

Omvendte omvendelser

OM TO DANSKE MISSIONÆRERS MØDE MED INDIEN I FØRSTE HALVDEL AF DET 20. ÅRHUNDREDE

AF

KAREN VALLGÅRDA

Omflytningen fra Europa til Asien, alt det nye og ganske fremmedartede, man der møder, virker som et Sjøk, ganske overvældende. Dog efterhaanden som jeg blev mere hjemme i det nye, bevirkede dette hos mig en fuldstændig Revolution og Forandring i meget, som er det mest fundamentale i Vestens Kristendom.

Esther Færing, 1918

... jeg er stødt an mod grundtvigsk Teologi, ikke at jeg er kommet til det af Anskuelsen eller Spekulationens Vej men ad Oplevelsens Vej sammen med Indien.

Anne Marie Petersen, sandsynligvis 1927 (udateret brev)

Da Anne Marie Petersen og Esther Færing i henholdsvis 1909 og 1915 ankom til Sydindien for at arbejde som missionærer, havde de klare forestillinger om Indien og Europa, hinduismen og kristendommen, såvel som om deres egen rolle som Guds sendebud blandt uciviliserede hedninger. Men som ovenstående citater illustrerer, efterlod mødet med Indien dem langt fra uforandrede i deres tro og forestillinger.¹

I de senere årtier har der inden for postkolonial historieskrivning hersket relativt bred enighed om, at de koloniale og imperiale kulturmøder forårsagede ændringer hos begge, eller rettere alle, involverede

¹ Artiklen bygger på specialet *Continual Conversions. Of Two Danish Missionaries in South India 1909-1962*, SAXO-Instituttet, Afdeling for Historie, Københavns Universitet 2005.

parter. Påvirkningen af de koloniserende og de koloniserede var afhængig af kontekst og mødets karakter og spændte fra en konsolidering af allerede formede forestillinger og praksisser til en fuldstændig gentænkning af nedarvede sociale sandheder. Denne artikel viser, hvordan mødet med indiske kulturer og religioner i en brydningstid, første halvdel af det 20. århundrede, indvirkede på to europæiske missionærers tro og verdensopfattelse. Konkret vil jeg argumentere for, at de to kvinder, som var rejst ud med det formål at omvende hedningerne, selv begge gennemgik personlige udviklinger, der kan betegnes som omvendelser.

»Omvendelse« er så kompliceret og mangetydigt et begreb, at man kan stille spørgsmålstejn ved, om det overhovedet er et brugbart analytisk redskab. Som jeg vil argumentere for i artiklens første halvdel, kan en nuanceret forståelse og anvendelse af begrebet være nyttigt til at fremdrage aspekter af religiøse og kulturelle forandringer. Gennem en analyse af artikler, bøger, breve og andre tekster forfattet af Anne Marie Petersen og Esther Færing vil jeg i artiklens anden del vise, hvordan aspekter af omvendelse kan bruges til at identificere træk ved de to missionærers udviklinger, som ikke tidligere har været belyst.

Omvendelse – begreb og proces

Inden for de senere årtier er der flere gange, særlig inden for postkolonial forskning, blevet sat spørgsmålstejn ved, om »omvendelse« er en brugbar analytisk kategori. Med udgangspunkt i den kritik, der har været fremført, vil jeg i dette afsnit diskutere aspekter af omvendelse og argumentere for, at der fortsat er elementer i den religiøse og sekulære litteratur om omvendelse, som kan være med til at skærpe de spørgsmål, man stiller til religiøse og kulturelle forandringsprocesser på det personlige plan.

I en af de vigtigste nyere behandlinger af begrebet har antropologerne Jean og John Comaroff argumenteret for, at »omvendelse« [*conversion*] helt bør afvises som analytisk redskab, fordi det ikke alene tilslører mere, end det klargør, men også indebærer en række etno- og kristo-centriske antagelser om karakteren af religiøs og kulturel forandring.² Den gængse brug af begrebet forudsætter, at religioner er klart afgrænsede systemer, som det rationelle individ kan vælge imellem, samt at et bevidst valg om at skifte religion medfører en umiddelbar

² Jean Comaroff & John Comaroff: *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago 1991, s. 249.

og fuldstændig metamorfose af et individs religiøse overbevisning og praksis. Dertil kommer, at omvendelsesbegrebet bevirker en kunstig udskillelse af spiritualitet og tro fra helheden af et menneskes eller en befolknings verdensbillede. I imperiale kontekster tilslører det, at missionærer også søgte at forandre andre forestillinger og skikke i de koloniserede befolkninger end dem, der i snæver forstand kan karakteriseres som religiøse. Særligt evangeliske missionærer forventede oftest en gennemgribende ændring af vaner og praksisser.³ I deres øjne forudsatte spredningen af kristendommen, at konvertitterne blev civiliserede efter vestlige idealer,⁴ og ved ukritisk at bruge begrebet overtager man ligeledes dets iboende imperialistiske antagelser om ikke-kristne kulturers tilbagestående.

Med udgangspunkt i deres analyse af mødet mellem tswanaer og britiske missionærer i 1800-tallets sydlige Afrika argumenterer Comaroff og Comaroff for, at afrikanerne snarere end pludseligt at forlade én grundopfattelse til fordel for en anden, deltog i en kreativ proces, hvor de gradvis, selektivt og ofte kritisk indoptog og bearbejdede tros-elementer og kulturelle praksisser, samtidig med at de beholdt mange hidtidige forestillinger og skikke.⁵ Forfatterne afviser, at »omvendelse« bidrager til at begribe de komplekse implicite og eksplicite transformationer og forhandlinger, som mødet mellem missionærerne gav anledning til blandt de (potentielle) afrikanske proselytter.

Kritikken er primært rettet mod brugen af omvendelsesbegrebet i analyser af mødet mellem koloniserede afrikanere og vestlige missionærer, men også uden for en kolonial kontekst er det vanskeligt at forestille sig en pludselig, bevidst valgt og altomfattende metamorfose. »Omvendelse« har imidlertid ikke kun den betydning, som de to forfattere her tilskriver begrebet, og som kan betegnes som en 'paulinsk' omvendelsesmodel. Denne model har sin oprindelse i den pludselige og uventede omvendelse af kristenforfølgeren Saulus, senere Paulus, ved Jesu åbenbaring, sådan som den er beskrevet i *Apostlenes Gerninger*, kap. 9. Den er imidlertid ikke nødvendigvis den mest betydningsfulde model for omvendelse inden for kristen tænkning. Den augustinske model, baseret på Skt. Augustinus' omvendelse som gengivet i hans

3 Lignende opfattelser af omvendelse findes også uden for en religiøs kontekst. Sociologerne Pierre Bourdieu og Jean-Claude Passeron definerer således omvendelse som »the complete substitution of one habitus for another« (*Reproduction in Education, Society and Culture*, London 1977, s. 44).

4 For en lignende pointe i den sydindiske kontekst, se Eliza Fitts Kent: *Converting Women: Gender and Protestant Christianity in Colonial South India*, Oxford 2004.

5 Comaroff & Comaroff: *Of Revelation and Revolution*, s. 248-251.

Erkendelser, er og har været mindst lige så indflydelsesrig. Skt. Augustinus beskriver omvendelsesprocessen som et langvarigt kropsligt og åndeligt konfliktfyldt forløb, fuldt af fristelser, tvivl og utallige mindre omvendelser før den endelige (gen)forening med Gud i dåben.⁶ At begrebet således har været brugt til at betegne meget uensartede former for religiøs forandring, er en primær årsag til, at historikeren Karl Morrison lidt i tråd med Comaroff og Comaroff argumenterer for, at omvendelse som begreb bør behandles som et undersøgelsesobjekt snarere end et kritisk analytisk instrument.⁷

I lighed med kristne konvertitter, missionærer og tænkere har antropologer og historikere opereret med forskellige forestillinger om, hvad omvendelse kunne og burde indebære. Nøt har en forestilling om øjeblikkelige omvendelser været fremherskende, og koloniserede befolkningers overgang til kristendommen er blevet anskuet som et uundgåeligt skridt i en civiliseringsproces – som en monoteismens og rationalitetens sejr over primitive, polyteistiske folkereligioner. Men især siden 1960'erne er fænomenet »omvendelse« oftere blevet analyseret inden for et 'gradualistisk' perspektiv, som har åbnet op for flere nuancer i religiøse forandringsprocesser.⁸

Det ville vitterlig være både ahistorisk, forenklende og endda politisk problematisk ukritisk at overføre et omvendelsesbegreb fra én situation til en anden. Men frem for at opgive begrebet bør man bruge det, ikke som et stempel eller en målestok, men som et fleksibelt heuristisk redskab. Udfordringen er at identificere de mønstre, der tegner sig mellem omvendelser i forskellige kontekster, og at bruge disse til at blotlægge kompleksiteterne i personlige trosmæssige og religiøse forandringsprocesser.

Det er min opfattelse, at en hovedårsag til, at omvendelse er så kompliceret et begreb, er, at det rummer en grundlæggende dualitet. På den ene side betegner det den formelle handling, hvorved en persons

6 Augustine: *Confessions*, Indianapolis, IN 1993 [397 e. Kr.]. Historikeren Elisheva Carlebach har ligeledes identificeret de paulinske og augustinske omvendelser som modeller for jødiske konvertitters narrativer om egne religiøse genfødsler i det tidligt moderne Tyskland (*Divided Souls: Converts from Judaism in Germany 1500-1750*, New Haven, CO 2001, s. 90).

7 Karl Morrison, citeret efter Talal Asad: »Comments on Conversion«, i: Peter van der Veer (red.): *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, London 1996, s. 263-73.

8 Andrew Buckser & Stephen D. Glacier: »Preface« i: Andrew Buckser og Stephen D. Glacier (red.): *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham, MD 2003, s. xii-xiii; Robert W. Hefner: »Introduction«, i: Robert W. Hefner (red.): *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley, CA 1993, s. 3-44.

religiøse selvidentifikation og tilhørsforhold ændres, ofte gennem et indvielsesritual. Antropologen Robert Hefner forstår således 'conversion' som: »an adjustment in self-identification through the *at least nominal acceptance* of religious actions or beliefs deemed more fitting, useful, or true«. ⁹

Den nominelle ændring forudsætter imidlertid ikke den anden form for omvendelse, nemlig reelle forskydninger i forestillinger, tro og levevis. Når begrebet anvendes, specificeres det stort set aldrig, hvilke af disse to betydninger, der refereres til, og hvor dualiteten bemærkes, efterfølges det sjældent af en videre analytisk skelnen. ¹⁰ Det hænger givetvis sammen med en implicit forventning overtaget fra religiøs tænkning om, at de to sider af omvendelse er nært forbundne – at en indre transformation altid går hånd i hånd med formel redefinering af det religiøse tilhørsforhold. Der eksisterer ganske givet ofte et tæt forhold mellem de to former for omvendelse, men da det er samtidig meget tænkeligt, at en person eller en befolkningsgruppe kan gennemgå et formelt skift uden en indre transformation *et vice versa*, er det nødvendigt at sondre mellem de to betydninger af begrebet. Som Eliza Kent har påpeget, har der i den indiske kontekst ofte været et klasse/kaste-aspekt knyttet til forståelsen af disse to elementer af omvendelse. Europæiske missionærer mente ofte, at indere fra de lavere kaster var på så lavt et åndeligt stade, at de var ude af stand til at opleve en egentlig indre omvendelse. ¹¹ Dette understreger, at »omvendelse« som begreb er stærkt impliceret i sociokulturelle magtforhold. ¹² I det følgende vil jeg fokusere på ordets anden betydning, dvs. den indre forandringsproces.

Religion kan defineres som menneskers forhold til det, de opfatter som helligt, spirituelt, overnaturligt eller guddommeligt. ¹³ Men som Comaroff og Comaroff også pointerer, bliver det let absurd at adskille religiøs overbevisning fra andre forestillinger på individuelt såvel

9 Hefner: »Introduction«, s. 17. Min kursiv.

10 Se fx David Schreuder og Geoffrey Oddie: »'What is Conversion'? History, Christianity and Religious Change in Colonial Africa and South Asia«, i: *Journal of Religious History* bd. 15 (1989), s. 496-518.

11 Eliza Fitts Kent: *Converting Women*, s. 6. Kent sammenblander i øvrigt forskellige aspekter af »omvendelse«, idet hun betegner »ekstern« omvendelse som gradvis og »intern« som pludselig, mens den indre omvendelse også hos de tænkere, hun refererer til, i realiteten i mange tilfælde både er og beskrives som gradvis.

12 I mange danske Indien-missionærers øjne var det imidlertid ikke kun lavkaste-indere, men indere som sådan, der manglede den nødvendige åndrigthed og moralske samvittighed for en rigtig omvendelse. Se fx Carl E. Ochs: »Beretning Fra Ochs«, *Dansk Missions-Blad* nr. 2 (1867), s. 57-65.

13 'Religion', i: *Encyclopedia Britannica (The Britannica 2004 Deluxe Edition)*.

som på samfundsmæssigt plan. Tro og spiritualitet er tæt knyttet til et menneskes hele verdensbillede og kulturelle praksis, og en omvendelse i ordets anden betydning angår derfor ikke alene individets relation til, hvad han eller hun opfatter som helligt eller guddommeligt, men også, hvad der kan anses for sekulære eller ikke-religiøse aspekter af dets eksistens.

En af de første tænkere, der beskæftigede sig med omvendelsens psykologi, var den amerikanske filosof og psykolog William James, hvis *The Varieties of Religious Experience* (1902) har opnået status som klassiker. Selvom James' teorier om religiøsitetens psykologi var generaliserende formuleret, hentede han de fleste af sine eksempler fra kristendommen, og hans fokus på den personlige, inderlige omvendelse kan læses som et udtryk for et omvendelsesideal, der blev fremherskende i evangeliske kredse i 1800-tallet. Ikke desto mindre mener jeg, der er visse elementer i hans tænkning, der hjælper til en bedre forståelse af omvendelse også i andre sammenhænge.

Et af James' argumenter er, at mennesker, der er stærkt disponeret for omvendelse, oftere end andre lider af psykisk heterogenitet, dvs. indre konflikter:

There are persons whose existence is little more than a series of zigzags, as now one tendency and now another gets the upper hand. Their spirit wars with their flesh, they wish for incompatibles, wayward impulses interrupt their most deliberate plans, and their lives are one long drama of repentance and of effort to repair misdemeanors and mistakes.¹⁴

James opfatter omvendelse som kuren mod sådanne lidelser, idet den medfører en forening af det opsplittede selv. Han skelner mellem to former for omvendelse, den ene pludselig, *crisis*, og den anden gradvis, *lysis*.¹⁵ Hvad enten det er gennem *lysis* eller *crisis* forekommer omvendelse, når én vilje overmander den anden eller de andre. Ifølge James findes der mange forskellige årsager til en sådan forening af selvet,

14 James: *The Varieties of Religious Experience*, New York 1963 [1902], s. 169.

15 James: *The Varieties of Religious Experience*, s. 183. De to former ligner de kristne paulinske og augustinske modeller nævnt ovenfor, men i den bibelske fortælling om Saulus' omvendelse er der ingen tegn på, at han oplevede indre splittelse forud for omvendelsen. Skt. Augustinus' *Bekendelser* er dog i den grad en skildring af et splittet selv, der bliver lykkeligt forenet i en omvendelsen, og det er ikke usandsynligt, at James' pointe om indre splid er inspireret af netop denne omvendeshistorie. James nævner Skt. Augustinus omvendelse (fx s. 171), men klassificerer den hverken som *lysis* eller *crisis*.

såsom voldsomme emotionelle hændelser, tilegnelse af ny viden eller mødet med en person med et anderledes trossystem.¹⁶ Inden for disse rammer er det forventeligt, at omflytningen af et menneske til en ny kulturel kontekst vil udgøre en kraftfuld motor for omvendelse.

I en analyse af omvendelsesnarrativer (1985) identificerer kulturforskeren Ann Hunsaker Hawkins også indre splid som et gennemgående træk hos konvertitter. Hawkins overtager James' definitioner af *crisis*- og *lysis*-omvendelser, men tilføjer en tredje type, *epektesis*, som er en kontinuerlig omvendelsesfærd i spirallignende bevægelser, hvis afslutning altid er forude. *Epektesis*-processen indebærer utallige små skridt med midlertidig afklaring, men hvert skridt fungerer samtidig som en katalysator for yderligere søgen. I denne form for omvendelse er endemålet ikke selvets fuldstændige forening, men snarere selve rejsen mod den spirituelle perfektion.¹⁷ Da *epektesis* på samme måde som *crisis* og *lysis* er en foreningsproces, må det antages, at den indre splid i denne model aldrig helt overvindes.¹⁸ Hawkins udvider indirekte, måske utilsigtet, repertoiret af omvendelsesmodeller ved at vise, at mange omvendelser rummer elementer af både den ene og den anden type. Pointen – at omvendelse i denne analyse ikke alene kan følge forskellige mønstre, men også være en kontinuerlig proces – er samtidig en påmindelse om det problematiske ved at insistere på en for snæver definition af begrebet.

James og Hawkins fokuserer på ændringerne i en persons indre liv, men en omvendelse, selv når den ikke indebærer et formelt skift af religiøst tilhørsforhold, er altid mere end en privat begivenhed. I et af de mest sofistikerede nyere værker om betydningen af omvendelse, essaysamlingen *Outside the Fold* (1998), undersøger kulturforskeren Gauri Viswanathan blandt andet samspillet mellem den individuelle åndelige udvikling og den sociokulturelle kontekst. Den empiriske kontekst er omvendelser i Indien og Storbritannien i det 19. og 20. århundrede. Uden at skelne mellem den formelle ændring af religion og transformationen i tro skriver Viswanathan, at hun bruger »conversion« »in its most transparent meaning as a change of religion«.¹⁹

16 James: *The Varieties of Religious Experience*, s. 198.

17 Anne Hunsaker Hawkins: *Archetypes of Conversion. The Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, Lewisburg, PA 1985, s. 9-22.

18 For en mere tilbunds gående diskussion af *epektesis*-modellen, se Karen Vallgård: »Continual Conversions. Narratives by Henrik Pontoppidan and Johannes Jørgensen«, *Scandinavian Studies*, september 2006, s. 303-332.

19 Viswanathan: *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, NJ 1998, s. xi.

Et af Viswanathans hovedargumenter er, at omvendelse er en af de mest destabiliserende aktiviteter i de (delvis) sekulariserede moderne samfund.²⁰ Dette skyldes blandt andet, at mange konvertitter bruger deres omvendelse som en kulturkritisk praksis og som en markering af åndelig, dvs. både spirituel og intellektuel, selvstændighed. Omvendelse signalerer ikke en tilbagetrækning fra verdslige realiteter, men derimod en insisteren på den centrale placering af tro og spiritualitet i den magtpolitiske sfære. Bemærkelsesværdigt er det, at Viswanathan mener, at omvendelse kan indebære en kritik ikke alene af den kultur eller religion, som konvertitten vender sig bort fra, men ligeledes af selve det samfund, hvori optagelse søges.²¹ At dette argument ikke er så paradoksalt, som det måske først fremstår, skyldes, at Viswanathan demonstrerer, at omvendelse ikke er en passiv accept af et nyt trossystem eller en mekanisk reaktion på omstændigheder, men snarere en kreativ proces.

I et essay om den intellektuelle bramin Pandita Ramabais (1858-1922) omvendelse fra hinduisme til anglikansk kristendom illustrerer Viswanathan, hvordan Ramabai brugte sin omvendelse til at protestere mod repressive strukturer i såvel hinduismen som kristendommen. Hendes omvendelse var til dels en reaktion mod mandschauvinistiske elementer i hinduismen, men den ledte ikke til indoptagelse af et sæt fastlagte kristne dogmer. Efter dåben begyndte hun at sætte spørgsmålstegn ved centrale doktriner i anglikanismen, herunder læren om treenigheden. I en kontinuerlig søgen efter en religiøsitet, der kunne tilfredsstille hendes behov uden for det, hun oplevede som dogmernes undertrykkende og begrænsende kraft, formulerede Ramabai i stedet sine egne dogmer, men vedblev med at identificere sig som kristen.²² Hun undsagde ikke sin hinduistiske og indiske baggrund i omvendelsesprocessen, men kombinerede tværtimod indsigter fra den religiøse litteratur, som de europæiske kolonisatorer havde introduceret hende til, med elementer fra sin egen kulturelle kontekst til sammensætningen af sit religiøse og moralske kodeks.²³

Endvidere viser Viswanathan, hvordan Ramabais omvendelse satte hende i stand til at kritisere koloniseringen af Indien. Hendes 'kætteri' blev

20 Viswanathan: *Outside the Fold* s. xvi.

21 Viswanathan: *Outside the Fold* s. 39.

22 Viswanathan: *Outside the Fold*, s. 136.

23 Viswanathan: *Outside the Fold*, s. 121-123.

transformed from a repudiation of specific points of doctrine into a sharp questioning of the rationale of colonial expropriation, culminating in an unequivocal denunciation of the arbitrary imposition of one people's will on others.²⁴

I lighed med Jean og John Comaroff forstår Viswanathan således åndelig forandring som en kompleks, eklektisk og kontinuerlig proces,²⁵ blot finder hun det ikke nødvendigt at forkaste omvendelsesbegrebet for at bibeholde dette perspektiv. I hendes optik kan omvendelse udgøre et element i en undertrykkelsesstrategi fra de koloniserendes side, uden at det nødvendigvis er effektivt som sådan i den individuelle konvertits tilfælde.

I Viswanathans brug indebærer omvendelsesbegrebet ikke, at de koloniale subjekters reaktion på missionerne udgør et pludselig og bevidst skift til et kristent, europæisk udsyn. Omvendelse bebuder derimod lokaliseringen af et handlerum for den enkelte, som i sidste ende kan virke underminerende på de kulturelle sandheder, der er med til at understøtte den koloniale dominans. Hendes vigtigste pointe, nemlig at omvendelse er en form for kulturel kritik, viser, at begrebet også kan bruges til at bløtlægge sammenhænge mellem de religiøse og de sekulære sfærer.

Opsummerende kan det siges, at der, trods potentielle problemer ved at benytte »omvendelse« som analytisk redskab, er mange elementer i litteraturen om omvendelse som begreb og proces, der kan bruges til at stille nye spørgsmål til religiøse og kulturelle forandringer, i det mindste på det individuelle plan. Omvendelse kan forstås som en eklektisk og kreativ proces, hvorigennem gamle og nye forestillinger bindes sammen og modificeres, og hvor hidtidig tro og praksis ikke (nødvendigvis) fuldstændig forsvinder. Resultatet er ofte en unik sammensætning af elementer fra to eller flere troskulturer.²⁶ Omvendelse kan være en måde at overkomme indre splid mellem ellers uforenelige lyster og viljer på, en heterogenitet som let bliver fremherskende i mødet med en fremmed kosmologi. Foreningsprocessen kan ske abrupt, gradvis, kontinuerligt, eller den kan følge et mønster sammensat af flere af disse modeller. Sidst, men ikke mindst, involverer omvendelse næsten

24 Viswanathan: *Outside the Fold*, s. 148.

25 For en lignende forståelse, se Tanika Sarkar: »Missionaries, Converts and the State in Colonial India«, s. 23, *Studies in History* bd. 18, no. 1 (2002): 121-33.

26 Jeg undgår her bevidst begrebet »hybrid«, fordi det på sin vis forudsætter eksistensen af en »ren« religiøsitet, hvilket – som Comaroff og Comaroff også påpegede – giver en forvansket forestilling om religioner som klart afgrænsede systemer, der på simpel vis inkarneres i individet.

altid en form for kulturel kritik, der kan være vendt i flere retninger. En sådan kritik kan formodentlig blive fremført eller udøvet mere eller mindre bevidst. Indoptagelse af nye troselementer vil uvægerligt udgøre en trussel mod ortodoksien inden for den religiøse kultur, men samtidig er det muligt, at individer bevidst bruger det trosmæssige opbrud som udgangspunkt for at afvise eller udfordre bestemte dogmer eller kulturelle sandheder.

I de følgende afsnit, vil jeg ved hjælp af disse elementer af omvendelse undersøge de forandringer, Anne Marie Petersen og Esther Færing oplevede. Det første analyseafsnit skitserer udgangspunktet, dvs. missionærernes religiøsitet og kulturelle udsyn ved ankomsten og under de første år i Indien.

Biografisk baggrund

Anne Marie Petersen (1878-1951) voksede op i en grundtvigiansk familie og menighed på Fyn. Hun blev uddannet til lærerinde og arbejdede som ung på forskellige friskoler. Efter at have suppleret sin uddannelse med bl.a. et års sprogstudier i England blev hun i 1909 udsendt til Vellore i Sydindien for den grundtvigske Løventhals Mission. Tre år senere gik hun over til at arbejde for det overvejende indremissionske Det Danske Missionsselskab (DMS), men blev stadig lønnet af Løventhals Mission.²⁷

Esther Færing (1889-1962) voksede op i København i en indremissionsk familie. Hendes forældre var trofaste støtter af Ydre Mission, og allerede fra barnsben drømte hun om at blive missionær i Sydindien.²⁸ Hun uddannede sig til lærerinde med speciale i religion og tog siden ophold ved Carey Hall Mission Training i England, før hun i 1915 rejste til Sydindien for DMS.²⁹

Da Esther Færing ankom til Madras, var det Anne Marie Petersen, der hentede hende på stationen, og det blev begyndelsen til et for begge betydningsfuldt venskab. I 1916-17 rejste de sammen rundt og besøgte forskellige skoler og ashrammer i Indien, herunder Mohandas Gandhis Satyagraha Ashram i Ahmedabad, med det formål at hente in-

27 Karl Fausing & Ella Westerdahl: »Anne Marie Petersen«, i: Ella Westerdahl (red.): *Missionær Anne Marie Petersen og hendes Virksomhed i Indien*, Slagelse 1921, s. 27-32.

28 Esther Færing: *Porto Novo: Meddelelser om arbejdet ude og hjemme* (herefter: PN), november 1929, s. 208.

29 Dansk Missions-Selskabs arkiv (herefter: DMSA), RA, kasse 209, diverse breve fra Esther Færing.

spiration til en national kristen skole for piger.³⁰ Da de to missionærer vendte hjem fra deres studietur, var de til DMS' fortrydelse begge blevet tilhængere af den indiske nationalistbevægelse. Særlig Esther Færing holdt desuden tæt kontakt med Gandhi. Begge støttede *Swadeshi*-bevægelsen, som sigtede mod at styrke indisk hjemmeproduktion og yde økonomisk modstand mod fremmedstyret, bl.a. ved at organisere boykot af britisk-producerede varer. Som tegn herpå skiftede de deres europæiske klædedragt ud med hjemmepundne såkaldte *Khaddar*-sarier. Da de britiske koloniale myndigheder i 1921 krævede en loyalitetserklæring fra alle ikke-britiske missionærer, nægtede Anne Marie Petersen at underskrive den.³¹ Det er uklart, om Esther Færing underskrev den, men det virker usandsynligt, at hun gjorde.

I 1919 annoncerede Esther Færing, at hun havde forlovet sig med hinduen Kuhni Menon, og da DMS nægtede at acceptere forbindelsen, forlod hun missionselskabet. I solidaritet med Esther Færing og på grund af politiske uenigheder brød Anne Marie Petersen det følgende år ligeledes sine bånd til DMS.³² I forbindelse med sin vielse til Kuhni Menon blev Esther Færing³³ indisk statsborger,³⁴ og hun og hendes mand blev begge ansat i Løventhals Mission, som snart efter skiftede navn til Porto Novo Missionen. Under Anne Marie Petersens ledelse arbejdede de på at etablere den planlagte nationale kristne pigeskole. Allerede i 1921 lagde Gandhi grundstenen til skolen, men den blev først en realitet i 1924. I disse år fødte Esther Færing to døtre (Nani i 1923 og Tangai i 1926), og i 1924 døbte missionens indiske missionær, den kristne nationalist Chakkarai, Kuhni Menon og Nani.³⁵

Under et af Anne Marie Petersens besøg i Danmark i 1926-27, udviklede der sig en konflikt mellem hende og Porto Novo Missionens hjemmekomite bl.a. vedrørende hendes syn på dåben. Konflikten

30 Rasmus Anker-Møller: *Porto Novo Missionen. Et lille Stykke indo-dansk Historie* bd 1, Vojens 1940, s. 66.

31 Bent Smidt Hansen: *Dependency and Identity: Problems of Cultural Encounter as a Consequence of the Danish Mission in South India between the Two World Wars*, Québec 1998, s. 1-44.

32 *Dansk Missions-Blad* december 1920, s. 905. Se også Carl Eduard Løventhals arkiv, RA: udateret brev, sandsynligvis fra 1920.

33 I forbindelse med vielsen skiftede Esther Færing efternavn til Menon, men for at undgå forvirring har jeg valgt at kalde hende Færing hele vejen igennem.

34 I et brev skrevet under hendes ophold i Danmark i 1929 nævnte Esther Færing, at fremmedpolitiet havde underrettet hende om, at hun skulle ansøge om tilladelse til at blive i landet. Porto Novo Missionens Arkiv (herefter: PNMA), RA, kasse 2, 15. januar 1929.

35 Se Færings brev af 30. september 1924 i Holger Terp & E.S. Reddy: *Friends of Gandhi: Correspondence of Mahatma Gandhi with Esther Faering (Menon), Anne Marie Petersen and Ellen Horup*, New Delhi 2006, s. 153.

kulminerede i en opløsning af komiteen, men en ny komite blev hurtigt dannet, så Anne Marie Petersen kunne vende tilbage til Indien og fortsætte arbejdet med skolen.³⁶ Fra 1927 til 1933 opholdt Menon-familien sig i Europa, hvor Kuhni Menon bl.a. supplerede sin indiske lægeuddannelse med en tilsvarende engelsk. Da familien vendte tilbage til Indien, slog den sig ned i Tanjore (Thanjavur), hvor Kuhni Menon åbnede en lægeklinik, delvis finansieret af Porto Novo Missionen.³⁷

Begge kvinder vedblev med at støtte den indiske nationalistbevægelse. Da Gandhi i foråret 1930 ledte den store protestmarch mod de britisk indførte saltskatter, demonstrerede Anne Marie Petersen sin opbakning ved at holde en tale for de såkaldte *satyagrahis* – Gandhitilhængere, som øvede modstand ved civil ulydighed og andre ikke-voldsmetoder – mens de var samlet i Madras inden deres afgang på marchen.³⁸ Året efter arbejdede Esther Færing midlertidigt for Gandhi, da han repræsenterede det indiske Kongresparti ved en af tre rundbordskonferencer om indisk selvstyre i London.³⁹ De to missionærers forbindelser til nationalistbevægelsen voldte dem ofte problemer, specielt når de efter hjemmebesøg i Danmark søgte indrejsetilladelse og visum til Indien.

Skolen i Porto Novo, som fik navnet *Seva Mandir* (tamil: Tjenestens Tempel) havde i mange år svært ved at tiltrække elever, ikke mindst betalende elever, og missionen var ofte i økonomiske vanskeligheder. Da Gandhi i 1937 udviklede sin Wardha-plan for national uddannelse, forsøgte Anne Marie Petersen at indføre dens principper for samspil mellem intellektuelt og praktisk arbejde på skolen.⁴⁰ Først efter Indiens uafhængighed i 1947 blev skolen rigtig succesfuld, og i 1949 åbnede de, dvs. Anne Marie Petersen og hendes indiske medarbejdere, som i stigende grad havde overtaget ledelsen, desuden et lærerindeseminarium.⁴¹ En måned inden sin død i 1951 opnåede Anne Marie Petersen undtagelse fra *Foreigners Act*, så hun på lige fod med Indiens borgere frit kunne rejse rundt i landet.

Fra anden halvdel af 1930'erne opholdt Esther Færing og hendes to døtre sig i den britiske *hill station* Kodai Kanal, mens Kuhni Menon fortsatte sin praksis i Tanjore. Under 2. Verdenskrig trak missionen al

36 PN februar 1927 og Petersen: PN marts 1927.

37 Kuhni Menon, PNMA, kasse 2, 3. juni 1935.

38 Marius Olsens arkiv (herefter: MOA), RA, 16. april 1930.

39 Færing: PN december 1931.

40 Larsen: *Anne Marie Petersen*, s.192. Se også Petersen: PN juni 1941.

41 PNMA, kasse 3, diverse breve.

økonomisk støtte tilbage fra hende og hendes mand.⁴² Hverken Esther Færing eller hendes døtre trivedes rigtig i Indien, og hun led af malaria og generelt svigtende helbred. I 1947 vendte hun tilbage til Danmark med sine nu voksne børn, efterlod sin mand i Indien og blev igen dansk statsborger.⁴³ I Danmark arbejdede hun med lidt oversættelser og privat engelskundervisning, men levede ellers af et månedligt bidrag fra sin mand.⁴⁴

Gennem årene opstod der flere konflikter mellem Anne Marie Petersen og Esther Færing, og at dømme efter antallet af efterladte breve, svandt deres kontakt gradvis ind. Efter Anne Marie Petersens død besøgte Esther Færing Indien for at hjælpe med at ordne boet. Hun døde i Danmark i 1962.

Historiografi

Anne Marie Petersen og i mindre grad Esther Færing har inden for de senere årtier været genstand for stigende opmærksomhed, særlig blandt danske teologer.⁴⁵ Flere af disse bidrag falder i forlængelse af den hagiografigenre, der tidligere (og til dels endnu) strukturerede fortællinger om kristne missionærer. De forholder sig relativt ukritisk til de to missionærer og har fx overset, i hvor høj grad disses syn på inderne og sig selv, særligt i den første tid, var påvirket af de racemæssige og religiøse stereotyper, som både blev formet af og bidrog til de koloniale sociale hierarkier; i stedet har forfatterne fokuseret på de mere progressive elementer i missionærernes sociale engagement.

Esther Færings trosmæssige udvikling har ikke tidligere været belyst,

42 Petersen: PN december 1945, s. 182.

43 Se brev fra Esther Færings søster, Ellen Færing, til Aksel Krebs. PNMA, kasse 3, 25. april, sandsynligvis 1950.

44 PNMA, kasse 6, diverse breve fra og om Esther Færing.

45 Anne Dolmer Andersen: *Porto Novo Missionen. Kulturmødet mellem grundtvigianismen i Danmark og Indien belyst ved konflikten mellem den danske missionær Anne Marie Petersen og Udvalget for Porto Novo Mission i 1926-1927*, utrykt speciale, Institut for Missionsteologi og Økumenisk Teologi, Aarhus Universitet 1988; Kaj Baagø: »Mahatma Gandhi's Dear Child« i: Frede Højgaard (red.): *Friends of Gandhi: Inter-war Scandinavian Responses to the Mahatma*, København 1991; Bent Smidt Hansen: *Afhængighed og Identitet*, Århus 1992; samme forf.: *Dependency and Identity: Problems of Cultural Encounter as a Consequence of the Danish mission in South India between the Two World Wars*, Québec 1998; Tine Elisabeth Larsen: *Anne Marie Petersen. A Danish Woman in South India. A Missionary Story 1909-1951*, Chennai 2000, Niels Thomsen: »Kristus i Indien. Anne Marie Petersen, Gandhi og Sadhu Sundar Singh«, i: K. E. Bugge m.fl. (red.): *Det begyndte i København ... Knudepunkter i 300 års indisk-danske relationer i mission*, Odense 2005; Holger Terp & E.S. Reddy: *Friends of Gandhi: Correspondence of Mahatma Gandhi with Esther Faering (Menon), Anne Marie Petersen and Ellen Horup*, New Delhi 2006.

og til trods for, at den primære historiografiske debat om Anne Marie Petersen har drejet sig om, hvorvidt hendes missionssyn – navnlig i forhold til dåben – efter næsten tyve år i Indien fortsat kunne betegnes som grundtvigiansk, har hendes religiøse udvikling heller ikke været genstand for systematisk undersøgelse. Det er min opfattelse, at de historiske behandlinger af Anne Marie Petersen, ved primært at diskutere hendes tro i forhold til kristne doktriner og kun i ringe grad at undersøge indflydelsen fra hinduismen, dels har resulteret i en forharmoniseret fremstilling af hendes religiøse/kulturelle standpunkter, dels har underbetonet radikaliteten af hendes udvikling.

I de næste afsnit vil jeg vise, hvordan »omvendelse« kan bruges til at belyse, hvordan mødet med hinduismen påvirkede de to missionærers trosmæssige udvikling, og til at tydeliggøre de paradokser, dette indebar.

Udgangspunktet: kristne, imperialistiske verdensbilleder

Den første tid i Indien var Anne Marie Petersens og Esther Færings holdning til inderne og deres religion overvejende negativ. Deres skrifter afspejler en overbevisning om ikke bare kristendommens, men også europæisk kulturs overlegenhed. I den forstand adskilte de to sig ikke synderligt fra andre danske missionærer eller fra flertallet af protestantiske missionærer i Indien og i andre ikke-vestlige lande på den tid. Selvom der naturligvis var mange variationer, var den generelle opfattelse af de koloniserede befolkninger, der lå til grund for de utallige missionsprojekter, at de var tilbagestående i intellektuel, åndelig og moralsk – såvel som i mange tilfælde materiel – henseende.⁴⁶ De to kvinders opfattelser var dog hverken ens eller statiske.

Anne Marie Petersens missionsideal indebar, at man som missionær skulle elske »hedningerne« såvel som Gud, og hun var kritisk over for briternes modvilje mod inderne. Alligevel udtalte hun sig stærkt fordømmende om inderne og deres »Afgudsvæsen«.⁴⁷ Et par år efter sin ankomst konstaterede hun, at det var vanskeligt at elske så uciviliseret et folk, og beskrev oftere og oftere inderne som syndige og uærlige mennesker, eksempelvis i et brev til hjemmekomiteen:

⁴⁶ Der kunne nævnes utallige eksempler. Med hensyn til de nordiske missioner, se fx Henriette Bugge: *Mission and Tamil Society*, Richmond, VA 1994, s. 62; Inger Marie Okkenhaug: »Introduction: Gender and Nordic Missions«, s. 9, i: Inger Marie Okkenhaug (red.): *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860-1940*, Uppsala 2003.

⁴⁷ *Fra Løventhals Mission* juli 1910, s. 10.

Naar man som jeg kommer ud med meget smaa Forventninger, da er det lettere straks at faa Øje paa alle de tiltalende Sider hos Hindufolket. Naar man saa efterhaanden begynder at opdage, hvor de snyder og bedrager en, og man ser, hvor vage og svage de er, og Aarene gaar, og det ser ud, som kom der ingen Resultater ud af Arbejdet, da fristes man til at spørge: Kan dette Arbejde betale sig?⁴⁸

Efter flere års ophold i Indien, åbnede Anne Marie Petersen lige så stille op for det folk, hun nu levede iblandt, muligvis fordi hun kom i kontakt med intellektuelle neo-vedantiske, ofte monoteistiske hinduer, som gjorde hende opmærksom på hinduistisk filosofi.⁴⁹ Hun lærte at skelne mellem forskellige kaster, klasser og religioner og begyndte at give udtryk for fascination af forskellige aspekter af indisk kultur. Særligt beundrede hun den selvopofrende gudstro, som hun mente at iagttage i det faktum, at inderne ofte selv boede i lerhytter, mens de byggede prægtige guldtempler for deres guder.⁵⁰ Det er dog kendetegnende for hendes breve og artikler i årene 1911-1916, at ros eller beundring af indernes religiøsitet altid blev fulgt af afstandtagen, såsom: »men ret betænkt er Afgudsdyrkelsen en Haan og Spot mod den levende Gud, som maaske kun den forstaar, der har set Mennesker tilbede og bøje sig for disse elendige Tingester, gjorde med Hænder«. ⁵¹

Disse pendulskift mellem positive og negative ytringer kan læses som som et udtryk for gryende indre konflikter i stil med dem, der ifølge William James er udtalte hos potentielle konvertitter. På den ene side var hun tiltrukket af elementer i indisk kultur og religiøsitet, mens hun på den anden side stadig væmmedes ved eller i det mindste fordømte hinduismen. Som sådan lignede hendes forhold til hinduismen det, Eliza Kent har identificeret hos den samtidige berømte irske missionær, Amy Carmichael (1867-1951). Carmichaels spiritualitet bevægede til tider sig faretruende tæt på Hinduismen, men hun tog samtidig afstand fra denne tiltrækning: »almost invariably, these empathetic moments turned into their opposite. In Carmichael's case, familiarity did indeed breed contempt, not admiration«. ⁵² Men hvor Carmichael reagerede ved at isolere sig mest muligt fra det indiske samfund, gik Anne Marie Petersen den modsatte vej.

48 *Fra Løventhals Mission* april 1911, s. 10.

49 Se fx *Fra Løventhals Mission* oktober 1911, s. 15.

50 Petersen: *Dansk Missions-Blad* 1913, s. 854.

51 Petersen: *Jetiradj. Tiggernes Konge*, København 1916, s. 129.

52 Eliza Fitts Kent: *Converting Women*, s. 108.

I årene 1917-1919 fortsatte hendes udvikling i retning af større åbenhed over for indernes kultur og religioner. Samtidig udtrykte hun sig stadig sjældnere fordømmende. Efter besøget i Gandhis ashram i 1917 skrev hun lovprisende om den indiske (og hinduistiske) nationalist og hans disciple. Gandhi var en mand af sandhed, og for missionærerne var det beskæmmende at se, at han i langt højere grad end de selv var præget af kærlighed og tjenersind.⁵³

Dette står i stærk kontrast til hendes tidligere beskrivelse af hinduistiske indere som infiltrerede i et »Net af Løgn og Forvendthed«. ⁵⁴ I andre tekster forfattet i de følgende år gjorde Anne Marie Petersen op med den udbredte vestlige opfattelse af indere som tilbagestående og uciviliserede og skrev beundrende om deres spiritualitet og kultur.⁵⁵ Endnu skete det nu og da, at hun i ellers positive beskrivelser af indisk kultur pludselig udtrykte sig stærkt misbilligende om »hedenskabet,« såsom da hun i 1919 skrev, at Jesus endnu hang »blødende paa Korset for de Millioner af Hedninger, som, skabt i Guds Billede, bøjer sig for Afguder skabt i deres eget Billede, Billeder saa hæslige og grufulde, at de ret viser Menneskers Synd«. ⁵⁶ Eftersom hun nu var mere vidende om og interesseret i indisk kultur og hinduisme og generelt var blevet mere positivt indstillet over for begge dele, forekommer sådanne fordømmelser mere paradoksale end tidligere.

Anne Marie Petersen lagde stor vægt på det folkelige og mente, at kristendommen skulle gennemsyre indisk samfund snarere end at påtvinges det indiske folk som et fremmedlegeme. Imidlertid var det ofte vanskeligt for hende at skelne mellem indisk folkelighed og de hinduistiske skikke, som hun var kritisk over for. I de første mange år så hun dåben som et afgørende middel til at udbrede kristendommen såvel som til at skelne mellem frelste og hedninger. Således skrev hun i 1915: »Daaben er selve Døren til et nyt Rige, og ... indenfor dette Rige kan Hinduismen ikke strække sine Fangearme«. ⁵⁷ Anne Marie Petersen erkendte, at dåben var stærkt stigmatiserende for den døbte inder, og i hendes øjne nødvendiggjorde dette indivielsesritual missionærernes tilstedeværelse i Indien også efter fremvæksten af en indisk kristen menighed. Uden missionærernes faderlige ledelse, ræsonnerede hun, ville inderne hurtigt opgive dåben, og dermed ville den kristne menighed blive indlemmet i den »altomfattende« hinduisme, måske endda

53 Petersen: *Klokkerne Kimer: Skildringer fra Missionens Verden*, 1917, 82.

54 Petersen: *Fra Løventhals Mission* oktober 1911, s. 13.

55 Fx Petersen: *En Svipetur til Indien*, København 1919, s. 74.

56 Petersen: *Danmarks Verdensmission*, København 1919, s. 29.

57 Petersen: *Fra Løventhals Mission* oktober 1915, s. 6.

som en selvstændig kaste.⁵⁸

Anne Marie Petersen begyndte endda at sympatisere med den voksende nationalistiske bevægelse i Indien, som dog på dette tidspunkt endnu ikke stillede krav om egentlig national selvstændighed. Hun mente stadig, at de indiske kristne var for umodne til at klare sig selv og opfordrede andre missionærer til at se sig selv som en slags ansvarlige forældre:

Vi skal lære at herske ved at tjene. Herske! Siger jeg? Skal vi herske? Ja, for se, Faren i denne [nationale] Opvaagnen er jo den, at de taber Besindigheden og bliver helt forvildede. Det er som med et Barn i Overgangsalderen; det lille, selvstændige Menneske vil ikke mere tage alting paa Autoritet. Men netop i den Tid trænger Barnet allermost til Forstaaelse og kærlig Ledelse for at kunne naa til at raade og lede sig selv.⁵⁹

Allerede et år senere tog hun afstand fra en sådan imperialistisk-paternalistisk indstilling til indere. Hun skrev, at det største missionsproblem var racespørgsmålet og uddybede, at den hvide mands overbevisning om sin egen races overlegenhed gjorde, at de europæiske missionærers kontakt med andre folk i bedste tilfælde resulterede i et forældrelignende formynderskab og ikke udviklede sig til egentligt venskab eller gensidigt tillidsforhold.⁶⁰ Hun erkendte imidlertid, at det kunne være endog meget svært at elske hedningerne eller se dem som ligeværdige, og gentog, paradoksalt nok, at den indiske menighed endnu ikke var moden til at klare sig uden den vesterlandske mission. Dog understregede hun, at dette skyldtes, at missionærerne havde afnationaliseret og fremmedgjort konvertitterne for deres egen kultur og deres eget folk. Kristendommen skulle efter hendes mening hjælpe inderne af med de barbariske elementer i deres kultur, såsom kastevesenet og afgudsdyrkelsen, men den skulle samtidig styrke folkets religiøse gemt og sans for det evige på bekostning af det timelige.⁶¹ I 1919 gav Anne Marie Petersen kort sagt også på dette punkt et selvmodsigende indtryk, hvilket kan være tegn på indre konflikt. Hun ønskede nu et ligeværdigt forhold mellem indere og europæere, men gav samtidig udtryk for den overlegne, paternalistiske indstilling til inderne, som hun kritiserede hos andre missionærer.

58 Petersen: *Dansk Missions-Blad* juli 1918, s. 555.

59 Petersen: *Dansk Missions-Blad* juli 1918, s. 554-555. Se også Petersen: *Fra Løventhals Mission* januar 1918, s. 13.

60 Petersen: *Danmarks Verdensmission*, s. 52-54.

61 Petersen: *Danmarks Verdensmission*, s. 60-62.

Til at begynde med var Esther Færings opfattelse af hinduerne endnu mere negativ end Anne Marie Petersens. Tre år efter sin ankomst forfattede hun et skrift til DMS med titlen *Min Bekendelse*, hvori hun bl.a. beskrev det billede, hun inden afrejsen havde haft af det folk, hun skulle missionere iblandt. Selvom brevet er skrevet efter ændringer i Færings syn på inderne, og hun derfor kunne være tilbøjelig til bevidst eller ubevidst at overdrive de negative aspekter af sin tidligere opfattelse, mener jeg, det er en brugbar kilde. Hendes syn på inderne var efter eget udsagn formet af andre missionærers fortællinger, og det, hun beskriver, stemmer overens både med det indtryk, man får ved gennemlæsning af missionspublikationer i de første årtier af det 20. århundrede og med de små glimt, man kan ane i hendes breve fra den første periode i Indien. Det var billedet af et folk begravet i åndelig og moralsk trøstesløshed:

Om Hedenskabets dybe Mørke, det djævelske Afguderi, Kastens Jernaag, Pariaernes Undertrykkelse, moralsk Løshed i alle Forhold, Barneægteskabets Forbandelse, Enkernes uudholdelige Lod og Hinduismens Overtro om alt dette var det at Missionærerne talte.⁶²

Af hinduistisk filosofi og religiøse tekster havde hun ikke ventet andet, tilføjede hun, end »taabeligt Snak og et Kaos af forvirret Filosofi«.⁶³

I løbet af det første halvandet år i Indien år følte Esther Færing sig tilsyneladende overvejende bekræftet i disse forestillinger. I de få tekster, der findes fra hendes hånd fra denne tid, forholdt hun sig i det mindste ikke åbent kritisk til billedet. Omtrent et år efter sin ankomst i Indien skrev hun bl.a., at der var megen skønhed i landet, men akkurat som Anne Marie Petersen havde gjort under sine første år i Indien, bemærkede hun, at man let kunne lade sig rive med af det smukke og myldrende liv i Indien. Først når man havde talt med mennesker og set nøjere på tingene, forstod man »hvor megen Synd, Elendighed og Nød der rummes i hvert Hus og hver en Hytte, og man aner, at de trænger til Budskabet om Verdens Frelser, der kom for at tænde Lys og bringe Haab til hele den lidende Verden«.⁶⁴

Esther Færing gjorde sig dog også erfaringer, der fik hende til implicit at stille spørgsmål ved den sort-hvide opfattelse af hinduismens

62 DMS, kasse 209, 25. november 1918.

63 DMS, kasse 209, 25. november 1918.

64 Færing: *Dansk Missions-Blad* 1917, s. 96.

og kristendommens henholdsvis korrumperende og moralsk opløftende indflydelse på mennesker. Eksempelvis konstaterede hun, at hendes anden tamillærer, som var hindu, var mere omhyggelig og engageret, end hendes første lærer, som var kristen, og beklagede, at en hindu således gik forud for kristne i det, der ellers burde være en af åndens frugter.⁶⁵ Hendes forventning om, at kristendommens udbredelse ville forårsage forandringer i andet end det snævert religiøse, var med andre ord blevet skuffet. Indsigten fik hende ikke direkte til at tvivle på den kristne læres frelsende virkning, men den er ikke desto mindre et tegn på, at harmonien i hendes billede af hinduerne som syndige og degraderede så småt var ved at smuldre.

Godt et år senere, dvs. i 1918, var Esther Færings opfattelse af hinduismen markant forandret. I stedet for at karakterisere den som djævelsk og mørk begyndte hun nu at lovprise de lærde hinduers principper om fred og kærlighed selv til deres fjender og deres evne til at leve i overensstemmelse med deres idealer.⁶⁶ Mens hendes skildring af arbejderkvinder i samme artikel ligeledes var beundrende, endog romantiseret, var beskrivelsen af de såkaldt urørlige (Dalits) stadig negativ. De var beskidte, fattige, fnat- og sygdomsramte, og »deres Ansigter var mærkede af Synd og Sløvhed og vidnede ikke om, at de kendte meget til menneskelig Kærlighed«. ⁶⁷ Esther Færing gav her udtryk for ynke snarere end fordømmelse og understregede, at missionærene måtte overkomme vanskelighederne og lære at elske folket. Ganske sigende tilføjede hun: »Det var mine første Indtryk fra Pariah-Landsbyen, jeg vilde fæstne her paa Papiret, inden det falmer eller forandrer sig, samtidig med at jeg ogsaa forandrer mig«. ⁶⁸

Esther Færing gjorde sig kort sagt relativt hurtigt erfaringer, der satte sprækker i det sort-hvide billede af hinduismen og kristendommen og de to religioners tilhængere, som hun havde haft ved ankomsten. Desuden havde hun en klar fornemmelse af, at hun muligvis ville forandre sin opfattelse yderligere efter længere tids ophold i landet.

Generelt lagde Esther Færing i forlængelse af sin indremissionske tro stor vægt på det personlige, inderlige forhold til Gud. I sin ansøgning om at blive missionær i 1913 beskrev hun, hvordan hun i sin tidlige barndom havde manglet en personlig relation til Gud, men at hun endelig havde fundet hvile i troen på Kristus.⁶⁹ Nu ønskede hun

65 Færing: *Dansk Missions-Blad* 1917, s. 98.

66 *Dansk Missions-Blad* 4. august 1918, s. 581-582.

67 *Dansk Missions-Blad* 4. august 1918, s. 582.

68 *Dansk Missions-Blad* 4. august 1918, s. 580.

69 DMSA, kasse 209. En anden version blev trykt i *Dansk Missions-Blad* 17. oktober 1915.

som andre missionærer at dele den lykke med uvidende hedninger, der endnu ikke havde fundet Gud. I begyndelsen af sin tid i Indien opfattede hun kaldet som lidt af en prøvelse, og efter et år beskrev hun overgangen fra det rige åndeligt liv i Danmark til Indiens åndelige tørke, hvor hun konstant måtte give og ingenting modtog, som særdeles krævende. Ganske i modsætning hertil tilføjede hun dog kort efter, at hun i det forløbne år »helt igennem har været den modtagende« og havde lært meget andet af inderne end det tamilske sprog.⁷⁰ At hun således modsagde sig selv, kan tyde på, at de erfaringer, hun gjorde sig i Indien, var i strid med hendes forventninger, og at hun som følge heraf oplevede en indre splid.

Som udgangspunkt var de to missionærer således ovenud skeptiske over for hinduismen og også over for mange elementer i indisk kultur. Kristendommen var for dem den eneste sande religion, de var prægede af tidens racetænkning, og de opfattede europæisk kultur som generelt overlegen i forhold til indisk kultur. Mens Anne Marie Petersen kun ganske gradvis blev mere modtagelig for de nye omgivelser med anderledes tankesæt og religion, måtte Esther Færing allerede få år efter sin ankomst til Indien revidere dele af sit billede af inderne og deres religion. I takt med, at de blev mere modtagelige over for det indiske, opstod der hos begge indre konflikter mellem på den ene side fordømmelse og på den anden side fascination af indisk kultur og hinduisme. For Anne Marie Petersens vedkommende tiltog disse indre konflikter i styrke i takt med, at hun åbnede sig for det omgivende samfund. I Esther Færings tilfælde er det sværere at identificere en udvikling i graden af den indre splid. Ifølge William James og Anne Hunsaker Hawkins skulle en sådan indre heterogenitet gøre det sandsynligt, at de to missionærer ville gennemgå omvendelser. Næste afsnit undersøger de ændringer, der i de følgende år skete i deres opfattelse af hinduismen og indisk religiøs praksis.

Tro under forandring

Der var i form og indhold både ligheder og forskelle i de forandringer, Esther Færing og Anne Marie Petersen oplevede. Allerede inden Esther Færing havde opholdt sig i landet i tre år, havde hun gennemgået en efter eget udsagn ret dramatisk udvikling i tro og verdensbillede. I 1918 skrev hun, som indledningsvis citeret, at mødet med Indien havde for-

⁷⁰ Færing: *Dansk Missions-Blad* 1917, s. 99.

årsaget en »Revolution« i hende og grundlæggende forandret hendes billede af vestlig kristendom, og hun var bevidst om selve processen og de indre konflikter, den var forbundet med. Billedet, hun havde haft af Indien inden sin ankomst, sad hende stadig i blodet, skrev hun, og det var svært at blive det kvit, men det ændrede sig i takt med, at hun gjorde sig flere og flere erfaringer. Fornemmelsen af, at »Sandhed« kunne findes uden for kristendommen, havde længe trængt sig på, men hun »frygtede at dette skulde give Kristendommen et Grundstød i den enestaaende Stilling blandt Religioner, hvis jeg gav Rum til slige Tanker, som dog meldte sig med stedse stærkere Krav«. ⁷¹ Hun kæmpede stadig med tvivl og var endnu ikke kommet frem til noget færdigt eller endeligt.

Ikke mindst mødet med Gandhi havde igangsat den transformation, Esther Færing oplevede, og der er meget der tyder på, at hun opfattede Gandhi som en slags anden kropsliggørelse af Gud på jord:

When I came to India, I felt at once at home; and here I have found my living ideal, the incarnation of God in man. So next to the great experience when Christ became a living reality in my life, I have no other event for which I am so happy and thankful as the day when I first met Bapu [Gandhi]; here I found the divine love shining forth clearer than the brightest star; and truth and humanity I found in him as nowhere else, and so I bow down in deepest reverence, love and admiration for true greatness. ⁷²

Her og i andre sammenhænge antydede hun, at Gandhi var en ny Kristus-skikkelse, hvilket må siges at udfordre Jesus' enestående stilling i hendes tro. ⁷³ Dyrkelsen af Gandhi fortsatte gennem årene, og hun vedblev med at skrive om og til ham med stor passion. Hun pegede selv flere gange på mødet som afgørende for hendes syn på inderne og sig selv, ⁷⁴ og i hendes skrifter er der et tydeligt skift at spore efter 1917.

»Hinduisme« er som samlebegreb en kun ca. 200 år gammel konstruktion. I måske endnu højere grad end andre store religioner, har hinduismen dækket over – og dækker stadig over – uensartede og foranderlige religiøse idealer og opfattelser (polyteistiske, monoteistiske og ikke-teistiske), samt en mangfoldighed af ritualer, praksisser og

71 DMSA, kasse 209, 25. november 1918.

72 Færing, brev af 24. marts 1919, i: Reddy og Terp (red.): *Friends of Gandhi*, s. 65.

73 Samme år skrev hun (brev af 30. juni 1919), at hun ville være en »Judas,« hvis hun undsagde Gandhi. I: Reddy og Terp (red.): *Friends of Gandhi*, s. 87.

74 Færing: *Dansk Missions-Blad* 1917, s. 772 og Færing: PN november 1929, s. 211.

institutioner, der varierer i forhold til geografisk sted, befolkningsgruppe og kaste.⁷⁵ Selvom begge dele faldt under kategorien hinduisme, adskilte Gandhis spiritualitet sig på mange måder fra den religiøsitet, Esther Færing hidtil havde mødt blandt lavkastefolk i Sydindien.

Gandhi var som mange hinduistiske reformatorer før ham i 1800-tallets Indien mærkbart påvirket af kristendommen⁷⁶ og fremhævede blandt andet Bjergprædikenen som en vigtig inspirationskilde. Man bør ikke se bort fra, at han hentede de fleste af sine spirituelle grundpiller i hinduistiske tekster (navnlig *Bhagavadghita*, en vigtig religiøs-filosofisk passage i det store epos *Mahabharata*) og religiøs praksis og troede på nogle af de meste centrale og udbredte hinduistiske lærdomme, såsom læren om sjælens genfødsel. Men han afviste også forestillingen om de såkaldt urørliges forurenende effekt samt elementer i den mere folkelige hinduisme, og det er usandsynligt, at Esther Færing nogensinde oplevede ham tilbede hinduistiske gudebilleder. Men trods mange af Gandhis kristne beundreres forsøg på at vinde ham over til kristendommen insisterede han på sin hinduistiske identitet, og understregede, at hinduismen tilfredsstillede hans sjæl og opfyldte hans hele væsen.⁷⁷ Dermed mente han dog ikke, at hinduismen principielt var kristendommen overlegen. Han fremhævede ofte de forskellige religioners ligeværdighed, som i hans tidlige, vigtige værk, *Hind Swaraj*: »Is the God of the Mahomedan different from the God of the Hindu? Religions are different roads converging to the same point. What does it matter that we take different roads so long as we reach the same goal?«⁷⁸

Om end Gandhi ikke opfattede Kristus som Gud, og selvom der var meget i hans tro og religiøse praksis, der var nyt og fremmed for Esther Færing, var mange af hans religiøse principper, såsom sandhed og kærlighed, forenelige med de kristne værdier, i hvilke hun var blevet opdraget. Mødet med Gandhis intellektuelle og monoteistiske hinduisme åbnede Esther Færing for hinduismen som sådan.

Esther Færings overvejende negative syn på hinduisme og indisk kultur blev erstattet af en opfattelse af hinduismen som en mulig vej til frelse. I »Min Bekendelse« erklærede hun, at hun ikke var blind for »de

75 Se fx Robert Eric Frykenberg: »Constructions of Hinduism at the Nexus of History and Religion«, i: *Journal of Interdisciplinary History* bd. XXIII:3 (1993), s. 523-50.

76 Rammohan Roy (1774-1833), grundlæggeren af den hinduistiske reformbevægelse Brahma Samaj var eksempelvis stærkt tiltrukket af engelsk og amerikansk unitarisme. Se Peter van der Veer: *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, NJ 2001, s. 44.

77 *Young India*, 6. august 1925, s. 274.

78 Mohandas K. Gandhi: *Hind Swaraj*, Ahmedabad 1938 [1910], s. 45-46.

utallige Forvanskninger og falske Ideer«, der havde indsneget sig i hinduismen, men at hun samtidig var blevet opmærksom på alt det sande, smukke og gode i »Hindusamfundet«. Hun påpegede, at der fandtes mange »Tilknytningspunkter« mellem hinduismen og kristendommen såsom fordømmelse af drukkenskab og helligholdelse af ægteskabet.⁷⁹ Og præcis som hinduismen var blevet inficeret med vranglærer, var det samme sket for kristendommen, i hvis navn mange grusomme synder var blevet begået. Inden ankomsten til Indien i 1915, havde hun haft et billede af hinduerne som afgudsdyrkende hedninger i moralsk mørke, men allerede tre år efter beskrev hun hinduerne som stærkt åndrige og roste deres askese, selvfornægtelse og søgen efter sandhed.⁸⁰ Ti år senere var billedet af hinduernes åndelighed ligeledes beundrende, om end også generaliserende: »Hinduen aander og lever mere i Bevidstheden om Evigheden, end om den haandgribelige Verden, som for ham kun er 'Maja,' Illusion. Gud og Evigheden er det eneste virkelige for en Hindu«. ⁸¹

Det er bemærkelsesværdigt, at Esther Færing ikke længere skelnede mellem hinduernes Gud og den kristne Gud. Fra 1918 og fremefter understregede hun ofte, at Gud var universel, almægtig og allestedsnærværende. Til Gandhi skrev hun i 1919 om naturen som »God's unlimited temple,« hvor Gud kunne findes i selv den mindste blomst eller græs,⁸² og i 1934, skrev hun, at templer var unødvendige i tilbedelsen af Gud, for »Gud er Aand, og de som tilbeder ham, maa tilbede i Aand og Sandhed. ... Gud kan dvæle i den fattigste Parias Hytte, hvis han har aabnet sit Hjerte for Gud«. ⁸³ Det er nærliggende at antage, at dette ideal om en allestedsnærværende Gud er udviklet under indflydelse af det hinduistiske begreb fra Upanishaderne om *Brahma*, der findes overalt.⁸⁴ Samtidig dukkede sandsynligvis Gandhi-inspirerede begreber som »ånd« og »sandhed« oftere og oftere op i hendes skrifter, når hun talte om den ideelle livsform og spiritualitet, og om hvordan hun selv ønskede at leve.⁸⁵ Det allestedsnærværende og universelle gudsbegreb gjorde det

79 »Min Bekendelse«, DMSA, kasse 209, 25. november 1918.

80 DMSA, kasse 209, 25. november 1918.

81 Færing: PN december 1928, s. 12-13.

82 Færing, brev af 22. maj 1919, i: Reddy og Terp (red.): *Friends of Gandhi*, s. 79.

83 Færing: PN november 1934, s. 209.

84 At hun havde læst Upanishaderne, fremgår af en artikel fra 1927, hvor hun skriver, at der er et glimt af Guds kærlighed i Upanishaderne (PN september 1927 s. 19-20). Men det er også sandsynligt, at indflydelsen fra *Brahma*-begrebet var inspireret af Gandhi.

85 Se fx DMSA, kasse 209, 18. august 1919. At sandhed var en helt centralt begreb for Gandhi, ses bl.a. af, at hans erindringer har titlen »The Story of My Experiments with Truth«.

muligt for Esther Færing at forstå hinduismen og kristendommen som to ligeværdige religioner, der begge var et udtryk for søgen efter sandhed og et ønske om at tjene samme overordnede Gud, hvilket givetvis også var inspireret af Gandhi (se citat ovenfor).

Der er ingen tvivl om, at Kristus vedblev med at spille en central rolle i Esther Færings tro. Hun skrev bl.a., at selvom Gud kunne findes overalt, så hun ham som kristen tydeligst, når hun kiggede ind i Jesu Kristi ansigt.⁸⁶ Men hvor hun før og umiddelbart efter ankomsten til Indien betonedede det personlige forhold til Kristus, begyndte hun i stedet at fokusere på fællesskabet i Kristus. I 1934 skrev hun eksempelvis: »i Kristus er vi alle eet. Her er ingen Forskel paa Europæer eller Inder, Højkaste eller Lavkaste, Lutheraner eller Anglikaner o. s. f.«⁸⁷

Esther Færing udtrykte flere gange en overbevisning om, at åndelige fællesskaber, både kristne og ikke-kristne, kunne nedbryde menneskelige, sociale, kulturelle og tilmed religiøse skel. I sin biografi om Gandhi skrev hun bl.a. om den engelske Miss Slade, kaldet Mirabai, der fandt åndelig hvile hos Gandhi i Indien. Mirabai illustrerede, »at Racer og Sprog betyder intet, der hvor aandeligt Fællesskab er alt«.⁸⁸ Åndelighed fik for Esther Færing en grænseoverskridende og antihierarkisk kraft.

I 1918 udtrykte hun et ønske om, at inderne måtte finde Kristus, men at de samtidig ville »bevare alt det bedste i Hindu-Aandslivet«⁸⁹ – en tanke hun gentog flere gange siden. Man kan betragte hendes egen religiøse udvikling som omvendt den, hun ønskede for inderne: hun udvidede sit gudsbegreb og bevarede – om end modificeret – sin Kristus, men overtog samtidig, hvad hun fandt bedst i det hinduistiske åndsliv.

Mens Esther Færings forandring skete relativt hurtigt, havde Anne Marie Petersen efter ti år i Indien stadig vanskeligt ved at forene sin fordømmelse og fascination af hinduisme og indisk kultur. Gradvist begyndte hun derefter at inkorporere elementer fra hinduismen i sin tro. Mødet med Gandhi blev også for hende betydningsfuldt, men hvor han for Esther Færing blev en slags Kristus-skikkelse, var han for Anne Marie Petersen »blot« en af verdens mest åndelige mænd, en »Mahatma«.⁹⁰

Et markant hinduistisk træk, som hun begyndte at inkorporere i sin tro, var det vediske begreb om *samsara*, kæden af fødsel, død og gen-

86 Færing: PN november 1934, s. 210.

87 Færing: PN oktober 1934, s. 161.

88 Færing: *Gandhi*, København 1930, s. 41.

89 DMSA, kasse 209, 25. november 1918.

90 Carl Eduard Løventhals arkiv, RA, 6. april 1921.

fødsel af den enkeltes sjæl og endelig frigørelse fra denne – det højeste ideal blandt vedantiske hinduer. I 1921 funderede hun: »Hvem ved, hvor mange Fødsler vi skal igennem og hvor mange Livsudviklinger vi skal igennem før vi naar Frigørelsen og den evige Hvile i Gud. For den og den alene er dog Saligheden i sin fuldkomne Form«. ⁹¹

Et andet emne, som Anne Marie Petersen ændrede holdning til, var den hinduistiske askese og tiggermunke-praksissen. I den første tid i Indien skrev hun ofte stærkt kritisk om *sadhuer* og *sannyasier*, og så sent som 1919 kaldte hun dem »Driverter, som er en Pest for Landet«. ⁹² I 1922 udtrykte hun pludselig et ønske om selv at blive en omvandrende tiggermunk: »Sadhu eller Sanniasi. Var jeg helt Inder i Sind og Skind – ja saa gjorde jeg det meget hellere«. ⁹³ Dette ønske udtrykte hun mange gange siden. Efterhånden nåede hun frem til, at traditionen måske ikke var særegen for hinduismen eller Indien, idet Jesus i princippet også havde været tiggermunk. Hun var begejstret for ideen om, at hellige kvinder i Indien kunne blive pilgrimme og erklærede, at det var hendes »Ideal« at få lov at ende sit liv således. ⁹⁴ Med inspiration i hinduistisk praksis og retfærdiggørelse i kristendommen kunne Anne Marie Petersen således sammenstykke et religiøst ideal, der passede til egne ønsker.

Ganske lig Esther Færing begyndte Anne Marie Petersen at forstå Gud som allestedsnærværende, og i hendes tilfælde var inspirationen fra hinduismen eksplicit, som da hun forsvarede den opfattelse, at: »Livet er eet og Gud er een. Han er den store Athma i hvem alt lever og røres og er«. ⁹⁵ *Atman* er *Brahma* introspektivt erkendt, og beskrives i Upanishaderne således: »Therein is placed that/Which moves and breathes and winks./What is, know as Being and Non-being«. ⁹⁶ I 1911 havde hun kritiseret et tilsvarende panteistisk gudsbegreb, men i 1922 forsvarede hun det som rigtigt.

At alt var i Gud, og at Gud var overalt, gjorde også, at dyrkelsen af hinduistiske guder kom til at fremstå mindre syndigt for Anne Marie Petersen: »hvis nogen Hindu finder Gud i et Afgudsbillede – finder Vejen til Gud og Trøst deri, hvorfor skulde vi saa tage det fra ham?«. ⁹⁷ At hun nu mente, at Gud kunne findes i et hinduistisk gudebillede, er

91 MOA 25. oktober 1921. Se også MOA 17. oktober 1928, hvor hun bruger begrebet *samsara*.

92 Petersen: *En Sviptur*, s. 74.

93 MOA, 10. oktober 1921.

94 MOA, 8. januar 1922; Petersen: PN maj 1922; MOA 28. april 1925.

95 MOA, 10. juli 1922.

96 Mundaka Upanishad II.ii.1, i: Sarvepalli Radhakrishnan & Charles A. Moore: *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, NJ 1957, s. 53

97 PNMA, kasse 2, 3. marts 1929.

dog langt fra ensbetydende med, at det blev hendes egen praksis. Hun fremhævede i stedet, at det ideelle var at finde Gud uden for materielle fremtrædelsesformer, hvortil hun også regnede sakramenterne, paven og kirken:

Dog jo mer vi ser ham ikke blot saaledes aabenbaret i et centralt Billede være det sig aldrig saa guddommeligt, men ser ham som sprængende alle Grænser, som i Kirke, uden for Kirken, som aabenbaret i Ordet, og som det uudsigelige mystiske al Livskraft ... des rigere bliver dog vort Kristenliv.⁹⁸

I slutningen af 1920'erne begyndte hun at kombinere dette ideal med en anden vedisk indsigt, nemlig ideen om, at den materielle verden er en form for illusion – *Maya* – der tilslører en bagvedliggende, egentlig virkelighed. Fra 1928 fremefter skrev hun flere gange om, at »dette tunge, Materien, denne Verden, Mam er Maya – Uvirkelighed. Det som er *er Gud*. Og Gud er Anandam (Glæde) Sandhed, Godhed og Kærlighed«. ⁹⁹ Indimellem kombinerede hun sådanne udsagn med erklæringer om sin kristne tro. Den indsigt, at åndens – og ikke materiens – verden var den virkelige, hjalp hende til at leve sit liv »i Jesus Kristus« forsikrede hun. ¹⁰⁰ Dette er endnu et eksempel på, hvordan Anne Marie Petersen selektivt hentede elementer i hinduismen og indarbejdede dem i sin kristne tro.

I takt med disse gennemgribende forandringer begyndte hun at anse først hinduismen og siden islam som ligeværdige veje til Gud. I 1928 skrev hun således: »Jeg kan ikke sige, at f. Eks. Hinduismen er en Vej, der fører bort fra Maalet, er en Blindvej, bort fra Gud, og at den ikke er Guds Vej med dette Folk.« Længe mente hun, at islam førte bort fra målet, men i 1930 udtalte hun, at »Muhamedanisme« vel var en lige så god folkereligion som hinduismen og kristendommen. ¹⁰¹ Også på dette punkt lignede hendes udvikling Esther Færings.

Både Esther Færing og Anne Marie Petersen undergik en transformation i tro og verdensbillede. Esther Færings forandring skete relativt hurtigt, mens Anne Marie Petersens foregik gradvis, endda kontinuerligt. Begge hentede elementer i hinduismen og indisk kultur og

⁹⁸ PNMA, kasse 2, 6. juni 1934.

⁹⁹ MOA, udateret, sandsynligvis 1930 eller 1931. Se også Petersen: PN oktober 1946, s. 184.

¹⁰⁰ MOA, 11. januar 1928.

¹⁰¹ PNMA, kasse 2, 10. december 1930.

inkorporerede dem i deres egen tro, og begge fandt de inspiration i hinduismen til at modificere begreber, som hele tiden havde været centrale dele af deres religiøsitet, såsom Gud og Kristus. Ændringerne skete kort sagt i en eklektisk proces, snarere end et rent eller entydigt skift fra et til andet. På denne vis kan deres udviklinger sidestilles med Pandita Ramabais omvendelse, som Gauri Viswanathan beskrev den (jf. afsnittet om omvendelsesbegrebet ovenfor).

Dette forhindrede dem ikke i fortsat at kritisere enkeltaspekter af det indiske samfund, såsom kastesystemet, børneægteskaber, *sati* (enkeafbrændinger) osv. Selvom jeg her har betonet de store forskydninger, man kan spore i deres syn på inderne og hinduismen, skal det også pointeres, at deres opfattelse af inderne og sig selv ikke var frigjort fra de kognitive sociale kategorier og stereotyper, som var udbredte og produktive elementer i den koloniale kultur i Indien – såsom forestillinger om, at inderne var mere seksualiserede end europæere, at de var mere spirituelle, at indiske mænd var særligt feminine osv.¹⁰² Men som jeg vil vise i næste afsnit, havde de ændringer, der var forekommet i deres religiøsitet sat dem i stand at sætte spørgsmålstegn ved visse af de race- og kønsrelaterede forestillinger, som mange andre europæere (og indere) tog for givne.

Mens dette afsnit har fokuseret på ændringerne i deres opfattelse af hinduismen, vil næste afsnit vise udviklingen i deres forhold til kristne doktriner og europæisk kultur, herunder graden af den kritik, deres omvendelser indebar.

Kritik af mandligt kristent hovmod og europæisk imperialisme

Et led i Anne Marie Petersens og Esther Færings åndelige udvikling var, at de blev mindre dogmatiske med hensyn til kristne doktriner. Samtidig blev de i stigende grad kritiske over for meget af det, de som udgangspunkt selv havde repræsenteret og i et vist omfang stadig repræsenterede.

Dåben er et tydeligt eksempel på, hvordan Anne Marie Petersen tøvende begyndte at ændre sit syn på kristne dogmer. Frem til 1918 var dåben for hende et helt afgørende element i spredningen af kristendommen og et nødvendigt redskab til at skelne hedninger fra kristne.

102 Analyserne af sådanne kategoriers og stereotypers mangfoldige og somme tider paradoksale politiske, sociale og økonomiske funktioner i koloniale sammenhænge er utallige. For et fremragende eksempel i indisk sammenhæng, se Mrinalini Sinha: *Colonial Masculinity: The Effeminate Bengali and the Manly Englishman*, New Delhi 1995.

I 1922 reflekterede hun for første gang åbent i et brev over, om dåben var nødvendig i Indien. Hun skiftede frem og tilbage mellem på den ene side at argumentere for sakramenternes nødvendighed og på den anden side at understrege, at det var afgørende, at der også var plads til ikke-døbte i den indiske kristne menighed. Hendes opfattelse af missionærens rolle var ligeledes konfliktfuld: Missionæren skulle ikke forsøge at få inderne til at passe ind i en vestlig menighed, og derfor var det ikke hendes opgave at værne om dåben, men omvendt håbede hun, at en dansk-indisk mission kunne få en særlig rolle i spredningen af sakramenterne.¹⁰³ Hun var kort sagt stærkt uenig med sig selv.

Da Anne Marie Petersen i 1926-27 var i Danmark, kom hun i konflikt med støttekomiteen, som bl.a. satte spørgsmålstegn ved hendes holdning til dåben. Flere komitemedlemmer ønskede sikkerhed for, at hun på dette punkt stadig var en rettroende grundtvigianer. Hun reagerede mod komitemedlemmernes efter hendes mening bedredende holdning og dogmatik: »Om jeg forklarede fra her af og til Dommens Dag, saa forstod de Herrer mig ikke. De kan kun tro paa det faste – og jeg paa det flydende«. ¹⁰⁴ Som nævnt ovenfor resulterede konflikten i, at komiteen opløste sig selv – et flertal vurderede, at Anne Marie Petersen på dette punkt havde bevæget sig så langt fra den rette tro, at de ikke længere kunne støtte hendes forehavende i Indien.

I 1927 argumenterede hun på lettere fatalistisk vis for, at det ikke var missionærernes rolle at påføre inderne dåben, for hvis deres dåbsopfattelse var sand, ville den under alle omstændigheder sejre i det lange løb.¹⁰⁵ Året efter udtrykte hun indirekte tvivl om, hvorvidt dåben virkelig havde den skelsættende effekt, hun tidligere havde tilskrevet den, idet hun konstaterede, at »der er udøbte Mennesker, som synes at vandre med Jesus og kende Gud saa vel som, ja bedre end mange døbte«. ¹⁰⁶ Denne nu markant ændrede opfattelse af dåben var tæt forbundet med et opgør med forestillingen om, at Gud kun kunne findes i dåben eller inden for andre fast definerede rammer. Hun fortsatte i en salve mod alle folkekirker, statskirker og organiserede frikirker og udtrykte et ønske om, at de måtte sprænges, og at kirkeskibene måtte stå i brand.

103 MOA, 10. juli 1922.

104 PNMA, kasse 2, 18. august 1926. Se også PNMA, kasse 2, 2. november 1926. Konflikten vedrørte også Kuhni Menons dåb og nationalisten Chakkarai. For detaljer, se Karen Vallgård: *Conversions. Two Danish Missionaries in India*, utrykt speciale, Saxo-Instituttet, Afd. for Historie, Københavns Universitet 2005; Dolmer Andersen: *Porto Novo Missionen*.

105 Petersen: *Har Danmark en Verdensmission?*, Slagelse 1927, s. 3-4 og 24-37.

106 MOA, 8. august 1928.

Først da, skrev hun, ville vi få den levende Kristus at se.¹⁰⁷ Det følgende år uddybede hun tanken, og her står det klart, at reaktionen mod faste dogmer og begrænsning af spirituel udfoldelse hang sammen med hendes nyudviklede panteistiske gudsbegreb: »Naar man begynder at sige: 'Kun der er Gud at finde' han har bundet sig til Bibelen, til Daaben, til Ordet, da sprænger Gud vore Templer, viser at intet af alt dette kan rumme ham. Den evige er ogsaa den ubegrænsede«. ¹⁰⁸ I og med at Gud var allestedsnærværende, ville insisteren på bestemte dogmer være en begrænsning af Gud. Hun fortsatte: »Men endnu vil man nok fægte for, at Gud har bundet sig selv i Kirken – til Daaben – i sit hellige Ord – eller om man siger, Gud er ikke bundet til Daaben, men *vi* er bundne. Men er Gud ikke bundet, da er jeg det heller ikke«. ¹⁰⁹ I forbindelse med udviklingen af det nye gudsbegreb havde Anne Marie Petersen således fundet et grundlag ikke alene for at forsvare hinduismen som en farbar vej til Gud, men også for at holde på sin egen spirituelle frihed. Ikke desto mindre udtrykte Anne Marie Petersen mange gange resten af sit liv et ønske om, at enkelte indere med tilknytning til Seva Mandir måtte blive døbt. Dåben var med andre ord et område, hvor Anne Marie Petersens indre konflikt aldrig helt ophørte. Men man kan også vælge at se hendes paradoksale holdning til dåben som et udtryk for hendes »flydende« teologi. Hendes modvilje mod dogmatik og faste regler for det korrekte religiøse liv kom til udtryk ved, at hendes egen holdning på dette punkt var skiftende. På den måde var den åndelige søgen for hende et ideal i sig selv, og hendes udvikling kan med Hawkins' begreb betegnes som en *epektesis*.

Anne Marie Petersens nye insisteren på åndelig ubundethed gav hende også anledning til at kritisere mænds forsøg på at kontrollere kvinders spirituelle udfoldelse. I 1926-27 skete det et par gange, at hun på en rundrejse i Danmark prædikede i forskellige kirker, og det forårsagede en større kontrovers, fordi hun som kvinde ikke kunne ordineres til præst. Anne Marie Petersen forsvarede sin ret til at prædike og skrev, at det gjorde hun også i Indien, hvor hun var åndelig leder af *Seva Mandir*. Hun refererede til, at det i Indien var almindelig praksis for hellige kvinder at rejse rundt som *sannyasis*.¹¹⁰ Andetsteds drejede hun bevidst betydningen af den kristne betegnelse for hinduer i argumentationen mod mandlig dominans, idet hun hævdede, at »[d]et at tro, at Kvinden som Kvinde er mere uren end Manden, det er hedensk«. ¹¹¹

107 MOA, 8. august 1928.

108 PNMA, kasse 2, 3. marts 1929. Se også PNMA, kasse 2, udateret fra 1935.

109 PNMA, kasse 2, 3. marts 1929.

110 Petersen: PN marts 1927, s. 13.

111 *Folkerøsten* juni 1926, s. 291.

I andre sammenhænge udtrykte Anne Marie Petersen en overbevisning om, at kvinder i virkeligheden var bedre egnede end mænd til åndelige anliggender. I 1928 karakteriserede hun Gud som mystisk, ubegribelig og derfor uudsigelig. Det ville være klædeligt, skrev hun, hvis mennesker havde mindre travlt med at definere Gud eller formulere færdige meninger, eller dog i det mindste erkende, at teologi og dogmatik aldrig kunne være andet end netop meninger, spæde forsøg på at sige det uudsigelige:

Og naar saa andre kommer med deres Vidnesbyrd om hvad de har set og oplevet, og deres Definitioner (for Mandfolk maa jo lave Teologi, maa udtrykke sig fornuftigt, som de Fornuftsvæsenere de er) at man saa vilde se paa de andres Tale, som det der ogsaa kunde være noget i, som en Side af Sandheden.¹¹²

Denne trang til at begrænse ikke alene andre menneskers religiøse udfoldelse, men i realiteten også den evige, ubegrænsede Gud forbandt hun oftere og oftere med mandlig rationalitet. Heroverfor stillede hun kvindelig intuition, som hun mente var et bedre egnet redskab til at begribe Gud. For hendes eget vedkommende, forsikrede hun, spillede rationalitet ingen rolle: »Jeg analyserer aldrig, jeg ser alt i Syner«. ¹¹³ Da en indisk præst i 1949 under et besøg på Seva Mandir så, at de havde en Ganesha-figur stående på en skammel i kantinen, reagerede han stærkt og irettesatte lederen af skolen, Sinamma, og Anne Marie Petersen. Sidstnævnte kommenterede oprørsk:

Jeg og Sinamma og de andre her er jo kun udi Theologien og Ortodoksien stakkels ulærde Kvindfolk, saa at de af Gud ordinerede Pastorer af Mandkøn paatager sig at komme og prøve at retlede os, skal vi vel kun være taknemlige for? Derfor er det jo ikke givet, at vi retter os derefter – snarere det modsatte, kender I mig ret! ... Vi vil ikke sættes i aandelig Spændetrøje eller lade nogen berøve os vor Frihed.¹¹⁴

Den åndelige udvikling gav også anledning til en revurdering af elementer i europæisk kultur og kristen praksis. Efter 1920 karakteriserede hun ofte vestlig kultur som materialistisk og kontrasterede den med, hvad hun i tråd med tidens stereotyper opfattede som grundlæggende

112 MOA, udateret, sandsynligvis 1928.

113 PNMA, kasse 1, 6. september 1950. Se også PNMA, kasse 3, maj 1931.

114 Petersen: PN november 1949, s. 69.

for indisk kultur, nemlig askese og spiritualitet.¹¹⁵ I 1922 klagede hun over, at vestlig kultur var en dans om guldkalven – man havde erstattet Gud med verdslige kongedømmer, men verdslige kongedømmer var timelige. Kritikken gled ind i en fordømmelse af imperialismen i Indien:

Nu er vor Time d. er vor Vestens den hvide Races Time kommen fordi den har sat sig eller er ved at sætte sig paa Herrens Trone, og tror – virkelig tror det i hvad vi kalder god Tro, den kan regere hele Verden som den vil uden Hensyn til Guds Lov. ... Og her i Indien skriger de undertryktes Blod mod Himlen i disse Dage. Og vil Vesten ikke høre den Røst, da tror jeg ikke, Gud taaler dets Hovmod meget længere.¹¹⁶

Stadig hyppigere kritiserede Anne Marie Petersen nu direkte briternes styre i Indien og undertrykkelsen af inderne i deres eget land. Det er påfaldende, at hun på samme måde som i ovenstående citat konsekvent betegnede europæernes adfærd som en synd mod Gud såvel som mod andre mennesker.¹¹⁷ Hun så det nu som sin mission at kæmpe indernes sag. Gud havde kaldet hende til at kæmpe med inderne, fastholdt hun, og hun ville kun stå til ansvar over for ham.¹¹⁸ Hendes antiimperialistiske holdning var således grundet – og retfærdiggjort – i hendes religiøse overbevisning. Hun var bevidst om, at nogle måske ville mene, at hun var mere grebet af den indisk-nationalistiske ånd end af Guds ånd, men hertil svarede hun: »Guds Aand er jo ikke noget luftigt, svævende i Skyerne, den er en Frihedsaand, Retfærdigs Aand, Lysets Aand, Kærligheds Aand, som den lyser for mig, maa jeg følge den – her i dette daglige Liv«. ¹¹⁹ Som citatet viser, var åndelighed for Anne Marie Petersen ikke et privat anliggende, hendes religiøse overbevisning pålagde hende nu at engagere sig politisk. Året efter skrev hun mere direkte: »En Missionærs Arbejde er vist altid ... undergravende for Imperialismen, for Herredømmer og verdslige Autoriteter;

115 Denne generaliserende modstilling af vestlig materialisme over for indisk spiritualisme har struktureret megen tænkning om Indien, både blandt »orientalister« og indiske nationalister. Se fx Partha Chatterjee: *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, NJ 1993; Gyan Prakash: »Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography«, *Society for Comparative Study / Society and History* 1990, s. 383-408;

116 MOA, 1. juni 1922.

117 Fx MOA, 28. april 1925; Petersen: *Har Danmark en Verdensmission?*, s. 6.

118 Petersen: PN november 1936, s. 249 (et blandt flere eksempler).

119 MOA, 11. juni 1930.

Kristendommen virker revolutionerende, frigørende«. ¹²⁰ Dog kritiserede hun ofte andre missionærer i Indien, herunder DMS, for at løbe den koloniale regerings ærinde.

Ligeledes begyndte hun at tage afstand fra kristendommen som religion, fordi hun mente, den blev brugt til at retfærdiggøre mangfoldige synder. Mens hun i mange år efter sin ankomst i Indien havde holdt på, at hinduerne med deres »Afgudsdyrkelse« korsfæstede Jesus, mente hun nu, at det var de europæiske, racehovmodige kristne, der med deres »Knytnævemoral« korsfæstede deres egen frelser. Hendes kritik af kristendommen var dog ikke en kritik af Kristus selv, snarere tværtimod: »At vi [kristne] korsfæster Kristus er ingen Grund til, at vi ikke skal bekende, at han er korsfæstet for vor, for min, for al Verdens Synders Skyld«. ¹²¹

Også artiklens anden hovedperson, Esther Færing, blev i stigende grad kritisk over for andre missionærer, visse kristne doktriner og europæisk kultur generelt. Før hun giftede sig med Kuhni Menon, var hun overbevist om nødvendigheden af dåben og satte sig som betingelse for deres giftermål, at han skulle lade sig døbe. ¹²² Da han modsatte sig, opgav hun kravet, men indtil hans dåb blev hun ved med at håbe på, at han ville lade sig døbe af egen vilje. ¹²³ I 1927 tog hun afstand fra andre missionærers forsøg på at tvinge indiske kristne til at blive døbt, selvom de vidste, at dåben for de pågældende ville betyde social ekskludering: »Det er uhyre let at blive døbt herhjemme. I Indien betyder det at bryde de dyreste Baand. Mange siger: Vi kan ikke bryde disse Baand. Hvem tør sige: I skal«. ¹²⁴ Selvom hun ikke mente, at dåben skulle påføres inderne mod deres vilje, er der ingen tegn på, at hun mistede troen på, at dåben i sig selv var ønskelig.

Esther Færings nyudviklede overbevisning om, at forskellige religioner kunne lede til frelse, fik hende til at kritisere kristnes forsøg på at monopolisere frelse. I *Min Bekendelse* skrev hun, at de andre DMS-missionærer havde begået stor synd ved kun at skildre de mørke sider af Indien og hinduismen. Med begrebet synd antydede Esther Færing ligefrem, at deres adfærd var ukristen, og hun uddybede: »Det synes mig at være en Slags Uvilje til at se Sandheden i Øjnene og ikke stemmende med Kristi Aand, naar man ikke tør give Hinduismen den Aner-

120 Petersen: PN juni 1931, s. 89.

121 Petersen: PN maj 1946, s. 87.

122 Kuhni Menon: brev til EF. Ellen Christophersens arkiv, RA, 5. august 1919.

123 Det fremgår af Petersen: PN marts 1927, s. 13.

124 Færing: PN september 1927, s. 20.

kendelse den med Rette fortjener«. ¹²⁵ Man forbrød sig dog ikke kun mod andre mennesker ved at insistere på, at der kun fandtes sandhed i kristendommen. Det var ligeledes en synd mod den ubundne, allestedsnærværende Gud:

Vi sætter Grænser for Guds Almagt og Kærlighed, vi sporer i Kirkens Historie, at det bliver foreslaaet som et Dogme, at Gud favoriserer en særlig lille Klasse Mennesker og kun frelser dem der tror ganske bestemte Dogmer i klareste Orden. ¹²⁶

Ganske lig Anne Marie Petersen var Esther Færing blevet stærkt kritisk over for kristen dogmatik og snævre definitioner af korrekt tro eller åndelighed, og også for hende hang det sammen med hendes nye pan-teistiske gudsbegreb.

Hun kritiserede missionærernes overlegne indstilling til inderne, eksempelvis i en artikel skrevet til *The Hindu*, hvor hun påpegede missionærers manglende ydmyghed og deres tendens til at føle medlidenhed med hinduerne. ¹²⁷ I 1935 gentog hun kritikken af monopolisering af religiøs sandhed, denne gang i forbindelse med, at hendes døtres katolske lærere havde formanet dem, at kun katolikker kom i himlen. Jesus repræsenterede åndelig enhed, skrev hun, »Og dette opnaas kun ved, at Eftertrykket bliver lagt, ikke paa Kirkeformer eller Ritualer, men paa Jesus selv.«

Mere overordnet blev Esther Færing meget kritisk over for, hvad hun opfattede som en særligt europæisk tendens til at påføre andre mennesker sin vilje. Som Anne Marie Petersen opfattede hun det som et udtryk for materialisme og manglende spiritualitet. Allerede i 1918 udtrykte hun sådanne ideer i en artikel til DMS, hvori hun skrev:

I det kristne Europa danser man midt under den store Racekrig eller Spekulationskrig om Guldkalven, det samme Europa, der udsender Missionærer med Korsets Tegn, med Fredens og Kærlighedens Evangelium til dem, der ikke kender Gud – som vi gør det. ¹²⁸

Europæerne var med andre ord dobbeltmoraliske, når de prædikede kærlighed og fred, samtidig med at deres egen kultur og levevis var

¹²⁵ DMS, kasse 209, s. 25, november 1918.

¹²⁶ DMS, kasse 209, s. 25, november 1918.

¹²⁷ Færing, brev af 29. april 1919, i: Reddy og Terp (red.): *Friends of Gandhi*, s. 73-77. Heri gengives artiklen til *The Hindu*.

¹²⁸ Færing: *Dansk Missions-Blad* 4. august 1918, s. 581-582.

materialistisk, voldelig og racemæssigt arrogant. Dette var årsagen, hævdede hun, til at veluddannede hinduer afviste kristendommen. Senere samme år forsvarede hun Indien over for Europa: »Nej Indien er ikke værre end Europa, hvor Afguderiet flourer saavel som her i Tilbedelse af Mammon og Magt, og hvor Kvinder og Vin har den samme lokkende Magt over Sindene som her«. ¹²⁹ Her og i andre tilfælde anvendte hun en strategi ganske lig Anne Marie Petersens, nemlig at italesætte europæisk hedonisme og magtbegær som afguderier og hedenskab. En lignende metode brugte hun, når hun sammenlignede stigmatiserede fattige i det danske samfund med pariaer i det indiske samfund og erklærede, at danskere ikke burde kaste med sten mod det indiske kastesystem, når de selv boede i et glashus. ¹³⁰ Ved igen at påpege danskeres dobbeltmoral stillede hun spørgsmålstegn ved deres ret til at forsøge at retlede indere.

Som led i sin spirituelle udvikling blev Esther Færing ligeledes kritisk over for det britiske styre i Indien og udtrykte ofte sin støtte til nationalistbevægelsen. Til Gandhi skrev hun, at hun, som aldrig før havde haft smag for politik, nu følte sig tvunget til at engagere sig, fordi sagen havde hendes fulde sympati og hendes hjerte. ¹³¹ Brevene skrevet til Gandhi i 1910'erne er præget af en bevidsthed om, at de ville blive læst og censureret af de britiske myndigheder, men mange år senere, da hun var i Danmark, udtrykte hun sig mere eksplicit, eksempelvis i Gandhi-biografien, hvor hun skrev:

Britisk Imperialisme har systematisk udmattet og udtømt Indien i snart to Aarhundreder. Denne endeløse Forfølgelse, ja maalbevidste Stræben efter selviske Interesser, denne altopslugende Higen og Jagt efter Rigdom adskiller Europas Kultur fra Asiens. ¹³²

Egoisme og materialisme var for Esther Færing to karakteristika ved europæisk kultur, der muliggjorde imperialismen. Senere forudsagde hun med slet skjult håb, at en kommende krig i Europa ville »bibringe den hvide Races Kultur et saadant Stød, saa den maa gaa under«. og tilføjede, at Indiens lidelser under krig og fremmedherredømme nok også snart ville vige for selvstyre. ¹³³

Den indiske samfundstænk Ashis Nandy har argumenteret for, at

129 DMS, kasse 209, 25. november 1918.

130 Færing: PN december 1934, s. 230.

131 Færing, brev af 25. august 1919, i: Reddy og Terp (red.): *Friends of Gandhi*, s. 95-97.

132 Færing: *Gandhi*, s. 9.

133 Færing: PN marts 1933, s. 13.

kolonialisme »first of all [is] a matter of consciousness and needs to be defeated ultimately in the minds of men«. ¹³⁴ Det kolonialistiske tanke-sæt, som blandt andet indebærer, at man erkender verden gennem et sæt stereotype kategorier, baseret på race, køn, osv., deles ifølge Nandy af de koloniserede og koloniserende og gør begge til en slags ofre. Det ville måske nok være at gå for vidt at sige, at de to missionærers sind blev »afkoloniserede,« idet de som nævnt aldrig helt ophørte med at tænke med sociale og kulturelle stereotyper, men deres trosmæssige udviklinger satte dem i stand til at gentænke og udfordre forestillinger om den rette, racemæssige, kønnede og religiøse orden, som forblev implicitte antagelser hos størstedelen af deres missionærkolleger og landsmænd. Anne Marie Petersen tog afstand fra alle former for begrænsning: kristnes indskrænkning af ikke-kristnes religiøse udfoldelse, mænds dominans over kvinder og europæeres undertrykkelse af indere. Disse undertrykkelsesformer var i hendes øjne ikke alene synder mod andre mennesker, men også synd mod Gud, fordi de var forsøg på at begrænse eller erstatte ham. Hun brugte således sit nyudviklede begreb om en allestedsnærværende og evig Gud som udgangspunkt for en kulturel og politisk kritik. Esther Færing begyndte relativt hurtigt efter sin ankomst i Indien at kritisere andre missionærer, europæisk kultur og det britiske styre i Indien. Kritikken hang sammen med den »revolution«, hun havde oplevet. Hun så missionærernes behandling af hinduismen og inderne som et forsøg på at begrænse Gud, som i hendes øjne ikke var bundet til en enkelt religion eller en snævert defineret spirituel udfoldelse. Missionærernes hovmod var desuden udtryk for fundamentale problemer i europæisk kultur, nemlig materialisme og spirituel tørke. De to missionærers religiøse transformationer var kort sagt ledsaget af en bevidst kulturel, social og religiøs kritik.

Konklusion

Førenden et formelt skift af religion kan omvendelse forstås som en grundlæggende, om end ikke nødvendigvis fuldstændig forandring af tro. På det indre plan kan det være en foreningsproces, der kan følge flere forskellige mønstre og strække sig over kortere eller længere tid. Den kan udgøre en kreativ og mere eller mindre bevidst indre forhandling og kombineret af elementer fra to eller flere religiøse kulturer – som i sig selv aldrig er klart afgrænsede systemer – og resulterer i en

¹³⁴ Ashis Nandy: *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi 1983, s. 63.

sammensat religiøsitet og verdensbillede. Omvendelse indebærer næsten uvægerligt en tilsigtet eller utilsigtet kulturel kritik og markering af spirituel uafhængighed.

Anne Marie Petersen og Esther Færing, som var rejst ud for at omvende hedningerne, endte med selv at undergå forandringer, der kan karakteriseres som sådanne omvendelser. Fra at være overbeviste om, at kristendommen var den eneste vej til frelse, begyndte de begge at se hinduismen som en ligeværdig vej til Gud. Begge indoptog elementer fra hinduismen i deres nye tro, de fandt inspiration i hinduistisk filosofi, og for Esther Færings vedkommende særligt i Gandhis ideer, til at modificere begreber, der hele tiden havde udgjort centrale elementer i deres religiøsitet, såsom Gud og Kristus. Gud blev til et Brahma-lignende allestedsnærværende fænomen, der kunne tilbedes overalt, herunder i hinduistiske gudebilleder. Det ville være forkert at kalde de to missionærers nye tro hinduistisk, idet jeg mener, man må respektere, at begge vedblev med at karakterisere sig selv som kristne. Men efter min mening er det også mindre interessant at finde den rigtige religiøse betegnelse, for deres omvendelser strider netop mod snæver kategorisering. De illustrerer, hvad Gauri Viswanathan har skrevet i en anden sammenhæng:

Christianity and Hinduism are opposed religions only in an ahistorical perspective. Historically considered, they are part of a single continuum of development, their apparent differences the effect of historical change and movement. Concepts like absolute truth have no place in the relativized domain of history, where there is only formation, process, and flux.¹³⁵

Anne Marie Petersen og Esther Færing blev engagerede i en kreativ sammensætning af elementer fra hinduismen og kristendommen, der resulterede verdensbilleder og tro, som kunne karakteriseres som »hybride«, hvis ikke dette begreb just indikerede, at religionerne ellers var klart afgrænsede systemer.

Den psykiske heterogenitet, som James identificerede som tilstedeværende hos potentielle konvertitter, fandtes hos både Anne Marie Petersen og Esther Færing. Den kom til udtryk ved, at de inden for samme tekst udtalte sig stærkt selvmodsigende, eksempelvis om hinduismen eller betydningen af dåben. For begge missionærers vedkommende

¹³⁵ Gauri Viswanathan: *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, New York 1989, s. 97.

var konflikterne tilsyneladende først tiltagende, siden aftagende. Angående hinduismen ophørte begge efterhånden med at udtale sig selvmodsigende. Accept og endda fascination af hinduismen erstattede fordømmelse og afsky, og begge fremstod som følge heraf mere harmoniske. I Esther Færings tilfælde skete foreningen af det opsplittede selv om ikke i et øjeblik åbenbaring, så dog relativt hurtigt i mødet med Indien og specielt Gandhi. Hendes omvendelse betegnes derfor bedst som en sammensætning af *crisis*- og *lysis*-modellerne. For Anne Marie Petersen var det derimod en langtrukken proces, og på visse punkter, såsom dåben, opnåede hun aldrig fuld indre harmoni. *Epektesis* eller hendes eget begreb »flydende« fanger bedst hendes religiøse ideal og praksis som en kontinuerlig søgen og udvikling.

Sidst, men ikke mindst, hang Esther Færings og Anne Marie Petersens kritik af kristen imperialisme og vestlig kultur sammen med deres trosmæssige forandring, lig den Viswanathan viste hos Pandita Ramabai. Fra at have opfattet egen kultur, og ikke mindst religion som overlegen i forhold til indiske kulturer og religioner gik de over til at kritisere europæernes »Racehovmod«, dominans og materialisme. Kritikken var ikke blot parallel med den religiøse udvikling, men tæt forbundet med den. Deres nyudviklede panteistiske gudsbegreb var selve udgangspunktet for deres kraftige reaktion imod kristne mænds forsøg på at kontrollere, begrænse og retlede andres udfoldelse og mod europæisk racehovmod over for indere. For begge hang det åndelige sammen med det politiske: Guds ånd var ikke luftig, og åndelighed var ikke et privat anliggende, men en drivkraft i deres opgør med undertrykkelse. De ophørte ikke selv helt med at tænke med og reproducere visse af de kristne imperialistiske stereotyper. Men de forskydninger, som deres omvendelser indebar, fik dem til både implicit og eksplicit at stille spørgsmålstejn ved visse af de tænkemåder og kulturelle kategoriseringer, som tidligere havde struktureret deres verdenssyn, og som deres missionærkolleger fortsat tog for givne. Omvendelsernes største kritiske potentiale var, at de med stor tydelighed blotlagde, at kulturelle og religiøse sandheder var politiske ladede, og at deres gyldighed var afhængig af kontekst.

SUMMARY

*Converse Conversions: Two Danish Missionaries'
Encounter with India in the First Half of the 20th Century*

Acknowledging that the concept of conversion has often been used in ways that misrepresent the nature of religious and cultural change, the article argues that, if rethought, the concept can still be fruitfully employed in analyses on the individual level. It illustrates this point through an analysis of the profound changes which two Danish missionaries experienced in the encounter with Indian cultures and religions in the first half of the twentieth century.

The first part of the article probes different meanings of »conversion« and suggests a new definition of the concept. A distinction is made between conversion as a formal shift in religious identification and conversion as an internal transformation of beliefs. In the latter sense, »conversion« emerges as a creative, eclectic and more or less conscious process in which the convert negotiates and combines elements from two or more religious cultures, producing a radically altered worldview and set of spiritual values. The process can follow different patterns and may even be ongoing. Regardless of whether it is abrupt, gradual, or continual, conversion tends to result in the unification of a divided self. Conversion also involves a form of religious and cultural critique that may or may not be intentional.

Using this concept of conversion, the second and major part of the article examines the changes experienced by the two Danish missionaries, Anne Marie Petersen and Esther Færing, during their stay in India. Upon their arrival in the early twentieth century, these missionaries shared largely negative, even contemptuous views of Indians and their religions and thereby reflected and reproduced the dominant racial and imperialist ideologies of their time. In Petersen's case it took several years, in Færing's only a few, before they began to feel attracted to elements in Hinduism and Indian culture. After this time, they both – selectively, critically, and creatively – incorporated Hindu elements into their beliefs. They also modified their perception of God, coming to believe that He could be worshipped anywhere and in multiple ways, including through Hinduism. This newly developed insistence on spiritual freedom laid the groundwork for contesting attempts by Christians to control the spiritual expressions of non-Christians, and men's efforts to restrain those of women. Finally, their conversions also served as an impetus to question the legitimacy of certain colonial categorizations and of European subjection of Indians to colonialism more generally.