til Kirkedepartementet om ordinasjonstillatelse, ble skolen besluttet nedlagt i 1849, etter at et første kull hadde gjennomført utdanningen og var utsendt til Sør-Afrika.

10 år etter, i 1859, ble Misjonsskolen gjenopprettet. Ny søknad om ordinasjon ble sendt samme år, men igjen avslått. Først i 1864 fikk NMS kirkelig tillatelse til ordinasjon, ved at en søkte om ordinasjon av hver enkelt elev ved navn, og ikke som samlet kull utdannet ved Misjonsskolen. De første misjonsskolekandidater ble ordinert i 1864 i Stavanger domkirke. Og dermed fikk en ny kategori ordinerte prester godkjenningstempel i Dnk, uten embetseksamen og utdannet ved en privat skole. Misjonspresten ble definert som en evangelisk-luthersk prest, ordinert av en biskop i Dnk som bekjennelseskirke, og ikke som statskirke. Kirkelig sett burde de stå under tilsyn av en evangelisk-luthersk biskop, men da de ikke var prester i den norske statskirke, var det vanskelig å la tilsynsansvaret ligge hos en norsk statskirkebiskop. Dermed var grunnlaget lagt for vigslingen av NMS-misjonæren Hans P. S. Schreuder til *misjonsbiskop* i 1866. De prinsipielle og praktiske spørsmålene knyttet til forholdet mellom biskopens tilsynsansvar for de ordinerte prestene, og den overordnede myn-

7 Nils Gilje, «Prestene» i: *Profesjonshistorier*, redigert av Rune Slagstad et al. (Oslo: Pax Forlag A/S, 2014), 414; Vidar L. Haanes, «Hvad skal da dette blive for prester?» *Presteutdanning i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge*, KIFO Perspektiv: Forskning i kirke, religion og samfunn 5 (Trondheim: Tapir, 1998), 34-5.

8 Haanes, «Hvad skal da dette blive for prester?», 110-23.

dighet NMS ved hovedstyre og generalforsamling hadde for sine ansatte, var mange.⁹ Konfliktene endte med brudd mellom Schreuder og NMS i 1872, og NMS valgte samtidig å forlate en episkopal ledelsesmodell for misjonskirkene på misjonsfeltene, noe vi kommer tilbake til.

Misjonsprestene ble altså utdannet til en rendyrket presteprofesjon, fristilt fra det statskirkelige embetet. Hva som ellers skilte utdanningen av prester ved Misjonsskolen fra den akademiske presteutdannelsen ved universitetet, var internatmodellen med strenge krav til disiplin, moralsk og åndelig utvikling og modning – det som også kan betegnes som dannelsesaspektet ved profesjonsutdanningen,¹⁰ noe som diskuteres av Joar Haga i en annen artikkel i dette nummer av NOTM. Det er interessant at presteutdannelsen ved Misjonsskolen ble forbilde for opprettelsen av haugianske og grundtvigianske høyskoler i det norske Amerika. Haanes hevder at drømmen om en teologisk høyskole, båret av den «rene kristelige menighet» også var drivkraften for de aktører som tok initiativ til Det teologiske Menighetsfakultetet i Oslo i 1908.¹¹

Om dannelsesaspektet var betydelig vektlagt ved misjonspresteutdanningen, ønsket NMS like fullt å strekke seg etter formelle utdanningskrav ved opptak, samt teologifagets vitenskapelige ideal. I 1913 ble det vedtatt å etablere gymnas som en del av tilbudet på Misjonsskolen, slik at elevene kunne gjennomføre examen artium før oppstart på teologistudiet. Året etter, i 1914, ble det investert i nytt internat- og skolebygg for gymnasklassene. Av de 18 som ble ordinert i St. Petri i 1924, finner vi både studenter som var tatt opp til det 2. gymnasiekurs (1918-21) og det 13. misjonærkull (1921-1924), men også studenter som var tatt opp til et såkalt «ekstrakull» i 1920 (1920-1924).¹² Gymnasklassene ble nedlagt etter rundt 20 år, og fra 1936 ble det stilt krav om eksamen artium før opptak ved Misjonsskolen.

Det Norske Misjonsselskap (NMS) anno 1924

De 18 som ble ordinert i juni 1924 gikk altså inn i tjeneste som prester i en privat misjonsorganisasjon. Hvilken plass hadde NMS i det norske kirkelandskapet på 1920-tallet? Og hva var ellers de viktigste utviklingstrekk og status i organisasjonen, som møttes til generalforsamling i Stavanger i 1924?

Selv om en rekke misjonsorganisasjoner hadde etablert seg i Norge i andre halvdel av 1800-tallet, beholdt NMS, ofte kalt «Gamlemisjonen», posisjonen som den største. I 1924 hadde organisasjonen et landsomfattende støtteapparat på 1 100 misjonsforeninger og 4 600 kvinneforeninger. Antallet barneforeninger hadde økt til 900, og 225

9 Ibid., 116-18.

10 Ibid., 121.

11 Ibid., 123.

12 Emil Birkeli og C. Tidemann Strand, *Kallet og veien: Det Norske Misjonsselskaps Misjonsskole 1859-1959* (Stavanger: Misjonsselskapets forlag, 1959), 108-17.

såkalte «Unges misjonsforeninger» var i aktivitet.¹³ NMS satset tungt på emissærvirksomhet, og i 1924 rapporteres det om fremgang for det nye fenomenet «misjonsuker». I sommermånedene arrangeres det utendørs misjonsstevner, og ungdommen inviteres til «Sommerskoler for bibel og missionsstudium». Misjonærer på hjemmeopphold var spesielt attraktive og etterspurte som talere; «ingen kan som dem skildre hedenskaps mørke og evangeliets liv- og lysgivende kraft».¹⁴ For NMS var det vesentlig at forkynnervirksomheten skulle kombineres med misjonskunnskap. Misjonens representanter skulle ikke fremstå som rendyrkede indremisjonsemissærer, men stimulere til foreningsdannelser og spre misjonslitteratur og misjonsblader.¹⁵

NMS hadde banet veien for en modell hvor frivillige organisasjoner tok et sektorielt ansvar for misjon innenfor rammene av den evangelisk-lutherske statskirke i Norge. Organisasjonene hadde ulik profil og ulikt oppdrag, men alle ble sett på som organ for Dnks misjonsvirksomhet. Kirken hadde imidlertid ingen direkte innflytelse over organisasjonene, hvor generalforsamlinger var høyeste autoritet og demokratisk valgte hovedstyrer ledet. Det siste ble oversatt til «Board of Directors» av generalsekretær i NMS, Einar Amdahl, da den norske modellen ble presentert i en artikkel i *International Review of Mission* i 1940.¹⁶ Amdahl hevder at modellen har gitt gode resultater for misjonsvirksomheten i Norge, «which in proportion to population and economic conditions hold a larger place than in any other country».¹⁷ Videre fremhever han kombinasjonen av vekkellesforkynnelse og misjonsinformasjon som en suksessfaktor, og beskriver hvordan vekkelser på 18- og 1900-tallet har fornyet misjonsengasjementet i det brede lag av folket. Ifølge Amdahl forklarer dette hvorfor misjonsorganisasjoner i Norge legger så stor vekt på egen møtevirksomhet, som et supplement til kirkens gudstjenester.

Blant de frivillige kristne organisasjonene i Norge ble NMS ansett som å ha svært nære forbindelser til Dnk. Organisasjonens grunnregler stadfestet også dette, i det § 4 sa at «Selskapets utsendinger skal lære i overensstemmelse med den hellige skrift og den norske lutherske kirkes bekjennelsesskrifter», og videre at kirkelige handlinger på misjonsfeltet skulle utføres etter «den norske kirkes alterbok».¹⁸ Grunnreglene fasts-

13 *Treaarsberetning (1921-1923) til Det Norske Missionsselskaps generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924* (Stavanger: Det Norske Misjonsselskaps trykkeri, 1924). Misjons- og diakoniarkivet (MDA)-A-1045/D/Da/Daa/L0028/10.

14 Ibid., 30.

15 Ibid., 31.

16 Einar Amdahl, «The Home Base of Foreign Missions in Norway» i: *International Review of Mission* 29, nr. 7 (1940), 353-60.

17 Ibid., 357.

18 Grunnreglene i 1924-versjon stod på trykk i *Rundskrivelse med hovedstyrets forelæg til Det Norske Missionsselskaps generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924* (Stavanger: Det Norske Misjonsselskaps trykkeri, 1924). Misjons- og diakoniarkivet (MDA)-A-1045/D/Db/Db/L0403/3

lo også at selskapets misjonsprester skulle være ordinerte, og at ordinasjonen skulle utføres av en norsk evangelisk-luthersk biskop. Ved inngangen til 1920-tallet allierte NMS seg likevel med en rekke lavkirkelige organisasjoner i kampen mot det som ble oppfattet som liberal teologi i Dnk og ved teologiske lærested. NMS deltok ved generalsekretær og representanter fra hovedstyret på det såkalte Calmeyer-møtet i 1920, og organisasjonen signerte det felles vedtaket om en ikke-samarbeidslinje med liberale teologer. I den årlige rundskrivelse fra hovedstyret til kretsforsamlingene samme år, ble det frarådet å gi tillitsverv til personer «som staar paa den moderne teologiske grund».¹⁹ Ikke-samarbeidslinjen ble satt på prøve i det som ble omtalt som Reichelt-saken.²⁰ NMS-misjonæren Karl Ludvig Reichelt startet i 1922 et pionerarbeid blant buddhistmunker i Kina. Reichelt hadde siden 1903 arbeidet som misjonsprest og lærer ved presteseminaret og nøytt stor anseelse i NMS. Misjonen blant buddhistiske munkere ble møtt med entusiasme blant støttespillere i Norge, ikke minst i kretser som ble ansett for liberale. Reichelts grunnposisjon var å samarbeide med alle som var villige til å støtte misjonsarbeidet på basis av dets grunnleggende prinsipper, uavhengig av religiøse og teologiske holdninger. Denne posisjonen førte til brudd med NMS i 1925, med det resultat at Reichelt i 1926 startet sitt eget misjonsselskap, Buddhistmisjonen (senere Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon, nå Areopagos).

Lederskifte og regimeskifte

Generalforsamlingen i 1924 markerte inngangen til en ny æra i NMS-ledelsen. Einar Amdahl, utdannet cand.theol. fra Menighetsfakultetet i 1915, og ordinert til prest i 1916, ble ansatt som generalsekretær i 1923. Siden 1916 hadde han vært i en nyopprettet stilling som assisterende generalsekretær. Amdahl fortsatte som generalsekretær frem til 1957, i hele 34 år.²¹ Han ble først konstituert som generalsekretær i 1922, etter Jørgen Edvin Nilssens brå og plutselige død i oktober 1922. Nilssen, som hadde erfaring som misjonslege og misjonsprest i Kina siden 1902, hadde i 1920 avløst den legendariske Lars Dahle i generalsekretærstillingen.

Kirkehistorikeren John Nome bruker betegnelsen «regime» om Lars Dahles periode som leder, og med det tegner han et bilde av en dyktig, sterk og innflytelsesrik, men også dominerende og egenrådlig leder.²² Som øverste leder av NMS var Dahle i årene 1889-1920 hovedstyrets sekretær og forretningsleder, organisasjonens administrative

19 Sitert i John Nome, *Det Norske Misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv: Fra syttiårene til nåtiden* (Stavanger: Det Norske Misjonsselskap, 1943), 166.

20 Norro R. Thelle, «De liberales misjon? Karl Ludvig Reichelts Buddhistmisjon i 1920-tallets kirkestrid» i: *Teologisk tidsskrift* 8, nr. 1 (2019), 6-23.

21 Amdahl var i 1922-26 også redaktør av Norsk Misjonstidende. I perioden 1916-34 var han dessuten timelærer i gammeltestamentlig teologi og kirke- og misjonshistorie ved Misjonsskolen.

22 Nome, *Det Norske Misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv: Fra syttiårene til nåtiden*, 96.

direktør, redaktør av Norsk Misjonstidende, samt lærer ved Misjonsskolen. Nome påpeker svakheten ved Dahles suverene ledelse. Det var i perioden behov for nye arbeidsmetoder og ny arbeidsfordeling i hjemmearbeidet, og større differensiering og spesialisert faglig innsikt ettersom kompleksiteten i ute-arbeidet økte. Det var derfor knyttet forventninger til at 35 år gamle Amdahl kunne bringe foryngelse og fornyelse inn i organisasjonen.

Amdahl overtok ledelsen av en misjonsorganisasjon i økonomisk krise. På misjonsfeltene var budsjettene kraftig beskåret, og i perioder hadde hverken misjonærer eller lokalt ansatte fått lønn. Mens gaveinntektene i 1920 var på 2 371 000 kroner og den høyeste inntekten så langt i organisasjonens historie, var det nedgang fra og med året 1921.²³ De totale inntektene i treårsperioden 1920-1923 var på 6,5 millioner kroner mens utgiftene var på 6,9 millioner, med andre ord et driftsunderskudd på rundt 400 000. Nedgang i gaveinntektene hang sammen med økonomisk nedgangstid i Norge på 1920-tallet. Videre gjorde ustabiliteten i det internasjonale valutamarke- det sitt til å øke vanskelighetene.²⁴ De økonomiske vanskelighetene i form av lavere gaveinntekter fortsatte utover hele 1920-tallet, selv etter at en landsomfattende «ekstrainnsamling» i 1925 innbrakte imponerende 738 000 kroner og gjorde NMS gjeldfri.²⁵ I 1929 var inntektene 1 594 000 og i 1930 1 696 000. Først fra 1937 ble det igjen vekst i gaveinntektene.

Det globale virkefeltet

Fra Stavanger ble det ledet en omfattende global misjonsvirksomhet. Generalforsamlingene (GF) i NMS, arrangert hvert tredje år, ble alltid innledet med hilsener fra misjonærer i aktiv utetjeneste. Rapporter fra de land hvor NMS hadde et arbeid, definert som «misjonsfelt», var en viktig del av forhandlingene. Misjonærer på hjemmopphold var selvskrevne medlemmer av GF, med tale- og stemmerett.²⁶ De ble ellers brukt som forkynnere og forelesere ved fester, møter og gudstjenester, som var en del av GF-programmet.

NMS startet et første misjonsarbeid i 1844 i det sør-østlige Afrika, hvor folkegruppen Zulu var målgruppen. Zulu-misjonen ble i NMS-sirkler betegnet som «den første kjærlighet», men også som en «hard misjonsmark». Først etter 14 års intensivt arbeid kom gjennombruddet i form av den første dåpshandling. I 1924 bestod NMS

23 *Treaarsberetning (1921-1923) til Det Norske Missionsselskaps generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924*, 35.

24 Nome, *Det Norske Misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv: Fra syttiårene til nåtiden*, 146.

25 Einar Amdahl, *Under Sydkorset og i Sinims land: Beretning om inspeksjonen til Madagaskar, Zulu og Kina 1928-30* (Stavanger: Det Norske Misjonsselskaps trykkeri, 1930), 6.

26 Til stede ved GF i 1924 var 9 misjonærer som arbeidet i Zululand, 10 fra feltet Madagaskar Vestkyst, 39 fra Madagaskar Innland, Østkysten og Bara og 11 fra Kina.

sitt misjonsfelt i Sør-Afrika av 13 såkalte stasjonsdistrikt, ledet av norske misjonærer plassert på hovedstasjoner. Under disse lå det til sammen 115 bistasjoner og 175 prekenplasser. Antall medlemmer i Zulu-kirken var 10 240, og totalt var 16 474 blitt døpt siden misjonens begynnelse. Kirken hadde i 1924 10 ordinerte Zulu-pastorer, mens antallet evangelister var 120. Det var vekst i skolearbeidet med 2 494 registrerte elever og 110 lokalt ansatte lærere. 36 av skolene var såkalte «statsskoler», eller høyere skoler, hvor Undervisningsdepartementet i kolonien betalte lærernes lønn. Ellers drev NMS 80 skoler på lavere nivå.²⁷

Fra Madagaskar, NMS sitt andre misjonsarbeid etablert i 1866, fikk GF i 1924 rapporter om stor kirkevekst. Arbeidet i landet var inndelt i to misjonsfelt; et omfattet Madagaskars innland, Bara og Østkysten og det andre Vestkysten. I perioden 1921-24 var 17 333 døpt i Innlandet. Antallet kirkebesøkende var på 40 704, en økning på 1 000 pr år i perioden. Antallet medlemmer i kirken var 117 178. Også antallet lokalt ansatte i 1924 var imponerende høyt sammenlignet med Zulumisjonen; 100 gassiske prester og 1 000 katekister.²⁸ Også på Vestkysten var det stor fremgang i menighetsarbeidet, med 27 nye menigheter og økning i både menighetsmedlemmer og døpte i treårsperioden.²⁹ Et viktig trekk ved utviklingen og veksten i kirkelivet i Madagaskar var de mange vekkelsene fra 1890-tallet av, omtalt av tilsynsmann Fredrik Bjertnes som «en besøkelsestid».³⁰ Vekkelsene fungerte som en indremisjonsbevegelse, og vekkelseslederne samarbeidet med lokale prester, evangelister og misjonærer innenfor den lutherske kirken.³¹ Også i Madagaskar hadde NMS satset mye på å bygge opp et skolearbeid, og i 1899 var det 56 084 registrerte elever.³² Skolearbeidet fikk et tilbakeslag etter den franske koloniseringen av Madagaskar i 1896, og spesielt etter at nye skoleforordninger tiltrådte i 1906. Mellom 4 og 5 000 av NMS sine skoler ble nedlagt, mens en kunne fortsette med trosopplæring i såkalte «religionsskoler». Det skjedde imidlertid endringer i den koloniale skolepolitikken i løpet av 1920-tallet, som viste seg mer fordelaktige for protestantisk misjon og førte til økt samarbeid med myndighetene og vekst i NMS' skolearbeid.³³

27 *Treaarsberetning (1921-1923) til Det Norske Missionsselskaps generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924*, 1-6.

28 Ibid., 7-13.

29 Ibid., 14-17.

30 Ibid., 12.

31 Torstein Jørgensen, «De første hundre år» i: *I tro og tjeneste: Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, bind 1, redigert av Torstein Jørgensen (Stavanger: Misjonshøgskolen, 1992), 125-6.

32 Ellen Veia Rosnes, *The Norwegian Mission's Literacy Work in Colonial and Independent Madagascar* (New York: Routledge, 2019), 14.

33 Nome, *Det Norske Misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv: Fra syttiårene til nåtiden*, 32-7; Rosnes, *The Norwegian Mission's Literacy Work in Colonial and Independent Madagascar*, 45-68.

NMS startet i 1902 et arbeid i Hunan-provinsen i Kina. Dette var fremdeles å regne som et «ungt» misjonsfelt for NMS i 1924, men kirken hadde gjennom vel 20 år hatt en betydelig vekst. Norske misjonsstasjoner var sentre i 7 stasjonsdistrikt med 107 prekenplasser. I 1914 ble den første kinesiske presten ordinert, og kirken hadde 320 kinesiske arbeidere i 1924. Rundt 10 000 sognet til menighetene, og 2 838 dåp var registrert i perioden 1921-1924. NMS hadde i Kina investert tungt i helse- og utdanningsinstitusjoner. På to sykehus og flere poliklinikker var 3 880 innlagte og 74 363 behandlet poliklinisk i løpet av treårsperioden. Også antallet elever ved skolene, på barneskole og middelskolenivå, økte fra 2 829 i 1921 til 3 895 i 1923. Tilsynsmann Johan A. O. Gotteberg's rapport til GF var likevel preget av pessimisme og uro over borgerkrig, naturkatastrofer og skiftende politiske forhold i landet. Han omtalte siste halvår av 1923 som «det frykteligste som vi saalangt har oplevet paa vort missionsfelt i Hunan».³⁴

Siste tilvekst i NMS' globale virkefelt var det som ble omtalt som Sudan-misjonen. Under den internasjonale misjonskonferansen i Edinburgh i 1910 var det tatt til orde for å starte kristen misjon i det såkalte Sudan-beltet før for Sahara, hvor islam hadde stor utbredelse og vekst. Initiativet vakte begeistring i flere land, og i Norge ble det dannet nettverk og foreninger som først støttet Dansk Sudan-misjon. I 1918 ble det stiftet en «Centralkomite for norsk missionsarbeide i Sudan», og NMS sin GF i 1921 vedtok sammenslutning med denne. I 1924 ble det innledet forhandlinger med britiske Sudan United Mission om et norsk misjonsfelt, og en ekspedisjon under ledelse av Madagaskar-misjonær Jens Daniel Nikolaisen ble utsendt. Året etter, i 1925, «åpnet» NMS sitt fjerde misjonsfelt i Kameruns høyland.³⁵

Misjonsprestens rammevilkår for profesjonsutøvelse

To av sakene behandlet under GF-forhandlingene i 1924, påvirket i særlig grad misjonsprestens rammevilkår som profesjonsutøver. Den ene saken gjaldt øverste ledelse av organisasjonen, nærmere bestemt hovedstyrets sammensetning og organisering. Den andre var revisjon av instruks for misjonærer ansatt i NMS.

NMS' ledelsesmodell

Saken om hovedstyrets sammensetning og organisering vakte mest debatt og fikk også mest omtale i dagpressen.³⁶ Første paragraf av NMS' grunnregler statuerte at

34 *Treaarsberetning (1921-1923) til Det Norske Missionsselskaps generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924*, 19.

35 Nome, *Det Norske Misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv: Fra syttiårene til nåtiden*, 168.

36 Både *Stavanger Aftenblad* og *Stavangeren* hadde detaljerte referat fra GF i avisutgavene 26., 27., 28. og 30. juni.

selskapet består av dets misjonsforeninger.³⁷ Foreningene valgte og sendte delegater til GF, organisasjonens øverste myndighet. I treårsperiodene mellom generalforsamlingene var selskapets ledelse delegert til hovedstyret, som i praksis hadde stor innflytelse og makt. Hovedstyret bestod i 1924 av åtte medlemmer, alle menn med bopel i Stavanger og nær omegn.³⁸ Det var praktiske og økonomiske grunner til bostedskravet. Stavanger var «misjonsbyen» og her lå NMS' viktigste institusjoner; generalsekretærens kontor, misjonsskolen, misjonsforlaget, misjonsmuseet og NMS' barnehjem for misjonærbarn.³⁹ Hovedstyret møttes ukentlig til fire-timers ettermiddagsmøter, i mer arbeidsintense perioder to ganger pr uke. Styrevervet var ulønnet og frivillig, og medlemmene hadde alle annet arbeid.⁴⁰ Det var vanlig at noen av styremedlemmene var geistlige, men flertallet var leke menn, ofte rekruttert fra byens forretningsstand. Frem til 1924 foregikk valg av styremedlemmer ved at hovedstyret selv la frem nominasjonslister for kretsforsamlingene, som formelt foretok valget. Dette var en ordning som ga generalsekretær og hovedstyre svært gode muligheter til å påvirke rekruttering til ledervervene. Som styrets sekretær hadde Amdahl forberedt forslaget til ny administrasjonsordning, og han hadde innhentet informasjon fra misjonsselskap i Danmark, Sverige, Tyskland og England.⁴¹ Forslaget rokket ikke ved hovedstyrets myndighet, men angikk valgordning, sammensetning og organisering. For det første ble det foreslått å skille mellom forretningsmessige saker og saker av prinsipiell karakter. Et forretningsstyre, fortsatt bestående av åtte menn i Stavanger, skulle møtes ukentlig med selskapets funksjonærer og foreta «ekspedit behandling av de mere kurante saker».⁴² For det andre ble det foreslått å velge fem styremedlemmer fra andre deler av landet. Hele hovedstyret skulle møtes fire ganger pr. år og ha lengre møter over to-tre dager, hvor det ville bli mulig med «en mer alsidig og indgaaende behandling av de større og mer væsentlige saker». Det ble argumentert med behovet for en bredere landsrepresentasjon i NMS' ledelse, og her har nok Amdahl, som selv var innflytter til Stavanger, vært en pådriver: «Hovedstyrets medlemmer bor indenfor

37 John Nome, *Det Norske Misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv: Fra stiftelsestiden til Schreuders brudd* (Stavanger: Det Norske Misjonsselskap, 1943), 39.

38 Fra 1939 var også kvinner valgbare til NMS' hovedstyre.

39 Kristin Fjelde Tjelle, «Fra Stavanger til «jordens ender» - misjonsbevegelsen og dens fortellinger» i: *Levende religion: Globalt perspektiv – lokal praksis*, redigert av Anne Kalvig og Anne Rebecca Solevåg (Stavanger: Hertervig Akademisk, 2015), 84-105.

40 Hovedstyret i 1924: E. Hove, sogneprest – formann, Chr. Gilje, forretningsfører – viseformann, Conr. S. Pedersen, disponent, Fr. Vølstad – gårdbruker, M. Oanæs, bakermester, C. O. Lund, kontorchef, E. Husebø, lensmann, Ragnvald Gjerløw, prost, S. Smith, prest og misjonsskolens forstander.

41 *Rundskrivelse med hovedstyrets forelæg til Det Norske Missionsselskaps generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924* (Stavanger: Det Norske Misjonsselskaps trykkeri, 1924), 5-25. Misjons- og diakoniarkivet (MDA)-A-1045/D/Db/Db/L0403/3

42 Ibid., 13.

et meget sterkt begrænset omraade av vort land. Følgelig er de mest kjendt med de synsmaater, opfatninger og forhold som raader paa det sted hvor de bor.»⁴³

Debatten på GF avdekket raskt at det ikke var stemning for den foreslåtte endringen. Det ble vist til økte kostnader og uttrykt uvilje mot et «forretnings- og funksjonærstyre». Hovedstyret måtte derfor trekke sitt principale forslag og legge frem et subsidiært forslag, som til slutt fikk flertall. Følgende endringer ble vedtatt: 1) Hovedstyret skal velges direkte av GF 2) Selskapets funksjonærer, samt Misjonsskolens forstander, møter i hovedstyret, men skal ikke ha stemmerett 3) Det etableres et årlig rådslagningsmøte mellom hovedstyrets medlemmer, en representant fra hvert kretsstyre og en representant fra hver misjonsmark. Rådslagningsmøtet skal ikke ha besluttende myndighet.

Fra 1924 fikk altså ledelse og administrasjon i NMS; hovedstyre, generalsekretær og andre funksjonærer, via organet «rådslagningsmøtet», en ny arena for ledelsesdrøftinger, hvor det også var en bredere geografisk representasjon enn tidligere. Men i og med at hovedstyrets medlemmer fremdeles utelukkende skulle rekrutteres fra Stavanger og nær omegn, fortsatte byen å være det geografiske tyngdepunkt for makt og innflytelse i organisasjonen.

Misjonærinstruksen – en instruks for misjonspresten

Revisjon av instruksen for NMS' misjonærer vakte liten debatt og ble enstemmig vedtatt av GF i 1924. Misjonærinstruksen, som nærmest hadde vært uforandret siden 1852, var moden for oppdatering. De omfattende revisjonene ble begrunnet med det planmessige arbeidet som foregikk med «kirkenes selvunderhold, selvstyre og selvutvikling» i misjonslandene. Misjonærens rolle var i endring, og instruksen måtte «faa indtat grundlinjerne for utviklingen av missionskirkernes selvstændiggjørelse».⁴⁴ Misjonærinstruksen er viktig for å forstå de rammer misjonspresten hadde for sin profesjonsutøvelse. Jeg vil i det følgende gjennomgå og diskutere de viktigste punkt i denne, og også endringene etter revisjonen i 1924.⁴⁵

(1) I revidert instruks statueres det i § 1 at «Det Norske Misjonsselskaps misjonærer har alltid å betrakte selskapets hovedstyre og generalforsamling som øverste ledende og avgjørende autoritet så vel hjemme som ute på misjonsmarken». Den samme formulering finner en også i tidligere instruks, men da så langt nede som i § 17. Hovedstyrets og generalforsamlingens autoritet og ledelse styrkes dermed i revidert instruks. Som første paragraf i den opprinnelige instruksen står det at misjonærene skal betrakte seg som «sendebud» for «den norske evangelisk-lutherske kirke». I revidert instruks er

43 Ibid., 17-8.

44 Ibid., 40.

45 Instruksene ble trykt i flere opplag. Versjonene som ligger til grunn for denne sammenligningen er *Instruks og regler vedrørende missionærene i Det Norske Missionsselskap* (Stavanger: Det Norske Missionsselskaps trykkeri, 1922) og *Instruks for Det Norske Missionsselskaps misjonærer* (Stavanger: Det Norske Misjonsselskaps trykkeri, 1931).

samme paragraf flyttet til andre plass. Misjonærenes tilknytning og lojalitet til Dnk som dets «sendebud» videreføres altså, men rekkefølgen på de to første paragrafene understreker at NMS ved generalforsamling og hovedstyre er øverste autoritet, dernest kirken.

(2) Instruksjonen skulle i utgangspunktet omfatte alle misjonærer ansatt i NMS, uavhengig av kjønn og profesjon, men i realiteten er det en instruks for de mannlige misjonsprestene. Svært mange av paragrafene omhandler prestegjerningen, og det er fokus på evangelisering og den menighets- og kirkebyggende delen av misjonsarbeidet. Misjonsprestene skal rette seg etter Dnk's alterbok, med «de modifikasjoner som misjonsmarkens særegne forhold gjør påkrevet» (§ 3). Instruksjonen omtaler videre ordets forkynnelse (§ 4), og gir detaljerte instruksjoner om hvordan dåp og katekismeundervisning (§ 5-7), altergang (§8), ekteskapsinngåelse (§ 9) og kirketukt (§ 11) skal praktiseres på misjonsfeltet. I og med at NMS' misjonærer representerte yrkesgrupper som eksempelvis lærerinner, diakonisser, diakoner, sykepleiere, leger, grafikere, økonomer og agronomer, er det påfallende at andre profesjoner og deres arbeidsfelt ikke nevnes. Misjonsarbeid blir i 1924-instruksjonen definert som «ved Guds nådige bistand og i troskap mot Jesu befaling å grunnlegge, bygge opp og utbre Kristi kirke ved ordets forkynnelse, undervisningen, menighetspleien og sakramentenes rette forvaltning» (§ 2). Dette er riktignok en bredere definisjon enn i opprinnelig instruks, hvor misjonsarbeid ble definert som «utførelse av kirkelige handlinger». Men i NMS sitt misjonsarbeid spiller misjonspresten den ledende rolle, og presteprofesjonen er forstått som den viktigste profesjonen. Andre arbeidsfelt som undervisning og helse, jordbruk og næringsvirksomhet, er underordnet menighets- og kirkebyggingen.

(3) Misjonærinstruksjonen av 1852 fikk i 1876 inn en ny og viktig paragraf om lokal ledelse av arbeidet *på misjonsfeltene*. Denne ble i sin helhet videreført i 1924 (§ 18). Hva som ble vedtatt av GF i 1876 var at misjonsfeltet ikke lenger skulle ledes av en *misjonsbiskop*, men av en *årlig misjonærkonferanse* som «øverste rådslående, besluttende og kontrollerende myndighet» på misjonsfeltet. Med dette forlot NMS en episkopal ledelsesmodell for kirken etablert på misjonsfeltet, til fordel for en demokratisk og synodal modell. Misjonærkonferansen var lenge øverste myndighet i den kirken som vokste frem på misjonsfeltet, frem til denne fra 1920-tallet av gradvis ble erstattet av kirkekonferanser med nasjonal representasjon og ledelse. Misjonærkonferansen sidesstilte og likestilte de mannlige misjonsprestene og gav dem innflytelse og medbestem-

melse i misjonsstrategiske og kirkelige prosesser.⁴⁶ Konferansens beslutninger kunne imidlertid ikke iverksettes før de var godkjent av hovedstyret i Stavanger, de var med andre ord underlagt hovedstyrets «approbasjon». Mens skipsfart fremdeles var viktigste kommunikasjonsform mellom Norge og misjonsfeltet, måtte misjonærene gjerne vente i flere måneder før skriftlig rapport om konferansens beslutninger nådde frem til hovedstyret i Stavanger. Deretter måtte de vente i flere måneder på hovedstyrets approbasjon, eventuelt mangel på sådan. Denne «langsomme» kommunikasjonsformen medførte mange praktiske utfordringer med tanke på iverksetting av vedtak. Den medførte også mye frustrasjon blant misjonærene som kunne føle seg umyndiggjort og lite handlekraftige når viktige beslutninger skulle tas, enten det var snakk om evakueringer og flyttinger, økonomiske investeringer, eller vedtak med kirkepolitiske implikasjoner i tverrkirkelige og internasjonale samarbeidsorgan.

(4) Misjonærinstruksen ga detaljerte anvisninger om valg av en *tilsynsmann* blant misjonærkonferansens medlemmer. Tilsynsmannen måtte være en ordinert prest. Tilsynsmannen var NMS sin offisielle representant på misjonsfeltet, og også mellomleddet mellom konferansen og hovedstyret. Han fungerte som en daglig leder for feltet, med ansvar for å iverksette konferansens bestemmelser, men også hovedstyrets beslutninger. Videre skulle tilsynsmannen minst hvert tredje år visitere misjonsstasjoner og institusjoner, samt føre tilsyn med misjonærenes liv og arbeid. Tilsynsmannen var demokratisk valgt blant kolleger for en fem-års periode, men også dette valget måtte godkjennes av hovedstyret. Valg av tilsynsmann var hemmelig for konferansens medlemmer, men ikke for hovedstyret. Hver konferansedeltaker skulle fylle ut to stemmesedler. Den ene ble lagt i valgurnen på konferansen og var uten signatur, mens den andre ble signert og sendes til hovedstyret. Ved stemmelikhet måtte nytt valg gjennomføres. Ved fortsatt stemmelikhet, ble valget avgjort av hovedstyret. I praksis hadde altså hovedstyret innsyn i misjonærenes stemmegivning og dermed full kontroll over partidannelser og tillitsforhold misjonærkollegene imellom. Tilsynsmannsrollen var en krevende mellomleder posisjon. En var valgt av kolleger og «likemenn» for å være deres representant i forhold til NMS-ledelsen i Stavanger, men også i forhold til lokale myndigheter i landet en arbeidet i. På samme tid skulle en være leder og føre tilsyn over kollegers yrkesutøvelse, og en skulle på vegne av hovedstyret iverksette bestemmelser fattet i Stavanger.

46 Stemmeretten ved misjonærkonferansen var på 1800-tallet forbeholdt mannlige misjonærer, men etter 1904 fikk også ugifte kvinnelige misjonærer stemmerett. Først i 1976 fikk gifte kvinnelige misjonærer stemmerett ved misjonærkonferansene i NMS. Misjonsinstruksens § 18 hadde likevel en passus om at hovedstyret «under spesielle forhold» og etter oppfordring fra misjonærkonferansen, kunne la gifte kvinnelige misjonærer få stemmerett. I Kina hadde for eksempel legemisjonær Ragnhild Gotteberg, direktør for sykehuset i Changsha, stemmerett.

(5) Misjonærinstruksen gir detaljerte anvisninger om hver misjonsprestets rapporteringsplikt. Det skal føres «bestemte bøker over de geistlige embetsforretninger», men også regnskapsbøker og dagbok. Bøkene skal til enhver tid være a jour, de regnes som misjonens eiendom og skal kunne fremvises tilsynsmannen. På dette grunnlag skal misjonspresten føre årlig statistikk og årsberetning, som innsendes tilsynsmannen, og som videre ekspederer til misjonærkonferansen og hovedstyret. Misjonspresten er også forpliktet til å sende hjem «trek fra livet og arbeidet» som man tenker kan være av interesse for «misjonsvennene» og «tjene til å fremme misjonsinteressen hjemme». I det hele tatt gir instruksene inntrykk av en altoppslukende tjeneste som omfattet hele livet, og som ikke skilte mellom det private og det offentlige, og heller ikke mellom prestelivet og familielivet.⁴⁷ Ifølge instruksene kunne ingen misjonær tre inn i ekteskap uten selskapets samtykke (§ 25). Instruksene hadde dessuten flere tillegg i form av regelverk for hjemreiser, tjeneste for NMS mens en var på opphold i Norge, regelverk om opphold for misjonærenes barn på institusjonen «Solbakken» i Stavanger og om økonomisk støtte til skolegang for misjonærbarna. Misjonærkonferansen forvaltet tilsvarende regelverk om tjenesteboliger, ferieboliger, lønn og andre ytelser.

Misjonærtjenesten omfatter ikke bare alle sider av livet, på 1920-tallet var det også et rådende ideal at denne var livsvarig. I 1934 finner det sted en interessant debatt i Luthersk Kirketidende. Lars Johan Danbolt, NMS-misjonær på Madagaskar, utfordrer forestillingen om at misjonærkallet var en livslang gjerning, og at dette var annerledes enn andre presters kall til å være «Ordets tjener». Han hevder at kallet til å forkynne evangeliet er uavhengig av geografi. Misjonærgjerningen *kan* være en livsvarig gjerning, men *behøver* ikke være det. En misjonsprest kan på et gitt tidspunkt få kall til å virke i hjemlandets kirke.⁴⁸ Danbolt ble kraftig imøtegått av Einar Amdahl.⁴⁹ Amdahl hevder, for det første, at tjenesten som misjonsprest er annerledes enn tjenesten som prest i hjemlandets kirke. Misjonspresten skal som apostelen Paulus ikke være bundet til en lokalmenighet, men ved ordets forkynnelse grunnlegge menigheter som snarest mulig skal bli selvstendige. For det andre mener Amdahl at det å være misjonsprest er «en særegen oppgave hvor det stilles særegne krav». Misjonæren må ha et særlig kall fra

47 Forholdet mellom det å være «Missionary Man» og «Family Man» undersøkes inngående i Kristin Fjelde Tjelle, *Missionary Masculinity, 1870-1930: The Norwegian missionaries in South-East Africa* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014), 166-88. Se også Knut Alfsvåg, «Misjonærkall og foreldre kall: Fruktbar spenning eller uløselig konflikt» i: *Med hjertet på flere steder*, redigert av Tomas Sundnes Drønen og Marianne Skjortnes (Trondheim: Tapir Akademisk forlag, 2010), 295-312.

48 Lars Johan Danbolt, «Misjonæren – en Ordets tjener» i: *Luthersk Kirketidende* 71, nr. 1 (1934), 3-5; nr. 2, 23-9.

49 Einar Amdahl, «Misjonærens kall og gjerning» i: *Luthersk Kirketidende* 71, nr. 16 (1934), 243-8; nr. 17, 257-60; nr. 18, 273-6; nr. 19, 289-93.

Gud og kirken, og dette kallet må være livslangt. Kallet kan ikke være et både-og-kall, både til prestegjerning i hjemlandets kirke og misjonærgjerning på misjonsmarken. Amdahl advarer mot det han omtaler som amerikansk og reformert, men også sekulær, tankegang som var i ferd med å spre seg: «Det nye syn på misjonærgjerningen som identisk med prestegjerningen og derfor også et identisk kall, synes å måtte hitføre en krise for misjon, kirke og kristendom».⁵⁰ Amdahl's forståelse av misjonærkallet som særegent og livslangt, og av en annen karakter enn pretekallet, fortsatte å ha dominans i NMS og i norsk misjonsbevegelse til sent på 1900-tallet.⁵¹

Global kirkebygging styrt fra Stavanger og misjonsprestens lojalitetskonflikter

Revidert misjonærinstruks fra 1924 skulle som nevnt gjenspeile en ny fase i misjonssarbeidet. Pionerfasen i Sør-Afrika, Madagaskar og Kina var et tilbaketrukket stadium, og vitale kirkesamfunn var i ferd med å vokse frem. Misjonspresten var bindeleddet mellom hovedstyre og generalforsamling i Norge, og kirkene ute. Misjonspresten fikk også ansvar for å lede prosessene knyttet til kirkenes «selvunderhold, selvstyre og selvutvikling». Dette begrepssettet var en norsk versjon av «The three-self principles: self-governance, self-support og self-propagation», en missiologisk strategi for etablering av lokale, selvstendige kirker. Denne ble først lansert på 1850-årene av toneangivende britiske og amerikanske misjonsledere, men senere videreutviklet og nytolket i ulike kontekster, som for eksempel i «The Three Self-Patriotic Movement», eller «Tre-Selv-kirken», i dagens Kina. Generalsekretærer i NMS deltok på internasjonale misjonskonferanser, Dahle i Edinburgh i 1910 og Amdahl i Jerusalem i 1928, og lot seg inspirere og påvirke av internasjonal tenkning og trender. På konferansen i Edinburgh tok representanter for det som da ble kalt «de yngre kirkene» eller «misjonskirkene», altså kirker som var oppstått som et resultat av vestlig, protestantisk misjon, til orde for større grad av likeverdig partnerskap og balanse i maktforhold mellom misjonsorganisasjonene og de lokale kirkene. International Missionary Council (IMC) inviterte til oppfølgingskonferanser i La Mohonk i 1921 og i Jerusalem i 1928, og begge disse ble sterkt preget av diskusjoner om nasjonalisering og selvstendiggjøring av unge kirker i Afrika og Asia.⁵²

Selvstendigjøringsprosessene var likevel konfliktfylte i de lutherske kirkene som vokste frem i kjølvannet av NMS sin virksomhet. Historikere som Hanna Mellomsether, Sigmund Edland og Silje Dragsund har i studier av prosessene på 1920- og 30-tallet i henholdsvis Sør-Afrika, Madagaskar og Kina dokumentert store spenninger mellom misjonsprester og lokale prester og kirkeledere på den ene siden, men også mellom

50 Ibid., s. 293.

51 Lisbeth Mikaelsson, *Kallets ekko: Studier i misjon og selvbiografi* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2003); Tjelle, *Missionary Masculinity*, 145-49.

52 John Brown, «International relationships in Mission: A Study project», i: *International Review of Mission* 86, nr. 324 (1997), 207-273.

misjonærkonferanser og hovedstyret i Stavanger.⁵³ Det var uenighet om hvordan treselv prinsippene skulle forstås og implementeres. En gjennomgående holdning hos hovedstyret og generalsekretæren i Stavanger var at selvstyre ikke kunne innvilges før kirkene var økonomisk selvstendige, og omfattende økonomiske «Selvhjelps»-program ble pålagt menigheter og kirkedistrikt. Revidert misjonærinstruks av 1924 ga en rekke anvisninger om hvordan menigheter og kirkesamfunn skulle organiseres på misjonsfeltet, og videre om etablering av rådsstrukturer ettersom lokale kristne «gjør fremskritt i erkjennelse og modenhet». På de felt hvor «selvstendighet og selvhjelp» var langt fremskredet, kunne det etableres en konferanse med representanter fra lokale menigheter, en såkalt «blandet konferens», med «misjonsmarkens fulle selvstendiggjørelse som mål» (§ 22). Nærmere bestemmelser for denne, skulle imidlertid avgjøres av misjonærkonferansen og godkjennes av hovedstyret. Revidert instruks åpnet videre opp for «en innfødt til å føre det kirkelige tilsyn» (§ 23). Men vurderingen av «når forholdene på en misjonsmark finnes modne for det» skulle gjøres av misjonærkonferansen, altså de norske misjonsprestene. Den lokale tilsynsmannens virkeområde og hans relasjon til misjonens ledelse ute og hjemme, skulle også godkjennes av hovedstyret. Kirkeutvikling og selvstendighetsprosesser i Sør-Afrika, Madagaskar og Kina ble altså fremdeles styrt og kontrollert fra «Stavanger».

Først i tiårene etter 2. verdenskrig oppnådde kirkene på NMS' sine misjonsfelt selvstendighet. Misjonspresten på 1920- og 30-tallet skulle derfor erfare å stå i en rekke spenningsfelt og lojalitetskonflikter. Han skulle utøve sin profesjon som misjonsprest, men også være kirkeleder, i spenningsfeltet mellom NMS sin ledelse i Stavanger, representert ved generalsekretær og hovedstyre, og ledelsen i lutherske kirker i Zululand, Madagaskar og Kina. Misjonspresten opererte videre som NMS sin representant inn i en rekke internasjonale konstellasjoner og samarbeidsprosjekt på misjonsfeltene, primært lutherske, enten det var samarbeid om kirkekonstitusjoner, teologiske fakultet, forlagsvirksomhet, bibeloversettelse, gudstjenesteliturgier og salmebøker, eller helse- og utdanningsinstitusjoner. NMS sine teologiske, missiologiske men også økonomiske interesser skulle ivaretas av misjonspresten, noe som ble forventet fra «Stavanger», men disse stemte ikke nødvendigvis overens med den lokale kirkens interesser, med lokale myndigheters interesser, eller med interessene til eksempelvis samarbeidende tyske,

53 Hanna Mellemsether, *Misjonærer, settlersamfunn og afrikansk opposisjon: Striden om selvstendigjøring i den norske Zulukirken, Sør-Afrika ca. 1920-1930* (upublisert avhandling, NTNU, 2001), 171-247; Sigmund Edland, «Lars Dahles 'regime' og sjølvstendighetstron- gen i den gassisk-lutherske kyrkja (1889-1920)» i: *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, nr. 3 (1982), 171-83; Sigmund Edland, «Kampen om den gassisk-lutherske kyrkja sin fyrste generalsynode» i: *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*, nr. 1 (1985), 1-15; Silje Dragsund Aase, *Negotiating Church in Hunan's Red Province: A Lutheran Church in Hunan 1902-1951* (upublisert avhandling, VID vitenskapelige høyskole, 2022), 117-36.

amerikanske, svenske eller finske lutherske misjoner på misjonsfeltene.⁵⁴

Konklusjon

Misjonspresten ble definert som en evangelisk-luthersk prest, ordinert av en biskop i Den norske kirke (Dnk) som bekjennelseskirke, og ikke som statskirke. Det kirkelige tilsyn etter ordinasjonen ble imidlertid overlatt til den private misjonsorganisasjonen Det Norske Misjonsselskap (NMS). NMS hadde en organisasjonsmodell med generalforsamlingen, bestående av representanter fra landets misjonsforeninger, som øverste autoritet og myndighet. Ledelsen var delegert til et demokratisk valgt hovedstyre, og styrets ansatte sekretær – generalsekretæren – var selskapets daglige leder. Også organiseringen på misjonsfeltene hadde en demokratisk struktur, hvor misjonsprestene var medlemmer av en misjonærkonferanse med øverste myndighet på feltet, som også valgte en tilsynsmann «blant likemenn». Misjonærkonferanse og tilsynsmann var likevel underordnet NMS' hovedstyre med base i Stavanger. Misjonspresten spilte den ledende rolle i NMS sitt misjonsarbeid i afrikanske og asiatiske land på 1920-tallet. Selv om kvinner og menn med annen profesjonsbakgrunn var ansatt i organisasjonen og arbeidet innenfor undervisning, helse og jordbruk, var dette arbeidet underordnet menighets- og kirkebyggingen. Misjonspresten skulle forkynne det kristne budskap, etablere menigheter og utføre kirkelige tjenester i de lokale menighetene. Men han skulle også lede prosesser knyttet til de fremvoksende kirkenes selvstendiggjøringsprosesser. Misjonspresten på 1920- og 30-tallet stod derfor i en rekke spenningsfelt og lojalitetskonflikter. Han skulle utøve sin profesjon som misjonsprest, men også være kirkeleder, i spenningsfeltet mellom NMS sin ledelse i Stavanger, representert ved generalsekretær og hovedstyre, og ledelsen i lutherske kirker i Zululand, Madagaskar og Kina. NMS sine teologiske, missiologiske men også økonomiske interesser skulle ivaretas av misjonspresten, noe som ble forventet fra «Stavanger», men disse stemte ikke nødvendigvis overens med den lokale kirkens interesser, med lokale myndigheters interesser, eller med interessene til internasjonale samarbeidspartnere.

54 Forskningsprosjektet *Connected Histories Contested Values* ledet av Frieder Ludwig ved VID vitenskapelige høyskole, har utforsket begrepet «transloyalties» i en rekke casestudier fra kirker og misjonsorganisasjoner i mellomkrigstiden og tiårene etter andre verdenskrig. Prosjektet publiserte to antologier i juli 2025: Frieder Ludwig et.al, *Transloyalties, Connected Histories and World Christianity during the Interwar Period, 1919-1939* (New York: Routledge, 2025) & Frieder Ludwig et.al, *Transloyalties, Connected Histories and World Christianity during the Period of Decolonization and the Cold War, 1945-1970* (New York: Routledge, 2025).

Misjonsskole og danning

Utviklinga av ein teologisk habitus

Joar Haga,
professor i kyrkjhistorie ved VID vitenskapelige høgskole

Artikkelen undersøker korleis misjonærar vart danna ved Misjonsskolen i Stavanger, med særleg fokus på kullet som vart ordinert i 1924. Eg nyttar omgrepet *habitus* for å forstå korleis skulen forma både karakter og fagleg kompetanse hos studentane. Danninga ved Misjonsskolen var meir enn teoretisk kunnskap – ho inkluderte moralsk utvikling, åndeleg modning og praktiske ferdigheiter, alt innanfor ein ramme av internatliv og tett oppfølging.

Artikkelen set Misjonsskolen inn i ein breiare historisk og pedagogisk kontekst, og samanliknar med liknande institusjonar i Tyskland (Basel, Barmen, Hamburg). Det vert også drøfta korleis ulike lærarar og leiarar ved skulen vektla ulike sider av danninga, og korleis vurderingar av studentane kunne sprike. Til slutt vert det peika på at misjonærane bar med seg ein særmerkt norsk vekkingskristendom, og at danninga ved skulen var prega av ein balanse mellom akademiske, praktiske og åndelege krav.

This article explores how missionaries were shaped at the Mission School in Stavanger, focusing especially on the cohort ordained in 1924. The author uses the concept of *habitus* to understand how the school formed both the character and academic competence of its students. Education at the Mission School went beyond theoretical knowledge—it included moral development, spiritual maturity, and practical skills, all within a framework of boarding life and close supervision.

The article places the Mission School in a broader historical and pedagogical context, comparing it with similar institutions in Germany (Basel, Barmen, Hamburg). It also discusses how different teachers and leaders at the school emphasized various aspects of formation, and how evaluations of students could vary. Finally, it points out that the missionaries carried with them a distinct Norwegian form of Pietist Christianity, and that the school's education was marked by a balance between academic, practical, and spiritual demands.

Nøkkelord: Danning, utdanning, studium, akademisk, misjonsskole

Innleiing

Laurdag 28. juni 1924 vart heile 18 misjonskandidatar vigsla til misjonsprestar i Stavanger. Stavanger Aftenblad presenterte 30. juni eit bilete frå hendinga der om lag 50 geistlege går i prosesjon, omgjevne av eit folkehav. Kandidatane som vart ordinerte i St. Petri den dagen hadde alle gått på Misjonsskolen, byens eldste akademiske institusjon. Dei hadde fullført seks 10-timars eksamenar, med påfølgjande munnleg prøve i alle fag.¹

Denne artikkelen vil undersøka korleis desse framtidige misjonæranne vart *forma* ved institusjonen. Dei hadde gått inn i ein høgare utdanningsinstitusjon som var blant dei eldste i landet. «Selskabets Udsendinge dannes ordentligviis ved en i denne Hensigt oprettet Skole», heitte det i §3 i grunnreglane som vart vedtekne ved opprettinga av Det norske misjonsselskap i 1842.² Misjonsskolen var det dannelsingsinstrumentet som skulle brukast for å nå dette målet. Poenget var, som Torstein Jørgensen streka under ved Misjonshøgskolens 150-årsjubileum, at utdanninga hadde «et videre sikte en ren formidling av teoretisk kunnskap».³ Kva som skulle liggja i eit slikt «videre sikte» er det spørsmålet som denne artikkelen reiser. Poenget er ikkje å gje ein uttømande analyse av heile institusjonens dannelsingsprofil, men å gje nokre perspektiv på det miljøet som forma studentane som vart ordinerte i 1924.

For å analysa kva denne danninga innebar vil eg gripa til omgrepet *habitus* (karakter), både fordi det er viktig i den lutherske tradisjonen, men også fordi omgrepet spelar ei sentral rolle i den vidare tradisjonen frå Aristoteles og er tenleg til å undersøka korleis misjonsprestane vart forma. Poenget hjå Aristoteles var nemleg at eit mennesket må ha noko i tillegg til vit og handlingar for å kunne kallast eit moralsk menneske.⁴ Eit danna

1 Emil Birkeli og C. Tidemann Strand, *Kallet og veien: Det norske misjonsselskaps misjonsskole 1859-1959* (Stavanger: Misjonsselskapets forlag, 1959), 110.

2 Birkeli og Tidemann Strand, *Kallet og veien*, 10.

3 Torstein Jørgensen: «Misjonærutdanning i 150 år», i Tor Hauken og Arne B. Samuelsen (red.) *Forskere i Misjonens Tjeneste*. (Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 1993), 137-144. Her s. 138.

4 Sjø t.d. Notger Schlenczka, «Habitus. 1. Dogmatisch» *RGG*⁴ vol. 3, 1365-66.

menneske i etisk forstand må ifølgje Aristoteles ha innøvd nokre haldningar som også femner om kjenslene. Der Platon hadde presentert ein intellektuell og abstrakt ide om det (tenkte) Gode, der ville Aristoteles heller setje «den konkrete figuren til det gode mennesket,» slik at mennesket hadde ein modell å gå etter.⁵ Hja Thomas Aquinas er denne ideen vidareutvikla i eit kristent perspektiv. Innøvinga av dygd skjer ved at det moglege eller den evna som bur i eit menneske – *potentia* – gjennom ein *habitus* blir til ein akt eller røyndom – *actus*. Ein er altså ikkje fødd til dygd eller last, men tileignar seg ein viss karakter som gjev seg utslag i handling. Ein kan difor omsetje *habitus* som ein «ervert disposisjon».⁶

I nyare tid er det særskilt Alasdair Macintyre og hans aksentuering av dydsetiske perspektiv som har lagt vekt på dette aspektet. I artikkelen *Practical Rationalities as Social Structures* (1987) peika Macintyre på at både bønder og matematikarar lærar fagleg skjønn og å realisera det føremålet som faget deira har ved at dei blir «innvigde og trenar i dei handlingsvanane og dømmekrafta (habits of action and judgment)».⁷

Denne innramminga er særskilt fruktbar for å sjå på elevane ved Misjonsskolen, ettersom dette var ei oppseding der det var internatlivet med bu- og måltidsfelleskap som var ramma for innlæringa. Allereie denne innramminga gjorde at misjonsdanninga skilte seg ut frå andre studiar og reflekterte at det vart stilt heilt spesielle krav til den gjerninga som dei framtidige misjonærane skulle utføra. Heilt eineståande var likevel ikkje dette. Dei mange stiftsseminara som vart skipa som lærarskular i første halvdel av 1800-talet er eit anna eksempel på slike institusjonar. Dei hadde også internat, sjølv om den karakteristiske kalibreringa av karakteren til den enkelte student var mindre påfallande enn på Misjonsskolen.⁸ Eit anna eksempel er studentheimane. I København var det sidan starten av 1600-talet ein studentheim for 100 «værdigt trængende», *Collegium regium*, eller *Regensen*, som han også vart kalla.⁹

5 Peter Nickl, *Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001), 22.

6 Jf. Knut Erik Tranøy, *Thomas Aquinas. Om loven, Guds attributter, tro og viten, og kjønnslivet i paradiset* (Oslo: Pax, 1967), 169.

7 Kelvin Knight (red.), *The Macintyre Reader* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998), 121.

8 Sjå t.d. Helge Dahl, *Norsk lærerutdanning fra 1814 til i dag* (Oslo: Universitetsforlaget 1959). Interessant er også Olaf Jansen, *Kristiansand lærerskole gjennom 100 år 1839-1939* (Oslo: Olaf Norlis forlag, 1951). Sjå også avhandlinga til Alf Gunnar Eritsland, *Med skolen som misjonsmark. Den norske vekkingssrørslas satsing på lærerutdanning 1890-1946* (Oslo: Universitetet i Oslo, 2019).

9 Studentane på Regensen hadde fleire plikter som dei måtte gjera for å kunne ta imot «nydelsen av Stipendiet». Det både gudstenester, samt morgon- og kveldsbøn. I overgangen frå 17- til 1800-talet var det i tillegg «øvelser», det vil seia disputasøvingar i faget. Sjå C.E.F. Reinhardt, *Kommuniteten og Regensen fra deres stiftelse indtil vore dage* (København, Muhle, 1862), 293-98.

Tidlegare forskning på Misjonsskolen og danninga der

Kva slags danning var det ved Misjonsskolen? Dei framtidige misjonærane – og etter kvart misjonsprestane¹⁰ – skulle dannast og få ein *habitus* som var eigna til å løysa det oppdraget som Det Norske Misjonsselskap (NMS) var sett til å verkeleggjera. Misjonærane skulle verkeleggjera eit bestemt føremål, nemleg at evangeliet skulle bringast til nye folkeslag gjennom forkynning og sakramentsforvaltning. Frå ei side sett var det difor ingen skilnad på misjonsoppdraget og kyrkjeleg arbeid i heimlandet. Men samstundes skulle jo dette arbeidet skje i ein heilt ny kultur. Som dei komande prestane i Noreg, måtte dei ha innsikt i Guds ord og teologiske disiplinar. I pensum-listene kan ein sjå at det vitskaplege idealet som eksisterte ved Teologisk Fakultet i hovudstaden, også eksisterte på Misjonsskolen. Det er grunn til å streka under at NMS ville vera ein ansvarleg, kyrkjeleg aktør med institusjonell tyngd frå Den norske kyrkja, noko som gjorde at ein var på vakt mot åndeleg svermeri og individuell religiøs fanatisme.

Men dei komande misjonærane måtte også oppfylle heilt andre krav. Dei skulle fungera i samfunn som var svært ulike det norske, noko som kalla på sosio-kulturell og kommunikativ kompetanse. Evna til å fungera i ein ny kultur innebar at dei komande misjonærane måtte ha eit sett av praktiske ferdigheiter, noko som var nært knytt til utvikling av personlegdomen og danninga av denne. Kastar ein eit blikk på reglementet for Misjonsskolen frå 1844, blir det tydeleg at lærarane ikkje berre skulle «besørge Elevernes Uddannelse». Dei skulle søka «saasnt som muligt at blive overbeviste om hvorvidt enhver dem betroet Elev virkelig er skicket til Missionstjenesten».¹¹

Forminga av misjonslevar var også ein del av den ålmenne pedagogiske kulturen som rådde siste halvdel av 1800-talet og byrjinga av 1900-talet. Som Dag Thorkildsen har peika på, var skulen «statsmaktens sosialiseringsagent» og ein viktig bidragsytar for å skapa «lojalitet mot staten og statsmakten».¹² Denne nasjonale ideologien var felles for alle dei førande pedagogiske retningane. Formålet i skulereforma frå 1848 var karakteristisk skissert som «at bibringe Ungdommen en sand christelig Oplysning og derhos at forskaffe den de Kundskaber og Færdigheder, som ethvert medlem af Statssamfunet bør besidde.» Men det særeigne ved utdanninga ved Misjonsskolen var å knytte dette til den tenesta dei skulle utføra. Som det lakonisk vart kommentert om gardsarbeid i Rolls husorden frå 1874, «En vordende Missionær bør forstaa Noget av

10 Sjå Knut Alfsvågs bidrag i dette nummeret.

11 Emil Birkeli og C. Tidemann Strand, *Kallet og veien: Det norske misjonsselskaps misjonsskole 1859-1959* (Stavanger: Misjonsselskapets forlag, 1959), 211.

12 Dag Thorkildsen, «En nasjonal og moderne utdanning» i Øystein Sørensen (red.) *Jakten på det norske. Perspektiver på utviklingen av en norsk nasjonal identitet på 1800-tallet* (Oslo: Gyldendal, 1998), 265-284, her: 265.

Hvert [...]».¹³

Denne sida av misjonsrørsla skulle ein tru var blitt handsama i den etterkvart rikholdige misjonslitteraturen. Likevel, mangelen på analyse av dei *ideala* som misjonsskolen var tufta på er symptomatisk for det aller meste av litteratur som finst om dannelsingsaspektet til misjonselevane. Ein nøyer seg gjerne med å seia noko om bakgrunnen til misjonsvennene, det vil seia misjonsinteressen blant brødrevenner og haugianarar. Innhaldet i den misjonsskolen som etterkvart ser dagsens ljøs blir vurdert utifrå den faglege porteføljen som ein kan finna i dei ulike disiplinane som blir lært. Men noko nærare framstilling av dannelsingsideala leitar ein forgjeves etter.

Det er påfallande at ein så sentral læreinstitusjon for den framveksande misjonsrørsla har blitt så lite analysert. Eit symptomatisk døme på denne ignoransen er Olav Myklebusts doktoravhandling om misjonsfaget i teologisk utdanning. I kapitlet om tida i Tyskland 1800-1860 nemnte han rett nok Baselseminarets første inspektør, Blumhardt, men unngjekk å kommentera det seminaret som han faktisk leia. All interesse er knytt til dei prestisjefylte universiteta i Berlin, Göttingen osv. Som Myklebust skreiv med referanse til Karl Graul: «In Germany, as on the Continent as a whole, the vast majority of missionaries have been and still are trained in separate institutions (Missionsschulen)», men det vert ikkje skrive noko om kva slags institusjonar dette var. Kanskje skuldast den manglande interessa deira manglande akademiske renommé og forsiktige pretensjonar?¹⁴ Einar Molland peika på at Misjonsskolen hadde ei «improvisert undervisning», og at elevane der hadde «små forutsetninger når det gjaldt boklig dannelse».¹⁵ Det var liten grunn til vidare undersøkingar.

Nokre unntak finst. For John Nome, ein forskar med syn for sosiologiske og kulturelle aspekt ved lærdomskulturen, blir misjonsskolen som dannelsingsinstitusjon fyrst og fremst knytt til dei ulike studentane og deira (manglande) kulturelle horisont. Han peika på at den fyrste læraren, Andreas Hanssen, var son av ein haugiansk kjøpmann i Stavanger, men at brødrevenene såg på han som ein grundtvigianar, altså ein trussel. At Haugvaldstad agerte som husfar «i hvis hus nøysomheten var like sterkt utviklet som guds frykten», som Nome syrleg framheva, sikra den puritanske profilen.¹⁶ Nome nemnte så den absolutte lydnaden som var føresett i «Huusordenen», samt ordninga av dagsrytmen «som de i alle Punkter skulle efterleve», og illustrerte kadaverdisiplinen med tilfellet misjonselev Steene. Denne eleven hadde klaga på lærarar og medelevar, trassa den nye husorden. Difor vart han kravd tilbake all gjelda til Misjonsselskapet.

13 Emil Birkeli og C. Tidemann Strand, *Kallet og veien: Det norske misjonsselskaps misjonsskole 1859-1959* (Stavanger: Misjonsselskapets forlag, 1959), 221.

14 Olav G. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education* vol. 1 (Oslo: Egede Instituttet, 1955), her: 94.

15 Einar Molland, *Norges kirkehistorie i det 19. århundre. Bind 1* (Oslo: Gyldendal, 1979), 162-163.

16 John Nome, *Det norske misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv. Fra Stiftelsestiden til Schreuders brudd* (Stavanger: Dreyer, 1943), 115.

Slik vart det statuert eit eksempel for kva som ville skje om ein var ulydig, hevda Nome.¹⁷ Likevel var det liten refleksjon over dei *strukturelle* vilkåra for denne danningsinstitusjonen hjå Nome, altså deira kopling mot liknande institusjonar og den almenne danningsteorien som låg bak dette.

På eit vis kan ser det ut som om Nome har delt sin analytiske evne i to. Etter dei lett sarkastiske merknadane om dei kulturelle tilhøva, nyttar han meir panegyriske vendingar som «Misjonsskolen har framgang». Han konkluderte med at det «geistlig-kirkelige regimente» hadde sigra, før han gjekk laus på spørsmålet om ordinasjon for misjonsstudentane.¹⁸ Nomes «sosiologiske perspektiv»¹⁹ vurderte ikkje målet for danninga, men nógde seg med å visa fram dei miljøa som dei ulike aktørane kom frå.

I avhandlinga til Vidar Haanes blir den strukturelle konflikten mellom geistleg og lek innstilling til misjonsskolen modifisert. Med rette peika Haanes på at fleire geistlege med herrnhutisk bakgrunn støtta oppretting av ein eigen misjonsskole, medan sonen til Hans Nielsen Hauge, Andreas Hauge, var imot.²⁰ Men heller ikkje Haanes undersøkte kva som *innhaldsmessig* låg i ideen om ein eigen misjonsskole.

Eit anna unnatak er Jarle Simensen og kollegaer frå Trondheim og deira arbeid med misjonsrørsla på 1980-talet. Simensen & co. var ikkje berre oppteken av bakgrunnen til misjonselevane, men også deira «karakterdannelse», som det heitte i eit underkapittel i ein antologi. Med dette ville dei sjå på «hvilke karakteregenskaper Misjonsskolen ønsket å finne og utvikle hos sine elever.»²¹ Det vert sitert frå eit opptakskrav for misjonselevar frå 1860 – rett nok utan kontekst og med eit underleg krav om å vera gyldig for heile epoken – samt eit ønske om å undersøke korleis danningssideen vart formidla til elevane. Her er det likevel lite om danningas mål, men stort sett drøfting av danningas material, det vil seia at misjonseleven har «et særdeles Kald» til misjonsteneste, samt at dei naturlege føresetnadane, helse, alder, språklege anlegg, skulle vera i orden.

Når det gjaldt innhaldet i danninga, nytta Simensen ei bok av misjonssekretær i Basel, Friedrich Würz. Boka vart i 1901 omsett av O. E Mohr som var forstandar 1897-1907, og denne tente som normativ kjelde. Men denne boka reiste fyrst og fremst spørsmålet om «den egte dragelse til missionen», dvs. kor vidt den unge manns (indre)

17 Nome, 116-117.

18 Nome, 120-121.

19 Jarle Simensen og Vidar Gynnild, «Norske misjonærer på 1800-tallet: Mentalitet, sosial profil og foreningsbakgrunn,» i Jarle Simensen (red.) *Norsk misjons og afrikanske samfunn. Sør-Afrika ca. 1850-1900* (Trondheim: Tapir, 1984), 11-56, her: s. 12.

20 Vidar L. Haanes: *Hvad skal da dette blive for prester? Presteutdannelse i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge.* (Trondheim: Tapir, 1998), 110-111.

21 Simensen og Gynnild, s. 40.

kall er tufta på sanning.²² Poenget til Würz var å gå gjennom ulike motivasjonsfaktorar ved sjølvprøving. Til dømes nemnte han at Karl Buck fekk sitt misjonskall då han var fire år.²³ Korleis skulle ein vurdera slike erfaringar? Würz streka under at det var naudsynt med visse naturlege evner og anlegg, til dømes intellektuell kapasitet til å læra eit nytt språk. I tillegg peika han på to avgjerande trekk ved karakteren, nemleg sjølvttukt og kraft. Men også her var det mindre vekt på danning og meir på plikt, sjølv om det å «beherske sine tilbøieligheder, tøile sin tunge, lempe og underordne sig» var noko den komande misjonæren «maa ogsaa allerede hjemme ha øvet sig i».²⁴ Simensen og Gynnild la vekt på disiplin, forsaking og verdsfornekting, og streka under at misjonæren skulle bli eit sjølvutslettande instrument for Guds sak.

I tillegg nemnte Simensen og Gynnild forstandar Karl Roll og hans 23-siders husorden frå 1874, eit studium i sosial kontroll. Denne kjem eg tilbake til. Det er også verd å nemna analysen av eksamenssvar med tanke på misjonsforståinga og tilhøvet mellom individ og fellesskap, samt balansen mellom åndelege og verdslege aspekt ved misjonstenesta. Her finn dei eit perspektiv på danningas sluttprodukt, så og seie.

Danningsomgrepet i den lutherske tradisjonen

Sidan 1990-talet har det vore ei stigande interesse for danning og danningsteoriar. Den instrumentale forståinga av kunnskap som oppgåveløysing vart utfordra av ei meir heilskapleg forståing av kunnskap som ein del av mennesket og hennar utviklingsprosess.²⁵ At mennesket ikkje berre var ein kunnskapskonsument der kunnskapen skulle implementerast har lange røter i dei teologiske kunnskapssyna som har prega den lutherske kulturen.

Habitus – både prosessen og resultatet av den teologiske danninga var forstått som *karakteren* til den ferdige kandidaten. Etter at vitskapleg teologi vart viktigare utover på 1600-talet, konsentrerte universitetsprofessorane seg meir og meir om den intellektuelle utrustninga til kandidatane. Det vitskaplege studiet av Den heilage skrifta vart gjennomført med eit sideblikk på den filosofisk-teoretiske drøftinga i samtida, samstundes som ein la vekt på sjelslivet til den enkelte student, hans *cultura animi*. Den fromheitsmessige dimensjonen vart også lagt vekt på, – i Wittenberg var det mellom anna plikt å ta del i gudstenestelivet der professorane gjorde teneste. Den utbreidde førestillinga om dogmatisk hardnakka teologar i den såkalla «ortodoksien» er knapt

22 Jf. Friedrich Würz, *Skal jeg bli missionær?* (Stavanger: Det norske missionsselskabs forlag, 1901), 5.

23 Ibid, 8.

24 Ibid, 25.

25 Sjå t.d. antologien til Øivind Andersen (red.) *Dannelse. Humanitas. Paideia*. (Oslo: Syppress Forlag, 1999). Eit anna utslag er Bostad-utvalget som vart nedsett av Universitetet i Oslo, Universitetet i Bergen og Høgskolen i Bodø i 2007, og som leverte eit sluttdokument i 2009: «Dannelsesperspektiver i høyere utdanning».

haldbar, heller ikkje på teoretisk nivå. Det var snarare typisk å formulera målet med teologien slik David Hollaz formulerte i sin *Examen*: Teologi er *sapientia eminens practica*, altså fyrst og fremst ein praktisk visdom,²⁶ noko som hadde vore vanleg frå byrjinga av 1600-talet. Forståinga var til dels metodisk motivert frå Zabarellas idear og førte til at teologi-omgrepet vart «målstyrt»: Teologen skulle ikkje berre vite noko om trua og om Gud, men han skulle føra andre menneske til frelsa. Ein klar parallell fanst til medisin, der legen vart skulert for å formidla legedom til folk.²⁷

Med pietismen kom vektlegging av personleg *omvending* sterkare fram som mål for presteutdanninga. Organiseringa av utdanninga var knytt til bygging av ein parallell-struktur til den ålmenne kulturen, dvs. den store kyrkja. I det pietistiske programskriftet *Pia Desideria* hadde Spener gjeve nokre generelle retningslinjer til korleis (ut)danninga av prestar skulle endrast. Eit hovudpunkt var at personellet var «sanne kristne» og hadde «guddomleg visdom», slik at dei framtidige prestane kunne føra andre på Herrens veg.²⁸ Dette seleksjonskriteriet var nok vanskeleg å operasjonalisera ettersom studiet var ope for alle som ville ta eksamen. Kyrkja burde likevel berre kalla dei som «berre la vekt på Guds ære og såg vekk frå alle kjødelege ting som gunst, vennskap, gåver og slike unyttige ting.» Men når studentane fyrst var komne inn, burde dei

bli nøye observert av *Professoribus Theologiae* for å hjelpe til med å avskaffa alt som fanst av ukristeleg liv og forbetra dette, slik at academia blir det dei var meint til å vera, nemleg kyrkjelege planteskular og verkstader for Den heilage Ande, ikkje verdsanden, altså at dei ikkje blir æresjuke-, drukkenskaps- og kragledjevlar, slik ein kan sjå i dei studerande i det ytre.²⁹

Innramminga av studielivet som ein planteskule har eit sikte mot ei heilskapleg danning. Skuleringa var ikkje berre tenkt som innlæring av kunnskap, men har eit tydeleg moralsk aspekt. Professorane burde etter Speners mening sjølv vera eksempel for studentane, slik at dei kunne ha eit «levande mønster å strukturera sine liv etter».

26 *Quid est theologia? Theologia est sapientia eminens practica, e verbo Dei reuelato docens omnia, quae ad veram in Christum fidem cognitu, & ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori, aeternam salutem adepturo.* David Hollaz, *Examen Theologicum acroamaticum*. (Stockholm & Leipzig: Gottfred Kiesewetter, 1750 (1707)).

27 Sjå til dømes Kenneth G. Appold, *Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 64-67.

28 “Die zum allerförderisten selbs wahre Christen seyen / und darin die Göttliche weisheit haben / auch andere auff den Weg dess Herrn vorsichtig zu führen [...]“, Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria: Oder herzliches Verlangen Nach Gottgefälliger besserung der wahren Evangelischen Kirchen* (Frankfurt am Main: Johann David Zunner 1676), 125-6.

29 Spener, 126-7.

Dette gjaldt til dømes kulturen ved bordet, der ein burde ha oppbyggjelege samtalar over Guds ord, bibelsitat og salmevers. Hovudsaka var at moralsk liv var like viktig som intellektuelt liv, noko som ifølgje Spener var endå viktigare når det gjaldt åndeleg liv. «For teologi er ein *habitus practicus*», skreiv han, eit uttrykk som likna svært på Hollaz og hans uttrykk.³⁰ Det er likevel viktig å vera klar over forskyvinga som habitus-omgrepet fekk i pietismen. Medan Hollaz og den eldre tradisjonen knytte *habitus* til arbeidet med ord og sakrament, altså dei nådemidla som skulle føre menneske fram til frelse, kvalifiserte Spener *habitus* fyrst og fremst som ein moralsk kategori.

August Hermann Francke realiserte på mange måtar dette programmet i sine *Stiftungen* i Halle. Frå 1695 vart eit skulevesen og internat bygd opp som på eit par tiår femna over 2000 elevar. I boka *Kurzer und einfältiger Unterricht, wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzuführen sind* (1702) viste han korleis målet om «å frykta og elska Gud» og kristeleg klokskap kunne bli nådd ved metodisk pedagogisk arbeid. For Francke var ikkje denne klokskapen berre tufta på vit og vitskap. Det var fyrst og fremst evna til å sondra mellom godt og vondt, særskilt med tanke på kva som var nyttig. Ein skulle læra kjærleik til sanning, lydnad og flid. Like viktig var det å kjempa mot lygna, eigenviljen og lediggang. Denne dømmekrafta skulle oppøvast til bruk i handling. Francke la særskilt stor vekt på lydnad: Mennesket må underordna seg Guds vilje, og lærer dette ved å lyda foreldra. Då vert eigenviljen broten ned.³¹

Presteutdanninga i Danmark-Noreg reflekterte denne utviklingstendensen. Som Oluf Kolsrud peika på, «den pietistiske religiøsitet gav det gamle presteideal ein ny, inderleg, personleg og asketisk karakter».³² I si viktige pastorallære la Erik Pontoppidan vekt på at embetet er å føre syndige menneske fram til foreining med Gud. Kven kan aksla eit slikt embete, spurte han retorisk? Englane var rett nok syndfrie, men knapt dugande til å vise kyrkjelyden at det var mogleg å leva gudfryktig. For Pontoppidan var nettopp *Exemplum* det sentrale aspektet. Prestane skulle vera kristeleg førebilete som dei truande kunne sjå opp til. Pontoppidan viste til at Paulus i 1. Tim 2 og 1. Kor 14 ikkje ville ha nyomvende, gudlause eller kvinner til offentlege lærarar.³³ Unge folk ville dessutan ha problem med å slå gjennom hjå eldre folk. Verst er det med hyklarar, ettersom desse må fortrenge Guds stemme når dei forkynner, skreiv Pontoppidan.

Om desse ideala vart gjennomførte for det teologiske studium i København, er neppe sannsynleg, men dei reflekterer tankesettet til ein av dei mest verknadsfulle teologane på 1700-talet. Dei to lærarane som fekk ansvar for utdanninga av prestar ved det nye universitetet i Christiania i 1811, Stener Stenersen (1789-1835) og Svend

30 Spener, 129.

31 Sjå t.d. Ralph Koerrenz et. al. (red.) *Geschichte der Pädagogik*, (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2017), 136-143.

32 Oluf Kolsrud, *Presteutdanning i Noreg* (Oslo: Universitetsforlaget, 1962), 215.

33 Erik Pontoppidan, *Collegium pastorale practicum* (Oslo: Luther Forlag, 1986) 67-8.

Hersleb (1784-1836), var begge restaurasjonsteologar. Saman med Grundtvig hadde dei ein kritisk brodd mot den rasjonalismen som hadde prega teologistudiet fram til starten til det 19. hundreåret. Stenersen gav ut eit lite skrift i 1815 med tittelen *Universitetsaarene, betragtede som den vordende Embedsmands Dannelsesperiode*. Framstillinga var eigentleg eit forsøk på å få til ein stipendordning for dei fattigaste studentane, men i dette skriftet reflekterte Stenersen eit syn på danning som er av interesse for forståinga av tradisjonen ved Misjonsskolen.

Danninga til presteteneste har to hovuddeler, skreiv Stenersen, nemleg kunnskap og evne til å kunne utøva denne kunnskapen.³⁴ Den teologiske kunnskapen skulle hjelpe den komande embetsmannen til å få ein fast *karakter* tufta på kjærleik til sanning og rett. Men då trengte ein lang nok danning. Mange studentar med dårleg råd avslutta studiane tidleg og tok arbeid som huslærarar. Stenersen meinte at ein då ville få svake karakterar som ikkje evna til å stå fast i overtyding. Deira karakter var danna i «Eftergivenheds Skole», i ein stadig forhandling mellom personale omsyn.³⁵ Dette hørte privatlivet til, men burde ikkje få grep om embetsmannen og hans kall til offentleg gjerd. Då ville han som embetsmann bli «et svagt Rør, som sveier hid og did for Venskabs og Kjærligheds, Egennyttes og Vellevnets Pust.»³⁶ Det ideelle programmet som Stenersen skisserte for studentane hadde også noko av pietismens trekk, om enn i svakare monn når det gjaldt dei asketiske sidene. Likevel, den som skal innviast til «Embedsmandens hellige Kald, bør i Indvielsens Dage leve *uafhængig*, og tildeels afsondret fra Verden», hevda Stenersen.³⁷ Det var denne tilbaketrekkinga som kunne forankra tenesta i eit fast sinn.

På mange måtar ligg desse tankane om danning nært opp til *formatio*-aspektet som har prega synet på presterolla som mellom anna Gustav Jensen aksentuerte frå slutten av 1800-talet. Her tenkte ein seg at det heilage livet vaks fram ved at presten møtte Kristus i Ord og sakrament: «Når Guds nådes ord får forme oss og forener oss med Kristus, vil naturgavene, studiet, dannelsen, forvandle seg i oss så vi får kjærlige hjerter som åpner seg for medmennesker».³⁸

Teologisk danning ved Misjonsskolen

Ser ein bort frå den embetsmessige laugsidentiteten som låg til grunn for dannelsingsforståinga til Stenersen og Jensen, kan ein skimte mange likskapstrekk med det som

34 Stener J. Stenersen, *Universitetsaarene, betragtede som den vordende Embedsmands Dannelsesperiode* (Christiania: Grøndahl, 1815), 1.

35 Ibid, 14.

36 Ibid, 15.

37 Ibid, 16.

38 Sitert frå Vidar L. Haanes, «Pastoral «formatio» og luthersk antropologi. Et perspektiv på norsk pastoralteologi fra slutten av 1800-tallet og fram til i dag», i *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1/1999, 42-54, her: 47.

kjem til uttrykk i misjonstradisjonen som leia fram til opprettinga av Misjonsskolen.³⁹ Etter vedtektene som vart vedtekne på generalforsamlinga i Christiansand 1842 skulle Det norske misjonsselskap

virke til Guds Riges Udbredelse fornemmelig blant hedningerne, ved Dannelse, Udsendelse og Underholdning af Missionærer og disses Medhjælpere.

Eg vil likevel peika på to sider som skil seg ut som annleis. For det fyrste vart forståinga av kva ein misjonær var og skulle vera forankra i *demokratiske* foreiningar. Her var det ikkje embetsmenn som skulle dannast, sjølv om ein etter kvart fekk status som prestar i den norske kyrkja i utlandet. For det andre hadde misjonæren eit heilt spesifikt sikte. Vedtektene vart formulerte av kristne misjonsvennene som hadde samla seg om ei *sak*, nemleg å senda ut misjonærar og deira medhjelparar for å utbreia Guds rike blant heidningar.

Men korleis skulle dette gjerast? Misjonærane var ikkje berre fagfolk som skulle nytta sine teologiske kunnskapar på eit nytt felt, dei var – med unnatak av den universitetsutdanna Schreuder – ofte ulærde og hadde ein svak fagleg bakgrunn. Men nettopp dette gjorde studentane også *formbare* for misjonsverksemd. Inntrykket er at ein i større grad enn prestestudentane frå embetsmannskulturen i hovudstaden tenkte at misjonsselevane kunne *dannast* til å verkeleggjera misjonsoppdraget.

I 1843 fastsette den fyrste generalforsamlinga til NMS at skulen skulle liggja i Stavanger. Christiania misjonsforening hadde vore kritiske. Dei misjonsinteresserte teologane i hovudstaden forstod snart at med eit slikt grep ville sentrum for det veksande misjonsarbeidet i Noreg bli flytta frå Christiania til den provinsielle sildebyen. Det var ein lite tiltalende tanke for toppfolka i hovudstaden. Dessutan var det kyrkjerettslege innvendingar mot ei slik løysing. Ein statskyrkjeleg autorisasjon ville kanskje ikkje bli gjeven til ein misjonsskule i provinsen. I det heile hadde ein skule i Stavanger “noe lekmannsaktig ved seg”, sett frå hovudstaden. “Kirken selv” låg etter deira meining i statens skjød i Christiania. Det høyrer også med at misjonsforeninga i Christiania etterkvart *utelukkande* hadde medlemmer med teologisk embetseksamen frå Det kongelige Fredriks Universitet i same by.

Styret i Misjonsselskapet hadde innstilt på at misjonsskulen skulle liggja i Kristiansand, det mest “passende Sted”. Der var jo som kjent “stiftets høieste Geistlighed” å finna etter at kong Christian V i København på 1680-talet hadde fått den forunderlege ideen om å flytta bispesetet i Stavanger til byen med sitt eige namn. Men misjonsvenene ville ha skulen hjå lekfolket på Vestlandet. Kontroll over kunnskapsproduksjonen var avgjerande. Misjonsfolket ville ikkje berre ha fokus på bokleg lærdom. Dei ville utvikla “den kristelige ånd og det sanne, offervillige misjons-

39 Sjå artikkelen til Knut Alfsvåg i dette nummeret.

sinn” i studentane, som John Nome skreiv i si historie.⁴⁰

Ein viktig dimensjon ved misjonsrørsla ligg i den *klassemessige* forankringa til denne rørsla, og ikkje berre dei fromheitstypiske trekka til herrnhutarar og haugianarar. Som historikaren Hans Try peika på i sitt arbeid om framveksten av assosiasjonsånd og foreiningar: Trass i at prestane dominerte i Misjonsselskapet i 1850-åra, hadde lokalforeiningane «eit overveldande fleirtal av allmugespersonar og bare ei handfull embetsmenn og kondisjonerte.»⁴¹ Det interessante er at lekfolket rett nok leverte «materialet» i form av misjonselevar, men i tillegg hadde dei også hand om styringa av danninga. Allmugen styrte ikkje berre gjennom eit sterkt landsmøte, dei hadde også demokratiske statuttar. Ei nøkkelrolle for å omsetja desse statuttane til klingande pedagogisk mynt hadde sjølvsgatt undervisningspersonalet. I «statuter for missionsskolens lærerraad» står det ikkje berre at dei har ansvaret for den fagleg sida ved danninga. Lærarrådet skulle også

*Ved indgaaende overveielse at vaake over elevernes studier, aandelige udvikling, moralske forhold og i det hele søke fremmet deres alsidige og bedst mulige dygtiggjørelse for missionsgjerningen.*⁴²

Denne overvåkinga av misjonselevane skulle også nedfellast i ein rapport ved slutten av kvart skuleår, der hovudstyret kunne lesa ein «karakteristik av de enkelte elevers evner, intellektuelle og aandelige standpunkt og om deres forhold ved skolen».⁴³ Tanken om Guds oppsyn hadde nok sin grunn i den jødisk-kristne tradisjonen. Det gamle testamente viser ofte til Gud som han som «ser alt». Mot slutten av 1700-talet fekk ideen om overvaking eit oppsving, særskilt i den franske revolusjonen, men då som «Lovas auge».⁴⁴ Spørsmålet er korleis slags dannelsesforestillingar gjorde seg gjeldande i undervisning og prøving av dei framtidige misjonærane.

Tyske førebilete? Basel, Barmen og Hamburg

I Stavanger Amtstidende kunne innbyggjarane ein sommardag i 1842 lesa at det fanst planar om å danna “et almindeligt Missionsselskab, ligesom ogsaa at diskutere om Oprettelsen af en Missionsskole her i Byen.” Avisa såg med stor velvilje på “det ædle Formaal”, nemleg “at virke til Evangeliets Forkyndelse i Hedningeland”. Likevel, avisa var klar på at det “frembyder sig mange Vanskeligheder for Realisationen” av

40 Nome, *Det norske misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv. Fra Stiftelsestiden til Schreuders brudd* (Stavanger: Dreyer, 1943), 28.

41 Hans Try, *Assosiasjonsånd og foreningsvekst i Norge* (Bergen: Alvheim og Eide, 1985), 16.

42 Birkeli og Strand, 229.

43 Ibid.

44 Michael Stolleis og Wolfgang Behringer, «Auge» i *Enzyklopädie der Neuzeit*, Vol. 1, 2005, 844-848, her: sp. 848.

ideen når det gjaldt opprettinga av ein misjonsskule. Leiarskribenten var oppteken av personalspørsmålet, nemleg utfordringa med å finne “duelige Lærere”. Utfordringa var ikkje mangel på folk med bokleg lærdom, men *erfaring*, meinte avisa. I Noreg fanst det jo knapt nokon med *misjonserfaring*, - dei måtte “hidkaldes” frå utlandet. Leiarskribenten var redd for at dette ville vera “forbunden med ikke ubetydelige Udgifter.” Kvifor ikkje senda dei vordane misjonærar til misjonsskular Barmen eller Basel, spurte avisa?⁴⁵

Det var ikkje eit spørsmål som var teken ut av lufta. Den nitten år gamle J.W. Cappelen hadde blitt sendt av det danske Missionsselskab til Misjonsseminaret i Basel for å bli danna til misjonær. I Basel rekrutterte ein «rettskafne og religiøst tenkande unge menn frå alle konfesjonar og stender».⁴⁶

Daniel Thrap skreiv at Cappelen hadde vore der eit år og levd «efter de strænge Former» før han vendte tilbake til Noreg og starta arbeidet med å danna misjonsforeiningar.⁴⁷ Thrap går ikkje inn på kva desse strenge formene skulle tilseia, men Cappelens biograf Einar Boyesen siterer Dansk Misjonsblad som i 1825 skreiv dette om det klasseoverskridande misjonsinstituttet i Basel:

Elevene i dette Institut nyde en Dannelse, som aldeles passer sig til Missionairenes tilkommende Stilling. Bibelen er deres Hovedbog, paa hvis Grundsprog, Ebraisk og Gresk, der anvendes en udmærket Flid, og i hvilke der opnaaes i Hjerterne christelig Ydmyghed, Selvfornegtelse, Kjærlighed til Gud og Jesum og til alle Jordens Børn arbeides der tidligt og sildigt. Der leves overmaade tarveligt, enhver Missionair, saavel av de fornemmere, som af de ringere Stænder sidder til Bords med Lærerne og Eleverne.⁴⁸

I tillegg til den omtalte askesen og måltidsfellesskapen som ikkje tok omsyn til stendene, kan ein leggja merke til at latinen var fråverande. Det er dei bibelske språka som har prioritet, eit element som også gjorde koplinga til den tidlege kyrkja og martyriet tydelegare.

Den tyske dannelseshistorikaren og teologen Thomas Schlag har nyleg peika på korleis misjonstanken vart verkeleggjort gjennom misjonsseminaret i Basel. Her gjaldt vilkårslaus lydnad og eit oppsiktsvekkjande stort ytingspress. Ein la avgjerande vekt på fromheit, moral og individuell omvendingserfaring. Likevel var ikkje misjonssemin-

45 Stavanger Amtstidende, No 63, 8. august 1842. s. 1-2.

46 Friedrich Huber: «Mission. 3. Evangelische Kirchen» i *Enzyklopädie der Neuzeit*, Vol. 8, 2008, 586-591. Her: 589.

47 Daniel Thrap, *Wilhelm Andreas Wexels. Livs- og tidsbillede* (Christiania: Dybwad, 1905), 121-122.

48 Einar Boyesen, *J. W. Cappelen 1805—1878. Noen blad av norsk bokhandels og norsk kulturkampens historie* (Oslo: Cappelen, 1953), 36.

aret ein refleksjon av bakgrunnen til studentane. Seminaristane var «Quereinsteiger», hevda Schlag, faga som dei skulle skulerast i var eigentleg framand for dei. I Basel tydde det også ei endring i fromheitstype. Her fungerte danninga som korrigering av enkelte element i vekkingsrørsla: Studentane måtte leggja av alle former for «apokalyptiske og hysteriske framtidspårestillingar og misjonar omvendingsoptimisme.»⁴⁹ Den første inspektøren, Johann Christoph Blumhardt, var verksam i sju år frå 1830 av. Han var prega av kyrkjeleg lutherdom, hadde studert i mange år i Tübingen og budd i det berømte teologiske *Stift*. Av innstilling var han også skeptisk andsynes altfor stor omvendingsiver blant seminaristane.⁵⁰

I Basel var utdanninga opphävleg tre år, men vart seinare utvida til fem år. Kriteriene for å bli akseptert som student var alder mellom 18 og 24 år, god fysisk form, og politiske, militære og politimessege tilhøve måtte vera i orden. Det som likevel er særskilt interessant med vilkåra for opptak var det ein kalla «den personlege innstillinga» til dei framtidige misjonærane:

Den som vil gå inn i seminaret må ikkje berre vera ein moralsk uklanderleg ung mann, men han må ha eit sant liv i Gud [...] Den som vil omvenda andre, må sjølv vera grundig omvendt, ikkje forbigåande rørt av Guds ånd, men sannferdig gjenfødt [...] Det blir kravd at den som søker opptak ikkje berre har eit ønske om å bli ein forkynnar av evangeliet til heidningar, men at han skal bli viss på sitt guddomlege kall til å bli ein misjonær ved å la ettertanken modna, lenger sjølvprøving etter Guds ord under bøn og råd frå sakkunnige menn som kjenner søkaren vel.⁵¹

Ein av dei framtidige misjonsselevane, Lars Larsen, hadde erfaring frå ein avleggjar av Basel, nemleg Barmen. O. G. Myklebust peika på eit anna kontaktpunkt mellom misjonsvenene i Noreg og Barmen, nemleg at den første misjonærinstruksen til NMS (1849) var ei omsetjing og omarbeiding av den rhinske.⁵² I tillegg fanst det ein misjonskandidat med erfaring frå institusjonen. I siste del av 1830-åra hadde nemleg den herrnhutisk farga Stavanger misjonsforeining støtta Hans Christian Knudsen og

49 Thomas Schlag, «Medien der Mission und Bildung. Die Entwicklung eines transnationalen Bildungsprogramms am Beispiel der Basler Mission im 19. Jahrhundert», i David Käbis och Johannes Wischmeyer (red.) *Transnationale Dimensionen religiöser Bildung in der Moderne* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), 97-120, her: 106

50 Sjø Michael T. Schulz, *Johann Christoph Blumhardt. Leben – Theologie – Verkündigung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), 43-47.

51 Sitert frå Detlef Lienau, «Pflanzschule von Heidenboten – Das Basler Missionsseminar» i Jobst Reller (red.) *Ausbildung für Mission. Das Missionsseminar Hermannsburg von 1849 bis 2012* (Münster: LIT Verlag, 2015), 43-80, her: 47

52 Olav Guttorm Myklebust: «»En Kirkens Sag». Det Norske Misjonsselskaps første forskrifter for sine utsendinger., *NTM* 1983, 235-239.

utdanninga hans på misjonsinstituttet til det rhinske misjonsselskapet (Rheinische Mission) i Barmen. Kunne eit slikt føretak bli verkeleggjort i Noreg også? I 1840 kunne misjonsforeininga i Stavanger rapportera om at ein hadde fått «en fra H. C. Knudsen modtagen Opfordring til at søge oprettet et Missions-Institut i Norge»,⁵³ over same lest som i Barmen.⁵⁴ Knudsen ville gjerne skipa eit institutt som likna Barmen-instituttet. Kva var det for dannelsingsinstitusjon som ein her ønska å oppretta?

Misjonsseminaret – eller misjonsskolen – i Barmen vart oppretta ettersom det rhinske misjonsselskapet sjølv ville senda ut misjonærar. Den rhinske misjonen var ei samanslåing av fleire misjonsforeiningar frå både reformerte og lutherske krinsar. Den eldste av desse, Elberfeld, vart grunnlagt allereie i 1799, og verksemda hadde ringverknader som strekte seg like til Noreg. Dette vart kommunisert gjennom det (nokså) nye pressemediet. Niels Johannes Holms «Missions-Blad» kunne nemleg i 1832 konstatere at

Hine Barmenske Christne have en særdeles Kjerlighed for Norge; alene ved deres Opmuntring og Understøttelse er det norske Missionsblad blevet til [...]⁵⁵

Formidlinga til Holm framstilte også institusjonelle sider ved Barmen-misjonen. Gjennom Missionsbladet peika han på at ein i Barmen i 1825 hadde skipa ein misjonsskole fordi det kom «ynglinge, som ønskede at forberedes til Missionstjenesten» i så store mengder at ein ikkje kunne senda desse til misjonsskolen i Basel. I Barmen gjorde ein sjølv ein «Prøvelse af deres Kald til Missionstjenesten», og så fekk dei unge undervisning av ein pastor Lindl og ein skulelærar tre dagar i veka. Dei tre andre dagane skulle nyttast til regulært kroppsarbeid, «hvorved de fortjente en Deel af Bekostningen for deres Underholdning».⁵⁶

Misjonsskolen i Barmen vart raskt svært populær. Eit interessant aspekt som kastar lys over dei radikale ideane som prega vekkingsrørsla i Barmen, er rolla til den nemnte pastor Lindl, ein av dei første lærarane ved misjonsskolen i Barmen. Michael Kannenberg har belyst denne sida ved misjonsrørsla gjennom sin studie av endetidsforventinga i Württemberg-pietismen ved byrjinga av 1800-talet. Ignaz Lindl, som han heitte, var nemleg ein romersk-katolsk prest som var ein del av ei vekkingsrørslle med sterke apokalyptiske innslag. Lindl sameinte katolsk mystikk og protestantisk pietisme i ei transkonfesjonell kristendomsforståing og samla tusenvis av menneske under sin talarstol. Han forkyste ei «rein Kristus-tru» med vekt på forfølging og til sist utvandring. Dette fall både kyrkjelege og statlege styresmakter tungt for brystet og

53 John Nome: *Demringstid i Norge. Fra misjonsinteresse til misjonsselskap* (Stavanger: Det norske misjonsselskaps forlag, 1942), 313.

54 John Nome: *Det norske misjonsselskaps historie* (Stavanger: Dreyer, 1943) bind 1, 19.

55 *Missions-blad* No. 18 (1832, 4. sept), 138.

56 *Ibid*, 139.

førte til sist til avskjed frå fleire av pretestillingane som han hadde vore i.

I 1819, medan Lindl var prest i Grundremmingen i Bayern, vart han invitert av Tsaren i Russland til å førebu utvandring frå Württemberg og Bayern til Sør-Russland. Etter eit opphald i St. Petersburg kunne han som nyleg Tsar-utnemnd visitor og prost for katolske kristne i Odessa utøva sitt embete. I fire år tok han imot tyske utvandrarar til sin «sanne kristeleg-apostoliske Guds kyrkjelyd».⁵⁷ Han gifta seg og freista å omforma kyrkjelyden til ein tverrkonfesjonell Herrnhuter-kyrkjelyd. Men Lindl måtte til slutt reisa frå Russland, konverterte til den evangeliske kyrkja og hamna til slutt som hjelpeprest (Hilfsprediger) i Barmen, - og lærar for den nystarta misjonsskolen for det rhinske misjonsselskapet.⁵⁸ Ein kan rekna med at Lindl hadde ein nokså annleis verknad på misjonselevane enn den luthersk-kyrkjelege Blumhardt hadde i Basel. I Barmen møtte misjonselevane ein konfesjonslaus apokalyptikar med syn for radikale politiske idear. Ein kan altså tala om eit temmeleg vidt spekter av dannelsesidear hjå sentrale lærekrefter ved desse institusjonane.

Det var likevel verken misjonsseminaret i Basel eller Barmen som låg nærast som modell for Stavanger. I Hamburg hadde ein i 1837 vedteke å oppretta misjonsseminar for det Bremen-baserte Nordtyske misjonsselskap, og det var denne institusjonen som vart viktigast for utforminga av Misjonsskolen. Hamburg låg ikkje berre kyrkjeleg nært, men det var også gode handelskontaktar mellom Hamburg og Stavanger. Haugianarane var involverte i det lukrative sildefisket og fleire kom slik i kontakt med Tyskland.⁵⁹ Her spelte John Haugvaldstad ei viktig rolle. Ikkje berre som leiar for haugianarane i Stavanger, men også som husfar for det første kullet.

I Stavanger skreiv John Haugvaldstad eit brev i mai i 1841, der han peika på at «vi forenede skulde vaave os til og begiönde med opprettelsen til en mesjons skole». Han var i tvil om sitt eige engasjement for ein slik misjonsskole, men ville i så fall «aller först giöre en reise til Barmen for at se og höre der om mange ting og faa ramslan me som er lit spraaget megtig».⁶⁰ Peder Ramsland var ein av Haugvaldstads næraste medarbeidarar, og svigerfar til diktaren Alexander Kielland.⁶¹ No gjekk ikkje reisa til Barmen, men til Hamburg. Ein kan stilla seg spørsmål om kor viktig ei slik reise

57 Michael Kannenberg, *Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2007), 70-83, her s. 81.

58 Kannenberg, s. 194.

59 Sjå til dømes Olav Golf, *Religiöse Minoriteters utvandring. Kvekere og haugianere fra Rogaland i pionértida* (Oslo: Eige forlag, 1999), 47.

60 Misjonsarkivet A-1045/D/Daa/L0002/01. Brevet er datert 13. mai frå J. R. Haugvaldstad til O. P. Moe i Kristiansand og er i avskrift. Avskrivar I. Kv. Datert 17. januar 1957.

61 For biografiske opplysningar, sjå den lokalhistoriske studien av Gunnar A. Skadberg, *Alexander L. Kielland: «i slekt med hele byen» Kielland og hans nærmiljø sett fra et lokalhistorisk ståsted* (Stavanger: Wigestrånd, 2002), 88-91.

var for innramminga av misjonsskolen i Stavanger, men ein skal ikkje undervurdera betydninga som Haugvaldstad hadde på arbeidet. Han var husfar i dei første fire åra medan misjonsskolen leigde lokale i Øvre Strandgate. I tillegg stod den fyrste forstandaren, Andreas Hanssen, i kontakt med Det norsk-tyske misjonsselskapet i Hamburg. Etter at reisa var avslutta skreiv Haugvaldstad at

jeg tog paa Reisen [til] Tydskland denne Sommer først i August med Kjøbmand P. Ramsland der var noget øvet i dete Sprog og vi kom lykkelig og vel Frem det jeg nu lenge havde Ønsket fik jeg ei alene se men og tale med dem der som bedst kunde lede i de Ting hvortil de og var villige. Vi opholdt os der til vi ei vidste mere at undersøge dog er det troligt at komme vi i arbeide med dette vil vist mange Ting blive tvivlsomme vi holdt det ei umuligt men muligt ogsaa for os i Norge at begynde i det Smaa og oprette et Institut da vi kan haabe at naa flere [...] Vi tænkte det var bedst først at overveie hvad Bye eller sted maatte være passeligt for omtalte Indretning og derpaa gjøre det bekjendt, saa at de som havde Lyst og Drift dertil at blive Danet til Missjonærer kunde vide hvor de skulle mælde sig. Det er en selvfølge de maa være paa Prøve en Stund for end det bliver fast bestemt; thi det vil og beroe paa deres Naturevner om de kan blive antagne i Skolen. En Lærer for dem som skulde Læres bliver vel vanskeligt at faae, thi at saa vel Læreren som Diciplene maa være ret overgaaede fra Mørket til Lyset fra Satans Magt til Gud. Derom er hans een Mening fast Bestemmelse og dise ere vel den mindste Deel i Verden efter vor Frelzers egne Ord.⁶²

Sjølvs om brevet vitnar om at Haugvaldstad tvilte på eiga rolle, er det tydeleg at oppfatninga hans var at misjonærutdanninga skulle ha eit *særskilt* dannelsesprogram. Ein kan også leggja merke til at danninga hadde ei grense. Framtidige misjonærar måtte nemleg vera utrusta med visse evner frå naturen si side. Haugvaldstad nemner også den sentrale rolla til «Læreren». Dette er forståeleg når det er ein bestemt fromheistype som skal odlast i seminaret. Kva slags misjonsseminar var det Haugvaldstad møtte i Hamburg i 1841?

Sjølvs om ei samla framstilling av historia til dei framveksande misjonsseminara manglar, har Jobst Reller skissert nokre grunnleggande sider ved seminaret i Hamburg. Frå 1819 hadde den nystarta Bremen Missionsverein utdanna sine utsendingar i Basel eller Berlin. Han peika på at dei i løpet av 1820-åra hadde samla erfaringar av å utdanna handverkarar til misjonærar. Reller merka seg også at det nordtyske misjonsselskapet hadde ei *republikansk* forfatning, der både reformerte og lutherske hadde lik

62 Ibid, datert oktober 1841. Adressat er ukjend.

makt.⁶³

Johann Hartwig Brauer frå Hamburg vart vald til inspektør. Han var kjent som ein som «hata synd», men som «elska menneske». Brauer gjekk for å vera særskilt dyktig i språk og som pedagog.⁶⁴ Han var fyrst og fremst ein mann med sterke interesser i misjonsvitskap, men utan evna til å begeistra misjonsvenene.⁶⁵ Brauer hadde skrive 3-bandsverket *Bidrag til omvendning av heidningane* 1837-1841, der han hadde framstilt Fredrik den fjerdes misjonsinnsats i Trankebar ved Bartholomeus Ziegenbalg (bind 1) og Benjamin Schultze (bind 3), samt samemisjonen ved Thomas von Westen og grønlandsmisjonen ved Hans Egede (bind 2). Denne vitskaplege innramminga var neppe med på skape tillit i misjonsfolket i Nord-Tyskland. Dei såg med ein viss skepsis på at han kledde seg i – etter deira meining – gode klede, og ikkje greidde seg med det naudsynte. «Dersom den kjære Brauer vil danna vitne for evangeliet må han all-tid gå føre sparsamt og tilbakehalden [...]».⁶⁶ Ein slik diskrepans mellom puritanske lekfolk og meir kulturoopne leiarar var nok synleg for Haugvaldstad og Ramsland då dei vitja Hamburg. Det kan også forklara Haugvaldstads understreking av kor viktig «Læraren» var for profilen på Misjonsskolen.⁶⁷

Ei viktig side ved opptaket til misjonsteneste i det nordtyske misjonsselskapet var prøvinga av dei som gjerne ville bli misjonærar. Det var ikkje berre intellektuelle sider ved søkerane som vart gjennomgått. Ein freista å trengja inn til «temperamentet og retninga på dette,» særskilt når det gjaldt spørsmålet om kvifor søkeren ville bli misjonær. Ein ville få eit grep om heile personlegdomen til dei komande misjonærane.⁶⁸ Når dei ulike misjonselevane skulle leva i saman, skulle ein kanskje tru at det var viktig med husreglar. Det fanst ei husordning heilt frå starten, men ho vart ikkje nedskriven. Ein ville ikkje ha ein skriftleg kontrakt som gjaldt ein gong for alle, men ein munnleg avtale. Poenget var å skapa ein kristeleg familie, der fellesskapsånd rådde utan at individualiteten til den enkelte forsvann ut av synsfeltet.⁶⁹

Det er også verd å nemna *Missionsvorbereitungsanstalt* som vart oppretta i Nürnberg

63 Jobst Reller, «Die Anfänge des Missionsseminars der Nord-deutschen Missionsgesellschaft in Hamburg, Bremen und Hermannsburg 1837-1850» i Jobst Reller (red.) *Ausbildung für Mission. Das Missionsseminar Hermannsburg von 1849 bis 2012* (Münster: LIT Verlag, 2015), 101-138. Her: 105.

64 Ibid., 114.

65 Ibid., 117.

66 Ibid. 133.

67 Jf. «Ennå kunne brødrevennene dog ha håp om at misjonsutsendingene kunne få det rette evangeliske syn, dersom man fikk den rette mann til forstander ved Misjonsskolen» i John Nome, *Det norske Misjonsselskaps historie, bind 1*, 110.

68 Ibid., 109.

69 Ibid., 117.

i 1846.⁷⁰ Gjennom denne institusjonen ville ein avhjelpe behov for kyrkjeleg personell blant tyske utvandrarar i USA. I institusjonen, som etterkvart flytta til Neuendettelsau, var Friedrich Bauer sentral i oppbygginga av studiet. Det varte i 3 år. Eit interessant trekk var at dagsrytmen med både undervisning og fritid var fullstendig regulert frå klokka fem om morgonen til klokka ti om kvelden. Ja, dette var utvikla i eit endå strengare «monastisk» system enn det som Wilhelm Löhe opphavleg gjekk inn for, i det kjente «Gemeinsames Leben». Det dannelsmessige poenget til Bauer kom til uttrykk i grunnreglane, fyrst nedskrivne i 1861: «Ein misjonsanstalt er ikkje berre ein lærdomsanstalt (Lehranstalt)» heitte det i §2, «men ein utdanningsanstalt for misjonskallet [...] Utdanninga er luthersk, dvs. ekte evangelisk, som ei utdanning til fridom».⁷¹ Det kan lyda paradoksalt, all den tid dagen var fullstendig gjennomregulert som innøving i kristendom.

Ein kan også nemna andre institusjonar i tysk tradisjon som var viktige for utviklinga av danninga i kristen kontekst. Eit eksempel er diakonianstalten i Hamburg, oppretta i 1833 av Johann Hinrich Wichern.⁷²

Danninga i norsk kontekst

Korleis nedfelte desse dannelsideala seg i ein norsk kontekst? I eit brev frå 26. februar 1848 svarte Haugvaldstad på nokre kritiske spørsmål frå misjonsvener. Nokre av desse på «Hedemarken» hadde tvilt på «Lærerens duelighed». Haugvaldstad hevda at det var ingen grunn til å tvila på at lærarane ved Misjonsskolen kunne «danne Elever». Når det gjaldt deira «Læres Reenhed», var det ifølgje Haugvaldstad ingen grunn til å tvila på denne, all den tid dei var fødd «i vor Bye» og den eine var sonen til Haugvaldstads næraste nabo. Ein annan har «opført sig vakkert», foreldra var nemleg kjenningar. Ein annan var hjelpeprest eit stykke unna før han kom til skulen. «Der var mange af vore Bekjendte som han var meget yndet af, og han er nu paa Storthinget». Her kan ein skimte grunngjevinga i det haugianske venesamfunnet. Det er ikkje konfesjonelle eller kyrkjelege spørsmål som er det avgjerande for om lærarane er dugelege, men personlege kvalitetar som Haugvaldstad har innsikt i gjennom kjennskap og venskap.

Haugvaldstad delte også av si erfaring med elevane som hadde budd hjå han sidan oppstarten i 1843, «saa jeg har havt god Anledning at kjende dem. Jeg tilstaaer det er gode Folk; vel maa jeg tillægge at En kan vise Lidt mere Svaghed end den anden». Med «Svaghed» meinte Haugvaldstad at det skorta på moralsk karakter, det vil seia evna til å stå imot freistingar. Når det gjaldt læremessige aspekt ved undervisninga, viste Haugvaldstad til at det som blir lært er «af Böger, som ere af mange bestemte, og som

70 Hans Rössler, «Friedrich Bauer – ein fränkischer Theologe und Schulmann», i *ZBKG* 80 (2011), 20.

71 Ibid, 32.

72 Hans-Walter Schmuhl: *Senfkorn und Sauerteig. Die Geschichte des Rauhen Hauses zu Hamburg 1833–2008*, Hamburg 2008, S. 29–30.

ei bliver flyttet derfra eller ombyttet. Det er ikke Lærer eller Elever tilladt at bringe hvad Bog han vil.»⁷³ Dersom dette er rett, har nok den boklege sida av studiet vore standardisert, dvs. lagt seg tett opp til bøkene som vart nytta ved Teologisk Fakultet.

At dannelsesideen til misjonsfolket bygde på den føreliggjande utdanninga i teologi til komande prestar i Den norske kyrkja er heva over tvil. For misjonsskolen sin del innebar det bibelstudier, dogmatikk, kyrkjehistorie og religionskunnskap. Ein misjonsstudent måtte altså meistra dei klassiske teologiske kunnskapsfaga i tillegg til misjonsrelevante fag. Teoretisk kunnskap hadde likevel ei grense. “Kundskab i den hellige Skrifts Grundsprog ansees vel ønskelig men ikke nødvendig for hver Missionspræst”, heitte det i reglementet.⁷⁴ Trass i dette vart det undervist i gresk frå 1870, og latinundervisning kom til nokre år seinare. Samstundes representerte desse akademiske ambisjonane eit problem. På den eine sida ville ein gjerne gje landsens ungdom utan særskilte eigenskapar (dvs. artium) tilgang til Misjonsskolen, slik Kristin Fjelde Tjelle peikar på i sitt bidrag til dette nummeret av NOTM. På den andre sida hadde ein temmeleg høge akademiske pretensjonar. For å bøta på manglande teoretisk skulering, hadde Misjonsselskapet oppretta gymnasie-kurs i 1915. Men ein kunne også sleppa inn på Misjonsskolen utan artium. Denne dobbelte innstillinga kan ein forstå som eit utslag av at kallsopplevinga til å reise ut som misjonær måtte ha forrang framfor formelle utdanningskrav.

I sjølvbiografien som misjonsleiaren Lars Dahle publiserte i 1922, skreiv han om opphaldet sitt ved Misjonsskolen 1864-67. Dahle peika på at nivået var svært elementært, ettersom mange ikkje hadde noko særskilt lærdom frå før. Det gjorde at han alltid leste artikkeloppslaga i Herzogs Realenzyklopädie, for eksempel i kyrkjehistorie.⁷⁵ Denne merknaden må nok tolkast ut frå Dahles store evner og vitskaplege svolt. På Misjonsskolen såg lærarane potensialet til Dahle og sende han til universitetet i Christiania. Der vart han del av den indre krinsen til Gisle Johnson og Carl Paul Caspari før han reiste til Madagaskar. At Misjonsselskapet sende Dahle til hovudstaden for eit vidare teologisk studium vitnar om forståing av at spesielt gåverike menneske treng å bryna seg, også fagleg.

Utviklinga av misjonsskolen mot slutten av 1800-talet

Då Karl Roll overtok som forstandar på Misjonsskolen i 1872, vart profilen på mange måtar tydeleggjort når det gjaldt den grad av lydnad som misjonselevane måtte underkasta seg. Nome karakteriserte han som «en meget alvorlig mann, men en overordentlig steil karakter». Dessutan var bakgrunnen som tukthusprest eigna til å «øve samme

73 Misjonsarkivet A-1045/D/Daa/L0002/01.

74 Emil Birkeli og C. Tidemann Strand, *Kallet og veien: Det norske misjonsselskaps misjonsskole 1859-1959* (Stavanger: Misjonsselskapets forlag, 1959), 212.

75 Lars Dahle, *Tilbakeblikk* 1, 62-63.

absolutte regimente over sine nye undergivne: misjonselevne.»⁷⁶ Den illgjette Rolls husorden frå 1874 var eit ekstremt utslag av lydnad og ordensvilje. Sentralt stod ønsket om «at danne et Værn mot Misbrugen af den christelige Frihed».⁷⁷ Einar Molland plasserer Roll som ein karakteristisk «johnsonsk» prest, med kyrkjetukt som spesialfelt. Roll kom frå ein møblert heim i Trondheim, var belevn i selskapslivet under studiet, men hadde blitt gripen av vekkinga i Christiania. I Alta, kor Roll var prest, utmerka han seg som botspredikant.

Rolls dannelsesprogram er relativt omfattande og representerer eit bestemt innramming av den ideelle personlegdomen og korleis denne skal formast. Sjølvfornektning og verdsforsaking er sjølvagte utgangspunkt, men Roll har også ei eksegese av Paulus-ordet «Gled dykk!»: «Et trældomsaktig, misfornøiet og vrantent Væsen hører ikke hjemme paa Missionsskolen». På den andre sida måtte ein unngå «Hoffærdighet, Selvgodhed, Indbilskhed» osv. I tillegg blir det kravd «Stilfærdighed», og ein kvar form for «Ladhed, Lediggang, Fjas og Støi» skal ein elev halda seg borte frå.

Det interessante er kombinasjonen av fundamentalteologiske påstandar som «Fuldkommenhed kan ikke ventes af Syndere» «Liv i Aabenhed og Fortrolighed» og deira funksjon for å underbygge kulturell profilering. I spennet mellom den menneskelege natur og syndfridom, legg Roll vekt på «Skaansomhed og Fordragelighed» i foreining med «Aarvaagenhed og Nidkjærhed». Det er likevel implementeringa av kontrollregimet som er slåande. Den naudsynte «fortrolighed» som skulle prega livet på Misjonsskolen førte til at alle brev skulle lesast av forstandaren, som i kraft av sitt embete var tilnærma fri frå synd, skal ein tru Roll. Ein får inntrykk av at Roll ønskjer seg eit parallellsamfunn og at det finst sterke sekteriske trekk. Dersom misjonselevar skulle offentleggjera «Misligheder» ville det vera «et Forræderi mod vor Anstalt». Roll ville verken ha hyppige vitjingar av kjenningar inn til skolen eller at misjonsskolelevar skulle reisa ut av skolen.

I 1923 gav ein av lærarane på Misjonsskolen, Emil Birkeli, ut ei lita bok, eller snarare ein trykksak, med det forvitnelege namnet *Omkring Missionæren*. Her ville Birkeli svare på kva som kjenneteikna ein slik skapnad. Etter å ha understreka at misjonæren fyrst og fremst er ein evangelist, altså noko ganske anna enn ein kulturagent, kjem han inn på korleis misjonæren er behandla og forstått mellom tonegejvande litterære figurar i norsk allmente. Birkeli peika på at misjonærane hadde sleppt ganske lett frå det hjå diktarar som Bjørnson og Ibsen, i alle fall om ein likna dei med prestane. Det var annleis med den giftige Kielland, som i Dagbladet sommaren 1890 hadde

76 John Nome, *Det norske Misjonsselskaps historie, bind 1*, 314.

77 Rolls Husorden er trykt opp i Emil Birkeli og C. Tidemann Strand, *Kallet og veien. Det norske misjonsselskaps misjonsskole 1859-1959* (Stavanger: Misjonsselskapets Forlag, 1959), 214-224.

komponert dei såkalte Jæderbrev.⁷⁸ Her stod også artikkelen «Missionen», der Kielland hadde raljert over misjonsutdanninga:

At ville lære en flok unge mennesker op til billedhuggere vilde snart svinde ind til en latterlighed; men til missionær! Det ubestridelig sjeldneste av alt – bilder man sig ind at kunne utdanne unge personer, som melder at de har trang. Man indbyder dem som til hvilketsomhelst andet kursus, prøver dem og gaar saa igang med at lage missionærer!.⁷⁹

Birkeli beit seg merke i at Kielland såg på misjonsstudentane med lett erkjennelege, aristokratiske briller. Dei var «undermaals kulturutgaver» som knapt kunne utretta nokon ting, hevda Kielland.

Det er liten sandsynlighet for at de har faat nogen stor og høi horisont disse duelige klokker- og kirkesanger-elever som er udplekket inde i selve Missionsgaarden og som ikkje vet et grand om den civiliserte verden de forlater, og kven livet og livets erfaring ingenting har faat lært. Legges alt dette til den kundskap man har om selve utvælgelsens maate, de utvalgte kvalifikationer og tarvelige utdannelse, saa kan man vel med sikkerhet gaa ut frå at selve missionsarbeidet gjennomgaaende blir meget slet eller høist maatelig utført.⁸⁰

For mange var nok misjonsarbeidet «en social løftestang», på det punktet måtte Birkeli gje Kielland rett, men han streka under at ønsket om sosial klatring kunne vera bra. Ja, Birkeli gjekk til og med så langt som til å skriva at ein som trådde etter eit bispeembete trådde etter ein god ting.⁸¹ Det avgjerande var skilnaden på evangelium og kultur. Kielland hadde hevda at «Stavangermissionen» ikkje berre hadde brakt kristendom til Sør-Afrika og Madagaskar, men at innbyggjarane var utsette for kulturimperialisme. Ein ville – ifølgje Kielland – gjera

Zulukaffere og sakalaver til jærbuur og listerlændinger med suk og slæpetoner, patent-tro og kirkepolitik og uldskjærf.⁸²

Sjølv om Birkeli hevda at «den spesielle Stavanger-kultur eksisterer kun i disse herrers fantasi», gav Birkeli Kielland rett på eitt punkt. Ein kunne nemleg setja ord på den

78 Torstein Jørgensen, «En liten sommerdebatt om misjon. Dikteren Alexander Kielland i diskusjon med generalsekretær Lars Dahle», i *Misjon og teologi* 5-6 (1998/1999), 77-82.

79 Emil Birkeli, *Omkring Missionæren* (Stavanger: Missionstrykkeriet, 1923), 7.

80 Ibid, 8.

81 Ibid, 9.

82 Ibid, 13.

kulturelle ballasten som misjonærane bar med seg:

Den kultur man fører med sig er den norske vækkelseskristendom og den norske statskirkes liturgi og ritual, kun med nogen faa forandringer.⁸³

Birkeli var usamd med Kielland i at misjonen dreiv liturgisk eksport, og peika på at den kulturen som misjonærane bringa med seg var norsk vekkingskristendom og liturgien til statskyrkja. Denne dannelsesmerknaden er verd å merka seg. Poenget hans var nemleg at liturgisk liv ikkje var så viktig å bringa ut til misjonsmarka, det var jo også lite forstått i opphavlandet Noreg.

Danning av den enkelte misjonær

Lærarkollegiet for det 13. kull bestod av fire personar. Forstandaren, den 56 år gamle Hans Dop Smith, var cand. theol. frå Universitetet i Oslo og tidlegare misjonær på Madagaskar. Smith var frå gammal presteslekt, faren var sokneprest i Vinje i Telemark. Han underviste i misjonsfaga. Den 36 år gamle Eivind Amdahl var cand theol frå Menighetsfakultetet og hadde overteke som generalsekretær i NMS to år tidlegare. Amdahl var utprega akademisk vesen og underviste i kyrkjhistorie og Det gamle testamente. I tillegg hadde Amdahl spurt den 78-år gamle misjonshøvdingen Lars Dahle om å halde førelesingar over profeten Jona. 47-åringen Emil Birkeli vart uteksaminert frå misjonsskolen i 1902 og sendt til Madagaskar. Frå 1921 var han tilsett ved misjonsskolen og underviste i religionshistorie og misjonshistorie. Til sist underviste Andreas Jakobsen, ein 38 år gammal cand. theol. frå Menighetsfakultetet, i nytestamentleg eksegeese og dogmatikk. Akkurat i denne perioden skjer det altså eit skifte der lærarkollegiet i større grad blir prega av MF-teologar.

Studentane skulle i tillegg til teologien ha allmenndannande fag som geografi, naturfag og språkkunnskap. Det springande spørsmålet for institusjonsutviklinga var: Korleis skulle dei ulike elementa i misjonærdanninga vektast? Kva var det eigentleg å vera “skikka til misjonsprest”? For kort å kasta litt lys over dette når det gjeld ordinandane frå 1924 har eg vore nede i misjonsarkivet og funne fram dokument som seier noko om vurderingane av studentane, nemleg rapportane frå lærarar og forstandar på Misjonsskulen. Dei skreiv nemleg årlege rapportar om korleis progresjonen var blant studentane. Eg vil trekka fram ein av desse, nemleg den seinare kinamisjonæren, Olav Aarflot, far til seinare Oslo biskop Andreas Aarflot.

I rapporten frå 1923 heiter det. «Aarflot har meget gode evner, særlig er han receptivt begavet. Han er endnu noget umoden. Svært interesseret. Han er godt musikalsk begavet. Han er en behagelig og tiltalende elev.» I det påfølgjande året I 1924 var ikkje vurderinga like god. Om Aarflot skreiv dei fylgjande i «Uttalelse om eleverne i theologklassen på Missionsskolen»

83 Ibid, 14.

- confr. uttalelsen av 1923 med følgende tillæg: "Aarflot kan ikke siges at ha indfriet de løfter, som hans begavelse stillet i utsigt. Han synes neppe at ha vist den interesse for studiet som hans evner og anlæg kunde lægge nær." Forstanderen, Hans Dop Smith tok dissens på dette tillegget, idet han meinte, at når Aarflot «ikke var nåd så langt som vi hadde ventet, [...] at han ved hodepine hadde vært hindret meget i sin læsning." Smith viste til vurderinga året før, og vart ståande ved denne. Dette viser at lærarane hadde ulike vurderingar og at grensa mellom sjukdom og latskap ikkje var så lett å trekka, den gongen som no.

Eit anna eksempel på at vurderingane sprika finn ein når det gjeld studenten Racin Kolnes. I ei fråsegn frå 28. mars 1924 heiter det

Istedenfor sidste sætning i forrige uttalelse vil Amdahl, Birkeli og Jakobsen sætte følgende: Han viser megen freidighet og har et let og elskværdigt lynne. Dette har dog med ført at han av og til har tat sine plikter, og de oppgaver der har påholdt han i skolearbeidet for let. Det vilde være ønskeligt at Kolnes viste mer ansvarsfølelse og ihærdighet overfor betydningsfuldere opgaver [og] situationer, noget som han også i den senere tid har begyndt at lægge for dagen. Smith dissenterer fra tillægssuttalelsen, idet han blir stående ved uttalelsen av 1923.

I 1923 hadde ein samla kommisjon uttalt seg positivt om Kolnes. Smith meinte sannsynlegvis at dei kritiske merknadane burde bli sett i lys av andre sider av personlegdomen. Problemet er at ei fyldig utgreiing manglar frå Smith si side. Som forstandar hadde han eit anna blikk for ein større del av registeret til misjonselevane.

Ei sak var medfødde evner og anlegg, noko anna var karakterdanning og gjennomføringsvilje. Det heitte for eksempel om Karl Levinsen, ein av ordinandane som reiste til Madagaskar, at evnene «er ganske almindelige». Men, skriv lærarane, Levinsen «arbeider svært jevnt og samvittighetsfuldt» og «har en helt igjennem god karakter». Lærarane beit seg merke i at Espedal er «litt taus og tung», men la straks til at han er meget flittig og hans forhold er i enhver henseende utmerket». Ein kan altså sjå at danninga av misjonsstudentar hadde fleire komponentar enn berre den faglege, teologiske sida. Men desse få eksempla viser også kor vanskeleg det er å vurdere slike sider ved eit menneske. Det er lett å bli samde om at danning både har ein fagleg og personleg komponent, at «skikkethet» er viktig. Vanskane kjem når dette skal få konkrete følgjer på bakken. I tillegg skal jo dette også vera tekstar som fleire av lærarkreftene skal einast om.

Nokre saker var enklare enn andre. Det er ingen tvil om at Thorvald Foss hadde skaffa seg tiltru i leiinga, trass i at han ikkje hadde mykje skulegang. I fråsegna frå 28. mars 1924 heiter det: "Hans mangelfulde fordannelse har gjort det vanskelig for ham under studiet at yde det, som hans utmerkede evner og sterke interesse i og for sig kunde ha vente. Han vil dog bli blandt vore dygtigste folk og har gjort sine saker godt." Kva skulle ein gjera med svake studentar? Johan Jørgensen, son av trykkeribestyrar

Thomas Jørgensen, var ein slik svak student, dersom ein skal tru kjeldene. I vurderinga frå 1923 skreiv lærarane

Jørgensen har ikkje hat let for at tilegne sig kundskaper. Særlig har han store vanskeligheter med sprog. Han står meget tilbake, hvad skolens teoretiske arbeide angår, likesom han i åndelig henseende er noget uutviklet. Derimod har han utpregede praktiske interesser og anlæg. Han er musikalsk. Han er en meget tjenestvillig og elskværdig elev. I den senere tid har han vært meget plaget av hodepine, vistnok på grunn av overanstrengelse. Vi ønsker at gjøre hovedstyret opmerksom på, at Jørgensen med hensyn til kundskaper, åndelig arbeidskraft og personlig utvikling står så dårligt, at skulde der tas hensyn bare til disse ting, måtte vi helt fraråde at han sendtes ut til missionsmarken. På den anden side må der taes i betraktning, at han er personlig elskverdig, har evne til at vinde mennesker personlig og god evne og vilje til at ta fat i det almindelige arbeidsliv. Vi er da allikevel av den tro, at han kan bli brukbar i arbeidet på missionsmarken.

I 1924 var ikkje Jørgensen mellom dei som knelte ned i St Petri. Fleirtalet av lærarkollegiet hadde nemleg vedteke fylgjande fråsegn: «Trods Jørgensens gode sider – han har i den senere tid tat sig noget mere saman i studiet – finder man ikke at kunne anbefale ham til ordination og utsendelse. Man anser ham for en svak personlighet, så vel kristeligt som intellektuelt; og man kan ikke finde, at han besitter de egenskaper, som det norske missionsselskap må kreve av sine utsendinger. Man forstår, at selskapet i tilfelde han ikke blir ordinert og utsendt, gjør kva det kan for at hjelpe han over i en ny livsstilling. Det er ret og billigt, al den stund han har vært så længe på skolen.»

Mindretallet, forstander Smith, uttalte

Jørgensen har ikkje hat let for at tilegne sig kundskaper. Han har også av hodepine vært hindret adskillig i sin læsning. Han står derfor nokså meget tilbake, hvad skolens teoretiske arbeide angår. Særlig er han svak i græsk. Han er dog i henseende til kundskaper ikke den, som står svakest. I åndelig henseende er han endnu noget uutviklet. Men på den anden side er han i besiddelse av egenskaper, som efter min mening er av stor betydning for en missionær: Han er meget hændig og praktisk, er tjenestvillig og elskværdig, har evne til at vinde mennesker personlig og god evne og vilje til at ta fat i det almindelige arbeidsliv. Hertil kommer at han er musikalsk begavet. Jeg er ikke i tvil om, at han er en personlig kristen. Jeg anbefaler ham derfor til ordination sammen med de andre elever.»

Smiths dissens illustrerte kor ulikt lærekreftene ved Misjonsskolen vekta komponentane i danninga. Der fleirtalet konkluderte at Jørgensen hadde ein svakt utvikla personlegdom, både intellektuelt og kristeleg, der trekte Smith fram andre sider ved

personen. Smith sa seg rett nok samd i at Jørgensen hadde store hol i den akademiske delen av danninga, men peika dei praktiske og handverksmessige evnene og at han hadde eit vinnande vesen. I tillegg peika han på dei musikalske evnene. Det siste er kanskje litt overraskande, ettersom musikalsk danning ikkje vart vektlagt i det formelle vurderingsgrunnlaget. Etter eit ekstra år ved misjonsskolen vart Jørgensen sendt ut til Madagaskar.

Konklusjon

Misjonærene som vart ordinerte i 1924 stod i ein lang danningstradisjon med eit heilt spesiell innramming for deira misjonsteneste. Her var det innslag av luthersk universitetsteologi, asketisk livsførsel og sterk grad av overvaking. Graden av personlegdomskalibrering endra seg noko over tid – med eit autoritært høgdepunkt under forstandar Karl Roll på 1870-talet – men har alltid hatt ein komponent av balansering mellom ulike omsyn. At teologiutdanninga ved institusjonen hadde eit «vidare sikte» enn bokleg lærdom er heva over tvil.

Misjonær i tretti år – fekk det konsekvensar for misjonsforståinga?

Karen Margrete Eikenes Mestad,
VID vitenskapelige høgskole

Abstract

In this article, various missiological questions are examined based on two historical texts authored by the missionary pastor Arne Moen. Arne Moen was one of 18 students from the School of Mission in Stavanger who were ordained as missionary pastors in June 1924. By analysing the sermon he delivered at St. Petri church in Stavanger in 1924, and the annual report he wrote from Madagascar South Inland in 1954, we find that there is a continuity in his understanding of mission throughout these 30 years. He continued to assert that Christ is the only way to salvation, and that the message of him must be preached. At the same time, it appears that 30 years of missionary service have nuanced some of the statements he made in 1924. Among other things, it seems that his understanding of what it means to preach Christ had a broader meaning in 1954 than it did in 1924. For instance, he argues that education has an important role in mission. In the sermon, he stated that the message he was to convey was not European culture, but Christ. Nevertheless, his argumentation for schoolwork indicates that a form of civilization was part of the mission work.

Samandrag

I denne artikkelen blir ulike missiologiske problemstillingar undersøkt ut frå to historiske tekstar ført i pennen av misjonsprest Arne Moen. Arne Moen var ein av 18

misjonsstudentar frå Misjonsskolen i Stavanger som vart ordinert til misjonsprestteneste i juni 1924. Ved å analysere preika han heldt i St. Petri kyrkje i Stavanger i 1924, og årsrapporten han skreiv frå Sørinnlandet krins på Madagaskar i 1954, finn vi at det er ein kontinuitet i misjonsforståinga hans gjennom desse 30 åra. Han heldt framleis fram at Kristus er den einaste vegen til frelse, og at budskapen om han må forkynnast. Samstundes ser det ut for at 30 års misjonsprestteneste har nyansert nokre av utsegnene han kom med i 1924. Det kan mellom anna sjå ut for at forståinga hans av kva det vil seie å forkynne Kristus har fått ei vidare tyding i 1954 enn det hadde i 1924. Mellom anna argumenterer han for at skulearbeidet har ein viktig plass i arbeidet. I preika slo han fast at budskapen han skulle gå med ikkje var europeisk kultur, men Kristus. Likevel viser mellom anna argumentasjonen hans for skulearbeidet at ei form for sivilisering inngjekk i misjonsarbeidet.

Søkeord: Misjonsforståing, Arne Moen, Madagaskar, misjonshistorie.

18 studentar frå Misjonsskolen i Stavanger vart ordinerte til misjonsprestteneste i St. Petri kirke 28. juni 1924. Ordinanden som fekk det ærefulle oppdraget å preike på denne gudstenesta var misjonsstudent Arne Moen frå Sparbu i Trøndelag. Året etter at han vart vigsla til misjonsprest reiste han og kona Ragna Lovise, fødd Nesjan, til Madagaskar som misjonærar for Det Norske Misjonsselskap (NMS). Dei tenestegjorde på Madagaskar over eit tidsrom på nærare 30 år. I denne artikkelen analyserer eg to tekstar ført i pennen av Arne Moen; preika han heldt i St. Petri kirke i 1924 samt den siste årsmeldinga han skreiv om arbeidet han var ein del av på Madagaskar. Denne artikkelen søkjer å svare på følgjande spørsmål: Korleis kjem missiologiske problemstillingar til syne i Arne Moen si preike ved vigslinga i 1924, og i årsrapporten han skreiv for Sørinnlandet krins på Madagaskar for året 1953?

Då Arne Moen heldt preika i St. Petri var han 26 år gamal og nyutdanna frå Misjonsskolen i Stavanger. I 1954 var han blitt 30 år eldre og hadde røynt misjonærlivet på Madagaskar. Ved valet av desse to tekstane på starten og slutten av Arne Moen si misjonærteneste er det mogleg å sjå både samanhengar og endringar i misjonsforståinga hans.

Dei to tekstane eg har valt å analysere, er svært ulike og representerer ulike sjangrar. Ei preike har som hovudføremål å forkynne, og blir i den lutherske tradisjonen karakterisert som eit nådemiddel. Nordhaug skriv dette om preika: «Gjennom det muntlige, forkynte ordet kommer den oppstandne Kristus til sin menighet i dag, og han kommer med sine gaver; syndstilgivelse, tro, håp og hva godt som ellers kan nevnes.»¹ Som Nordhaug påpeikar, er preika ei munnleg tale, og denne uttrykker ei særleg form for

1 Halvor Nordhaug, ... *Så mitt hus kan bli fullt: En bok om prekenen* (Oslo: Luther forlag, 2000), 20.

samtidighet.² Ei preike føregår på ein bestemt stad og i ein gitt kontekst. Arne Moen framførte preika munnleg, men det eg analyserer er den skriftlege gjengjevinga av preika slik vi finn den i avisa Stavangeren.³

Årsrapporten for Sørinnlandet krins på Madagaskar for 1953, ført i pennen i 1954 av tilsynsmann Arne Moen, tilhøyrer ein heilt annan sjanger med eit anna sikte. Som Skeie påpeikar, tilhøyrer arkivmaterialet frå misjonærane ulike sjangrar. Årsrapportar er éin av dei.⁴ Det var tilsynsmannen si oppgåve å skrive ein årleg rapport frå arbeidet på bakgrunn av visitasar til dei ulike misjonærane og kyrkjelydane samt misjonærane sine dagbøker og rekneskap. Tilsynsmannen skulle så vidaresende ein samla rapport til misjonærkonferansen og hovudstyret i NMS.⁵

At dei to tekstane er så ulike er bakgrunnen for at eg har valt formuleringa ‘missiologiske problemstillingar’. Den vide termen missiologi inkluderer både misjonshistorie, misjonsteologi og misjonsstrategi.⁶ Problemstillinga i denne artikkelen inkluderer alle delane av missiologien. I utgangspunktet er dette eit misjonshistorisk studie av to tekstar. Men som eg viser, rommar preika tydelege misjonsteologiske spørsmål medan årsrapporten har ei sterkare vektlegging av og speglar misjonsstrategiske problemstillingar.

For å kunne svare på problemstillinga vil eg først gi eit riss av Arne Moen sitt liv og virke før eg gir ein kort presentasjon av dei to kontekstane desse tekstane vart til i. Først vil eg seie noko om den kyrkjelege konteksten i Noreg i 1924 før eg gir eit kort historisk riss av misjonsarbeidet på Madagaskar og den kyrkjelege konteksten misjonærrapporten frå 1953 er skriven i.

Arne Moen

Arne Moen var fødd i Sparbu i Trøndelag 23. desember 1897. Han var bondeson, og i følge ein av attestane han la ved søknaden til Misjonsskolen i Stavanger, høyrde han til i ein evnerik syskenflokk.⁷ Etter åtte år på folkeskulen, eit fire månaders kurs ved

2 Ibid., 25-26.

3 *Stavangeren*, 30. juni 1924, 2.

4 Karina Hestad Skeie, “Misjonsmateriale som historisk kilde,” *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 62, no. 2 (2008): 92.

5 *Instruks for Det norske misjonsselskaps misjonærer*, (Stavanger: Det norske misjonsselskaps trykkeri, 1931), §12, 2.6. Sjå Kristin Fjelde Tjelle sin artikkel om rammene for misjonsprestar si prosesjonsutøving. Kristin Fjelde Tjelle, “Rammer for misjonsprestens profesjonsutøvelse på 1920-tallet,” *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 79, no. 1 (2025).

6 Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken, and Knud Jørgensen, “Innledning,” i *Missiologi i dag*, red. Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken og Knud Jørgensen (Oslo: Universitetsforlaget, 2004), 16-17.

7 Attest frå Ola J. Ryan, 1920. Misjons- og diakoniarkivet (MDA), VID-MA-A-1063-D-L1959-2

Sparbu framhaldsskule,⁸ eit seks månaders kurs ved Sund folkehøgskole, og ein vinter som lærar i folkeskulen, sendte han 30. juli 1920 søknad om opptak til Misjonsskolens «ekstra-kursus».⁹

I oktober 1920 vart Arne Moen tatt opp på Misjonsskolen, og han vart ein del av det som seinare har blitt omtala som hastverksskullet eller ekstraskullet ved skulen.¹⁰ Dette kullet vart tatt opp utan eksamen artium. Første året tok dei middelskuleeksamen før dei vart overført til teologisk avdeling året etter. Generalsekretær i NMS og lærar ved Misjonsskolen, Einar Amdahl, uttalte om Arne Moen som student: «Moen er en meget solid karakter med meget gode evner og er kommet langt i sine studier. Han er en dyp-natur og har adskillig poetiske anlæg. Særdeles behagelig at ha med at gjøre. Her gir meget gode forhåbninger.»¹¹

Året etter at Arne Moen vart ordinert i St. Petri kyrkje i Stavanger gifta han seg med Ragna Lovise Nesjan frå Frol i Trøndelag. Ho hadde eit års sjukepleieutdanning.¹² Dei to reiste saman til Madagaskar same året. Misjonærrapportar og referat frå misjonærkonferansar på Madagaskar teiknar eit bilde av kva arbeid han var involvert i. Første gong Moen er nemnt i ein misjonærrapport blir dei ynskt velkommen til ein lang arbeidsdag på Madagaskar.¹³ Det første oppdraget han får er å følge opp byggearbeida som blir gjort på Antsirabe.¹⁴ Året etter blir han plassert på katekistskulen i Vangaindrano på Austkysten av Madagaskar. Arne og Ragna Moen var lenge på Austkysten, og dei hadde ulike tenestestadar i landsdelen; Vangaindrano, Faranfanga og Manakara.

Frå slutten av 1932 til byrjinga av 1934 var Ragna og Arne Moen på heimeopphald i Norge. Då dei kom tilbake var han blitt vald til tilsynsmann for den nyoppretta konferansekrinsen på Austkysten.

Arne Moen var framleis tilsynsmann på Austkysten då andre verdskrig braut ut. Då Noreg vart invadert stoppa sambandet og kommunikasjonen med heimlandet.

8 Vitnemål frå Sparbu framhaldsskule. MDA, VID-MA-A-1063-D-L1959-2

9 Søknad frå Arne Moen, 30. juli 1920. MDA, VID-MA-A-1063-D-L1959-2

10 Emil Birkeli and C. Tidemann Strand, *Kallet og veien. Det Norske Misjonsselskaps misjonsskole 1859-1959* (Misjonsselskapets forlag, 1959), 108-15.

11 Amdahl i "Uttalelse om eleverne theologiklassen på Missionsskolen." 22.08.1923.

MDA, VID-MA-A-1063-D-L1959-1. Joar Haga går i ein annan artikkel i dette nummeret av NTM nærare inn på desse læraruttalene som ein del av danninga av studentane ved Misjonsskolen. Joar Haga, "Misjonsskole og danning," *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 79, no. 1 (2025).

12 *Guds høstfolk: Det norske misjonsselskaps misjonærer 1842-1977*, (Stavanger: Det norske misjonsselskap, 1977).

13 "Referat av 49de konferenses forhandlinger paa Antsirabe 7-20 mars 1926," (Tananarive: Imprimerie de la Mission Norvégienne, 1926), 3.

14 Som Kristin Fjelde Tjelle påpeikar, var det (den mannlege) misjonspresten som hadde definerte arbeidsoppgåver. Tjelle, "Rammer for misjonsprestens profesjonsutøvelse."

Pengeforsendingane frå NMS stoppa. Men bortsett frå noko dårlegare økonomi og avgrensa kontakt med heimlandet, så speglar rapportane frå dei første krigsåra at det går godt i arbeidet. Kyrkjelydar tek ansvar for eigen økonomi, arbeidet får økonomisk støtte frå andre stader, og det er vekkingar i nye område.¹⁵ Men fleire misjonærar fekk helseutfordringar, og klimaet på Austkysten var krevjande. På misjonærkonferansen i 1943 fekk Arne Moen eit års permisjon frå tilsynsmannsoppgåva på grunn av helseilstanden til Ragna. Dei flytta til Innlandet der klimaet var betre. Så langt kreftene tillèt skulle Arne Moen undervise på presteskulen i Fianarantsoa. Då det eine året var omme hadde dei framleis bruk for han på presteskulen. Han underviste difor der til september 1945.

Etter krigen greidde NMS å skaffe eit fly som frakta misjonærar heim til Noreg.¹⁶ Ragna og Arne Moen kom med på den andre turen frå Madagaskar til Noreg allereie hausten 1945.¹⁷ Det tyder på at helseilstanden deira ikkje var god, for nokre misjonærar måtte vente heilt til 1948 før dei fekk reise til Noreg igjen.¹⁸

Sommaren 1948 reiste dei ut igjen. Av omsyn til Ragna si helse fekk dei ikkje reise attende til Aust-Madagaskar, og dei reiste til Madagaskar Innland «på egen risiko»¹⁹ Medan dei venta på at Arthur Snekkenes, som vart valt til tilsynsmann for Madagaskar innland, Skogen og Bara, skulle kome attende til Madagaskar etter Noregsopphald, hadde Arne Moen denne oppgåva.²⁰ Han vart også valt som styrar for presteskulen i Fianarantsoa.²¹ I to år var Ragna og Arne Moen og tilsynsmannsfolk i Tananarive. Denne tida blir av Gunnar Andreas Meling²² skildra som eit omflakkande og strevsamt liv i ei vanskeleg og problemfylt tid på Madagaskar.²³

Ragna og Arne Moen fekk ikkje barn. Det er ikkje så lett å spore kva rolle Ragna hadde i ulike samanhengar, men at Ragna har vore ei viktig støtte for mannen sin var tydeleg. I brev Arne Moen skreiv heim til generalsekretær Amdahl skreiv han under

15 Kjetil Aano, «Madagaskar i krig,» i *I tro og tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, red. Torstein Jørgensen (Stavanger: Misjonshøgskolen, 1992), 357-61.

16 «Den vanskelege overgangen,» 363.

17 «Referat fra forhandlingene paa 13de konferanse for Øst-Madagaskar holdt i Vangaindrano 1.-17. mai 1946,» (Kragerø 1946).

18 Aano, «Den vanskelege overgangen,» 363.

19 Brev frå Arne Moen til misjonssekretær Skauge datert 27. oktober 1955. MDA, VID-MA-A-1045-D-Db-Dbb-L0719-7

20 «Referat fra Madagaskar Innlands konferanseforhandlinger 71. konferanse 11.-24. april 1948. På Antsirabe.» «Referat fra konferansen for Madagaskar Innland, Skogen og Bara. 72. konferanse. På Antsirabe 27. mars - 11.april 1949.»

21 «Referat fra konferansen for Madagaskar Innland, Skogen og Bara. 73. konferans på Antsirabe mars 1950,» 2

22 Mellom anna tidlegare Madagaskarmisjonær, heimesekretær og litteraturssekretær i NMS.

23 Nekrolog Ragna Moen, G.A.M., «Dødsfall,» *Norsk Misjonstidende* 1971.

og helste både frå seg sjølv og Ragna. Og i nekrologen til Ragna står det: «I alt dette fikk fru Moen stå ved sin manns side som en god medarbeider, helst i det stille,- og slik fikk hun også vinne mange gasseres vennskap og takknemlighet. For oss misjonærer var det alltid som å komme til en fredet plett midt i arbeidsjaget når vi under reiser fikk ta inn i Moens lune hjem der ute. Vi hadde mange rike, gode minner fra samvær i dette hjem.»²⁴

Den siste årsrapporten Arne Moen skreiv var i 1954. Same året reiste dei to heim til Noreg. Det viste seg å vere for godt. For sjølv om dei nok kunne tenke seg å reise ut igjen, måtte dei innsjå at deira tid på Madagaskar var over. I brev til misjonssekretær Skauge i 1955 skildrar Arne Moen avreise frå Madagaskar slik: «Selv om det ikke ble sagt eller bestemt noe videre ved vår avreise fra Madagaskar, måtte vi selv allerede da regne med den mulighet at vår tjenestetid på Madagaskar var slutt. Men vi orket ikke si farvel for godt til Solskinnsøya».²⁵ I same brevet klargjorde Arne Moen at dei ikkje kom til å reise ut igjen. Grunngevinga var ein kombinasjon av sjukdom og alder. Han sleit med hudsjukdom på begge beina, og måtte jamnleg ha behandling. Denne fotskaden hadde også gjort at han dei siste tre åra på Madagaskar hadde slite med å utføre alle reisene som hørde til tenesta. Men, som han skriv, «Om Gud gir liv og helse i noen år framover, håper jeg også etter endt ferietid å få lov til å reise litt for N.M.S her i heimlandet.» Etter ei lengre sjukmelding var han aktiv i heimetenesta og i reiseverksemd for NMS – og ivrig etter å oppdatere seg på arbeidet på Madagaskar.²⁶

Han vart pensjonist 1. november 1966. Arne Moen døydde 8. september 1971. Kona Ragna døydde 8. mai 1978.²⁷

Teologiske og kyrkjelege straumdrag i mellomkrigstida i Noreg

I denne korte gjennomgangen vil eg fokusere på kyrkjelege og teologiske straumdrag i Noreg i mellomkrigstida. Dette fungerer som eit bakteppe for å kunne analysere preika Arne Moen heldt i St. Petri kyrkje i juni 1924.

På byrjinga av 1900-talet vaks det fram fleire folkerørslar som på ulike måtar prega samfunnet; avhaldsrørsla, målrørsla og arbeidarrørsla.²⁸ Oftestad, Rasmussen og Schumacher karakteriserer også den pietistiske lekmannsrørsla som ei folkerørsla. Denne rørsla var sterkt prega av tradisjonen frå Pontoppidan og Hans Nielsen Hauge

24 Nekrolog Ragna Moen ibid.

25 Arne Moen, brev til Skauge 27. oktober 1955. MDA, VID-MA-A-1045-D-Db-Dbb-L0719-7

26 Arne Moen, brev til Skauge 22. februar 1956. MDA, VID-MA-A-1045-D-Db-Dbb-L0722-2. Ut frå årsmeldingar til Trøndelag krets kan vi lese at Moen var utsending for Landsstyret.

27 G.A.M., “Dødsfall.”

28 Carl Fr Wisløff, *Norsk kirkehistorie III*, vol. 3 (Oslo: Lutherstiftelsen, 1971), 215.

i tillegg til vekkingar mot slutten av 1800-talet.²⁹ Utover på byringa av 1900-talet opplevde dei frivillige kristne organisasjonane stor vekst.³⁰ NMS var ein av desse. Tjelle gir, i hennar artikkel i dette nummeret av NTM, eit inntrykk av kva rolle og posisjon NMS hadde i samfunnet generelt, og i Stavanger spesielt.³¹ I vekkingstrøslene var det ei vekt på å forkynne evangeliet slik at den enkelte kom til tru. Dette prega også misjonsforståinga og misjonsstrategien på denne tida.³²

Den såkalla professorstriden på teologisk fakultet ved Universitetet i Oslo på byringa av 1900-talet innleia på mange måtar kyrkjestriden som følgde dei neste tiåra.³³ Tilsetjinga av Johannes Ording ved Teologisk Fakultet og ringverknadane av denne førte til opprettinga av Menighetsfakultetet. Ording avviste mange av dei kristne dogma, mellom andre treeiningslæra, læra om Kristi to naturar, Kristi preeksistens, jomfrufødsel og Jesu lekamlege oppstode.³⁴ Dåpssynet hans avveik frå Augustana og den vesle katekisma då han hevda at det ikkje var frelse i dåpen.³⁵ Den liberale teologien hadde fleire talspersonar og etter kvart var det mange prestar som kunne nemnast liberale. Debatten kring vedkjenningane prega mellomkrigsåra.³⁶

Som eit svar på den liberale teologien fann det store møtet i Calmeyergata stad i 1920. Dei som var samla der avla ei samla vedkjenning til det kyrkjelege vitnesbyrdet om Kristus slik det var gitt i Apostolikum. Oftestad, Rasmussen og Schumacher hevdar at Calmeyergatemøtet i første omgang skjerpa kyrkjestriden.³⁷ Men det var denne linja som vart dominerande utover på 20-talet.³⁸

Misjonsarbeidet på Madagaskar

Eg gir her ein kortfatta presentasjon av misjonsarbeidet på Madagaskar fram mot det tidsrommet Arne og Ragna Moen tenestegjorde der. I analysedelen vil eg så gå nærare inn i konteksten og aktuelle problemstillingar.

Då Arne og Ragna Moen kom til øya i 1925 hadde NMS hatt arbeid der i nærare 60 år. Dei første NMS-misjonærane kom til Madagaskar i 1866,³⁹ og arbeidet starta opp

29 Bernt T. Oftestad, Tarald Rasmussen, and Jan Schumacher, *Norsk kirkehistorie*, 2. utg. red. (Oslo: Universitetsforl., 1993), 254.

30 Wisløff, *Norsk kirkehistorie III*, 3, 200-22.

31 Tjelle, "Rammer for misjonsprestens profesjonsutøvelse."

32 Brynjar Haraldsø, *Kirke og misjon gjennom 2000 år: Kirke- og misjonshistorie* (Oslo: Lunde, 1997), 272.

33 Oftestad, Rasmussen, and Schumacher, *Norsk kirkehistorie*, 242.

34 Wisløff, *Norsk kirkehistorie III*, 3, 156.

35 Ibid., 148-50.

36 Ibid., 148-59. 201. 45-66.

37 Oftestad, Rasmussen, and Schumacher, *Norsk kirkehistorie*, 248.

38 Ibid., 250.

39 Torstein Jørgensen, "De første 100 år," i *I tro og tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, red. Torstein Jørgensen (Stavanger: Misjonshøgskolen, 1992), 41.

i Betafo, ein by i innlandet, i 1867.⁴⁰ Trass i at dei tre første tiåra var prega av politisk uro, og av at Madagaskar vart fransk koloni i 1895,⁴¹ så var dette ein periode med vekst og framgang for misjonsarbeidet på Madagaskar. I denne perioden auka misjonærtallet på Madagaskar frå 16 til 106, og arbeidet vart utvida frå innlandet til vestkysten i 1874 og til austkysten (Vangaindrano) i 1888.⁴²

Vestkysten vart ein sjølvstendig konferansekrins i 1878.⁴³ Eit liknande vedtak vart gjeldande for austkysten i 1897, men dette fungerte dårleg, og arbeidet på austkysten vart difor innlemma i innlandskrinsen igjen til 1933,⁴⁴ då Arne Moen vart vald til første tilsynsmann for krinsen.

Personalsituasjonen på Madagaskar var svært krevjande etter første verdskrig. Dersom NMS skulle greie å halde arbeidet på Madagaskar ved like, måtte det ekstraordinær innsats til. Dette var bakgrunnen for at alle kandidatane frå det 11. kullet ved Misjonsskolen vart sendt til Madagaskar i 1920, og for at Misjonsskolen same året tok opp ekstrakullet som Arne Moen var ein del av.⁴⁵

Misjonærane som tenestegjorde på Madagaskar, var, til liks med andre misjonærar utsendt av NMS, bundne av misjonærinstruksen. Arne og Ragna Moen var heile misjonærtida si bundne av misjonærinstruksen som vart vedteken på NMS si generalforsamling i 1924.⁴⁶

Preika i St. Petri kirke i 1924

Preika Arne Moen heldt i St. Petri kirke i 1924 er gjengitt i heilskap i avisa Stavangeren.⁴⁷ Det er denne utgåva eg vil analysere i denne artikkelen. Men det er også verd å merke seg at preika gjorde inntrykk på tilhøyrarane. Redaktør Hustad i Brønnøysund Avis skriv følgjande om preika:

Paa en høist tiltalende, særdeles opbyggende og grei maate tolket den unge prest livets evangelium, saa det var en fryd at høre. For mig som oprindelig indtrønder var det kanske ennda mere gjildere og gripende end for mange andre at høre Moens

40 Ibid., 43.

41 Ibid., 52.

42 Ibid., 55.

43 Ibid., 57.

44 Ibid., 61; Gabriel Nakkestad, *Med smil i gråt på Øst-Madagaskar* (Oslo: Luther forlag, 1978), 98.

45 Jørgensen, "De første 100 år," 127.

46 *Instruks for Det Norske Misjonsselskaps misjonærer*. For ein grundigare presentasjon av misjonærinstruksen og det som vart vedtatt på NMS si generalforsamling i 1924, sjå Tjelle, "Rammer for misjonsprestens profesjonsutøvelse."

47 *Stavangeren*, 30. juni 1924.

herlige, varme og ungdomsfriske vidnesbyrd ved denne anledning.⁴⁸

Bibelteksten Arne Moen tok utgangspunkt i var Paulus sine ord frå 1. Korinterbrev 1, 17-25 – om Guds visdom og menneskevisdom. Dette er ikkje ein av dei oppsette kyrkjeårstekstane verken for søndagen før eller for gudstenesta dagen etter.⁴⁹ I og med at ordinasjongudstenesta vart halden på ein laurdag, ser det ut for at preiketeksten denne dagen er ein fritt valt tekst. Om det er Arne Moen som sjølv har valt teksten, eller om han har blitt bedt av nokon andre om å tale over akkurat denne teksten, veit vi ikkje.

Predikanten sa at han har Paulus som førebilete når han proklamerer at han er sendt for å forkynne Kristus. Fokuset er på Kristus. Arne Moen kombinerer ein gjennomgang av kven Kristus er og kva han har gjort med eit personleg vitnesbyrd. For ei meir enn fullsett kyrkje gir han på mange måtar ei programerklæring for både si eiga og kullingane si misjonærpresteneste;

Vi er en stor flok unge mænd, som i dag har faat vigsel til Kristi teneste. Maatte vi da faa naade til at male Kristus for folkene. At hele vort liv derute – i ord og gjerning – maatte ha denne overskrift: Vi forkynder Kristus! Forkynder ham slik som vi har lært ham at kjende i det personlige samliv med ham, og slik som han lyser os i møte ut fra den hellige skrift.

I analysen fokuserer eg på tema og utsegner i preika som viser den misjonsteologiske forståinga Arne Moen representerer. Det første som er heilt tydeleg, er fokuset på Kristus som einaste vegen til frelse. Dernest ser eg nærare på kva han forstår som misjonen sitt oppdrag. I tillegg vil eg røre ved korleis han fokuserer på alle sitt kall til teneste og deltaking i oppdraget. Til slutt ser eg nærare på korleis han i denne preika uttrykker ei forståing av at evangeliet er noko som blir formidla frå den kristne til den ikkje-kristne delen av verda.

Kristus - einaste vegen til frelse

Arne Moen slår fast at: «Hovedsummen I vor tekst er denne: Overfor al verden, med al dens visdom og klokskap, forkynder jeg Kristus som eneste vei til frelse.»

Vidare i preika går han gjennom kven Kristus er og kva han har gjort. Han peikar på at Jesusbarnet som vart fødd, var frelsar. Han framhevar også Jesus som det sanne mennesket som eit ideal for korleis livet skal levast. Dernest peikar han på Kristus som krossfest. Kristus gav seg sjølv for å frelse dei som er fortapt. Og Kristus er den oppstadne som gir håp i møte med døden. Til sist peikar han på at Kristus sit ved

48 M. Hustad, "Generalmøtet i Stavanger. Oplevelser og indtryk," *Brønnøysund. Upolitisk Organ for Søndre Helgeland*, Mandag 11. august 1924 1924, 1.

49 *Det Nye Testamente*, (Kristiania: Det Norske Bibelselskabs forlag, 1904).

Faderens høgre hand, at han har all makt i himmel og på jord, og at han vil dra menneska nærare seg.

Arne Moen legg her vekt på ei kristologisk forståing av misjon. Det Moen framhevar samsvarer godt med også det notidige misjonsteologiar fokuserer på når det gjeld Kristus si rolle i misjon.⁵⁰ Men når Arne Moen vektlegg Kristus som einaste vegen til frelse, og at det er denne budskapet desse misjonsprestane skal gå med, impliserer dette at han tydeleg tek stilling og posisjonerer seg i høve til to pågåande teologiske problemstillingar. Den eine er tilhøvet til den liberale teologien, og den andre er debatten kring korleis ein skal forhalde seg til andre religionar.

Som vi tidlegare har sett, er det mellom anna forståinga av kven Kristus er og kva rolle han har, som er noko av striden si kerne i den kyrkjelege debatten på 1920-talet. Ording avviste mellom anna jomfrufødsel og Jesu lekamlege oppstode.⁵¹ Ved at Arne Moen så tydeleg tar for seg kven Kristus er og kva han har gjort, tek han avstand frå dei som forfektar ein liberal teologi.

På byrjinga av 1900-talet vart spørsmåla knytt til korleis ein skulle forhalde seg til andre religionar brennbare.⁵² Som ei førebuing til den store misjonskonferansen i Edinburgh i 1910, vart det sendt spørsmål til misjonærar på mange kontinent og frå mange kyrkjer om korleis dei forholdt seg til andre religionar. Svara som kom inn, varierte. Rapporten Cairns laga uttrykte sympati for andre religionar samtidig som ein fastheldt at trua på Kristus var nødvendig.⁵³ I følgje Wind var det likevel nyansar i korleis tilhøvet til religionane vart forstått. Dei engelsk-talande argumenterte med at Ordet, med referanse til Johannes 1, stadig openberrar seg og er kjelde til det sanne og gode i andre religionar. Som ein analogi til Kristus si oppfylling av lova og profetane (Matteus 5,17), oppfyller⁵⁴ Kristus det sanne og gode i andre religionar. Dei kontinentale teologane derimot såg desse sidene ved andre religionar som restar av ei opphavleg openberring. Denne openberringa vart såleis eit berøringspunkt for den kristne budskapet. Men menneske i andre religionar måtte kallast til omvending og til å bryte med den religiøse fortida si.⁵⁵

50 Tormod Engelsen, "Misjonsteologi og misjonal teologi," i *Missiologi. En innføring*, red. Jeppe Bach Nikolajsen, et al. (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2022), 59-82.

51 Wisløff, *Norsk Kirkehistorie III*, 3, 156.

52 Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 24-28.

53 Ibid., 28.

54 Dei nytta her ordet "fulfillment".

55 Wind, A, "The Protestant Missionary Movement from 1789 to 1963," i *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity*, red. A. Camps, L. A. Hoedemaker, M. R. Spindler og F. J. Verstraalen (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1995), 237-262, 245

Generalsekretær⁵⁶ i NMS frå 1889-1920, Lars Dahle, var utsending til konferansen i Edinburgh.⁵⁷ Dahle var ein sterk og markant leiarsmann av NMS,⁵⁸ og det er grunn til å tru at også erfaringane hans frå misjonskonferansen i Edinburgh var med på å prege dei ti siste åra hans som generalsekretær. Det er også naturleg om desse erfaringane direkte og indirekte var med på å prege både andre lærarar og det som vart undervist ved Misjonsskolen i desse åra. Sjølv om Dahle var blitt 77-78 år då Arne Moen tok til på studiet i 1920, underviste Dahle også dette kullet i starten av studiet deira.⁵⁹ Det er difor sannsynleg at Arne Moen kjende til debatten som føregjekk i Edinburgh i 1910. Sjølv om Arne Moen ikkje drøftar den nemnde problemstillinga i preika si, så slår han tydeleg fast at Kristus er einaste vegen til frelse. Med det posisjonerer han seg også i dette spørsmålet.

Misjonen sitt oppdrag

Arne Moen er tydeleg på kva som er hans og misjonsfolket sitt felles oppdrag: «Saa staar vi sammen i dette: Vi forkynder Kristus.» Fokuset er på forkynninga av evangeliet om Jesus Kristus. Sunquist peikar på at på 1800-talet var motivasjonen for kristen misjon først og fremst Jesu befaling. Som ei lydnadshandling, og som eit uttrykk for Guds kjærleik, ville kristne reise til andre delar av verda for å formidle evangeliet til menneske som ikkje hadde høyrte det enno.⁶⁰ Haraldsø framhevar også at forkynninga var det primære middelet i misjonsarbeidet. Samstundes peikar han på at skulearbeidet vart viktig på 1900-talet.⁶¹ Sjølv om det også hadde vore innslag av diakonal verksemd tidlegare, hevdar Sunquist at det var først med moderniteten at sosiale grunnar for misjonsarbeidet vart tydelege.⁶²

Ein annan stad i preika seier Arne Moen det slik: «Men alle har vi et maal: at gjøre mennesker lykkelige for tid og evighet.»

Moen spesifiserer ikkje nærare kva han legg i dette, men han utdjupear kva det ikkje er:

Hva er midlet vi skal række hedningerne til frelse? Er det moralske lover? Eer det europæisk kultur? Det er mange i vor tid som anser dette sidste for at være den

56 Til 1916 var nemninga sekretær, deretter generalsekretær. Jørgensen, «De første 100 år», 96.

57 Jørgensen, «De første 100 år», 97.

58 Ibid., 91-97

59 Birkeli og Strand, *Kallet og veien*, 110.

60 Scott W. Sunquist, *Understanding Christian Mission: Participation in Suffering and Glory* (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2013), 110.

61 Brynjar Haraldsø, *Kirke og misjon gjennom 2000 år: Allmenn kirke- og misjonshistorie*, (Oslo: Lunde forlag, 1997), 272

62 Sunquist, *Understanding Christian Mission*, 110.

bedste hjælp til hedningefolkene. Men jeg tænker nogen hver av os synes dette middel er fattigt, naar det gjælder sjælenes frelse. Dere som er her, og de mange, mange utover Norges land som arbeider for hedningernes frelse, synes jeg høre si: Vi har bare ett bud at sende, bare ett middel til frelse for syndere. Og det er det samme som for Paulus: Kristus – ordet om Kristus.

Arne Moen tar med disse orda avstand frå det Berentsen kallar for «Misjon i sivilisasjonens teneste».⁶³ Berentsen trekker fram Harnack som ein tydeleg representant for dette synet.⁶⁴ Fleire stemmer innan den historiske liberale teologien grunn gav misjon ut frå tenkinga om kristendommen som den høgast utvikla religionen. Men også ei optimisme på vestleg kultur sine vegne.

Bosch hevdar at der liberale og konservative skilde lag var i målet med misjon. Medan nokre hevda at målet med misjon var å føre menneske til Kristus og evig frelse, var andre meir opptekne av skapinga av ein evangeliesentrert sivilisasjon og fordelane det vil gje til samfunnet.⁶⁵ I følge Bosch var ein av dei mest brukte bibeltekstane i misjonssamanheng rett etter første verdskrigen orda av Jesus i Johannes 10,10: «Eg er komen for at de skal ha liv og overflod.» Newbigins hevdar at overflod vart tolka som overflod av det gode som moderne utdanning, helsevesen og jordbruk kunne tilby for naudstilte menneske.⁶⁶

Arne Moen har fokuset på Kristus. Tilsynelatande ser det difor ikkje ut til at han er prega av desse internasjonale trendane. Tvert imot avviser han at det er europeisk kultur og moralske lover som skal formidlast. Samtidig er det også tenkeleg at også han var, som andre vestlege misjonærar, var blind for sin eigen etnosentrisme og ureflektert tok med seg sine egne verdiar og idear.⁶⁷

Kallet til teneste

Som vi allereie har sett vektla Arne Moen at kallet til teneste og oppdraget gjeld alle: «Saa staar vi sammen i dette: Vi forkynder Kristus.» og «Vi arbeider hver paa vor maate i missionstjenesten.» Dei som er heime deltar med andre ord i oppdraget. Som

63 Thor Strandenæs, «Gudstjeneste og misjon,» i *Missionologi i dag*, red. Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsen, and Knud Jørgensen (Oslo: Universitetsforlaget, 2004), 119-21.

64 Berentsen viser til boka *Kristendommens vesen*. Eg finn ikkje boka på norsk, men i engelsk og tysk utgåve. Engelsk: Adolf von Harnack, *What is Christianity?*, Das Wesen Des Christentums (Philadelphia: Fortress, 1986).

65 David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Twentieth Anniversary Edition red., vol. 16, American Society of Missiology Series (Maryknoll, New York: Orbis books, 2011), 304.

66 Lesslie Newbigin, *The Open Secret. Sketches for a Missionary Theology* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1978), 103.

67 Bosch, *Transforming Mission*, 16, 301.

Arne Moen seier det: «Vi [...] går som sendebud i Eders sted». Og: «Saa staar jeg her i dag – færdig til at gaa ut med dette store bud fra dere. Jeg er glad og lykkelig over at faa være sendebud.» Dei som er heime er med på å bringe Kristus «ut til hedningene.» Arne Moen vektlegg også det personlege kallet. Her nyttar han Paulus, forfattaren av

preiketeksten i 1. Korinterbrev, som førebilete. Først peikar han på at Paulus hadde hatt eit personleg møte med Jesus Kristus. Dette møtet snudde opp-ned på Paulus sitt liv. Så stiller han spørsmål ved om Guds folk i dag har den same trua på Jesus Kristus. Ikkje lenge etter i preika formidlar han to viktige hendingar i sitt eige liv. Hendingar som han, i følgje han sjølv, klynger seg til «naar tvil og forsakthet melder sig.»

Den første hendinga var den gongen han møtte Jesus. Dette skildrar han som den største dagen i livet sitt:

En dag da sorgen laa tung over mit unge liv. Jeg hadde set frelseren før, møtt ham ogsaa, men altid gaat ham forbi. Nu bøiet jeg mig for ham, og fik opleve ham som min frelser. Aa, for en dag – den største i mit liv.

Han seier så at han hadde eit anna stort møte med Jesus: «Da ga eg ham mit ja paa at eg var villig til at gaa som sendebud i hans sted. Morgenens efter blev ansøknings skrevet til Det Norske Misjonsselskap.»

Arne Moen hadde ei klar forståing av at Gud hadde leia han dit han var komen. Han brukte ikkje ordet kall eller misjonskall, men omtala seg sjølv som eit sendebod. To personlege møte med Jesus hadde endra og bestemt livsvegen hans. Det er også desse møta som motiverer han til teneste. Slik eg tolkar Arne Moen ynskjer han at alle menneske skal få personlege møte med Kristus, og på den måten også få tent gløden til å få vere med og bringe evangeliet ut til andre:

Jeg skulde ønske at nogen av dere ved dette vitnesbyrd kunde ha blit mere glad i Kristus end før. At det kunde være tak i din sjæl for at ogsaa du faar lov at tro at du eier Kristus som din frelser. Og saa at denne tak kunde bli til glød i dit hjerte eftar at faa bringe Kristus ut til hedningene.

Vektlegginga på det personlege møtet med Jesus er i tråd med forkynning prega av vekkingskristendomen.⁶⁸

Samtidig som oppdraget gjeld alle, er det tydeleg at nokre får kallet til å vere sendebod og reise til andre stader. Arne Moen omtaler den tenesta han og dei andre misjonsprestane skal inn i som ei teneste der dei gir sine liv der ute. Med andre ord oppfattar han dette kallet som livslangt. Tjelle peikar på at dette var eit rådande ideal på 1920-talet.⁶⁹

68 Oftestad, Rasmussen, and Schumacher, *Norsk kirkehistorie*, 252-56.

69 Tjelle, “Rammer for misjonsprestens profesjonsutøvelse.”

Med evangeliet til heile den ikkje-kristne verda

Fleire gonger i preika er det formuleringar som speglar ei forståing av at misjon var noko som føregjekk frå sør til nord, frå den kristne til den ikkje-kristne delen av verda. Han talar om «hedningefolkene», «derute» og «missionsfolket herhjemme.» I preika siterer han ei gammal kone som hadde helsa han med «Du maa hilse hedningerne fra mig, at det er bare en som kan frelse, og det er Jesus.» Desse utsegnene kan spegle ei forståing som Engelsviken skildrar slik: «Misjonen ble forstått som det kristne Vestens ansvar overfor de fargede hedningfolk i andre verdensdeler; den ble sett på som en «erobring» av områder som ennå ikke var kristnet».⁷⁰ Denne forståinga var tydeleg uttala på Edinburgh-konferansen i 1910. Hovudtemaet for konferansen var “Carrying the Gospel to All the Non-Christian World”.⁷¹ Ifølgje Wind oppfatta ein verda som delt inn i den siviliserte kristne vesten og den ikkje-kristne resten. Rapporten slo fast at målet med kristen misjon var å kristne heile den ikkje-kristne delen av verda med vestleg kultur og den vestlege kyrkja som modell.⁷² Som tidlegare argumentert for, er det naturleg at undervisninga ved Misjonsskolen var prega av impulsar frå misjonskonferansen i Edinburgh. At også Arne Moen bar med seg ei forståing av at han var med på å bringe evangeliet frå nord til sør, er naturleg. Ei slik oppfatning var nok gjeldande til slutten av 1900-talet. Dagens misjonsforståing legg derimot til grunn at kristen misjon føregår på kryss og tvers mellom ulike kontinent og land, og at kristendomens tyngdepunkt ikkje lenger er i vesten.⁷³

Årsrapport frå Innlandet sør, Madagaskar 1953

Årsmeldinga for Madagaskar Innland, Sørkretsen 1953, er datert 5. mars 1954. Som vi har sett var arbeidet på Madagaskar frå 1933 delt inn i tre hovudkrinsar. Innlandskrinsen var delt i to; Sørkrinsen og Nordkrinsen. Misjonærkonferansen var den øvste autoriteten i krinsen, og misjonærkonferansen valde tilsynsmann for krinsen.⁷⁴ Årsmeldinga som blir analysert i denne artikkelen skreiv Arne Moen då han var tilsynsmann for Innlandskrinsen sør. Samla sett var innlandskrinsen den

70 Tormod Engelsviken, “Misjonstenkningen fra 1900 til vår tid,” i *Missiologi i dag*, red. Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken, and Knud Jørgensen (Oslo: Universitetsforlaget, 2004), 136.

71 Wind, “The Protestant Missionary Movement,” 244

72 Ibid., 244

73 Ingunn Folkestad Breistein and Kristin Norseth, “Historiske perspektiver på norsk misjon,” i *Missiologi. En Innføring*, red. Jeppe Bach Nikolajsen, et al. (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2022), 167.

74 Aano, “Madagaskar i krig,” 356. For utfyllande informasjon om valet av tilsynsmenn og tilsynsmennene sine oppgåver, sjå Tjelle, “Rammer for misjonsprestens profesjonsutøvelse.”

største av dei tre krinsane både når det galdt arbeidsinnsats og økonomi.⁷⁵ Krinsane var igjen delt inn i distrikt. Eit distrikt bestod av fleire prestegjeld med kvar sin prest. Misjonsprestane var ofte leiarar av eit distrikt, såkalla distriktssstyrarar. Denne årsmeldinga er skriven på bakgrunn av innsendte årsmeldingar og statistikkar frå alle distrikt og arbeidsgreiner i krinsen.⁷⁶

Årsmeldinga rører ved fleire tema som seier noko om tilhøva for misjonsarbeidet på Madagaskar, misjonsstrategien NMS arbeidde etter, og kva Arne Moen som tilsynsmann vektla. I denne analysen vil eg i hovudsak fokusere på og sjå nærare på korleis denne årsmeldinga speglar misjonsstrategien på Madagaskar, prosessen med sjølvstendigjeringa av den gassisk lutherske kyrkja samt problemstillingar knytt til det Arne Moen karakteriserer som heidenskap samt tilhøvet til styresmaktene.

Misjonsstrategi

I eit av avsnitta i årsrapporten nemner Arne Moen dei ulike arbeidsgreinene, og med det gir han også eit innblikk i kva det blir brukt tid og krefter på i arbeidet:

Vi kan ikke melde om store landevinninger i året som gikk, det gjelder både på den inder og den ytre fronten. Det er nok ikke få som ønsker fornying av sitt kristenliv og vekkelse i menighetene, og ber om dette. Hittil kan vi ikke melde om akkurat vekkelse. Men Guds gjerning ved kirken fikk fortsette om enn i det stille. Det daglige arbeid i menigheter og skoler, i foreninger og komiteer, besøk i heimer og på sykehus, gudstjenester og andre møter søndag etter søndag og på mange, mange hverdager,- i sannhet store ting at alt dette også i året som gikk, fikk være en virksom surdeig i folkets liv.⁷⁷

Mykje av det Arne Moen her nemner er knytt til lokalt kyrkjelydsarbeid. Den primære oppgåva for misjonærane på Madagaskar hadde heilt frå starten vore forkynninga og det kyrkjelydsbyggande arbeidet. Sentralt i dette var gudstenestefeiringa.⁷⁸ Arne Moen trekker her fram det jamne arbeidet som held fram i det stille, og han seier at dei ikkje akkurat kan melde om vekking.

Aano hevdar i sin omtale av Innlandskrinsen på byrjinga av 1950-talet at både årsrapportar, brev og artiklar i Norsk Misjonstidende i åra før og etter 1950 er fulle av gledelege meldingar om at det er stor framgang og vekst i Innlandet, og at dette hadde

⁷⁵ Aano, "Madagaskar i krig," 355.

⁷⁶ "Referat fra den andre ordinære norske felleskonferanse på Madagaskar Antsirabe den 7. mars - 25. mars 1954," (1954), 8.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Jørgensen, "De første 100 år," 61-62.

sitt utspring i ei stor vekking som starta i 1946-47.⁷⁹ Men i følge Arne Moen har året 1953 vore eit «nokså alminnelig arbeidsår under arbeidsvilkår som også stort sett er vanlige for kretsen.»⁸⁰ Det kan vere at den store vekkingsbølga no var over, eller at Arne Moen ikkje tolkar det som har skjedd som uttrykk for ei vekking. Ein annan stad i rapporten skriv han nemleg at «Totalinntrykket blir da at arbeidet i kretsen også for 1953 gjennomsnittlig kan notere adskillig innhøstning og vekst. Tallet på menigheter stiger fra år til år, kristenflokken og nattverdmenigheten vokser, og kirkesøkningen øker»⁸¹ Han hadde sjølv erfaring med å stå midt i dei store vekkingane på Austkysten på slutten av 1930-talet, og kanskje samsvarte ikkje det han no erfarte med tidlegare erfaringar.⁸² Ulike vekkingar har utan tvil spelt ei stor rolle i misjonsarbeidet. Dette har derimot ikkje vore initiert av misjonærar, men er rørsler som har sprunge ut frå gassiske einskildpersonar.⁸³

I tillegg til det kyrkjelydsbyggande arbeidet er det tydeleg både i denne oppsummeringa og i rapporten forøvrig at skulearbeidet har ein sentral plass i arbeidet. Arne Moen gir ein annan stad i årsrapporten ei grunngjeving av satsinga på skulearbeidet: «For å hjelpe på den alminnelige folkeopplysning ute på landsbygdene, og for kristen undervisning og oppseding for både kristne og hedenske barn.»⁸⁴ Jørgensen skriv at opplæring og skulearbeid stod sentralt heilt frå byrjinga av arbeidet på Madagaskar, og at store økonomiske og personellmessige ressursar tidleg vart sett inn i dette arbeidet. Haraldrød peikar på at å satse på skulearbeid på 1900-talet var ein utbreidd misjonsstrategi. Ved å satse på brei utdanning frå elementærutdanning til universitets- og høgskulenivå ville ein nå menneske som også ville bli sentrale personar i samfunnslivet.⁸⁵

Størsteparten av skuleinnsatsen på Madagaskar vart gjort inn mot grunnskulenivå. Som Rosnes har peika på, vart skulearbeidet sett på som essensielt i misjonsarbeidet. For å kunne bli rotfesta kristne, måtte gassarane kunne lese Bibelen på sitt eige språk.⁸⁶ Men det var ikkje berre undervisning på grunnskulenivå. Dei hadde også skular for vaksne, og særleg undervisning for dåpskandidatar. Det vart også gitt ulike former for

79 Aano, «Fridomskravet vaknar», 367-68.

80 «Referat felleskonferanse», 8.

81 Ibid., 9.

82 Nakkestad, *Med smil i gråt*, 115-16.

83 Jørgensen, «De første 100 år», 125-26; Aano, «Fridomskravet vaknar», 367-68. For ei innføring i vekkingsrørsla si historie, sjå Hans Austnaberg, «Shepherds and Demons: A Study of Exorcism as Practised and Understood by Shepherds in the Malagasy Lutheran Church», *Bible and theology in Africa* (New York: Peter Lang, 2008), 42-45.

84 «Referat felleskonferanse», 10.

85 Haraldsø, *Kirke og misjon gjennom 2000 år*, 272.

86 Ellen Veia Rosnes, «Protestant and French Colonial Literacies in Madagascar in the Early Twentieth Century», i *Empire and Education in Africa: The Shaping of a Comparative Perspective*, ed. Peter Kallaway and Rebecca Swartz, *History of Schools and Schooling* (New York: Peter Lang AG, 2016).

praktisk undervisning, dei hadde lærarskular og medisinskule.⁸⁷ Det framgår av rapporten at lærarmangel gjer at ein ikkje er i stand til å starte opp med så mange klassar som ein ynskjer på elementærnivå, og at ein nokre stader har måtta legge ned klassar. Arne Moen er tydeleg på at det hastar med å få på plass ein lærarskule i Fianarantsoa som fører fram til høgare eksamen.⁸⁸ I følgje Aano er skulearbeidet i heile 40-åra og byrjinga av 1950-åra i ei krise. Krisa er både knytt til dårleg økonomi som fører til lærarmangel – og til stadige endringar av skulelova.⁸⁹

Det framgår også av rapporten at opplæring av kyrkjelege arbeidarar vart vektlagt. I følgje årsrapporten manglar heile 64 kyrkjelydar katekistar, og søndagsskulen ligg nede mange stader. Fleire stader er det også prestemangel. Vekst kravde fleire som kunne bidra i opplæringa. Ein vektla difor utdanning av både katekistar, bibelskule og kurs for utdanning av kvinnelige kyrkjelydsarbeidarar, samt diakonissekurs. Og fleire kyrkjelydar kravde fleire prestar. Så presteskulen på Ivory i Fianarantsoa var svært viktig.⁹⁰

Sjølvtendiggjeringa av Den gassisk lutherske kyrkja

Det står ikkje mykje i rapporten som direkte omhandlar sjølvtendiggjeringa av Den gassisk lutherske kyrkja, men eg vil stoppe ved nokre utsegner og tema Arne Moen tar opp som rører ved dette.

Det går fram av årsrapporten at 1953 var eit historisk år for den gassisk lutherske kyrkja:

Den første generalsynoden etter den nye kirkeordningen hadde sin samling i Fianarantsoa i april, og var meget god i alle måter. Den nye synoden ble altså åpnet på samme sted som siste synodemøte etter den gamle ordning var samlet 50 år tilbake, i 1903. Presten R. Manoela ble valt til Synode-President.⁹¹

Arne Moen viser her til eit synodemøte i Fianarantsoa i 1903. Det var det andre synodemøtet etter at det var utarbeidd ein plan for ein samla demokratisk kyrkjestruktur for ei sjølvtendig kyrkje. Men på si inspeksjonsreise til Madagaskar i 1903 deltok generalsekretær i NMS, Lars Dahle, på synodemøtet i Fianarantsoa. Der stoppa han kyrkjestrukturen som hadde blitt vedtatt året før.⁹² Han argumenterte med at gassa-

87 Jørgensen s. 63

88 "Referat felleskonferanse."

89 Aano, "Den vanskelege overgangen," 393.

90 Jørgensen, "De første 100 år," 129-31.

91 "Referat felleskonferanse," 10.

92 Hovudstyret støtta Dahle i 1904. Jørgensen, "De første 100 år," 123.

rane måtte vere sjølvhjelpne økonomisk før dei kunne bli ei sjølvstendig kyrkje.⁹³

Spørsmålet om sjølvstyre var sentralt i tiåra som følgde. Madagassarane pressa på for auka sjølvstyre. Heimeleiinga i NMS heldt igjen og ville ikkje gje for mykje makt til dei lokale. Misjonærane på si side prøvde å komme med kompromissordningar. Som eit steg i retning sjølvstende, vart det i 1912 etablert ein rådgjevande komité, Comité Mixte – den blanda komiteen, som bestod av både gassiske valde representantar og misjonærar.⁹⁴ I 1927 vart det etablert ein kyrkjekonferanse i Innlandskrinsen ved sida av misjonærkonferansen som skulle bestå av misjonærar samt gassiske representantar frå dei distrikta og årsmøtekrinsane som hadde oppnådd økonomisk sjølvstende. I 1933 vart denne avgjerda mjuka opp noko ved at distrikta kunne få vere med i kyrkjekonferansen så sant dei stod for 2/3 av sjølvhjelpa. Først i 1943 vart det etablert kyrkjekonferanse på Vest-Madagaskar, og i 1944 på Aust-Madagaskar.⁹⁵

I krigsåra stoppa den økonomiske støtta frå Noreg opp, men gjennom krigsåra viste kyrkja på Madagaskar at dei i stor grad kunne greie seg på eiga hand.⁹⁶ Mellom anna difor blussa debatten om sjølvhjelp og sjølvstyre opp igjen. Fridtjof Birkeli hadde i tida si på Madagaskar under krigen utarbeidd eit forslag til kyrkjestructur,⁹⁷ og det hadde allereie i 1939 vore samtalar mellom dei ulike lutherske misjonsorganisasjonane om danninga av ei sjølvstendig madagassisk kyrkje. Trykket frå heimeleiinga i både NMS og dei amerikanske misjonsorganisasjonane bidrog til at prosessen brått gjekk raskt. I november 1950 var 44 gassarar og 25 misjonærar samla til den første generalforsamlinga og konstituerte Den gassisk lutherske kyrkja.⁹⁸ Og i årsrapporten frå 1953 kan vi altså lese at den første generalsynoden hadde funne stad i Fianarantsoa 50 år etter møtet i 1903.

Som det han kallar eit mørkt trekk i årsmeldinga, trekker Arne Moen fram den såkalla Mahamanina-saka. Denne saka skildrar Aano som ei «testsak for den kyrkjelige fridomen.»⁹⁹ Arne Moen skriv mellom anna dette i årsrapporten:

Det har ikke vært lett for Fianarantsoa distrikt og for misjonen å være så sterkt engasjert i denne opprivende striden. Retts-saken som de utelukkede i Mahamanina tvang oss inn i, førte i juni måned til en foreløbig avspenning idet domstolen i Fianarantsoa ikke ga klagerne medhold i de grove beskyldningene for underslag av store pengebeløp i årene 1939-42 og 1948-50. Men presten Razafimandimby ble

93 For debatten kring sjølvhjelp, sjå Tjelle, “Rammer for misjonsprestens profesjon-sutøvelse.”

94 Jørgensen, “De første 100 år,” 123.

95 Aano, “Den vanskelege overgangen,” 355.

96 Ibid., 358. Aano, “Fridomskravet vaknar,” 369.

97 “Fridomskravet vaknar,” 370-71.

98 Ibid., 372-73.

99 Aano, “Den vanskelege overgangen,” 377.

dømt til å erstatte 7 planker som skulle være forsvunnet.

I følge Aano byrja striden i kyrkjelyden Mahamanina i Fianarantsoa i 1951. Striden vart utløyst av gjensidige klager om økonomisk utruskap. Distriktskomiteen i kyrkja søkte å løyse striden, men dei gav opp og spurte misjonærane om hjelp. Misjonærane sa ja til å bistå. Aano skriv: «Misjonærane sette seg etter beste evne inn i saka, og valde etter vanleg framgangsmåte å støtta den parten dei meinte hadde retten på si side. Men den andre sida kjende seg foruretta av det og ville ikkje godta denne løysinga.»¹⁰⁰ Som Arne Moen også skriv vart avgjerda i domstolen i Fianarantsoa anka, og den gjekk etter kvart heilt til høgsterett. Mange menneske vart trekt inn i saka.

Medan Arne Moen i 1954 brukar orda «ikke vært lett», karakteriserer Aano i etterkant denne saka som tragisk for misjonærane. Saka kravde tid og krefter i mange år. Han hevdar at det var først på slutten av 1980-åra at bølgiene frå denne saka hadde lagt seg nokolunde til ro. Aano karakteriserer vidare denne saka som ei prøve som misjonærane ikkje bestod. Sjølv om kyrkja hadde blitt sjølvstendig greidde ikkje misjonærane å la vere å gripe inn. Denne saka førte og til at det oppstod ei usikkerheit mellom leiinga i kyrkja og misjonærane.¹⁰¹ Denne saka kan kanskje illustrere Bosch sitt poeng når han seier at velvilleg paternalisme kan vere eit hinder for å nå målet om å etablere sjølvstendige kyrkjer.¹⁰²

Ei tredje og siste utsegn frå årsrapporten som djupast sett rører ved sjølvstendiggjeringa av kyrkja, er det Arne Moen skriv etter at han har omtalt visitasane: «Vi må snarest mulig få alt visitasmateriale i gassisk språkdragt, og selvsagt også visitasmeldingene.»¹⁰³ Her påpeikar han det urimelege at norske misjonærar skal visitere gassiske kyrkjelydar og at rapportane dei skriv i etterkant ikkje skal vere tilgjengelege for dei det gjeld.

Kampen mot heidenskapen

Tidleg i rapporten skildrar Arne Moen det han kallar for «hedenskapets mur». Han deler heidenskapen inn i to kategoriar. I den første, «uovervunne hedenskap» plasserer han tradisjonelle gassiske praksisar som omskjeringsfestar og likvendingsfestar og andre utslag av fedredyrkinga. På grunn av at gassarane er så slektsbevisste uttrykker han også at desse tradisjonelle praksisane er ein fare også for «våre kristne». Mange han kallar «perifere kristne» følgjer slektningane sine så langt dei kan utan å bli utelukka frå kyrkja. Denne forma for heidenskap leier over i det han kallar «hedenskap i grovere og mildere former». Dette foregår «mer eller mindre åpenlyst hos kirkens medlemmer.» Her plasserer han det han kaller usadelighet, tjuveri, løgn og bedrag. I tillegg trekker han fram «den kolossale stigning i import og forbruk av rusdrikk i alle former.»

100 Ibid.

101 Aano, «Fridomskravet vaknar», 378.

102 Bosch, *Transforming Mission*, 16, 301.

103 «Referat felleskonferanse.»

Desse utsegnene av Arne Moen rører både ved spørsmål knytt til religion, kultur og verdsbilete. Det han karakteriserer som «uovervunne hedenskap» er tett knytt til tradisjonelle gassiske religiøse praksisar.¹⁰⁴

Han bruker også lys og mørke som metaforar. På den eine sida er mørkret: «Det er enda så mørkt i mang en landsby, for vi har ikke rukket frem til dem med evangeliet.» På den andre sida er den kristne kyrkjelyd berar av lyset: «Den er lyset i slektens liv.» I følge Skeie er lys-mørke metaforen gjerne brukt av misjonærar når dei skildrar arbeidet dei står i.¹⁰⁵

Men det er også tydeleg at Arne Moen ber med seg si eiga kulturelle forståing i møte med dette. Mellom anna er det tydeleg at han er negativ til det auka inntaket av rusdrikk. Utan at eg kan slå det fast, vil det vere naturleg om Arne Moen sjølv er fråhaldsmann. I løpet av slutten av 1800-talet i Noreg var avhaldsrørsla blitt ei stor folkerørse, og det var om lag sjølvstendig at vedkjennande kristne skulle vere avhaldne frå alkohol.¹⁰⁶ Som Wisløff skriv vart avhaldssak kyrkjesak.¹⁰⁷

I følge misjonærinstruksen skal misjonæranne praktisere kyrkjetukt. Ja, §11 i misjonærinstruksen slår fast at «Kirketukten vies særleg omsorg.»¹⁰⁸ Ut frå det Arne Moen skriv gjer mange «perifere kristne» kalkuleringar om kor langt dei kan gå før det dei gjer fører til at dei blir utestengde. Arne Moen peikar på utfordringa som ligg i dette «lunkne og halve», og han viser med det eit underliggende ønske og ideal om at kristne skal leve eit reint liv og ikkje vingle mellom tradisjonell religion og kultur og det nye livet som kristne.

Tilhøvet til styresmaktene

Arne Moen skriv at «Med takk sømmer det seg også å nevne at forholdet til myndighetene var godt.» Dette er ikkje sjølvstendig, og gjennom dei nærare 90 åra NMS hadde hatt arbeid på øya, hadde tilhøvet til styresmaktene vore vekslende. Andre verdskrigen gjorde at synet på europearar endra seg, og til liks med andre stader, var den rådande kolonistrukturen i ferd med å rokkast. Nasjonalkjensla hadde vakse, ein hadde fått internasjonale impulsar frå fridomskampar andre stader i verda, og heimvende soldatar møtte kolonikvardagen igjen.¹⁰⁹ I 1947 braut det ut eit stort opprør der målet var å få franskmennene ut av landet og skipe eit sjølvstendig Madagaskar. Opprøret vart brutalt slått tilbake av dei franske koloniherrane. Brutaliteten frå begge sider gjekk

104 Maurice Bloch, *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*, vol. 1, Seminar Studies in Anthropology (London: Seminar Press, 1971).

105 Skeie, «Misjonsmateriale som historisk kilde», 91.

106 Wisløff, *Norsk kirkehistorie III*, 3, 289-90.

107 Ibid., 215.

108 *Instruks for Det Norske Misjonsselskaps Misjonærer*, §11, s. 6.

109 Aano, «Fridomskravet vaknar», 366.

også ut over misjonærar, kyrkjelege arbeidarar, kyrkjer og misjonsstasjonar. Som Aano skriv: «Både opprøret og statsmaktene sine represaliar førte til store lidningar for store delar av folket.»¹¹⁰

§ 14 i Misjonærinstruksen slo fast at «Misjonærene må avholde sig fra all innblanding i vedkommende lands politikk og andre stridigheter.»¹¹¹ Etter opprøret i 1947 vart denne instruksen opplevd problematisk for fleire misjonærar. Samtidig hevdar Aano at instruksen fungerte som eit vern for misjonærane og «prov på at dei var upartiske og rettvis i si framferd.»¹¹² I si drøfting av tilhøvet mellom misjon og politikk, vektlegg Bondevik å vurdere kva som til ei kvar tid tener folket best. Nokre gonger vil det måtte bety å stå opp for styresmaktene. Andre gonger å teie.¹¹³

Berre nokre år etter at Arne Moen skreiv denne årsrapporten, vart Madagaskar sjølvstendig igjen. 26. juni 1960 fekk Madagaskar full fridom frå Frankrike.¹¹⁴

Han er med

Som Skeie påpeikar, er det vanleg at misjonærane rammar inn såkalla «beretningar» med det ho skildrar som «religiøse refleksjoner», gjerne knytt til bibelvers. Dette er ein misjonærrapport, men også mange av dei er ramma inn av refleksjonar kring eit eller fleire bibelvers.¹¹⁵ Arne Moen rammar inn misjonærrapporten sin med forteljinga om Emmausvandarane i Lukas 24. Han refererer til ein treskurd av Emmausvandarane der kunstnaren har gjengitt Lukas 24,15 «i sammentrengt form og med verbet i klar presens: Han går med eder.»¹¹⁶ Som ei innleiing til rapporten frå 1953 set han verbet i fortid og peikar på at han var med i vanskar og utfordringar gjennom året som er gått: «Han gikk sammen med oss på vegen. Det var vansker og skuffelser, ja, ofte gikk bølgene høgt og misssmot ville sige inn over oss.» Men han held også fram at han var med i det som gjekk godt: «Han gikk med oss når det var medvinns bør, når vi kjente at signing lå over liv og virke som solvirkning en sommerdag.» Og så slår han fast at

110 Ibid., 365.

111 *Instruks for Det Norske Misjonsselskaps Misjonærer*, §14, s. 8.

112 Aano, «Fridomskravet vaknar», 366.

113 Odd Bondevik, «Misjon og politikk», i *Missiologi i dag*, red. Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsen og Knud Jørgensen (Oslo: Universitetsforlaget, 2004), 280.

114 Sigurd Edland, «Den politiske frigjeringa skaper drastiske endringar i misjonen og kyrkja sitt liv. 1960-1972,» i *I tro og tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, red. Torstein Jørgensen (Stavanger: Misjonshøgskolen, 1992), 401.

115 Døme: «Referat av 53de konferensens forhandlinger paa Antsirabe 9-20 mars 1930,» (Tananarive: Imprimiere de la Mission Norvégienne, 1930); «Referat fra forhandlingene paa 13de konferanse for Øst-Madagaskar holdt i Vangaindrano 1.-17. mai 1946.»

116 Sitat frå årsmeldinga. Arne Moen si gjengjeving av Lukas 24,15 som, med unntak av teiknsetjinga, samsvarer med Bibelen 1930: «Og det skjedde, mens de talte sammen og spurte hverandre, da kom Jesus selv nær til dem og vandret sammen med dem»

«Dette er vår frimodighet også idag: «HAN GÅR MED !»¹¹⁷

I avslutninga av årsmeldinga vender han tilbake til dette motivet når han oppsummerer med at Guds rike blomstra og bar frukt også i 1953. Han minner lesarane om at dette berre kunne skje «fordi Han var med». Arne Moen avsluttar med å forsikre om at han også vil vere med i dagane som kjem: «Og den ukjente morgendagen som vi ofte engstes for fordi den for oss ligger i mørke, den vet vi for visst ligger trygt i ly av Jesu testamentariske løfte: 'Se, jeg er med eder alle dager inntil verdens ende.' I kraft av dette løfte kan vi i sannhet stole på og rekne med kunstnerens påminning: HAN GÅR MED EDER.»¹¹⁸

Om vi her trekker linjene tilbake til St. Petri kyrkje 26. juni 1924, ser vi at den Kristus som Arne Moen då peika på for tilhøyrarane, reknar han framleis med som ein nærverande realitet i kvardagen på Madagaskar 30 år seinare.

Konkluderande drøfting

Dei to tekstane eg har analysert i denne artikkelen er skrivne med 30 års mellomrom, og dei tilhøyrer ulike sjangrar. I denne konkluderande drøftinga vil eg sjå nærare på nokre av dei missiologiske problemstillingane som har kome til syne og drøfte i kva grad det er samanheng mellom dei to tekstane, eller om det er tydelege endringar som kjem til syne i teksten som er skriven 30 år etter at Arne Moen preika i St. Petri kyrkje.

Arne Moen si tru på Kristus som einaste vegen til frelse kom tydeleg fram i preika. Han posisjonerte seg på den måten både i høve til liberal teologi og andre religionar. Det er ingenting i årsrapporten som indikerer at dette har endra seg på desse 30 åra. Mellom anna bruker Arne Moen lys-mørke-metaforen for å skildre forskjellen mellom dei områda som har fått del i evangeliet og dei som ikkje har det. Dette underbygger ei forståing av at budskapet om Jesus Kristus er nødvendig. I og med den tydelege vektlegginga av «Han er med», er det også tydeleg at han framleis reknar Kristus som ein nærverande realitet.

I preika var også Arne Moen tydeleg på at budskapet om Kristus må forkynnast, og at menneske må få eit personleg møte med Kristus. Han uttrykte også eit ønske om at tilhøyrarane i St. Petri skulle få eit nærare tilhøve til Kristus. Det er også her mogleg å sjå ein raud tråd til det han skriv på Madagaskar. Det er eit ynskje om vekking og ei uro over at menneske blir dregne mellom dei tradisjonelle religiøse praksisane og kristen tru. Han vil ikkje at menneske skal vere «perifere kristne», lunkne eller halve.

Arne Moen var i St. Petri tydeleg på at oppdraget han og dei andre kandidatane hadde fått, var å forkynne Kristus. Kva dette konkret innebar i praksis, gjekk ikkje Arne Moen nærare inn på i preika, men ei naturleg tolking av det han sa, er at han såg føre seg at misjonsarbeidet først og fremst var evangelisering og kyrkjelydsbyggande

117 Teiknsetjing og utheving av tekst slik Arne Moen skreiv det. Dette var måten det var mogleg å utheve tekst på med skrivemaskin.

118 “Referat felleskonferanse.”

arbeid. Men både denne rapporten og framstillingar av misjonsarbeidet på Madagaskar var mangfaldig. Ikkje minst påpeikar rapporten at skulearbeidet var ein sentral del av arbeidet. I kva grad var dette arbeidet noko som samsvarer med det å forkynne Kristus? I rapporten grunngav Arne Moen skulearbeidet med at det skulle hjelpe på folkeopplysing på landsbygdene og bidra til kristen undervisning og oppseding både for kristne og «hedenske barn».¹¹⁹ Aano peikar på at det aldri vart gjennomført ei gjennomdrøfting av tilhøvet mellom kyrkje og skule og om det var rett å bruke så store ressursar på generell utdanning.¹²⁰ Det er difor grunn til å spørje seg om Arne Moen etter 30 år på Madagaskar har fått eit vidare syn på kva det vil seie å forkynne Kristus. Har han fått eit vidare perspektiv på kva misjon er, og kva evangeliet inneber? Ikkje berre budskap med ord, men også handling? Eller er utsegnene i rapporten med på å rettferdiggjere både overfor han, misjonærflokken og misjonsfolket ressursane som blir lagt ned i skulearbeidet?

I samband med at han i preika slo fast at han reiste ut for å forkynne Kristus, så sa han og at det ikkje var europeisk kultur han skulle formidle. I preika tok han avstand frå at misjon handla om sivilisering, og av at målet var å bringe europeisk kultur til Madagaskar. Misjonærrapporten reflekterer at det nok ikkje var så enkelt å skilje dette. Om enn siktemålet med misjonsarbeidet han var ein del av på Madagaskar ikkje først og fremst var sivilisering, er det tydeleg at også dette bevisst eller ubevisst vart oppfatta som ein del av oppdraget. Skulearbeidet er eit viktig døme på det.¹²¹ Eit anna døme er det han skriv om rusdrikk og ulike former for heidenskap. Som Engelsviken påpeikar finst det ingen «nøytral» kontakt mellom menneske. All tverrkulturell kontakt mellom menneske vil vere ei form for kulturpåverknad. Og ei kvar formidling av den kristne budskapen vil vere kulturpåverknad.¹²²

I analysen av preika såg vi at noko av det Arne Moen sa spegla ei misjonsforståing av at evangeliet er noko som går frå den kristne til den ikkje-kristne delen av verda. Heidningefolka «der ute» skulle kristnast. Sjølv om språket er endra i årsrapporten, finn vi likevel noko av det same tankegodset igjen. Mellom anna bruken av lys og mørke-metaforen speglar ei slik haldning. Nokon lever framleis i mørket. Dei er, slik Engelsviken uttrykker det, enno ikkje «erobra» med evangeliet.¹²³

Oppsummerande kan vi slå fast at det er ein kontinuitet mellom Arne Moen si forkynning 28. juni 1924 i St. Petri kyrkje og årsrapporten han skreiv på Madagaskar 30 år seinare. Samstundes ser vi nok også at det praktiske misjonærlivet har nyansert nokre av utsegnene han kom med då. Vi har også sett at desse to tekstane speglar fleire missiologiske problemstillingar som var aktuelle i det tidsrommet dei var skrivne i.

119 Ibid., 10.

120 Aano, «Den vanskelege overgangen», 394.

121 Rosnes, «Protestant and French Colonial Literacies in Madagascar in the Early Twentieth Century.»

122 Engelsviken, «Misjon og kultur», 250-51.

123 «Misjonstenkningen fra 1900 til vår tid», 136.

Hvordan så verden ut fra Stavanger? Om Misjonsmuseet som en fysisk manifestasjon av «Misjonens store fortelling»

Silje Dragsund,
VID vitenskapelige høgskole

Resymé

Denne artikkelen utforsker Misjonsmuseet som en fysisk manifestasjon av «Misjonens store fortelling». Jeg støtter meg på innsikter fra flere forskjellige misjonshistoriske bidrag, men er også inspirert av forskning som er gjort innenfor rammene av Visual Literacy. Intrigemodellene i Misjonens store fortelling skapte kraftfulle narrativ, og gjenstandene i Misjonsmuseet bidro til å utdype og forsterke de kjente forestillingene om fremmede mennesker og kulturer innenfor NMS sitt nedslagsfelt. «Den store ordinasjonen» utgjør rammen for artikkelen, og jeg undersøker hvordan Misjonsmuseet gav legitimitet til misjonærgjerningen, og forberedte de nye misjonsprestene på hvordan det ville bli å være misjonær.

This article explores the Mission Museum as a physical manifestation of “the Grand Narrative of Mission.” Drawing on insights from a range of contributions to the history of missions, the analysis is also inspired by research within the field of Visual Literacy. The narrative structures embedded in the Grand Narrative of Mission generated powerful storylines, and the objects displayed in the Mission Museum served to deepen and reinforce prevailing conceptions of foreign peoples and cultures within the scope of the Norwegian Missionary Society (NMS). The framework for the article is provided by “the Great Ordination,” through which I examine how the Mission

Museum legitimized the missionary vocation and prepared newly ordained mission priests for what it would mean to serve as missionaries.

Søkeord: Misjonsmuseet, misjonens store fortelling, visual literacy, misjonæridentitet, kulturrepresentasjon

Innledning

28. juni 1924 hadde flere hundre mennesker samlet seg for å se Misjonsskolens avgangselever gå i prosesjon fra Misjonshuset til St. Petrikirken hvor de skulle bli ordinert. Først i følget gikk biskop Mikkel Bjønnes-Jacobsen. Biskopen bar sitt store sølvkors, og var kledd i sort embetsdrakt, hvite pipekrage og flosshatt. Så kom de 18 ordinandene i hvite messekjortler etterfulgt av 60 sortkledde prester. Opptogets komposisjon, med biskopen, prosten og prestene som omsluttet de blivende misjonsprestene, og kontrasten mellom de sortkledde embetsmennene og de hvitkledde ordinandene understreket det seremonielle ved opptoget. Når de kom frem til St. Petri fortsatte prosesjonen inn i kirken, og de fremmøtte reiste seg i orgelbruset fra preludiet. Det var en festdag. 18 nye misjonsprester skulle, som biskopen sa i sin ordinasjonstale, fremme «Guds rikes sak» blant «hedningene».¹

Ordinasjongudstjenesten var høydepunktet på Det Norske Misjonsselskaps (NMS) sin generalforsamling, og iscenesettelsen av ordinasjonen var fundert i det som Lisbeth Mikaelsson kaller «Misjonens store fortelling».² I henhold til denne narrative modellen kan de nye misjonsprestene forstås som aktører i et kosmisk drama hvor den standardiserte polariseringen mellom misjonærkallet og kampen mot hedenskapet skapte kraftfulle intrigemodeller som ble reproduisert i ulike sammenhenger.³

Å bli vigslet til misjonær var en «herlig» gjerning, men også en «byrde», ifølge biskopen. For de nye misjonsprestene var intet mindre enn en «hær» som skulle dra ut i «ildlinjen for at føre Herrens krige».⁴ «Misjonskantaten», som ble gjengitt i programmet som ble delt ut i forkant av Generalforsamlingen, bidro med dramatiske beskrivelser av hva som faktisk ventet på misjonsmarken.⁵ Instruksjonene til koret lar ropet fra hedningene komme nærmere og nærmere: «Kom over og hjelp os!» For

1 “Misjonsselskapets generalforsamling. En gripende ordinationshøitidelighet,” *Stavangeren* 30. juni 1924.

2 Lisbeth Mikaelsson, “Kallets ekko : studier i misjon og selvbiografi” (Universitetet i Bergen, 2000), 244-45.

3 Mikaelsson, “Kallets ekko : studier i misjon og selvbiografi,” 239-44.

4 “Misjonsselskapets generalforsamling. En gripende ordinationshøitidelighet.”

5 “Mesteren kaller. Program ved N.M.S.s generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924,” (Misjons- og diakoniarkivet, VID, 1924), 38-41. Misjonskantaten har tekst fra Sigvald Skavland og melodi fra Olaf Paulus, og ble først fremført på femtiårsjubileet til NMS i 1892.

spydene «drypper av blod» i Zululand, «de ville sakalavene» på Madagaskar trenger «daab i Guds navn», og kineserne trøstes av «opiumsdrømmer» mens Kina «visner bort av alder».⁶ Deltakerne på generalforsamlingen ble ellers oppfordret til å besøke Misjonsskolens misjonsmuseum.⁷ Der kunne besøkende med egne øyne se spyd fra Zululand, en rest av klær som hadde tilhørt «sakalav-martyren Rainiivony» og vakkert broderte silkeduker fra det «gamle kulturlandet» Kina. Og som poengtert i tittelen er det nettopp denne fysiske manifestasjonen av Misjonens store fortelling som er utgangspunktet for denne artikkelen.

Som elever ved Misjonsskolen hadde misjonsprestene som ble ordinert i 1924 vært tett på Misjonsskolens misjonsmuseum gjennom hele studietiden. Det er dermed naturlig å tenke seg at museet hadde bidratt til å forme deres forestillinger om menneskene de ville møte i henholdsvis Zululand, Madagaskar og Kina. I det følgende utforsker jeg hvordan museet reproduserte, utdypet og forsterket Misjonens store fortelling, men jeg er også opptatt av hvordan museet bidro til å legitimere misjonsgjerningen og forme ordinandens identitet som blivende misjonsprester.

Prosjektet støtter seg på innsikter fra flere forskjellige misjonshistoriske bidrag, inkludert Hilde Nielssens og Karina Hestad Skeies forskning på Misjonsmuseet, men er også inspirert av forskning som er gjort innenfor rammene av Visual Literacy.⁸ Gjennom å ta høyde for hvordan hjernen vår bearbeider det vi ser, bidrar Visual Literacy med andre perspektiver på Misjonsmuseets betydning som premissleverandør.⁹

Før jeg ser nærmere på utvalgte gjenstander fra Misjonsmuseet i lys av Den store fortellingen om misjon, følger en presentasjon av museet og en nærmere redegjørelse for kildene og de teoretiske perspektivene som så vidt er nevnt over.

Misjonsmuseet

Misjonsmuseet het først *Misjonsskolens* misjonsmuseum. Den tette koblingen mellom museum og skole ble videreført når Misjonsskolen senere ble til Misjonshøgskolen, og Misjonsskolens misjonsmuseum ble til Misjonsmuseet. Som det påpekes i en informasjonsbrosjyre fra 1995, skulle museet være «et redskap» til å utvikle «misjons-

6 “Mesteren kaller. Program ved N.M.S.s generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924,” 38-41.

7 “Mesteren kaller. Program ved N.M.S.s generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924,” 43.

8 Hilde Nielssen, “Til Jordens Ender. Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi,” *Norsk antropologisk tidsskrift* 18, no. 3-4 (2007). *Til jordens ender : fortellinger om norsk misjon*, vol. nr. 23, ed. Hilde Nielssen, Bergen museums skrifter (trykt utg.), (Bergen: Bergen museums forl., 2008). Vicky Karaïskou, “Visual Literacy as a tool to explore what lays behind and beyond our anticipations,” *Futures* 158 (2024).

9 Karaïskou, “Visual Literacy as a tool to explore what lays behind and beyond our anticipations,” 1.

horisonten» hos skolens elever.¹⁰ De siste årene har også Misjonsmuseet blitt løftet frem i VID sammenheng.

Museets historie går tilbake til midten av 1860- tallet. Plantegningene over «Missionsgaarden», det vil si Misjonsskolens nybygg på gården som NMS kjøpte på det som senere ble Misjonsmarka, viser at det var satt av et rom til Misjonsmuseet. Dersom man legger til grunn at museet oppsto da dette nybygget ble innviet 29. april 1864, er Misjonsmuseet Stavangers eldste museum.¹¹

Kolonitiden skapte en voldsom interesse for ulike fremstillinger av utenomeuropeiske folk. Mer eller mindre systematisk innsamling av etnografiske og naturhistoriske gjenstander og objekter var en del av tidsånden, og etnografiske og naturhistoriske museer ble etablert over hele Europa. Misjonærene var viktige bidragsytere. Mange donerte gjenstander og utstoppede dyr når de kom tilbake fra misjonsmarken, men det var heller ikke uvanlig at kuratorer gav utreisende misjonærer lister over gjenstander og objekter de håpet å inkludere i samlingene.¹² Flere misjonsorganisasjoner etablerte også sine egne samlinger.¹³ I norsk sammenheng var NMS museet helt klart det mest betydelige, men Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM) hadde også en samling på flere tusen gjenstander fra først og fremst Kina.¹⁴

Misjonsmuseet kom til å spille en sentral rolle i arbeidet til NMS.¹⁵ Det første besøket som kan spores i arkivet var i 1883. Barn og unge var en viktig målgruppe, og det er sannsynligvis ikke tilfeldig at de første registrerte besøkende var 46 gutter fra Vaisenhuset.¹⁶ I 1885 hadde nok samlingen vokst for museet fikk nå større lokaler i et nybygg som skolen også brukte som gymnastikksal.¹⁷ Samlingen fortsatte å vokse, og i 1914 fikk Misjonsmuseet hele kjelleretasjen i Misjonsskolens nye skolebygg, Hans Rabeonys hus, til disposisjon.¹⁸

I 1924 viser den første trykte katalogen at Misjonsmuseet hadde 680 gjenstander fra

10 Svein Aarvik, «Misjonsmuseet. Et skattkammer,» (Stavanger: Misjonsskolens forlag, 1995), 6-7

11 Aarvik, «Misjonsmuseet. Et skattkammer,» 4. Stavanger museum ble etablert i 1866.

12 Raymond Corbey and Karel Weener, «Collecting while converting: missionaries and ethnographics,» *Journal of Art Historiography* 12, no. June (2015): 1.

13 Marleen de Witte and Birgit Meyer, «Consulting the things of the spirits: Evidencing unseen presences in missionary collections,» *Museum Anthropology* 48, no. 1 (2025).

14 Nielssen, «Til Jordens Ender. Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi,» 200.

15 *Til jordens ender : fortellinger om norsk misjon*, nr. 23, 88.

16 Aarvik, «Misjonsmuseet. Et skattkammer,» 6

17 «Misjonsmuseet 1864-1993,» (Misjons- og diakoniarkivet, VID. Misjonsmuseets arkiv. Uregistrert arkiv. Boks 7. Mappe med tittelen «Om Misjonsmuseet og diverse samlinger, historisk ca. 1988-1996.).

18 Aarvik, «Misjonsmuseet. Et skattkammer,» 8

Zululand, Madagaskar og Kina.¹⁹ Samlingen inneholdt gjenstander som representerte det «hedenske» og «usiviliserte», som for eksempel tryllemidler og spyd, men også jordbruksredskaper, kokekar og klær som dokumenterte hverdagsliv, samt ulike former for kunst som demonstrerte kreativitet, estetisk sans og håndverksferdigheter. Selv om «hedningene» nødvendigvis måtte fremstilles som trengende, var det også viktig å spille på en viss gjenkjennelse for å inspirere og engasjere misjonsvennene.²⁰

Misjonsskolens elever ble gjerne brukt som omvisere i museet, og noen av dem ble senere anerkjente samlere og kulturformidlere med store nedslagsfelt.²¹ Ole Gjønnes, elev 1918-21, samlet kinesiske mynter og kalligrafi, og spesielt hans bidrag til Misjonsmuseets myntsamling var betydelig. Racin Kolnes, som var en av misjonsprestene som ble ordinert i 1924, er nok mest kjent for sine bøker for barn og ungdom, men han organiserte også en vandreutstilling som har blitt beskrevet som «den største offentlige begivenhet i regi av misjonsbevegelsen i Norge.»²²

Til jordens ender åpnet i 1948. Når utstillingen ble demontert i 1960, hadde museet vært innom 110 steder, og hatt totalt 990 000 besøkende. Det vil si at en fjerdedel av datidens norske befolkning så utstillingen. Utstillingen i Oslo hadde fått spesielt mye oppmerksomhet. Prins Harald besøkte utstillingen sammen med klassen sin, og ble avbildet med et spyd foran en «Sakalava kongebolig» og sammen med Kolnes og en utstoppet krokodille. En av attraksjonene i utstillingen var lyskartet som viste Misjonsselskapets fremgang fra det første lyset ble tent i Zululand i 1850, til alle de 71 lampene var tent nesten hundre år senere. Den neste vandreutstillingen, *Afrika kaller*, gikk fra 1960-1966. En permanent utstilling ble satt opp på Misjonshøgskolen i 1983. Samlingen hadde da utviklet seg i takt med NMS' ekspansjon, og i 1995 besto utstillingen av 5000 gjenstander fra 12 land, deriblant Madagaskar, Kina, Kamerun, Taiwan, Japan, Etiopia, Brasil, Thailand, Pakistan og Mali.²³

I 2011 vedtok Misjonshøgskolens styre at Misjonsarkivet skulle overta ansvaret for Misjonsmuseet. Misjonshøgskolen eide både Misjonsmuseet og Misjonsarkivet, men Misjonsarkivet hadde sitt eget budsjett da de hadde vært på statsbudsjettet siden 2005. I 2016 fusjonerte Misjonshøgskolen, Diakonhjemmet høgskole, Haraldsplass diakonale høgskole og Høgskolen Betanien, og ble til VID vitenskapelige høgskole. Det formelle eierskapet til Misjonsarkivet, og dermed også til Misjonsmuseet, ble overført fra Misjonshøgskolen til NMS før fusjonen, men det er det tidligere Misjonsarkivet,

19 Aarvik, "Misjonsmuseet. Et skattkammer," 10.

20 Nielssen, "Til Jordens Ender. Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi," 199.

21 Aarvik, "Misjonsmuseet. Et skattkammer," 10-11.

22 Nielssen, "Til Jordens Ender. Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi," 196. Øyvind Gulliksen, "Utafor måneporten: Misjonsromanene til Racin Kolnes," *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 35, no. 4 (1981).

23 Aarvik, "Misjonsmuseet. Et skattkammer," 15-18.

nå Misjons- og diakoniarkivet, som forvalter arkivet på vegne av NMS. Misjons- og diakoniarkivet fulgte Misjonshøgskolen inn i VID og er fortsatt tett på studentene på Misjonsmarka. Arkivmagasiner fyller store deler av kjelleretasjen i nybygget som er satt opp i forlengelsen av Misjonshøgskolens gamle fakultetsbygg. Der har Misjonsmuseet et eget magasin, et showlager, hvor gjenstandene er forskriftsmessig bevart, men samtidig på utstilling i reoler med spesialtilpassede skuffer og hyller. Noen gjenstander stilles ut som «VID spots». Det vil si installasjoner som forteller historien om VID gjennom tekst, bilder og gjenstander. En utendørs Misjonsmuseumsutstilling er under planlegging.

Kilder

Som en inngang til Den store fortellingen om misjon bruker jeg Misjonskantaten slik den er gjengitt i programmet til Generalforsamlingen i 1924.²⁴ Teksten er forfattet av prest, lærer, skoleforstander og salmedikter Sigvald Skavland, og musikken er komponert av organist og komponist Olaf Paulus. Sistnevnte var domorganist i Stavanger når Misjonskantaten ble fremført første gang ved NMS sitt femtiårsjubileum i 1892.²⁵

For informasjon om gjenstandene har Misjonsmuseet et arkiv som er ganske godt tilgjengelig. Det er ikke katalogisert, men har 10 bokser med mapper som stort sett er merket med ytterår og det overordnede innholdet. Arkivet har noe materiale fra 1950- 60 og 70-tallet, og enda mer fra 1980- og 90- tallet, men svært lite fra perioden jeg er interessert i. Samtidig finnes det en eldre kilde som er helt avgjørende for dette prosjektet, nemlig museets katalog fra 1924.²⁶ Denne kilden gir oss en oversikt over hva som faktisk fantes i museet under Den store ordinasjonen. Katalogen er organisert etter gjenstandenes opprinnelsesland, det vil si Zululand, Madagaskar og Kina, og det er forholdsvis enkelt å identifisere gjenstandene i den fysiske samlingen. Alle gjenstandene har et nummer som ble brukt til å merke de fysiske gjenstandene, og dette nummeret ble beholdt som en kryssreferanse i det digitale gjenfinningssystemet som brukes i dag.

Jeg har valgt å se nærmere på tre gjenstander som er typiske for samlingen. I katalogen fra 1924 er gjenstandene beskrevet som følger:

«Nr. 68 Zulu: Elefanttann.»

«Nr. 9 Madagaskar B: Rest av klær. Har tilhørt sakalav-martyren Rainiivony.»

24 “Mesteren kaller. Program ved N.M.S.s generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924,” 38-41.

25 “Mesteren kaller. Program ved N.M.S.s generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924,” 38. Sigvald Skavlan – geistlig og salmedikter, https://nbl.snl.no/Sigvald_Skavlan, https://snl.no/Olaf_Paulus

26 “Fortegnelse over Missionselskapets samlinger fra missionsmarkene,” (Stavanger: Det Norske Missionselskaps trykkeri. Misjonsmuseets arkiv, boks 7, legg Diverse, 1924).

«Nr.16-19 Kina: Embedsmandsmerker»²⁷

Utover at gjenstandene er beskrevet med fellesnavn og opprinnelsesland har katalogen stort sett ingen utfyllende informasjon om verken funksjon eller proveniens. At «Nr. 9 Madagaskar B: rest av klær» knyttes til «sakalav-martyren Rainiivony» er et unntak. Katalogen som ble laget seks år senere, i 1930, inneholder mer detaljerte beskrivelser av gjenstandene.²⁸ Her oppgis det at elefanttannen har en vekt på 7,8 kilo, og at den er «en meget kostbar gjenstand som det efterhvert blir vanskeligere å få tak i.»²⁹ På nummeret til klesresten fra Rainiivony er det lagt til en «bønnebok». Rainiivony blir videre beskrevet som en predikant som ble drept etter at han hadde «preket i en hedensk by», og det vises til boken *Oplevelser og Indtryk* av Reinert Larsen Aas for mer informasjon.³⁰ Om embetsmerkene, som nå omtales som «Mandarinmerker», bemerkes det at de ble båret på bryst og rygg, og at de viste til embetsmannens rang.³¹

Gjenstandene ble samlet inn på et tidspunkt hvor man mente at de var mer eller mindre selvforklarende kilder til fremmede folkeslag og kulturer.³² Å dokumentere gjenstandene ble mer påtrengende senere i museets historie. Som Svein Aarvik påpekte i 1995 var det avgjørende for formidlingen at gjenstandene hadde en «levande historie, som er ekte».³³ Samtidig viser referansen til *Oplevelser og Indtryk* i katalogen fra 1930 at det også tidlig i museets historie var viktig å synliggjøre gjenstandens historie. Som jeg vil komme tilbake til senere var autensitet en garanti for at den overordnende fortellingen om hedenskapets gru og misjonenes nødvendighet var virkelig.

Misjonsmuseet har som nevnt lite informasjon om perioden jeg er interessert i, men det finnes mer detaljerte beskrivelser av gjenstandene i en arkivmappe som samler diverse skriv fra 1980- og 90- tallet. Her er elefanttannen knyttet til Hans Pauludin Smith Schreuder som helbredet Zulukongen, og ble forært elefanttenner som takk. Vi får videre utfyllende informasjon om sakalaven Rainiivony, og vi får vite at museets samling med klær fra rike embestfamilier i Kina vurderes som museets mest verdi-

27 "Fortegnelse over Missionselskapets samlinger fra missionsmarkene."

28 "Katalog over Det Norske Misjonsselskaps museum," (Stavanger: Det Norske Misjonsselskaps trykkeri Misjonsmuseets arkiv boks 6 legg 2, 1930).

29 "Katalog over Det Norske Misjonsselskaps museum," 9.

30 "Katalog over Det Norske Misjonsselskaps museum," 23. Reinert Larsen Aas, *Oplevelser og indtryk. Fra mit missionsarbeide paa Madagaskars vestkyst. Første del 1880-1889* (Stavanger: Det Norske Missionsselskaps trykkeri, 1919), 133-41.

31 "Katalog over Det Norske Misjonsselskaps museum."

32 Nielssen, "Til Jordens Ender. Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi," 198.

33 Aarvik, "Misjonsmuseet. Et skattkammer," 11.

fulle.³⁴ Deler av dette materialet ser ut til å ha blitt laget spesielt for omviserne, som for eksempel «Historiske fakta med dokumentasjoner og henvisninger».³⁵ For «historiske fakta» om Rainivony vises det til følgebrevet som misjonær Reinert Larsen Aas sendte til Misjonsskolens museum sammen med klesresten og bønneboken.³⁶ For «historiske fakta» om elefanttannen vises det til NMS sitt historieverk fra 1949, som igjen referer til et brev fra Schreuder som ble gjengitt i Norsk Misjonstidende i 1851.³⁷ Om embetsmerkene finnes det i dette materialet ikke så mye mer informasjon enn det som allerede er nevnt, men *Misjonsmuseet- et skattekammer*, som er en informasjonsbrosjyre fra 1995, har en del generell informasjon om museets kinesiske samlinger.³⁸ Samlingen av kinesiske tekstiler ble videre kartlagt av Linda Wigglesworth på oppdrag av Misjons- og diakoniarkivet i 2021. Dermed finnes det detaljerte beskrivelser av embetsmerkens utforming og funksjon i den digitale katalogen som brukes i dag.

Det finnes ingen informasjon om hvordan de enkelte gjenstandene ble presentert for Misjonsskolens elever på 1920- tallet. Det er likevel naturlig å tenke seg at misjonsprestene som ble ordinert i 1924 knyttet elefanttannen til Schreuder og klesresten og bønneboken til Rainivony. For som jeg også vil komme tilbake til senere var elefanttannen knyttet til historien om åpningen av arbeidet i Zululand, mens klesresten og bønneboken var knyttet til minnet om en martyr som i alle fall senere fikk «heidersplass» i museet.³⁹ Når jeg senere ser gjenstandene i lys av Den store fortellingen om misjon, er utgangspunktet for analysen brevet Reinert Larsen Aas sendte til Misjonsskolens museum, hans *Oplevelser og Indtryk* og Schreuders brev slik det er gjengitt i Misjonstidende. I seksjonen om Embetsmerkene bruker jeg Wigglesworths kartlegging fra 2021, i kombinasjon med diverse kilder som kan si noe om hvordan kinesisk kultur ble oppfattet innenfor misjonsdiskursen.

Kildene som jeg referer til i denne artikkelen tilhører flere forskjellige sjangere. Museets kataloger er numeriske fortegnelser som gav den nødvendige administrative oversikten over samlingen. Katalogene skulle videre gi omviserne oversikt over sam-

34 “Misjonsmuseet. Noen historiske fakta med dokumentasjoner og henvisninger,” (Misjons- og diakoniarkivet, VID. Misjonsmuseets arkiv. Uregistrert arkiv. Boks 7. Mappe med tittelen “Om Misjonsmuseet og diverse samlinger, historisk ca. 1988-1996.). “Misjonsmuseet 1864-1993,” 3.

35 “Misjonsmuseet. Noen historiske fakta med dokumentasjoner og henvisninger.”
“Misjonsmuseet. Noen historiske fakta med dokumentasjoner og henvisninger.”

36 “Reinert Larsen Aas brev til Misjonsskolens museum i 1885 om martyren Rainivony,” (Misjons- og diakoniarkivet, VID. D/Da/Daa/L0028, 1885).

37 *Det norske misjonsselskaps historie i hundre år : B. 3 : Det Norske misjonsselskaps historie : Sør-Afrika, China, Sudan*, vol. B. 3 (Stavanger: Det Norske misjonsselskap, 1949), 30-31.

38 Aarvik, “Misjonsmuseet. Et skattekammer,” 13-14.

39 *Det norske misjonsselskaps historie i hundre år : B. 3 : Det Norske misjonsselskaps historie : Sør-Afrika, China, Sudan*, B. 3, 30. “Misjonsmuseet 1864-1993,” 2-3.

lingen, og de ble også delt ut til gjestene slik at de selv kunne orientere seg i museet.⁴⁰

Misjonskantanten er et musikkstykke, men også lyrikk. Skrevet på vers og rim, og med mange språklige virkemidler. I eksempelet under rimer «ploiet» på «oiet», og «dag» på «tag», mens marken som må pløyes, sås og høstes er en vanlig metafor for misjonsarbeidet som blant annet går tilbake til Joh.4.35-38.⁴¹

Arbeide bør vi, medens det er dag.

Ei hvile haanden, før al mark er ploiet!

Men Norges Menighet opløfter øiet.

*Og takken toner under kirkens tag.*⁴²

Reinert Larsen Aas brev til Misjonsskolens museum, hans *Oplevelser og Indtryk* og Schreduders brev slik det ble gjengitt i Misjonstidende kan sies å tilhøre sjangeren som Karina Hestad Skeie omtaler som misjonsberetninger.⁴³ Det finnes mange brev i denne sjangeren, men i motsetning personlige brev og praktiske forespørsler til diverse administrative enheter i NMS inneholder beretningene også religiøse betraktninger. Dermed ble de gjerne publisert i Misjonstidende for å inspirere og engasjere misjonens støttespillere.⁴⁴ Ifølge Misjonstidenes redaktør inneholdt Schreuders brev «den fuldstændige meddelelse angaaende Zulu kongens opfordring til Schreuder om at bosætte sig i hans land.» Samtidig rammes brevet inn av både Schreuders og redaktørens religiøse betraktninger. Og selv om brevet som fulgte klesresten og bønneboken som hadde tilhørt Rainiiivony var stilet til Misjonsskolens misjonsmuseum, bærer det preg av å være skrevet for et bredere publikum.

Selv om kildene jeg har valgt tilhører ulike genrer må de forstås innenfor samme kontekst. Både Misjonskantaten og misjonsberetningene henvender seg til misjonsvennene. Og selv om katalogene var et viktig administrativt verktøy ble de også brukt av omviserne i formidling og av museets gjester. Dette er kilder som gir det som Tomas Sundnes Drønen kaller «front stage» informasjon. I motsetning til «back stage» informasjonen om de praktiske og prinsipielle forholdene vi finner i møtereferat og andre interne dokumenter, ble disse kildene opprinnelig skapt for kommunikas-

40 Aarvik, "Misjonsmuseet. Et skattkammer," 10-11.

41 Se for eksempel G. Andr. Meling og Maria Kjøllesdal, "Guds høstfolk. Det Norske Misjonsselskaps misjonærer 1842-1977," (1977).

42 "Mesteren kaller. Program ved N.M.S.s generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924," 40.

43 Karina Hestad Skeie, "Misjonsmateriale som historisk kilde," *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 62, no. 2 (2008).

44 Skeie, "Misjonsmateriale som historisk kilde," 92.

jon med misjonsvennene.⁴⁵ Marianne Gullestads «Misjonspropaganda» er et annet treffende begrep i denne sammenheng. En kan gjerne si at Misjonskantaten og beretningene ble konstruert for å berøre mennesker følelsesmessig og påvirke dem til å støtte misjonen.⁴⁶ Gjenstandene i Misjonsmuseet kan forstås som en form for visuell misjonspropaganda.

Det er i det hele tatt naturlig å forstå misjonærene som organiserte utstillingene som produsenter som skapte misjonspropaganda. I tråd med datidens utstillingsskonvensjoner hadde misjonsprestene som ble ordinert i 1924 møtt et museum som besto av overfylte montre med gjenstander sortert etter opprinnelsesland.⁴⁷ Men det er verdt å merke seg at en av dem, Racin Kolnes, senere bidro til å ta Misjonsmuseets visuelle misjonspropaganda et stort steg videre. En utstilling har som mål å vekke visse oppfatninger hos publikum og aktivere en viss reaksjon, og så jobber produsenten mer eller mindre systematisk med å understreke og fremheve bestemte konsepter.⁴⁸ Og det er nettopp systematisk formidlingsarbeid, gjennom kontekstualisering og bruken av livaktige miljøer, som karakteriserer utstillingen *Til jordens ender*. Inspirasjonen ser ut til å ha kommet fra Det Danske Misjonsselskap sin misjonsutstilling i Danmark, og i norsk sammenheng var Kolnes forut for sin tid. Ifølge Hilde Nielssen skjedde en tilsvarende modernisering av utstilling språket på de øvrige etnografiske museene i Norge først på 1950- tallet.⁴⁹

Den store fortellingen om misjon

Som nevnt innledningsvis utforsker denne artikkelen hvordan Misjonsmuseet reproduerte, utdypet og forsterket Den store fortellingen om misjon, og hvordan museet kan ha bidratt til å forme ordinandens identitet som blivende misjonsprester. Under vil jeg først bruke Misjonskantaten som inngang til en nærmere redegjørelse for Den store fortellingen om misjon. I fortsettelsen vil jeg vise hvordan Visual literacy perspektivet kan bidra med en bredere forståelse av Misjonsmuseets betydning som fysisk manifestasjon av Den store fortellingen om misjon.

45 Tomas Sundnes Drnen, *Communication and conversion in northern Cameroon : the Dii people and Norwegian missionaries, 1934-1960*, 1st ed., v. 37 (Leiden ;,Boston: Brill, 2009).

46 Marianne Gullestad, *Picturing pity: pitfalls and pleasures in cross-cultural communication. Image and word in a North Cameroon mission* (Berghahn Books, 2022).

47 Nielssen, "Til Jordens Ender. Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi."

48 Karaïskou, "Visual Literacy as a tool to explore what lays behind and beyond our anticipations."

49 Nielssen, "Til Jordens Ender. Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi," 293-04. Misjons- og diakoniarkivet har en bildesamling etter en av elevene på Misjonsskolen som illustrer nettopp dette. *Undheim, Per Skår*, (Misjons- og diakoniarkivet, VID. MA-A-1426).

Den store fortellingen om misjon er en grunnfortelling, og det er kallet som er det narrative grunntema som forankrer alle de små fortellingene i den store fortellingen. Kallet er knyttet til Misjonsbefalingen som er selve fundamentet for den kristne misjonens selvforståelse, men også til «Ropet fra Makedonia», hvor Paulus i et syn så en makedonier i nød kalle på han: «Kom over til Makedonia og hjelp oss!». ⁵⁰

Den store fortellingen om misjon skapte kraftfulle narrativ. Ropet om hjelp, slik det ble formidlet gjennom Misjonskantatens «Kom over og hjelp os!», spilte ikke bare på kallet. Det fant også gjenklang i et allmennmenneskelig ønske om å være til hjelp for andre. Samtidig ligger det mye kraft i virkemidlene. I det dramatiske: I spydene som «drypper av blod i zuluernes land» og i redselen for guden som «æder de små». I kontrastene mellom lys og mørke, mellom «Sydhavets nat» og det «dugfuldte gry paa Betsileos sletter». Og i den stereotypiske polariseringen mellom hedenskap og kristendom, mellom «Dødstrommen» som «skaldrer i krigernes dans», og «takken som toner under kirkens tag». ⁵¹ At det hastet å svare på ropet bidro også til at Den store fortellingen om misjon ble så kraftfull. Som Karina Hestad Skeie påpeker hastet det av omsorg for dem som led, men også fordi forestillingen om ropet ble koblet til apokalyptiske forestillinger: ⁵² «Arbeide bør vi, medens det er dag», ⁵³ underforstått at det kommer en natt da ingen kan arbeide.

Den store fortellingen om misjon spilte på følelser, og fordi den også ble repetert i flere ulike sammenhenger og gjennom ulike medium må den ha vært et fremtredende element i misjonsvennenes bevissthet. I innledningen så vi hvordan den store fortellingen om misjon ble repetert gjennom biskopens tale i ordinasjonsgudstjenesten, gjennom Misjonskantaten en kunne lese i programmet, men også høre fremført av kor og orkester i løpet av Generalforsamlingen, og ikke minst gjennom gjenstander en kunne se på Misjonsmuseet. Slik ble den store fortellingen om misjon et kjent konsept. Misjonsprestene må ha hatt en viss forventning om hva biskopen ville si i ordinasjonstalen. Og når de besøkte museet for første gang hadde de nok også en forventning om hva gjenstandene de fikk se de representerte.

En kan gjerne si at kraften i Den store fortellingen om misjon lå i den stadige repetisjonen av historier med virkemidler som appellerte til følelsene. Når jeg så nærmer meg den store fortellingen om misjon fra Visual literacy perspektivet, understrekes også betydningen av visuelle elementer i kollektive rom. Som for eksempel gjenstander på utstilling i et museum. Vicky Karaïskou beskriver det kollektive rom som en aktiv scene, både i bokstavelig og overført betydning. Gjenstandene som stilles ut i et

50 Mikaelsson, «Kallets ekko : studier i misjon og selvbiografi», 248.

51 «Mesteren kaller. Program ved N.M.S.s generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924», 38-41.

52 *Til jordens ender : fortellinger om norsk misjon*, nr. 23, 11-12.

53 «Mesteren kaller. Program ved N.M.S.s generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924», 40.

museum henvender seg til publikum med sine fortellinger, samtidig som publikum også forstås som aktive bærere av de samme fortellingene.⁵⁴ Misjonsmuseet var en scene hvor de utstilte gjenstandene videreformidlet en visuell versjon av Den store fortellingen om misjon. Når elevene på Misjonsskolen besøkte Misjonsmuseet tolket de gjenstandene de så i lys av Den store fortellingen om misjon. Gjenstandene bidro til å utdype og forsterke det de visste fra før, og når de innpasset sine egne historier i den store fortellingen bidro de også til å videreutvikle misjonens narrative univers.

Emil Birkeli, som var tidligere elev ved Misjonsskolen og lærer da klasserommene ble omgjort til museumsutstilling i anledning Stavangers 800 års jubileum sommeren 1925, beskrev i Misjonstidende hvordan gjestene kunne gå inn i rom som representerte ulike verdener. Birkeli understrekte effekten i form av «sterke indtryk» for «både store og smaa».⁵⁵

Visual literacy forutsetter at det vi ser har større potensial enn ord når det gjelder å konkretisere kompliserte konsepter og ideer, samtidig som det vi ser også har en mer dyptgripende følelsesmessig innvirkning. Vi tenker i bilder, og Vicky Karaïskou peker på hjerneforskere og psykologer som slår fast at «bildesystemet» i hjernen aktiveres mer direkte av objekter og bilder enn av språklige stimuli. Det vi ser fremkaller videre en raskere og mer direkte reaksjon enn det vi leser eller hører. Disse grunnleggende biologiske mekanismene, sammen med hukommelsens evne til å skape mening og assosiasjoner uten at vi har en intensjon om det og husker det bevisst, er essensielle i utformingen av oppfatninger og antakelser. Våre oppfatninger og antagelser blir videre til fortellinger, og når hjernen konstruerer virkelighet, opptrer fortellingene våre som tolkningsverktøy.⁵⁶ I neste omgang får denne konstruerte virkeligheten betydning for utviklingen av vår identitet, for hvordan vi handler og for hvilke sosiale grupper vi slutter oss til.⁵⁷

Misjonsprestene som ble ordinert i 1924 hadde samlet seg om Den store fortellingen om misjon. Fordi oppslutningen om Den store fortellingen om misjon bygget mer på emosjonell styring enn på kognitiv refleksjon, samtidig som emosjoner er knyttet til det visuelle, fikk Misjonsmuseet betydning som premissleverandør. Misjonsmuseet var en fysisk manifestasjon av Den store fortellingen om misjon som ikke bare utdypet og forsterket, men også videreutviklet det narrative universet og knyttet det til utviklingen av en misjonæridentitet.

«Vi bruker fortellingene i kulturen til å skjønne oss selv», som Ricoeur uttrykte det

54 Karaïskou, “Visual Literacy as a tool to explore what lays behind and beyond our anticipations.”

55 Aarvik, “Misjonsmuseet. Et skattkammer,” 9-10.

56 Vicky Karaïskou, “Nicosia hotspot: Visualities of memory and heritage in the Greek Cypriot urban space,” in *Urban Heritage in Divided Cities* (Routledge, 2019).⁵⁶

57 Karaïskou, “Visual Literacy as a tool to explore what lays behind and beyond our anticipations.”

i et intervju om narrativ identitet.⁵⁸ Når de tidligere elevene på Misjonsskolen hadde nådd sin destinasjon, kom de til å koble sin misjonærhverdag til Den store fortellingen om misjon. Som Hestad Skeie påpeker handlet det om å bygge en nødvendig bro mellom det ideologiske bildet av misjon som et åndelig arbeid, og det faktiske arbeidet, som var fylt av kompromisser og skuffelser. Denne brobyggingen kom til å bli avgjørende for at de skulle føle seg som misjonærer.⁵⁹ Fortellingenes intrigemodeller ble med dette brukt som tolkningsredskaper i konkrete livssituasjoner. Fortellingene sa noe om hva en misjonær var og hvordan en misjonær handlet i gitte situasjoner. Slik ble fortellingene veivisere i misjonærgjerningen de nye misjonsprestene skulle ta fatt på.⁶⁰

Misjonsmuseet som fysisk manifestasjon av Den store fortellingen om Misjon

I det følgende handler det om hvordan Misjonsmuseet bidro til å reprodusere, utdype og forsterke Den store fortellingen om misjon. Om hvordan utvalgte gjenstander fra Misjonsmuseet bidro til å skape en fysisk manifestasjon av Zululand, Madagaskar og Kina i Stavanger, og om hvordan forestillingene om misjonsmarken i neste omgang fikk betydning for danningen av en misjonæridentitet. Gjenstandene var aktualiseringer av Den store fortellingen om misjon, samtidig som de også forsterket fortellingen gjennom å være faktiske ting som man kunne se med egne øyne og til og med kanskje ta på.

Nr. 68 Zulu: Elefanttann

Ifølge Misjonsmuseets arkiv skal denne Elefanttannen har vært den som misjonær Hans Paludan Smith Schreuder fikk i gave fra Zulukongen Mpande.⁶¹ Da Schreuder kom til Zululand i 1845 hadde Mpande nektet han opphold. Schreuder dro senere til Kina for å undersøke mulighetene der, men kom tilbake til Zululand da det viste seg at også Kina var et utfordrende land å drive misjon i.⁶² I 1950-51 ble så Schreuder tilkalt av Mpande som bad om hjelp for en giktskyldom. Han ble hos kongen i 14 dager. Da Mpande ble frisk forærte han Schreuder 4 elefanttenner og 10 storfe, og bad han bli boende i nærheten som kongelig livlege.⁶³ I 1866 dro Schreuder hjem til Norge, og det

58 Mikaelsson, "Kallets ekko : studier i misjon og selvbiografi," 242. Sitat fra intervju med Lisbeth Mikaelsson

59 Skeie, "Misjonsmateriale som historisk kilde." 94

60 Mikaelsson, "Kallets ekko : studier i misjon og selvbiografi," 243.

61 "Misjonsmuseet. Noen historiske fakta med dokumentasjoner og henvisninger."

62 *Norsk misjonsleksikon* : 3 : M-Å, vol. 3 (Stavanger: Nomi, 1967), 709.

63 "Oversikt over de christelige Missionspladse i alle Verdensdele," *Norsk Missions-Tidende* 6, no. 12 (1851): 214-15.

er da han skal ha gitt elefanttannen til Misjonsmuseet.⁶⁴

Elefant tannen ble et ikon for det ville og primitive. Fra sin plassering i Misjonsmuseet i Stavanger var den et synlig bevis på misjonens erobring, et trofe fra seier på den åndelige slagmarken.⁶⁵ For Schreuder ble Guds redskap i kampen mot hedenskapet. Møter med hedenskapet, og ikke minst overvinnelse av hedenskapet er, som Lisbeth Mikaelsson understreker, typiske kategorier fortellinger der aktørene inntar ganske fastlagte roller og hendelsesforløpet følger et visst oppsett.⁶⁶ Mpande hadde forgivevis søkt hjelp hos «sine doktorer», og dermed hadde han blitt rådet til å be Schreuder om hjelp. Reisen til Mpande var svært strabasiøs. Det var feil tid på året for å foreta en slik reise og Schreuder kunne ikke bruke hest, så han måtte gå. Men så dro han likevel. Det var hans «pligt» i tilfelle Gud hadde «større ting til hensigt med saadant ringe foretagende». Etter seks dagers strabaser kom han frem, og alle nederlagene og skuffelsene ble snudd til triumf.⁶⁷

Fortellingen om Schreuder og elefanttannen er en av de små, personlige fortellingene som reproducerer, utdyper og forsterker Den store fortellingen om misjon. Men selv om denne fortellingen er en aktualisering av Den store fortellingen, må den også forstås som en del av den etablerte fortellingen om NMS. For det var Schreuders besøk hos Mpande som markerte åpningen for arbeidet i Zululand. Varianter av fortellingen om Schreuder og elefanttannen finnes dermed flere steder.⁶⁸

Schreuder en av heltene i NMS sitt narrative univers. I 1924 hadde også Misjonsmuseet en utstoppet leopard som sannsynligvis kom til Stavanger sammen med elefanttannen.⁶⁹ Det ble sagt at Schreuder hadde kjempet mot leoparden i 1857.⁷⁰ Ifølge fortellingen som har fulgt leoparden i Misjonsmuseet hadde dyret plutselig bykset frem og bitt Schreuder i skulderen, hvorpå Schreuder hadde falt ned i en grøft med leoparden over seg. Han hadde imidlertid snart overmannet leoparden, og når følget hans kom til med spydene sine var leoparden allerede død.⁷¹ Den utstoppede leoparden ble, i alle fall senere, holdt frem som «det beste bevis» på Schreuders «store fysiske krefter».⁷² I 1951 ble fortellingen om Schreuder en av bøkene i NMS forlag sin «Høvdingeserie». Serien kombinerte spenning og misjonsskall, og ifølge seriens omtale fikk leserne bli med de såkalte misjonshøvdingene i «(...)nybrotsarbeidet ute på misjonsmarken, deres møte med det mørke og ville hedenskap, deres kamp mot forfølgelse,

64 "Misjonsmuseet. Noen historiske fakta med dokumentasjoner og henvisninger."

65 *Til jordens ender : fortellinger om norsk misjon*, nr. 23, 88.

66 Mikaelsson, "Kallets ekko : studier i misjon og selvbiografi," 244.

67 "Oversikt over de christelige Missionspladse i alle Verdensdele," 214.

68 Se for eksempel *Norsk misjonsleksikon : 3 : M-Å*, 3, 711.

69 "Misjonsmuseet. Noen historiske fakta med dokumentasjoner og henvisninger."

70 "Katalog over Det Norske Misjonsselskaps museum."

71 "Misjonsmuseet 1864-1993."

72 "Misjonsmuseet. Noen historiske fakta med dokumentasjoner og henvisninger."

*ensomhet, sykdom, røvere og ville dyr.»*⁷³

Misjonærene hadde en helt spesiell status. De hadde, som Nielssen og Hestad Skeie bemerker, en aura av oppdagelse og eventyr og var norske versjoner av oppdagerhelter som Livingstone og Stanley.⁷⁴ Fortellingen som leoparden spiller på det eksotiske og sensasjonelle, og ikke minst det dramatiske og maskuline. En typisk heltefortelling fra en kultur som ble regnet for å være primitiv, men likevel svært tiltrekkende. Og jo mer fortellingen utbroderes med referanse til det eksotiske og ville, jo større fremstår Schreuders seier.

Hvordan kan man så se for seg at intrigen i denne historien ble brukt som tolkningsredskap for de fremtidige misjonsprestenes gjerning? Som Kristin Fjelde Tjelle understreker, misjonærene skulle være maskuline.⁷⁵ Kanskje de tenkte at en misjonær måtte være en maskulin helt og en seierrik erobrer, men også klok og tålmodig, som Schreuder som måtte vente i over fem år før han ved hjelp av sine overlegne kunnskaper om vestlig medisin endelig fikk innpass hos kongen.

Nr. 9 Madagaskar B: Rest av klær. Har tilhørt sakalav-martyren Rainivony

Rainivony, som denne resten av klær en gang tilhørte, ble drept i 1885. Det var imidlertid Rainivonys andaktsbok som ble bærer av hans historie for ettertiden. Som allerede nevnt er den oppført i katalogen fra 1930, på samme nummeret som resten av klær. Andaktsboken ble sendt til Misjonsskolens museum i Stavanger av misjonæren Reinert Aas, og følgebrevet lå i en konvolutt med sort sørgerand.⁷⁶ I brevet fortalte Aas at Rainivony var en kristen lærer som hadde blitt mishandlet og drept. Som den fromme mannen Rainivony var, hadde han akkurat «holdt sin Morgenandakt» og lest i andaktsboken da morderne stormet mot han og skjøt han i magen. Mens han bad ble så et spyd stukket gjennom han, og en kniv flådde bort ansiktshuden. Øyet ble lagt på andaktsboken og en kniv ble stukket gjennom øyet og boken.⁷⁷

Misjonær Reinert Larsen Aas sendte «bogen og de blodstenkte klude» til Misjonsskolens museum sammen med detaljert beskrivelse av hendelsene som førte til Rainivonys død, slik at han kunne «frembære sit vidnesspyd enskjønt han er død».⁷⁸ I boken *Oplevelser* av Reinert Larsen Aas understrekes det at det fantes øyenvitner. Rainivonys egen bror var blant ledsagerne som lyktes i å flykte og formidle dødsbudskapet til guvernøren i det nærliggende administrasjonssenteret. Guvernøren var

73 Ole S. Fløttum, *Arvesølv : boka om biskop Schreuder*, Høvding-serien, (Stavanger: Misjonsselskapets forlag, 1951).

74 *Til jordens ender : fortellinger om norsk misjon*, nr. 23, 13.

75 Kristin Fjelde Tjelle, *Missionary Masculinity, 1870-1930: The Norwegian Missionaries in South-East Africa* (Springer, 2014).

76 "Misjonsmuseet 1864-1993."

77 "Reinert Larsen Aas brev til Misjonsskolens museum i 1885 om martyren Rainivony."

78 "Reinert Larsen Aas brev til Misjonsskolens museum i 1885 om martyren Rainivony."

kristen, og orienterte Aas i et brev der han også hilse «alle de kristne paa Bethel» misjonsstasjon.⁷⁹ Historien om Rainivony var sann. Det fantes øyenvitner, og Aas ble orientert av en myndighetsperson som også var kristen.

Boken til Aas forsterker videre den brutale historien om Rainivony gjennom å understreke alle hans kvaliteter. Rainivony var «en kjær ven», og ikke minst en «utpræget bønnens, troens, haabets og kjærlighetens mand».⁸⁰ Og Aas ble «beskjæmmet» over sin egen «lunkenhed». For Rainivony tilbrakte store deler av nettene til bønn, samtidig som alle ledige stunder på dagtid ble brukt til «Guds ords betragtning og andagtsøvelser».⁸¹ Rainivony hadde «blitt revet ut av det vilde hedenskap», og hans «vekst i kundskap og alt godt» hadde vært mye større enn de andre som hadde blitt omvendt. Før han ble drept så Aas for seg at han kunne ta over som menigheten på Bethels forstander.⁸²

Resten av Rainiivonys klær og andaktsboken hans «visualiserer hedenskapets primitive gru og kristendommens nødvendighet», som Hilde Nielssen uttrykker det. Rainivony ble fremstilt som en martyr. Det vil si et menneske som døde for sin egen tro og overbevisning. At resten av klær og andaktsboken som hadde tilhørt en martyr ble stillet ut i Misjonsmuseet gir videre assosiasjoner til relikvier, og å kalle disse artefaktene «misjonsrelikvier» slik som Hilde Nielssen, gir mening.⁸³ For selv om man i Lutherske Norge ikke lenger trodde at fysiske ting kunne være bindeledd mellom mennesket og det gudommelige, er det likevel naturlig å tenke seg denne resten av klær og andaktsboken skapte en sterk forbindelse mellom menneskene som så disse gjenstandene og det narrative universet de var en del av. For resten av klær og andaktsboken var en visualisering av fortellingen om Rainivony som legitimerte misjonsprosjektet.⁸⁴ Både fordi studentene på Misjonsskolen med sine egne øyne kunne se at Rainiivony virkelig hadde vært en martyr, og fordi disse gjenstandene understreket nødvendigheten av misjonsprosjektet. Det er også verdt å nevne at Svein Aarvik, som var innsamlingsleder i NMS, senere brukte andaktsboken og fortellingen om Rainivony i sitt arbeid for å samle inn penger til Misjonshøgskolens faktultetsbygg som sto ferdig i 1983.

79 Aas, *Oplevelser og indtryk. Fra mit missionsarbeide paa Madagaskars vestkyst. Første del 1880-1889*. 137-38.

80 Aas, *Oplevelser og indtryk. Fra mit missionsarbeide paa Madagaskars vestkyst. Første del 1880-1889*. 132

81 Aas, *Oplevelser og indtryk. Fra mit missionsarbeide paa Madagaskars vestkyst. Første del 1880-1889*. 135

82 Aas, *Oplevelser og indtryk. Fra mit missionsarbeide paa Madagaskars vestkyst. Første del 1880-1889*. 132-33

83 Nielssen, "Til Jordens Ender. Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi," 206.

84 *Til jordens ender : fortellinger om norsk misjon*, nr. 23, 88.

Hvordan bidro så denne gjenstanden til å forme de nye misjonsprestenes forestillinger om Madagaskar? Det er det mørke hedenskapet som tematiseres i denne fortellingen. Det lovløse, farlige og truende. Hvordan kunne så intrigen i denne historien brukes som tolkningsredskap for den fremtidige misjonærgjerningen? Å være misjonær ville si at man måtte tåle å møte motstand. At man måtte håndtere farer og brutalitet. At man måtte være evangeliets lys i det hedenske mørket. Men resten av klær og andaktsboken var også en påminnelse om at det fantes brennende kristne som trengte misjonærens hjelp og støtte. Dermed balanseres alle utfordringene med at det også finnes håp, og mennesker som misjonæren kunne støtte seg på i sitt arbeid.

Nr.16-19 Kina: Embedsmandsmerker

I henhold til katalogen fra 1924 hadde Misjonsmuseet 4 embetsmerker fra siste halvdel av 1800- tallet. Dette er broderte emblemer av silke som ble festet på brystet av mandarinens kappe for å signalisere hans posisjon i det keiserlige embetshierarkiet.⁸⁵ Ett av merkene i Misjonsmuseets samling har en applikert fugl, en gås, som representerer en mandarin av 4. rang. Fuglen flyr fra en klippe og jager en visdomsperle formet som en solskive. Ifølge Linda Wrigglesworth, som kartla samlingen av kinesiske tekstiler i 2021, symboliserer fuglens jakt på visdomsperlen mandarinens ønske om å oppnå visdom. Den påsydde sølvtråden som danner visdomsperlen, blir beskrevet som «utsøkt utført.»⁸⁶

Katalogen fra 1924 viser også til andre gjenstander som hadde tilhørt den kinesiske eliten. «Nr. 12 Embedsdragt», for eksempel. Katalogen gir ingen detaljert beskrivelse, men jeg tror det må være en dragedrakt i korallrød silke fra midten av 1800- tallet. Drakten har åtte drager med fire klør. Dragene er brodert med gulltråd og grønn silketråd som skaper en vakker kontrast til den korallrøde bunnen. Dragemotivet var symbol på keiserlig autoritet, og dragedraktene ble båret under kappen med embetsmerkene. En mandarin iført sin kappe var ikke lenger dødelig, og når han var iført sine fulle offisielle autoritetsplagg ble alt han sa oppfattet som en sannhet som måtte etterleves.⁸⁷

Noen av Kinamisjonærene var betydelig samlere. Peder Olaus Holthe, for eksempel, som var i Kina i årene 1909-1926, eide en kunstsamling som skal ha vært den største i Norge av sitt slag. I 1994 donerte hans barnebarn en dragedrakt til Misjonsmuseet.⁸⁸

85 "Katalog over Det Norske Misjonsselskaps museum."

86 Linda Wrigglesworth er ekspert på kinesiske tekstiler. På oppdrag fra Misjons- og diakoniarkivet beskrev hun Misjonsmuseets kinesiske tekstiler, deriblant embetsmerkene, i 2021. Fotoweb/Misjonsmuseet/VID-MDA-20191114-03-015. Katalogbeskrivelse Linda Wrigglesworth.

87 Fotoweb/Misjonsmuseet/VID-MDA-20191107-03-002. Katalogbeskrivelse Linda Wrigglesworth.

88 Aarvik, "Misjonsmuseet. Et skattkammer," 15.

I motsetning til den korallrøde dragedrakten, som har åtte drager med fire klør, har denne drakten ni drager med fem klør.⁸⁹ Det var bare keiseren og hans nærmeste familie, samt noen få høyere embetsmenn, som kunne bære drakter med ni drager og fem klør, og ifølge Misjonsmuseet skal denne drakten ha tilhørt en kinesisk visekonge.

Det er naturlig å tenke seg at Misjonsmuseets embetsmannsmerker og dragedrakter kan ha skapt like stor begeistring blant de blivende misjonsprestene som de gjør hos meg. Håndverket er, som Wrigglesworth bemerker, utsøkt. Fargene er sterke, og de vakre mønstrene med all symbolikken er fascinerende. Kanskje følte også misjonsskole elevene en viss ærefrykt i møte med de eksklusive materialene. Med silken, sølvtråden og gulltråden, og med plagg som en gang hadde tilhørt representanter fra den kinesiske eliten.⁹⁰ For elevene, som for det første kom fra provinsielle Norge og for det andre gjerne kom fra små kår, var det langt til den kinesiske eliten. Det er videre verdt å merke seg at brodert silke fra Kina var et ganske populært salgsobjekt. I Misssionshuset i Asylgaten under Generalforsamlingen kunne en kjøpe kinesiske silkebroderier i form av blant annet «bordløpere, sofaputer og arbeidsposer.»⁹¹ Enten en var mer eller mindre profesjonell samler, eller en misjonsvenn som hadde kjøpt en brodert silkeduk på Generalforsamlingen, har mange hatt et ønske om å eie en del Kinas kulturarv. Mange uttrykte i det hele tatt stor beundring for kinesisk historie og kultur. Nielssen nevner myntsamleren Georg Rinvold, som pekte på at kineserne hadde ligget «så uendelig langt foran oss»: For mens de diskuterte fysikk, filosofi og religion, og spiste av det fineste porselen, var nordmennene vikinger som «herjet og rante og drakk varmt blod».⁹²

Hvordan bidro så disse gjenstandene til å forme de nye misjonsprestenes forestillinger om Kina? Misjonsmuseets kinesiske kulturskatter var vakre og fascinerende. Men som Ole Bjørn Rongen understrekte i sin artikkel «Imperialismen som Guds reiskap i Kina»: kineserne, og da spesielt eliten, som i Misjonsmuseet ble representert gjennom embetsmannsmerkene og dragedraktene, ble regnet for å være svært hovmødige.⁹³ Men, som det ble understreket i Misjonskantaten: Kina var i ferd med å visne bort av alder, mens menneskene som levde der trøstet seg med «opiumsdrømmer.»⁹⁴

89 Fotoweb/Misjonsmuseet/VID-MDA-20200526-4-0034. Katalogbeskrivelse Linda Wrigglesworth.

90 Aarvik, «Misjonsmuseet. Et skattkammer», 15.

91 «Mesteren kaller. Program ved N.M.S.s generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924», 59.

92 Nielssen, «Til Jordens Ender. Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi», 207.

93 Ole Bjørn Rongen, «Imperialismen som Guds reiskap i Kina», *Kirke og kultur* 122, no. 1 (2017).

94 «Mesteren kaller. Program ved N.M.S.s generalforsamling i Stavanger 25-29 juni 1924», 38-41.

Embetsmannsmerkene og dragedraktene representerte fordums storhet. Og det var kanskje også derfor disse kunsts kattene hadde havnet i Norge. For misjonærene hadde fått mulighet til å kjøpe tekstilene billig på grunn av den gamle elitens fall etter keiserdømmets undergang i 1912. Kina var blitt en semikoloni. Den kinesiske forestillingen om Kina som det kulturelle og sivilisatoriske midtpunktet i verden, med barbarer rundt på alle kanter, var ikke lenger gyldig. Og selv om den asymmetriske maktbalansen mellom misjonærer og kinesiske kristne noen ganger ble problematisert, nettopp med referanse til at kineserne tilhørte et folk med en kultur og en historie som gikk lenger tilbake enn noe annet folk, var det i henhold til den store fortellingen om misjon nødvendig at det var slik.⁹⁵ For kineserne var hedninger som levde i et udatert samfunn. De trengte hjelp. Og det var først etter at det stolte Kina hadde blitt ydmyket av kolonimaktene gjennom Opiumskrigen, at landet ble tilgjengelig for vestlig misjon.⁹⁶ Å være misjonær i Kina innebar å komme det kinesiske folk til unnsetning med både evangeliets lys og sivilisasjon.

Avslutning

Intrigemodellene i Misjonens store fortelling skapte kraftfulle narrativ, og Andaktsboken til Rainivony og de andre gjenstandene i Misjonsmuseet bidro til å reproducere, utdype og forsterke de kjente forestillingene om fremmede mennesker og kulturer innenfor NMS sitt nedslagsfelt. For misjonsskolens elever, som hadde Misjonsmuseet tett på, må gjenstandene ha bidratt til å skape både en større forståelse for og en sterkere forbindelse til misjonsprosjektene, men Misjonsmuseet gav også legitimitet til misjonærgjerningen. Den gjennomhullede andaktsboken til martyren Rainivony ble stående som et håndfast bevis på kampen mellom evangeliets lys og det mørke hedenskapet. På Misjonsmuseet kunne de nye misjonsprestene med egne øyne se hvorfor det å være misjonær var en «herlig gjerning» men samtidig en byrde, og hvorfor misjonen krevde at de måtte være som en hær som dro ut i ildlinjen for å føre Herrens kriger, som biskopen formulerte det i ordninasjonstalen.

Kilder

“Fortegnelse over Missionselskapets Samlinger Fra Missionsmarkene.” Stavanger: Det Norske Missionsselskaps trykkeri. Misjonsmuseets arkiv, boks 7, legg Diverse, 1924.

“Katalog over Det Norske Misjonsselskaps Museum.” Stavanger: Det Norske Misjonsselskaps trykkeri Misjonsmuseets arkiv boks 6 legg 2, 1930.

“Mesteren Kaller. Program Ved N.M.S.S Generalforsamling I Stavanger 25-29 Juni 1924.” 1924.

95 Silje Dragsund Aase, *Negotiating Church in China's Red Province: A Lutheran Church in Hunan 1902-1951* (2022).

96 Rongen, “Imperialismen som Guds reiskap i Kina.”

Kjøllesdal, G. Andr. Meling og Maria. "Guds Høstfolk. Det Norske Misjonsselskaps Misjonærer 1842-1977." 1977.

"Misjonsmuseet 1864-1993." Misjons- og diakoniarkivet, VID. Misjonsmuseets arkiv. Uregistrert arkiv. Boks 7. Mappe med tittelen "Om Misjonsmuseet og diverse samlinger, historisk ca. 1988-1996.

"Misjonsmuseet. Noen Historiske Fakta Med Dokumentasjoner Og Henvisninger." Misjons- og diakoniarkivet, VID. Misjonsmuseets arkiv. Uregistrert arkiv. Boks 7. Mappe med tittelen "Om Misjonsmuseet og diverse samlinger, historisk ca. 1988-1996.

"Missionsselskapets Generalforsamling. En Gripende Ordinationshøitidelighet." *Stavangeren*, 30. juni 1924.

"Oversikt over De Christelige Missionspladse I Alle Verdensdele." *Norsk Missions-Tidende* 6, no. 12 (1851).

"Reinert Larsen Aas Brev Til Misjonsskolens Museum I 1885 Om Martyren Rainivony." Misjons- og diakoniarkivet, VID. D/Da/Daa/L0028, 1885.

Undheim, Per Skår. Misjons- og diakoniarkivet, VID. MA-A-1426.

"Zuluriket, Nasjonaldannelse." Misjons- og diakoniarkivet, VID. Misjonsmuseets arkiv. Uregistrert arkiv. Boks 7. Mappe med tittelen "Om Misjonsmuseet og diverse samlinger, historisk ca. 1988-1996.

Aarvik, Svein. "Misjonsmuseet. Et skattkammer." Stavanger: Misjonsskolens forlag, 1995.

Litteratur

Corbey, Raymond, and Karel Weener. "Collecting While Converting: Missionaries and Ethnographics." *Journal of Art Historiography* 12, no. June (2015): 12/RCFW1.

de Witte, Marleen, and Birgit Meyer. "Consulting the Things of the Spirits: Evidencing Unseen Presences in Missionary Collections." *Museum Anthropology* 48, no. 1 (2025): e70002.

Det Norske Misjonsselskaps Historie I Hundre År : B. 3 : Det Norske Misjonsselskaps Historie : Sør-Afrika, China, Sudan. Vol. B. 3, Stavanger: Det Norske misjonsselskap, 1949.

Drønen, Tomas Sundnes. *Communication and Conversion in Northern Cameroon : The Dii People and Norwegian Missionaries, 1934-1960.* 1st ed. Leiden ;, Boston: Brill, 2009.

Fløttum, Ole S. *Arvesølv : Boka om Biskop Schreuder.* Høvding-Serien. Stavanger: Misjonsselskapets forlag, 1951.

Gullestad, Marianne. *Picturing Pity: Pitfalls and Pleasures in Cross-Cultural Communication. Image and Word in a North Cameroon Mission.* Berghahn Books, 2022.

Gulliksen, Øyvind. "Utafor Måneporten: Misjonsromanene til Racin Kolnes." *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 35, no. 4 (1981): 215-32.

Karaiskou, Vicky. "Nicosia Hotspot: Visualities of Memory and Heritage in the Greek Cypriot Urban Space." In *Urban Heritage in Divided Cities*, 53-69: Routledge, 2019.

Karaiskou, Vicky. "Visual Literacy as a Tool to Explore What Lies Behind and Beyond Our Anticipations." *Futures* 158 (2024): 103350.

Mikaelsson, Lisbeth. "Kallets Ekko : Studier i misjon og selvbiografi." Universitetet i Bergen, 2000.

Nielssen, Hilde. "Til Jordens Ender. Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi." *Norsk antropologisk tidsskrift* 18, no. 3-4 (2007): 196-215.

Norsk Misjonsleksikon : 3 : M-Å. Vol. 3, Stavanger: Nomi, 1967.

Rongen, Ole Bjørn. "Imperialismen som Guds reiskap I Kina." *Kirke og kultur* 122, no. 1 (2017): 35-45.

Skeie, Karina Hestad. "Misjonsmateriale som historisk kilde." *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 62, no. 2 (2008): 89-100.

Til Jordens Ender : Fortellinger om norsk misjon. Bergen Museums skrifter (Trykt Utg.). Edited by Hilde Nielssen. Vol. nr. 23, Bergen: Bergen museums forl., 2008.

Tjelle, Kristin Fjelde. *Missionary Masculinity, 1870-1930: The Norwegian Missionaries in South-East Africa*. Springer, 2014.

Aase, Silje Dragsund. *Negotiating Church in China's Red Province: A Lutheran Church in Hunan 1902-1951*. 2022.

***Facing Fear* av Anna Hampton**

Av Ingebjørg Nandrup, høgskolelektor ved Fjellhaug Internasjonale Høgskole og utsending for Misjonssambandet i Indonesia

Facing Fear ble utgitt i 2023 av William Carey Publishing. Forfatteren Anna Hampton (pseudonym) har arbeidet tverrkulturelt i flere tiår, hovedsaklig i Afghanistan og Tyrkia. Anna og ektemannen Neal Hampton driver i dag kurs i risikovurdering og risikoteologi for kristne arbeidere over hele verden, med ønske om å utruste de som arbeider i høyrisikokontekster. *Facing Fear* er en oppfølger og videreføring av Annas første bok, *Facing Danger*, der hun etablerte et rammeverk for risikoteologi og prinsipper i møte med fare. I *Facing Fear* ønsker hun å utruste den som møter faren, for å bidra til å håndtere frykten og de praktiske følgene av å stå i fare.

Boken har et tydelig praktisk preg, men åpner med noen mer teoretiske avklaringer. Hampton innleder med å innføre begrepet *witness risk*, med mål om å favne de ulike typene risiko både tverrkulturelle og nasjonale arbeidere kan møte i evangeliseringsarbeid. Hun samler også en nyttig liste over ulike begrep for og henvisninger til både fare og mot i Bibelen. Videre presenterer hun ulike sider av risiko, bruker et bredt tilfang av eksempler fra egne og andres erfaringer, viser til best practices og aktuelle fallgruver. Boken avrundes med anbefalinger til ledere og sendeorganisasjoner, og med en oppfordring til *contagious courage* – å vise mot som smitter over til andre, men alltid uten å avfeie frykt.

Et viktig anliggende i første del av boken er å reflektere rundt måten vi behandler frykt. Hampton viser verdien av å gi frykten navn, å sette ord på det man opplever. Hun viser eksempler på forkynnelse om frykt som enkelt avfeier frykten, som antyder eller eksplisitt sier at en etterfølger av Jesus ikke skal kjenne på frykt. Hennes bidrag er å vise at dette ikke er målet, men at det heller er å finne kloke måter å forholde seg til frykten som naturlig oppstår i møte med fare. Frykt blir behandlet som noe man kan håndtere, vurdere, snakke om og stå i, og dermed kan man både lære og utvikle gode strategier i krevende situasjoner.

Videre lanserer hun uttrykket *anti-fragile faith*, og viser gjennom både bibeltekster, psykologi og eksempelerfaringer hvordan man kan forholde seg til tro, sårbarhet og det å mislykkes når tjenesten koster. Tro som er *anti-fragile* er ikke nødvendigvis den sterkeste eller uten feil, men det er tro som tåler en trøkk. På denne måten ufarliggjøres det å evaluere og å prøve seg fram, og konklusjonen er at *the sacrament of failure can be a holy situation*.

Hoveddelen av boken drøfter ulike sider ved risikofylte situasjoner, og tar opp ting som kommunikasjon, trusler, evakuering og møtepunktet mellom kall og risiko. Hampton henter teorier fra fagfelt som psykologi og teologi, men det er åpenbart at hun først og fremst skriver ut fra en imponerende innsikt i risiko, tjeneste og krevende situasjoner. Hun viser ofte til eksempler fra eget liv og erfaringer fra andre som hun har veiledet. Det er stadig menneskemøter som informerer teksten, og Hampton legger frem caser som er gjenkjennelige og relevante for ulike kontekster.

Styrken ved denne delen av boken er nettopp relevansen for lesere som møter eller skal møte lignende utfordringer. Hampton presenterer modeller og begreper som vil hjelpe til å tolke, vurdere, forberede for og evaluere risiko. Det er åpenbart at hun skriver fra erfaring, og vet nettopp hvilke fallgruver man bør være på vakt for og hva man kan gjøre for å stille så sterkt som mulig. I flere kapitler bidrar hun med spørsmål som kan brukes til refleksjon, alene eller i et team. Her løfte hun frem nyansene i en risikosituasjon: Både realitetene i situasjonen, hver enkelt sin opplevelse, og mulige løsninger. Hun gir sjelden klare svar eller enkle løsninger. På denne måten er *Facing Fear* aller mest et utgangspunkt for samtale, et sted å starte når arbeidere i felt alene eller i team skal forholde seg til risiko. Noen steder hadde det vært interessant å høre mer av Hamptons egne anbefalinger eller vurdering, men samtidig er det betryggende at hun har så stor respekt for kompleksiteten i risikokontekster til å holde igjen. Det presenteres ikke ligninger som går opp, men begreper, spørsmål og knagger som leseren selv kan bygge videre på.

Boken som helhet er en litt uklar kombinasjon av akademisk tekst, håndbok og oppbyggelig lesning. Fra en innledning med eksegeese av grunntekst og drøfting av begreper og teorier beveger man seg videre til praktiske eksempler, før man innimellom får glimt av både fagfelt som psykologi og kommunikasjon og enkelte dypdykk i bibeltekster. I del 4, som henvender seg særlig til ledere, kommer en grundig drøfting av hvordan man burde møtt Jobs kone som i Job 2,9 oppfordrer Job til å spotte Gud og dø i møte med lidelsen. Kapitlet om Jobs kone er spennende, sjelesørgerisk og til ettertanke, men er et av flere elementer i boken som er vanskelig å plassere sjangermessig, og som kompliserer leseopplevelsen.

På tross av en svingende fremstilling er *Facing Fear* en gullgrube av erfaringsbasert kunnskap og teoretisk funderte refleksjoner om et komplekst tema. Her gis ingen enkle svar, men det er overflod av tilnærminger til temaet som alle som har kontakt med kristent arbeid i risikokontekster burde gjøre seg kjent med. Boken har et sjelesørgerisk preg og henvender seg tidvis direkte til arbeidere i krevende situasjoner, og det er nok denne gruppen og deres nærmeste ledere som vil ha størst utbytte av å lese boka fra perm til perm og ta med *best practices* videre inn i struktur og rutiner. Andre grupper som vil ha stort utbytte av boken er ledere og strateger i misjon, sjelesørgere og akademikere som studerer risiko og frykt fra et teoretisk perspektiv. Her finnes det mange perspektiver som ellers er vanskelig tilgjengelige dersom man ikke har

førstehåndserfaring fra slike kontekster, og Hampton foreslår også enkelte modeller og begreper som kan være spennende å vise til i en teoretisk drøfting, eksegese eller strategiplan.

I tillegg til de praktiske erfaringene og anbefalingene er bokens største bidrag en klar forståelse av frykt som noe man ikke skal unngå ellers skjemmes over, men som noe man kommer til å oppleve, men kan lære seg å forholde seg til. Dette er et spennende og viktig innspill både til kallsforkynnelse, forventningsavklaring til arbeidere og for å sikre klok veiledning av de som står i høy vitnerisiko.

Helje Kringlebotn Sødal (red.),
Kristne strateger,
Cappelen Damm Akademisk, 2023, 461 s

Rolf Kjøde, førstelektor NLA Høgskolen

For ein generasjon sidan kom det fleire norske historiebøker med «strateg» som nøkkelord; Slagstads *Norske strateger*, Dales *De pedagogiske strateger* og Neumanns *Maktens strateger*. Historiske utviklingstrekk blir knytt til sentrale personar som var drivne av idear og gjennomførte planar. Særleg Slagstads bok har hatt ein vid lesekrets. Prosjektet hans er eigentleg ikkje å presentere strategane ein og ein for lesaren. Han vil fortelje vår norske historie frå tidleg 1800-tal til si eiga samtid ved å sjå på dei store politiske rørslene og dei personane som stod sentralt i idedanninga.

Denne boka tar tak i 33 leiande kristne enkeltpersonar frå Hans Nielsen Hauge til Rosemarie Køhn. Alle er fødd før 1940, og berre ein av dei lever i dag, Andreas Aarflot. Slik er boka med og fyller ut anna historie som er skriven, til dømes Slagstad sitt ruvande verk. Boka fyller også ut Helje Kringlebotn Sødal si bok frå 2021, *Norsk kristendomshistorie 1800-2020*. Det var ei bok som med god grunn fekk god mottaking, der forfattaren i mindre grad enn mange andre historiebøker fokuserer på alle mulige leiande personar, og i staden held fram det kyrkjelege livet slik det vaks fram nedanfrå. 16 av dei 33 strategane som den nye boka presenterer oss for, er ikkje nemnt i hennar eige historieverk, og av resten er mange av dei nemnt berre i forbigarten.

Dei fleste namna var godt kjende for meg. To av dei visste eg derimot lite og ingenting om, den diakonalt-sosiale presten Eugène Hansen og den samiske misjonæren til Kina, Edvard Masoni. Takk for opninga inn til to fascinerande livs- og tenesteløp.

Kva er ein strateg? Til skilnad frå Slagstad og dei andre ved tusenårsskiftet reflekterer denne boka fagleg rundt det, først i opningskapittelet, så i sluttkapittelet. Begge er skrivne av redaktøren. Alle presentasjonane følgjer også eit skjema der forfattarane skal sannsynleggjere at personen dei skriv om, er ein strateg. Strategen blir relatert til både taktikaren og pioneren, sjølv om kategoriane også går over i kvarandre. Skilnaden mellom pioneren som individuelt sterk og ofte utolmodig og med stadig nye initiativ, og den meir langsiktige strategen som bygger ei rørsle av folk, kunne kome sterkare fram. Dette viser seg spesielt i vurderinga av Aril Edvardsen som «en misjonsstrateg i verdensklasse» (s.349). Som missiolog stiller eg store spørsmålsteikn ved det, fordi hovudstrategiane hans (evangeliske korstog og sending av vestlege pengar i staden for folk) er sterkt kritiserte i det internasjonale misjonsleiar- og fagmiljøet. Det hindrar

ikkje at han var ein strateg, men i verdssamanheng var han kanskje heller ei form for pioner.

Eit spørsmål som ligg der, men utan heilt å bli avklara, er om kristne strategar primært er kristne strategar for folket, eller strategar for kristenfolket. Dei fleste ligg primært i den siste kategorien, nokre ligg og vakar i grensefeltet, som Ronald Fangen og Jakob Sverdrup, mens Kjell Bondevik truleg primært må reknast som ein kristen strateg for eller i det norske folket. Det kunne vere interessant å sjå nærare på akkurat den kategorien. Kva med kristne strategar inn mot andre samfunnsområde, slik som Reidar Myhre i det pedagogiske fagfeltet? Slikt hadde sprengt boka sine rammer, men dersom perspektivet strateg for kristenfolket er ein fellesnemnar, er det eit spørsmål om den burde ha med Bondevik.

Ein styrke i framstillinga er at forfattarane til ein del av personane spør kritisk om dei kan reknast som strategar. I dei fleste tilfella lar eg meg overtyde ut frå boka sine premiss. Ved nokre stiller eg likevel spørsmål. Eg har lese om lag de same kjeldene som kapittelforfattar Marie Nedregotten Sørbø av og om tipptippoldemor mi, Berte Kanutte Aarflot, men er ennå ikkje overtydd om at ho var ein strateg. Ho var og blei ein viktig leiande person, ja, men boka seier at strategen set seg klare og ekstraordinære mål, analyserer og set inn ressursar for å lykkast (s.17f). Er det sikkert at Berte Kanutte, Edvard Masoni, Rosemarie Køhn arbeidde slik – slik forfattarane også spør om, eller måler vi dei som strategar ut frå det som ettertida ser som resultata av tenesta deira?

No ligg det minst éi utfordring her. Nokre av dei det gjeld, er personar som historisk har slite med å sleppe til som leiarar, fordi dei var kvinner eller tilhørte ein minoritet. Ei kvinne for 200 år sidan kunne knapt jobbe ut frå dei ideelle vilkåra som boka nemner for å kære ein strateg. Boka løftar fram sju kvinner. Deira strategiske rolle må vurderast ut frå vilkåra som kulturen la for at dei fekk rom som leiarar. Då blir Bolette Gjør imponerende. Dei kyrkjelege grasrotrørslene på 1800-talet var rett nok kvinnefrigerande. NMS får også i denne boka skryt for å ha innført kvinneleg stemmerett i god tid før nasjonen, til liks med andre kristne organisasjonar i samtida. Andreas Lavik kjempa aktivt saman med den kristne apologeten Viggo Ullmann og mot Lars Oftedal og Johan Christian Heuch i Stortinget i 1890 for kvinners allmenne stemmerett. For dette fekk Oftedal lukka Lavik ute frå Vestlandets bedehus i fleire år, før han kom tilbake som DVI (ImF) si grunnleggande kraft og første (general) sekretær i 1898. Elles har halvparten av dei 34 kapitla i denne boka kvinneleg forfatterskap, ti ved redaktøren sjølv. Denne meldaren gleder seg også over at åtte av kapitla er på nynorsk!

Det ville føre altfor langt å gå inn på presentasjonane av den enkelte kyrkjelege strategen. Redaktøren, som er professor ved Universitet i Agder, skal rosast for å ha samla høgst kompetente forfattarar frå 15 ulike utdanningsinstitusjonar. Mange av dei har tidlegare levert avgjerande forskingsbidrag om dei personane dei skriv om. For nokre av forfattarane blir kanskje nærleiken litt for tett i identifikasjon med forskingsobjekta sin eigen ståstad. Det kan gi mangel på kritisk distanse og dermed blindsoner.

Sånn sett hadde det vore vel så interessant om Lars Gaute Jøssang skreiv om Kristian Schjelderup og Pål Repstad om Ludvig Hope, eller Rakel Ystebø Alegre om Rosemarie Køhn og Birgitte Lerheim om Thomas Ball Barratt.

Eit spørsmål ved vurdering av kor strategisk personane var, kan også sjåast i lys av kva dei fekk til på kort og lang sikt. Nokon tapte sin strategiske kamp allereie i samtida. Etter mitt skjønn kjem den gjennomført konservative embetsmannen Johan Christian Heuch nær den kategorien. Mange av dei vann på kort sikt, men har tapt på lang sikt, fordi prosjektet deira i stor grad handla om å sikre Norge som kristen nasjon, å demme opp mot utviklinga. Om Ole Hallesby ikkje lykkast med det over tid, står vi likevel tilbake med omfattande resultat av ein strategi som han skisserte i 1912 om kristen skoledrift. Nokon kunne i lys av markerte utviklingstrekk i samfunn og kyrkje ikkje bli noko anna enn overgangsstrategar, slik som Gisle Johnson. Andre har spelt på lag med den allmenne verdiutviklinga i samfunnet, som Schjelderup og Køhn, og er sånn sett notidige vinnarar. Nokon sleit i si eiga tid, men var berar av idear som har fått gjennomslag seinare, slik som Masoni. Strategane må likevel få privilegiet av ikkje å bli vurdert som profetar, men ut frå kva dei fekk å seie nær si eiga tid. Den balansen syns eg forfattarane av denne boka maktar å få fram.

I ei slik framstilling må redaktøren gjere eit utval. I denne boka er det greitt grunn-geve og har ein fin balanse. Nokre personar kjem ein ikkje utanom, som Hauge og Hallesby, Eivind Berggrav og Andreas Aarflot. Naturlegvis er det ein del eg saknar. Gustava Kielland, ofte kalla misjonsforeiningane si mor, ville vere ein tidleg og god kvinneleg kandidat. I nyare tid kan vi tenke på ein skolestrateg som Hans Bovim – heilt avgjerande for at noko heiter NLA i dag. Frå 1860-talet til mellomkrigstida var Bergens Indremisjon eit strategisk senter for kristen-Norge, og mange store tiltak sprang ut frå dette miljøet (Den Indre Sjømannsmisjon 1880, Norges første bibelskole 1888, DVI 1898, Dagbladet Dagen 1919, i tillegg til misjonshotell, bokhandel og eit vidstrekt diakonal arbeid; dei var heller ikkje inaktive då personar vestpå tok initiativ til det som i dag er Misjonssambandet 1891 og KrF 1933). Jakob Sverdrup blir rett-messig nemnt som strateg frå det vestlandske miljøet, Jacob Traasdahl blir nemnt *en passant*, og strategane Oftedal og Hope hadde ei tid si form for tilknytning til miljøet der. Likevel meiner eg at indremisjonsmiljøet i Bergen i denne tida er underrepresen-tert i boka. Eitt av tre blad Lavik kunne ha vore nemnt; Andreas som første leiar av DVI (ImF), Nils som misjonsleiar og KrF-pioner, eller Johannes som første redaktør av landets første kristne dagsavis.

Nokre småfeil i teksten gjer for så vidt berre mindre skade, men forfattarane vil truleg ergre seg over at det feilaktig er vist til Ef 4,10 to gongar på s.84f når det skal vere Ef 4,11, at 1876-1889 blir rekna ut til å vere «over 20 år» på s.93, når tre ulike boktitlar blir nemnt som «begge» på s.287, eller når s.290 skriv «samlende» i staden for «samlede». Eg er ikkje faghistorikar, men med min allmenne oversikt i feltet kan eg ikkje sjå at forfattarane trakkar feil i større historiske spørsmål.

Dermed sit vi tilbake med ei svært leseverdige bok som også kan kaste lys over kris-

ten strategi i vår eiga samtid. Kva kristne aktørar set seg klare og ekstraordinære mål, analyserer og set inn ressursar for å lykkast når det kristne einskapssamfunnet no ligg langt tilbake i tid og det norske folket er ei blanding av kristent, etter-kristent og før-kristent? Det krev ganske andre misjonale strategiar enn dei som er representert i denne boka kunne velje. Samtidig finns det nok av inspirasjon hos desse historiske personane til å våge å sjå visjonært framover. Så langt tilbake som i kong Davids tid fanst det 200 førarar av Jissakars stamme «som hadde innsikt i å tyde tidene, så dei visste kva Israel skulle gjere».

Forholdet mellom kyrkje og lekmannsrørsle har i vår tid radikalt andre utfordringar enn dei Hauge, Hallesby og Hope stod overfor. Derfor må også dei strategiske svara bli ganske annleis. Misjonslandskapet globalt er heilt ulikt det Lars Dahle og Annie Skau Berntsen kjente. Det fører ikkje til behov for mindre misjon, men for annleis misjonsstrategi. Magnus Brostrup Landstad, Ludvig Mathias Lindeman eller Olav Hillestad representerer kristen song og musikk i boka. Det er ei strategisk utmelding frå samtida å la dei vere dagens autoritetar. Slik kunne vi halde fram. Ingen er tent med å fortape seg i dei strategiske vala som blei gjort, men vi kan hente inspirasjon frå måten strategane tenkte på i si eiga samtid, og vi kan lære av feilvurderingar som dei gjorde, også om si eiga samtid eller nære framtid, til dømes Berggravs taktisk bevisste utelating av jødespørsmålet i Kirkens Grunn.

Boka viser på sin måte to historisk strategiske reaksjonar, å demme opp mot forfallet, og å tilpasse seg utviklinga. Dagens kristne strategar må finne ei rolle som er samfunnskritisk og motkulturell, og som samtidig vågar å gå ope inn i si eiga tid med strategiar som ikkje er reaktive, men proaktive. Den afrikanske missiologen Lamin Sanneh seier at det varige evangeliet i lys av inkarnasjonen tvinger seg sjølv til å omsetjast til stadig nye språk og kulturar. Det er vel det kristen strategi til sjuande og sist handlar om, å finne vegar inn i stadig nye tider og kulturar – og inn til menneske, med det som er uendra gjennom alle tider.

Susangeline Yalili Patrick

Art as a Pathway to God: A Historical-Theological Study of the Jesuit Mission to China, 1552-1773

Leiden: Brill, 2024

Anmeldt av Frederick Hale

Francis of Assisi allegedly implored his fraternity in the faith to “Preach the Gospel always, and when necessary use words.” Apocryphal though his attributed admonition may be, missionaries who have propagated the Good News across cultural lines have long used various kinds of art to convey both the content of the Bible and specific ecclesiastical doctrines. Accordingly, the annals of church history are rich in the creation of mosaics, statuary, paintings, and other visual art forms. Such channels of Christian communication have themselves been culturally and thematically diverse; they have cropped up on one continent after another. As relative latecomers to this endeavor, members of the Society of Jesus used artistic media in a variety of cultural contexts nearly since the inception of their order, not least when teaching fundamentals of the Roman Catholic manifestation of Christianity to illiterate peoples. Snippets of this educational technique were highlighted in Robert Bolt’s acclaimed historical drama for the silver screen in 1986, *The Mission*, which depicted the forced closure of ministry to the Guaraní in South America in the eighteenth century.

However, scholarly analysis of Jesuit employment of the arts has advanced on an uneven front, quite understandably in light of the intercontinental nature of the topic, which began to take shape in the 1540s. Inheriting the recent legacy of the Renaissance, European members of the order, at times in tandem with indigenous artists, took their message both verbally and artistically to a broad spectrum of cultures. Examination of the ramifications of that transmission will undoubtedly unfold over a period of decades. One can point to its discussion in such pioneering works as Leonardo Cohen’s 2009 *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)*.

Dr. Susangeline Yalili Patrick is a multilingual and multicultural associate professor of global Christianity at Nazarene Theological Seminary in Kansas City whose research agenda encompassed several countries and Christian denominations. In creating *Art as a Pathway to God*, she cast a wide net encompassing sources ranging from museum visits, interviews, and archeological research to various kinds of published works, both primary and secondary. Her relatively brief text of slightly over 150 pages, supplemented by several dozen pages of appendices, began as a doctoral thesis at Asbury Theological Seminary and originally bore the title “Art as a Pathway to God:

A Historical-Theological Study of the Jesuit Mission to China in the Late Ming and Early Qing Dynasties (1552–1773)”. The chronological span is thus from three decades before Matteo Ricci’s benchmark arrival in Macao in 1582 to the suppression of the Society of Jesus by decree of Pope Clement XIV. Patrick establishes early on that in accord with the Counter-Reformation’s endorsement of the arts (which contrasted to a considerable degree with the iconoclasm of many though far from all early Protestants whose reluctance to employ visual aspects of such expression set them apart) became a deeply ingrained dimension of their outreach already in the first generation of the order’s existence. It could thus accompany Jesuit endeavors to China well before 1600.

Patrick further underscores that it was not merely a matter of Europeans imposing their continent’s artistic traditions unilaterally upon the churches they established during the late Ming and early Qing dynasties. From an early stage there was appreciable input from Chinese artists, many of whom adopted the Christian faith. This aspect of cultural hybridity was thus woven into the warp and weft of Chinese Christianity by the time the latter dynasty began in the 1640s.

Earlier research on the admixture of Jesuit artistic traditions with Chinese culture is acknowledged. However, Patrick underscores that it generally focused on the surface, *i.e.* the visual and technical aspects of this adaptation, while either subordinating or ignoring entirely the deeper “theological themes and meanings emerging from these artworks” and “the missionary intentions behind the Jesuit engagement with art” – hence the title of her book. Accordingly, Patrick’s central purpose is to take steps towards redressing that neglect.

The overall structure of *Art as a Pathway to God* is uncomplicated. After establishing the justification for, scope, and methodology of her study, Patrick devotes a chapter to the unfolding of Christian art in China before the arrival of the Jesuits. This is followed by chapters that explore their use of art first in the Ming and then the Qing dynasties, paying particular attention to the specifically theological purposes and motifs involved. A sixth chapter takes up the considerable challenge of analyzing Chinese responses to and interpretations of the resulting – and in many cases patently hybrid – Christian works in several artistic categories. This last-named theme accords with a general shift of emphasis in recent decades from strongly Eurocentric to Sinocentric perspectives in the study of Chinese church history. Patrick concludes with a chapter that *inter alia* proposes avenues for further exploration of the topic.

In the last-named category, Patrick suggests that other scholars could carry the baton of research further by examining how the Jesuits used religious art in China after their papally suppressed order was restored in 1814 and re-established its Chinese presence in the 1840s. Moreover, their efforts elsewhere in Asia and in the Americas could provide fertile soil for comparative studies of the interplay of culture with Christian theology in non-Chinese environments. Extending the register of proposed comparisons beyond the Jesuit orbit, Patrick found fascinating examples of Russian Orthodox art in China expressing Christian doctrine in ways peculiar to that denom-

inational tradition.

Supplementing the text are dozens of fascinating photographic illustrations of representative works of art (some of which are not sufficiently large to permit appreciation of their details), a brief glossary of sometimes polysemous terms, chronological tables correlating works of art to historical circumstances, a small number of maps, and a 38-page bibliography of pertinent works in several European and Asian languages.

For the most part, *Art as a Pathway to God* is a carefully crafted and quite accessible approach to a historical topic that many Western readers might find arcane and distant from their own areas of specialization. It merits and rewards reading, offers insights into the efforts of the Jesuits to make their faith comprehensible to the Chinese through visual art, and provides part of the framework for understanding the culturally conditioned expansion of Catholicism in China during two centuries of noteworthy growth. One can only hope that other scholars will heed Dr. Patrick's plea and probe how visual arts have complemented the verbal proclamation of the Gospel to promote the propagation of Christianity internationally.

