

”The way of self-giving” -
Biskop Dehqani-Tafti om en iransk
kristen identitet

Masteroppgave i historie
Solfriid K. Roald
Våren 2007



Forord

Dette har vært kjekt. Og skummelt. Og veldig lærerikt. I denne prosessen har jeg fått god hjelp og verdifulle innspill fra mange. Hjertelig kjempetakk til veileder Knut Vikør, for engasjement og for all den tiden du har satt av til meg, og mitt prosjekt. Jeg har satt stor pris på grundige tilbakemeldinger, tankemessig motstand, og at du strekker deg for å se mitt perspektiv. Takk til Inger Marie Okkenhaug, for retningsgivende samtaler i startfasen. Takk for velvilje fra arkivarene ved arkivet i Birmingham, og til bibliotekar Elizabeth Williams ved Partnership House i London.

Hassan Dehqani-Tafti og konen Margaret Dehqani; takk for gjestfrihet, for gi liv til andre, og for at kjærligheten får bestemme! Takk til Lazarus Yeghnazar for åpenhet om det som er nå.

Jentene i Dokkeveien: en berikelse å kunne ta del i hverandres oppturer og nedturer. Jeg savner dere allerede. Magnus som alltid har tid til å hjelpe med datating. Super!

Til venner som vet hva sangboken er. Rock on.

Jeg vil også takke mamma og pappa, søsknene mine og underet Anna. En fest at dere finnes!

Og sist, men ikke minst, tusen takk til Anita, verdens beste venn, og familien din! Takk for intellektuelle perspektiver, for livsvisdom, for all god støtte og for vennskap. O for a friend...

KAPITTEL 1. INNLEDNING: HVEM, HVA OG HVORDAN	8
Misjonshistorie og konversjon	8
Ulike oppfatninger av misjonsobjektet	9
Konversjon som en ytre og en indre begivenhet	12
Konversjon og identitet	12
Den iranske konteksten	14
Problemstilling	16
Metode	18
Kilder og kildevurdering	20
Selvbiografiene	20
Intervjuer	25
Eksterne kilder	26
KAPITTEL 2. HISTORISK BAKGRUNN. RELIGION, POLITIKK OG MISJON	28
Religiøsitet i Iran på 1900-tallet	28
Britene i Iran	30
Pahlavidynastiet	33
Reza Shah, 1921-41 og Mohammad Reza Shah 1941-1979	33
”Arya-Mehr”: En øy av stabilitet og brutal undertrykkelse	35
Opposisjonen får en religiøs basis	37
Kristne røtter i Iran	42
Church Missionary Society i Iran	43
Kirkens møte med revolusjonen	47
Misjonens relasjoner til det britiske statsapparatet	48
KAPITTEL 3. DEHQANI-TAFTI: FRA TAFT TIL CAMBRIDGE	50
Oppvekst og skolegang	50
Om å være en fremmed	53
”I have found the joy and happiness that I want..”	54
En prestespire	56
”Oh for a friend to read the sign and mingle all his soul with mine”	56
Nye impulser i Teheran	56
“Printers have persecuted me without a cause”	64
Cambridge og krisetid	66

KAPITTEL 4. PREST I IRAN	70
“Go out into the darkness and put your hand into the hand of God. That shall be to you better than light and safer than a known way.”	70
Om å være en spion	70
“I hate you because I need you.” Makt og vilje til avmakt	72
”The second biggest miracle of my life”	74
The state of nonbelongingness; Abby Garden	76
Being Persian is like the colour of your skin: You can’t deny it	78
Aryamehr: kirken og staten	80
“Love seemed at first an easy thing- But Ah! the hard awakening.”	81
KAPITTEL 5. OG HVA SÅ? VURDERING AV EN IRANSK KRISTEN IDENTITET	88
Forholdet mellom en iransk kristen identitet og det fremmede aspektet	88
Gharbzadegi som intellektuell utfordring	90
Andre kristne identiteter	93
Kristne i den islamske republikken	94
Om retten til å definere seg selv	96
Hvilken historie?	99
Forholdet mellom indre og ytre aspekter; en sirkelgang rundt korset	100
Forholdet til det iransk-islamske	102
Persisk poesi og den kristne identiteten	104
Fremmedgjøring og tilknytning	107
KAPITTEL 6. EN IRANSK ISLAMSK OG EN KRISTEN IRANSK IDENTITET	109
Ali Shariati Vs Hassan Dehqani-Tafti	109
”Arise and bear witness”	111
Kan iranerne ”være” Husayn?	114
Hvorfor martyrium?	119
Kampen mot fremmedgjøring	121
KAPITTEL 7. KONKLUSJON	124
BIBLIOGRAFI	127
Kilder	127
Intervjuer	127
Litteratur	127

Internettartikler	130
Appendiks 1.	132
Dehqani-Taftis brev til Khomeini	132
Appendiks 2.	136
Dehqani-Taftis dagboknotater.	136
Appendiks 3.	137
Dehqani-Taftis beskrivelse av mordforsøket i a) <i>The Hard Awakening</i> og i b) <i>The Unfolding Design of my World</i> .	137
Appendiks 4.	139
Dehqani-Tafti kommenterer meningsinnholdet i “A Father’s prayer upon the Murder of his son”	139 139
Appendiks 5.	142
En oversikt over Sohrab books’ katalog slik bøkene beskrives på egen nettside.	142



Kapittel 1. Innledning: Hvem, hva og hvordan

Da jeg fortalte en iransk forsker om prosjektet mitt; at jeg fokuserte på historien til en kristen biskop som hette *Hassan*, hadde han følgende kommentar: ”Det var et rart navn for en kristen”. Med dette satte forskeren fingeren på denne oppgavens problematik. Når iranere flest er muslimer, må konversjon til kristendommen, og det å utvikle en kristen identitet, by på spesielle utfordringer i forhold til det samfunnet og den kulturen man er en del av. I denne oppgaven vil vi med utgangspunkt i biografien til den første iransk-fødte biskopen i den anglikanske kirken, Hassan B. Dehqani-Tafti, stille spørsmålet: hva er en iransk kristen identitet?¹

Dehqani-Tafti ble født i Taft, en liten by sørøst i Iran i 1920. Han kommer fra en muslimsk familie, men ble som barn sendt til Esfahan, for å få skolegang ved Stuart Memorial College, en grunnskole drevet av misjonærer fra Church Missionary Society (CMS). Her fikk han høre det kristne budskapet, og valgte med tiden selv å bekjenne seg til den kristne troen. Dehqani-Tafti ble innsatt som biskop i 1961, og ble med dette det første iranske overhodet i den iranske anglikanske kirken.² Som en følge av drapsforsøk mot biskopen har Dehqani-Tafti og familien bodd i England siden 1980. Han har gjennomgående vært opptatt av å bevare sin iranske identitet, samtidig som han har en tydelig kristen forankring; og har siden konversjonen i ung alder arbeidet for at de to, tilsynelatende motstridende, aspektene skal bli et integrert hele. Før presentasjonen av problemstilling skal oppgaven plasseres i forskningssammenhengen.

Misjonshistorie og konversjon

Iran ble aldri formelt kolonisert av vestlige styresmakter, og dette kan være en av årsakene til at grundige studier av misjon i landet fremdeles gjenstår. Generelt var britiske misjonsorganisasjoner oftest aktive i områder hvor den britiske regjeringen

¹ Han bruker aldri det fulle navnet, men mellomnavnet er Barnaba, et ”kristent” navn han tok da han som 19 åring ble døpt. Han har imidlertid gjort et poeng av å beholde sitt opprinnelige muslimske navn.

² Kirken er en del av den anglikanske denominasjonen, men kalles oftest The Episcopal Church of Iran, eller The Iranian Church.

var politisk autonom, og misjonshistorien har også hatt mest interesse for disse områdene.³

Selv om Iran ikke ble kolonisert, var landet likevel under stor vestlig, særlig britisk, innflytelse. Gulnar Eleanor Francis-Dehqani har undersøkt britiske kvinnemisjonærers arbeid og innflytelse i Qajartidens Persia. Her påpekes det problematiske ved å anta at iranere som ble kristne som en følge av misjonsaktivitet med dette overgav seg til den vestlige makten. Dette forutsetter en bredere kontakt og assimilering av ideer enn det som faktisk var tilfelle. Interaksjonen mellom misjonærer og persere var heller beskjeden, mener hun, og antallet konvertitter var lavt. På denne måten blir iranere heller ikke tillagt særlig stor evne til å tenke selv, eller til å filtrere budskapet. Mange benyttet seg også av misjonærenes tilbud innen helse og utdanning uten å være interessert i deres religion, skriver hun. Dernest undermineres de faktiske konvertittenes bestemmelse, som i manges tilfelle medførte at de møtte motstand.

⁴Spørsmålet om hvordan Dehqani-Tafti som iransk konvertitt selv erfarte denne problematikken, er noe vi vil undersøke nærmere. Vi noterer oss også at iraneres egen oppfatning av forholdet mellom misjonærene og (særlig) britisk stormaktseksponasjon, er en beslektet tematikk i vår sammenheng.

Ulike oppfatninger av misjonsobjektet

I studier av misjon og av den som konverterer avhenger forskningsresultatene av hvilke premisser forskeren anlegger; i første omgang dreier dette seg om forskerens blikk; i møtet med kildematerialet har man med seg antipatier og sympatier og ulike oppfatninger av kristendommen per se.⁵

Ellen Fleischmann vurderer i en artikkel amerikanske kvinners misjonsarbeid i henhold til hvordan det påvirket kvinner i Libanon.⁶ Med skoleinstitusjonene som den primære møteplass mellom disse to kulturene diskuterer hun hva unge arabiske kvinner tok til seg av ideer om kjønn, modernisering og dekolokalisering for å skape egen fremtid og

³ Francis-Dehqani 2000:29.

⁴ Francis-Dehqani 2000:20.

⁵ I John Hicks bok *The myth of Christian Uniqueness* utgjør et pluralistisk religionssyn grunnlaget for kritikk av kristen evangelisering blant folk som har en annen trostilhørighet. Se John Hick and Paul Knitter [eds.] 1987, London: SCM.

⁶ Ellen Fleischmann "The impact of American protestant missions in Lebanon on the construction of female identity, c. 1860-1950." I *Islam and Christian-Muslim Relations* Vol 13 No 4. October 2002.

en egen identitet. Fleischmann kritiserer det at mange tar misjonærenes omfattende kulturelle og intellektuelle påvirkning for gitt, uten å kunne henviser til individer som var under denne påvirkningen. Ensidig kildebruk og også kildemangel er altså et problem når det gjelder å få frem det ikke-vestlige perspektivet. Man kan også lese at misjonærene så seg ut de svakeste samfunnsgruppene, nemlig kvinner og barn, i sitt mål om å influere libanesere med sin religion. Fleischmann stiller spørsmål som omhandler identitetens forhold til religiøs tro, sosialt sett og på et intellektuelt plan, og dette er spørsmål vi vil ta med inn i vårt eget studium.

Francis-Dehqani diskuterer metodologiske problemer i vurderingen av kvinnenemisjonærene og i studier av misjon generelt. Hun argumenterer for at vestlige akademikere lenge har hatt forakt for misjonsbevegelsene, noe som i sin tur legger bestemte føringer for hvordan man studerer dette fenomenet og hvilke spørsmål man stiller. Post-koloniale misjonsstudier karakteriseres på følgende vis:

Traditional indigenous societies were regarded as wholly good and any attempt to influence them, especially religiously, was deemed cultural genocide. Accordingly the church and the missionary movement experienced especially severe criticism.⁷

Hun hevder så at man med et slikt syn undervurderer landets tradisjonelle samfunn på følgende måter: For det første tas det ikke hensyn til at kulturene står i forhold til og påvirkes av hverandre. Slik fremholdes tanken om den ideelle fortid hvor ikke-vestlige kulturer eksisterte i perfekt form: uberørt og uforandret av ytre faktorer. I et forsøk på å rense seg fra en overformyndende og nedlatende fortid, konstruerte vestlige akademikere for det andre en form for neopaternalisme ved å nok en gang anta at de visste hva som var best for den ikke-vestlige verden. En tredje form for undervurdering skjer ved å forutsette at "(...) the arrival of Christianity through missionary activity had been entirely negative, this anti-mission stance condescendingly portrayed local Christian converts as helpless victims of western intrusion."⁸

Misjonsforskeren Frances Hiebert hevder at man med et slikt syn ironisk nok holder liv i vestlig paternalisme hvor man fortsatt gjør seg til dommer over hva som er godt og gale for den ikke-vestlige verden.

⁷ Francis-Dehqani 2000:3.

⁸ Francis-Dehqani 2000:3.

A theological romanticism that regards all other cultures as good in reaction to the past when they were seen as barbarian is still demonstrating an epistemological arrogance. It still takes the prerogative of having the last word when judging other cultures, even if it's a positive word.⁹

Francis-Dehqani stiller seg kritisk til slike oppfatninger av hva misjon er eller ikke er for den mottakende parten. Hun mener at

(...) conversion to Christianity is not synonymous, in the eyes of most converts, with the acceptance of all that is western. It represents, rather, encounter with a faith which becomes central to peoples lives and, engaging in this new context, is re-worked and frees them to become more fully themselves.¹⁰

Spørsmålet om hvordan konversjon erfares må besvares individuelt, og her vil man i henhold til Francis-Dehqanis påstand få ulike svar alt etter den enkeltes indre og ytre kontekst. Når det gjelder analysen av misjonsaktiviteten bør denne ifølge Lamin Sanneh korrigeres ved at man lar de lokale kristne formidle hvordan de har mottatt og tilpasset seg i den nye troen.¹¹

Ikke bare blant vestlige akademikere, men også fra iraneres eget hold har kristne konvertitter ofte blitt oppfattet som – om ikke et offer, i alle fall en som ikke lenger kan kalles ekte iraner. Dersom det er slik at den iranske kristne befinner seg i et spenningsfelt hvor man anklages for å ha sviktet sin identitet og for å ha alliert seg med vesten, må det være en spesiell utfordring å finne en integrert identitet som både kan være tro mot ens iranske bakgrunn og mot ens kristne tro. Hvordan omdefinierer man seg selv?

⁹ Francis-Dehqani 2000:4 og sitert fra Hiebert 1997 "Beyond a Post-modern critique of Modern Missions: The nineteenth century revisited" i *Missiology: An International Review*, 25:3 (July), s 259, 263.

¹⁰ Francis-Dehqani 2000:4.

¹¹ Sanneh, Lamin 1983 "The Horizontal and Vertical Mission: An African Perspective" i *International Bulletin of Mission Research*", 7:4, sitert i Francis-Dehqani 2000:4.

Konversjon som en ytre og en indre begivenhet

Konversjon og identitet

En betydning av ordet identitet dreier seg om en (følelse av) å tilhøre et fellesskap: nasjonal eller etnisk identitet.¹² I vår sammenheng skal identitet hovedsakelig knyttes til religiøs tilhørighet: hvordan dette forholder seg når man konverterer fra islam til kristendommen, og hvilke studerbare konsekvenser dette kan få. For de fleste iranere oppfattes nemlig det å konvertere som et brudd med den iranske kulturen og identiteten. Hva betyr det så å konvertere? Og hvordan kan man som iransk kristen beholde sin nasjonale tilknytning?

Jerzy Zdanowski diskuterer den kristne konversjonens natur i artikkelsamlingen "Islamic Conversions".¹³ Her oppgis tre motiver for konversjon; henholdsvis overbevisning, frykt eller protest, eller en kombinasjon av disse. Ifølge denne artikkelen er nok Dehqani-Taftis tilfelle av førstnevnte kategori. Samtidig foregår dette ikke i et vakuum; Zdanowski nevner diverse faktorer som bidrar til å gjøre den enkelte mer positiv eller åpen for religiøs påvirkning. Det å bli tatt hånd om, få sine materielle behov dekket eller på annet vis motta nødvendige remedier, oppgis som slike.¹⁴ Spørsmålet om en økonomisk faktor som årsak til konversjon er interessant i Dehqani-Taftis tilfelle, og vil drøftes i det senere.

Zdanowski ser videre på hvilke utfordringer konvertitten ofte stilles ovenfor i et muslimsk samfunn. Han henviser til at misjonærer som arbeidet i Gulfen tidlig på 1900-tallet oppdaget at islam ikke bare er en religion, men også et levesett. Muslimene trodde at om de ble kristne ville de ikke bare bli utstøtt fra resten av samfunnet; de ville også selv måtte endre sin sosiale troskap. Opplevelsen av avvisning og sosial boikott var sterk. Siden en som gikk bort ifra islam kunne møte

¹² Norsk riksmålsordbok. 1995 Kunnskapsforlaget.

¹³ Zdanowski 2001:300-308.

¹⁴ Zdanowski 2001:300ff.

forfølgelse, hevder Zdanowski at bare de med sterkest religiøs overbevisning kunne forventes å stå imot det sosiale presset om konformitet. Men siden forfølgelse oftere skjedde i den enkeltes lokalsamfunn, hvor familiens ære ble truet, måtte konvertitten ofte flytte til en annen del av landet. Her gjaldt for så vidt samme regelen om at konvertering skulle straffes med døden; samtidig var sannsynligheten for at fremmede skulle ha tilstrekkelig personlig engasjement for å gjennomføre dette mindre.¹⁵

Mens Zdanowski er mest opptatt av den sosiale dimensjonen av konversjon, fokuserer Emilio Castro, redaktør i tidsskriftet *International Review of Mission*, på den personlige og dels indre dimensjonen ved konversjon, og definerer det slik:

Korset og oppstandelsen forklarer bedre enn noe annet hva konverteringens nye lojalitet er rettet mot; lojalitet til den korsfestede Kristus, lojalitet til den oppstandnes herredømme. Konvertering er en perspektivendring som fordrer et forhold til både den historiske og den levende Kristus som et permanent referansepunkt. (..) Det karakteristiske ved kristen konvertering dreier seg ikke om en psykologisk manifestasjon, men om dets sentrale referansepunkt. Jesus Kristus oppfattes som dreiningspunktet for personlighetsintegrering, og Guds rike står i sentrum av og gir mening til all menneskelig historie.¹⁶

Anvendbarheten av disse teoriene; Zdanowskis vektlegging av den ytre-, sosiale og Castros belysning av den indre-, teologiske dimensjonen, avhenger av hvilke empiriske forhold man tar utgangspunkt i. I Iran innebærer konversjon i de fleste tilfeller at konvertitten møter motstand, fra familie, fra samfunn og/ eller fra statlig hold. "Though conversion appears as the moment when an individual makes up his mind to confess his sins and accept Jesus Christ as his saviour, in social and legal terms it translated itself to social and civil death", skriver Mrinalini Sebastian om sitt forskningsobjekt i en indisk misjonskontekst, en observasjon som sammenfaller med forholdene i Iran.¹⁷ Vi vil altså forutsette at Castros teori er den mest anvendbare i vår iranske sammenheng, da indre overbevisning, som Zdanowski sier, i slike tilfeller må være det som gjør at konvertittene velger som de gjør.

For det første fremstår spørsmålet om lojalitetsendring som et grunnlag for å forstå konversjonen. Hva vil det si "å ha Kristus som permanent referansepunkt" og som "dreiningspunktet for personlighetsintegrering?" Dette er et spørsmål det vil være naturlig å diskutere underveis i ulike faser av Dehqani-Taftis liv, da han er særlig

¹⁵ Zdanowski 2001:306f.

¹⁶ Castro 1983:306.

¹⁷ Sebastian, Mrinalini 2004: "Mission without history? Some ideas for decolonizing Mission" i *International Review of Mission* Vol. 93 Geneva.

opptatt av det som har med identitetsutvikling og kristen tro å gjøre. For det andre ser det ut til at Dehqani-Tafti er en av disse som ifølge Zdanowski hadde sterk religiøs overbevisning, og en utdyping av hva denne overbevisningen var og hvordan den artet seg på et individuelt plan, er da et interessant spørsmål. Castros vektlegging av det endrede lojalitetsforhold, først og fremst til Kristus selv, er derfor anvendelig om man vil skille mellom de som ”konverterer” av materielle hensyn og de som gjør det som en følge av overbevisning.¹⁸

På et praktisk plan handler lojalitetsendringen om verdivurderinger: hva man holder for viktig i livet, hvilke mål man setter seg, og muligens også hvordan man forholder seg til menneskene man har rundt seg. Så selv om den grunnleggende erfaringen av konversjon kan være den samme, mener Castro at dette også får vidt forskjellige former avhengig av den enkeltes personlighet og livssituasjon.

Videre kan Castros distinksjoner være til hjelp når man vil undersøke den intellektuelle siden ved konversjonen. Castro sier videre at konvertitten vil være opptatt av hva som er Guds vilje for sitt liv, og for ’tanke, ord og handling’ på en slik måte at dette er en dynamisk, uavsluttet prosess som står i forhold til konkrete situasjoner og livsfaser. Poenget er at det å konvertere og å leve med en kristen identitet ikke er noe som skjer en gang for alle, men at denne identitetsutviklingen er knyttet til det levde livet, med en stadig erkjennelse av hva dette betyr. Her kan skillet mellom livshistorie, og en ’teologisk’ livsforståelse opphøre, nettopp fordi disse momentene griper inn i hverandre.¹⁹

Den iranske konteksten

Sandra Mackey skriver i forordet i boken *The Iranians. Persia, Islam and the soul of a nation* at hun på et tidspunkt diskuterte prosjektet sitt med en professor ved et av Teherans universitet. Hans kommentar var slik: ”Oppgaven din er veldig vanskelig. Selv ikke iranere forstår Iran”.²⁰ Selv om vi på langt nær skal ta for oss ’nasjonens

¹⁸ Castro 1983:306. Han maner her til varsomhet i tilfeller hvor den evangeliserende har en form for makt overfor den mottakende parten, illustrert av det asiatiske fenomenet ”riskristne”. I vår sammenheng skal dette diskuteres nøyere på et senere tidspunkt, i den grad det er relevant i den persiske sammenhengen.

¹⁹ Castro 1983:311ff.

²⁰ Mackey 1996:xv.

sjel', står også identitetsspørsmålet i forhold til Irans tusenårige, mangefasetterte historie. Dehqani-Tafti sier i et intervju at

perseren har en psykisk splittet personlighet som inkluderer et sterkt før-islamsk element som går helt tilbake til Cyrus og Darius (og føler) en forferdelig motvilje overfor araberne som invaderte landet vårt - nesten en underbevisst anti-islamsk følelse. Og likevel, på den andre siden er tusen år med islam: arabisk, koranvers etc.. Disse tingene er en del av vår natur også.²¹

Det er interessant å merke seg at misjonsstudier indikerer at denne dobbelheten i "iranerens psyke"²² kan gjøre det "enklere" å gå over til den kristne troen enn det ville være i andre muslimske land hvor hele den arabiske kulturen er flettet inn i den islamske tradisjonen. "Iranere kan forkaste islam og bevare verdighet gjennom persiske røtter, men for arabere er hele deres forestilling om selvet omsluttet av en islamsk kultur hvor religion utgjør den største delen".²³ Slik sett er kampen for en identitet, om ikke vanskelig nok for den persiske kristne, intensivert for en arabisk konvertitt. Vi vil undersøke Dehqani-Taftis bruk av iranske kulturtradisjoner i eget forsøk på å integrere den nye troen i sin egne kontekst.

Eliz Sanasarian fokuserer i boken *Religious minorities in Iran* på juridiske, politiske og menneskerettslige forhold for religiøse minoriteter i den Islamske republikken. Hun kommer frem til at bahaier og kristne konvertitter, som faller utenfor kategorien "Anerkjent religiøs minoritet", står uten rettigheter i henhold til Irans lover, og at selve deres identitet ikke tolereres i landet. "Under the penal code, the lives of Iranian Christian converts and the Bahais have no value whatsoever".²⁴ Hun har i denne sammenhengen intervjuet kristne ledere som forteller om stadig overvåkning og trusler fra regimets side; to av disse ble for øvrig drept kort tid etter deres møte.²⁵ Tematikken er følgelig svært sensitiv, og av forskningsetiske hensyn bør nåtidens

²¹ Dehqani-Tafti i et intervju sitert i Francis-Dehqani 2000:48.

²² Dehqani-Taftis oppfatning er interessant, men også andre forskere snakker om "That world of ambiguity between Iranianness and Islam." Se for eksempel Mottahedeh, 1985:313 ff *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*.

²³ Walls 1996:8-9 *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Edinburgh: T&T Sitert i Francis-Dehqani 2000:49

²⁴ Sanasarian 2000:134.

²⁵ Sanasarian 2000:124-126 For mer om de aktuelle sakene, se Sanasarian. Vi presiserer at dette ikke hadde direkte sammenheng med at de lot seg intervjuet.

kilder holdes anonyme. Den akademiske litteraturen om ikke-muslimske minoriteter er i tillegg svært ujevn, kompleks og lite undersøkt.²⁶

Sanasarian har også et blikk på de religiøse minoritetenes forhold under Mohammad Reza Pahlavi. Richard. W. Cottam drøfter også dette forholdet i boken *Nationalism in Iran*. På sekstitallet utgjorde 10 prosent av landets befolkning en religiøs minoritet med tilhørighet i andre muslimske sekter, kristne, jøder og bahaier.²⁷ Nasjonalismen krever at individet identifiserer seg i forhold til samfunnet som en helhet, og i Iran har dette vært enklere for en religiøst homogen majoritet enn for den resterende minoriteten. Konvertitter ble særlig mistenkeliggjorte objekter, da kristendommens globale karakter og ofte internasjonale kontaktnett gav grunnlag for å betvile konvertittenes lojalitet mot nasjonen.²⁸ Denne problematikken skal drøftes grundigere i henhold til Dehqani-Taftis biografi; hva han selv definerer som sin identitet, og hvordan troslojaliteten utfordres av den nasjonalistiske ideologien.

Utdrag av Dehqani-Taftis historie gjengis også i *Ten Muslims meet Christ* – som tittelen indikerer en bok med en klar evangelisk tone.²⁹ For øvrig er anonymisering av konvertitter fra islam ofte praksis i de mer religiøse bøkene også, i den sammenhengen er Dehqani-Taftis åpenhet omkring eget liv oppsiktsvekkende.

Problemstilling

I denne konteksten vil vi undersøke Dehqani-Taftis livshistorie og hvordan han selv oppfatter denne prosessen; hvilke konsekvenser konversjonen fikk på et personlig-, identitetsmessig og sosialt plan. Med dette utgangspunktet kan ovennevnte problematikk diskuteres med utgangspunkt i den ikke-vestlige kristnes og i den mottakende partens perspektiv. Dehqani-Tafti kan forstås som ett av disse ofrene for vestlig påvirkning, da han som en følge av sitt møte med CMS-misjonærene i Iran

²⁶ Sanasarian 2000: xiv; inntrykket forsterkes ved en undersøkelse av en rekke årganger av tidsskriftene *Journal for Iranian studies*, *Islam and Christian-Moslem relations*, *International Review of Mission*, og *The Moslem World*, hvor kontemporære studier av kristne i Iran og iranske konvertitter er et tema som sjelden adresseres.

²⁷ Cottam 1964, 1979:134.

²⁸ Sanasarian 2000:55.

²⁹ Miller 1969.

konverterte fra islam til kristendommen i ung alder. I et intervju forteller han imidlertid at misjonærenes mål alltid var ”to ’Christianize’, not to ’westernize’”:

Dehqani-Tafti strongly affirms this, arguing that the missionaries wanted the church to maintain its Iranian essence... The belief that the missionaries tried to break the culture of the country they worked in was utter nonsense. In fact, in Iran it was completely the opposite. I remember as a child ... we were all encouraged to keep our Persian culture.³⁰

Sitatet peker i retning av at Dehqani-Tafti har funnet frem til en spesielt iransk form for kristen tro og identitet. Vår overordnede problemstilling er: Hva er en iransk kristen identitet - sett gjennom Dehqani-Taftis biografi?

For å finne ut av dette vil vi først undersøke aspekter ved biskopens biografi, og følge livsløpet fra barndommen i Taft, via misjonsskolen i Esfahan, til teologistudier i Cambridge. Her stilles spørsmålet om fremmedgjøring som en følelsesmessig, kulturell, religiøs og intellektuell problematikk.

Vi antar at følgende spørsmål vil bidra til å utdype problemstillingen. På hvilken måte utfordrer oppfatningen av kristendommen som vestlig import den iranske kristne identiteten? På hvilken måte er forståelsen av korset viktig i en kristen identitetsutvikling, og hvordan viser dette seg i praksis i Dehqani-Taftis liv? Hvilke tilknytningspunkter finner konvertitten for den nye troen i sin egen kulturelle kontekst?

Den biografiske skissen fullføres med en gjennomgang av årene 1949-1980. I dette tidsrommet var Dehqani-Tafti prest og etter hvert biskop i den anglikanske kirken i Iran. Revolusjonen medførte at Dehqani-Taftifamilien måtte dra i eksil, hendelsen er derfor også en tidmessig avgrensning av vårt empiriske studium av Dehqani-Taftis livsløp. Perioden vies forholdsvis mye oppmerksomhet av flere årsaker: For det første er en god del av de tilgjengelige kildene konsentrert om årene 1978-80. Hvordan revolusjonen påvirket kirken som organisasjon, og den enkelte kristne er et spørsmål som vakte internasjonal interesse; og memoarer, rapporter, biografier og avisartikler fra denne tiden fokuserer på dette.

For det andre kan man diskutere hvorvidt hendelsene sier noe om iraneres latente oppfatninger av kristendommen og av muslimske konvertitter. Hva var det som muliggjorde anklager om spionasje, ekspropriering av utdanningsinstitusjoner,

³⁰ Francis-Dehqani 2000:48.

sykehus og kirkebygninger, og i noen tilfeller: drap og fengsling? Det er interessant å undersøke hva som hendte med Dehqani-Tafti og hvordan han tolker disse hendelsene, i henhold til vårt perspektiv. Vi vil se hva tekstene fra denne perioden kan fortelle oss om en kristen identitetsdannelse som en dynamisk prosess, hvor hendelser medfører omforming og endring, både av selvet, men også av selve troen på Jesus.

For en videre analyse av identitetskomplekset slik Dehqani-Tafti beskriver det, vil vi undersøke hvordan denne livsorienteringen skiller seg fra andre iranske identiteter. For det første vil vi vurdere den iransk-kristne identiteten, i forhold til et intervju med den kristne armeneren Lazarus Yeghnazar. Her får vi et kontrasterende syn på spesifikt iranske identitetsutfordringer. Ved å undersøke hvordan de to forholder seg til det iranske samfunnet, hvilke erfaringer de har hatt som kristne i den islamske konteksten og hvilke tanker de gjør seg om en iransk kristen identitet, vil funnene vurderes i henhold til en pre- og en postrevolusjonær empiri.

Dernest kontrasteres Dehqani-Taftis identitetskompleks i møte med en iransk muslimsk identitet slik Ali Shariati, en av revolusjonens viktige ideologer, fremstiller denne. Shariati avholdt en rekke forelesninger i forkant av den islamske revolusjonen og nådde med dette ut til et stort publikum. Ved å gjøre bruk av utvalgte tekster derfra, vil vi undersøke kontinuitet og brudd mellom en kristen og en shiisk identitetstanke. I denne sammenhengen vil martyrtanken vies spesiell interesse, da idéene om hva dette innebærer på en særskilt måte vil vise det spesielle ved Dehqani-Taftis identitetskompleks.

Metode

Vi skal altså benytte oss av selvbiografien på to nivåer, både som en kilde til å rekonstruere et livsløp, men også til å si noe om den biografertes idéutvikling og forholdet mellom idé og personlighet, liv og verk. Hovedsakelig er vi ikke opptatt av livsløp, kronologi, eller det å ”få med alt”; dette har Dehqani-Tafti gjort rede for selv, i sine selvbiografier. Det er snarere samspillet mellom liv, tanke og identitet som styrer vår fremstilling, og vi vil gjøre bruk av Castros definisjon av konversjonens identitetsimplikasjoner som en underliggende premiss for vinklingen av den biograferte.

Inger Elisabet Haavet diskuterer forskerens møte med historiske kilder i sin biografiske doktoravhandling. Hun mener at et viktig kriterium for hva vi ønsker å se, og hva som fanger interesse i det foreliggende, er identifikasjon:

Våre egne liv, erfaringer og interesser beveger fokus og forståelse fra øyeblikk til øyeblikk og fra person til person. Av og til treffes et punkt i vår egen sjel, og vi får opplevelsen av sannhet, autenticitet og identifikasjon.³¹

Det at vi kan identifisere oss med den biograferte, kan være en utfordring så lenge en ikke er bevisst sine egne sympatier og antipatier. I møte med dette materialet stilles nemlig spørsmål som involverer både følelsesmessige og intellektuelle aspekter, men dette korresponderer ikke nødvendigvis med skillet mellom det irrasjonelle og det rasjonelle.

Vi vil, gjennom en sympatisk lese måte, være med på å gi forskningsobjektet verdighet. Ved først å lytte til det han selv sier, og ta høyde for selvdefinering, vil vi forsøke å unngå en omskaping i "vårt eget bilde". I vårt tilfelle forholder det seg også sånn at det er Dehqani-Taftis eget syn og egne oppfatninger som i første omgang vil besvare de spørsmålene vi stiller. Om man da opplever identifikasjon, slik Haavet beskriver det, vil det i så måte bare være et positivt supplement.

En annen metodisk problemstilling er selvsagt biografien som konstruksjon. Enhver historiker og biograf må gjøre et utvalg, og opererer følgelig med "biter" eller fragmenter av virkeligheten. Dette problemet gjelder kanskje i særlig grad selvbiografien, og også bekjennelseslitteraturen, som Dehqani-Taftis bøker har mye til felles med. Denne sjangeren – med forelegg i Augustins *Confessiones*, legger mindre vekt på ytre livsbegivenheter enn forfatterens sjelelige, intellektuelle eller religiøse utvikling, og fremviser, slik Goethe sier det – direkte eller indirekte, "bruddstykker av en stor tilståelse".³² Det er denne "tilståelsen" vi skal undersøke i Dehqani-Taftis biografi; som også gjør denne livshistorien til noe mer og større enn seg selv, nemlig en potensielt fellesmenneskelig livshistorie – konstruert eller ikke.

³¹ Haavet 1997:1.

³² Lothe, Jakob m. fl. 1997:29 Litteraturvitenskapelig leksikon, Oslo: Kunnskapsforlaget m. fl.

Som vi skal se, er vektleggingen av det fellesmenneskelige et viktig motiv i Dehqani-Taftis livstolkingsprosjekt. Samtidig som vi tar høyde for selvbiografien som konstruksjon, vil identitetskomplekset, slik Dehqani-Tafti fremstiller det, selvsagt prøves mot og vurderes i henhold til det kildekritiske idealet, samt i forhold til eksterne tekster, der dette er tilgjengelig.

Kilder og kildevurdering

I undersøkelsen av Dehqani-Taftis forsøk på å danne en iransk kristen identitet vil vi først gå til hans egne tekster. Identitetsproblematikken diskuteres i biskopens omfattende forfatterskap; først og fremst i en serie selvbiografiske bøker.

Selvbiografiene

Dehqani-Taftis første bok, *Design of my World* i 1959, er en kortfattet selvbiografi som tar for seg veien frem mot konversjon i fire ulike faser; fra barndommens første møte med misjonærenes fortellinger, utfordringene han møtte som kristen iraner i et sekulært universitetsmiljø, via Cambridge og tilbake til Esfahan i prestedtjeneste. Denne første boken stiller spørsmål som er gjengangere i hans videre forfatterskap. Hva vil det si å konvertere fra islam til kristendommen? Hvilken forankring kan en kristen iraner finne i nasjonens historie, i iransk kultur, poesi og litteratur? Hva er en iransk kristen identitet, og hvilke problemer møter en iransk konvertitt?

Mange av disse spørsmålene besvares på et personlig plan, men det er tydelig at denne erfaringen videreformidles med håp om at den kan ha praktisk verdi for andre iranere, og om mulig gi misjonærer og støttepartnere en bedre forståelse av det feltet de arbeidet inn imot.

The Hard Awakening fra 1981 gjengir omstendighetene rundt den iranske revolusjonen, slik den opplevdes av Dehqani-Tafti og hans familie, og hvilke konsekvenser denne omveltningen fikk for den iranske kirken. Boken tar for seg identitetsproblematikken fra en annen vinkel; den viser hvilke konsekvenser (valget av) en kristen identitet kan få på et praktisk plan.

The Unfolding Design of My World fra 2000 er det siste tilskuddet til serien av Dehqani-Taftis selvbiografier. Dette er en omskriving av en større persisk versjon kalt "One well with two sources", som tar for seg hele livsløpet frem til pensjonstilværelsen i England. Også her er identitetsdannelse et viktig tema:

Forty years later, when I wrote a much longer autobiography (the Persian version of this English text), I called it *One well with two sources*. I had in mind the gentle, limpid waters of my village origins. The "well" was within me, but into it flowed my Persian home and all the benison infused from the other source – my English education and initiation into Christian ministry, according to the Anglican tradition. The coming together of these two sources has not been easy. Life is a short span in which to learn the bi-cultural. (...) Even so, the dual waters from separate streams have mingled well and fruitfully.³³

Boken dekker hele livsløpet, og gjengir kronologisk sett de to forrige. Det er et spenn på over førti år mellom første og siste selvbiografi. I dette tidsrommet har det iranske samfunnet gjennomgått store endringer på det politiske, sosiale, økonomiske og religiøse planet. Og hovedpersonen skriver også med forskjellige utgangspunkt; først som 40åring, midt i livet, og dernest som pensjonert 80 åring, med stor avstand til det som hendte både tidsmessig og geografisk sett. *The Unfolding Design of My World* overlapper de forrige utgivelsene tematisk, og er den mest detaljerte gjengivelsen av livsløpet hans. Livsløpet skildres mer utførlig i denne boken. Han forteller mer om barndommen i Taft, om familiens religiøse liv, og om egne tanker og erfaringer i forhold til religionen. Etter å ha arbeidet med identitetsrelaterte spørsmål et helt liv, er det klart at gjenkallingen av tidlige minner preges av senere kunnskap.

Selvbiografiene må leses i forhold til hvilken tolkningsramme Dehqani-Tafti har på sitt eget liv. Det som huskes fra fortiden blir gjerne filtrert gjennom ulike kategorier som kan hjelpe med å sortere erfaringer, synsinntrykk, sinnsstemninger, tanker og hendelser til meningsgivende og sammenhengende bestanddeler. Holdninger kan være en slik kategori. Endrede holdninger vil da endre tolkningsrammen for minnene våre. En sentral tese i den kristne læren er for eksempel at Gud kan bruke også "vonde" hendelser til et menneskes beste. Holdningsendringer overfor lidelse kan sette egne erfaringer i et nytt lys, og erindringene om disse kan tilpasses "den riktige læren". Kierkegaard sier at livet leves forlengs og forstås baklengs. Ny innsikt og erfaring kan altså endre minnene både av hensyn til tilegnede normer og til hvilken *mening* man ser i det forgangne.

³³ Dehqani-Tafti 2000:4.

Tittelen *Design of My World* indikerer hvilken tolkningsramme Dehqani-Tafti opererer med: For det første kan den fortelle oss at han opplever seg kalt av Gud, at Gud hadde og har en bestemt tanke for hans liv, og at denne planen har utfoldet seg i sekvenser som hver for seg har lært ham mer om seg selv og om Gud. Følgende setning gjentas gjennom hele biografien og understreker dette videre. “But the God who had a design for my life saw to it that this miracle was performed (...)”.³⁴ I en annen sammenheng forteller han om Reza Shahs nasjonalisering av alle utenlandske utdannelsesinstitusjoner, og at rektoren ved skolen i Esfahan klarte å krangle seg til at de fikk fortsette undervisningen inntil Dehqani-Taftis kull hadde fullført grunnskolen. Dette kommenteres slik:

I think it was in God’s plan for me that this permission was given, so that I might finish my primary education in a Christian school. Is it not the right way for a Christian to look at history, seeing the hand of God in all events weaving the pattern of the life of nations and individuals?³⁵

Dehqani-Tafti ser altså sin historie som et resultat av Guds vilje for ham. Hvordan henger dette sammen med den kristne identiteten? I Castros definisjon av hva det vil si å konvertere nevnes det å se sitt eget liv med utgangspunkt i sin forståelse av Guds rike som en viktig komponent. Altså, at man ser sitt eget liv i sammenheng med hva man senere tror at man skulle *lære* av en gitt hendelse. Men selv om Dehqani-Tafti snakker om å se sin historie i forhold til det han forstår som Guds vilje og stadige inngripen i historien, er det ikke sikkert at dette er hans egentlige oppfatning av forholdene. Denne oppfatningen kan også være noe han har tilegnet seg over tid, og den kan være av normativ karakter.

For det andre spiller tittelen på et kjent stedsnavn i Iran. *Design of my world* refererer til den enorme plassen utenfor Shah Abbas palass i Esfahan, kalt ”Design of the world”. Byen er berømt for vakker og storslagen arkitektur, i så stor grad at esfahanere mener at ”Esfahan is half the world”. Med dette fester Dehqani-Tafti sin egen historie i den iranske kulturhistorien. Han plasserer en fortelling som på mange måter handler om fremmedgjøring midt i en velkjent persisk kontekst som har lange og stolte tradisjoner. Dette kan forstås som et forsøk på å hevde sin rettmessige plass i

³⁴ Dehqani-Tafti 1959: se for eksempel s 52.

³⁵ Dehqani-Tafti 1959:30.

det genuint persiske. Slik blir fortellingen om en kristen livserfaring (forsøksvis) i mindre grad et fremmedelement.

På den andre siden ser det ut til at Dehqani-Tafti ikke ser eller ikke setter noe skille mellom det som er *livet hans* og det som er hans *religiøse liv*. Disse to faktorene henger sammen i en slik grad at alle hendelser ser ut til å ha relevans for hans forhold til Gud og til den kristne troen. Selvbiografiene er identitetsfokuseret; hendelser nevnes i den grad han *lærte* noe av dem, eller de førte til en spesiell erkjennelse eller utvikling. Altså er det indre livet og identitetsutviklingen, i likhet med bekjennelseslitteraturen, faktorene som driver denne historien fremover, også når det gjelder periodisering av livsløpet. Her kan kjennskap til andre konversjonshistorier kan ha påvirket Dehqani-Taftis egen fremstilling.³⁶ Dette gjelder også spørsmålet om identitetsdannelse og personlighetsutvikling.

Dehqani-Taftis konversjon kunne kanskje betraktes som en suksess for CMS-arbeidet, og i så fall brukes som et argument for videre satsning i landet. Samtidig er han langt ifra den første iranske konvertitten, så det kan være andre grunner til at nettopp hans historie publiseres. For det første kan dette handle om at Dehqani-Tafti to år senere ble utnevnt til biskop, og at de involverte parter både utenlands og lokalt gjennom boken fikk en mulighet til å bli kjent med den påtroppende lederens historie. For det andre var Dehqani-Tafti en god skribent som allerede hadde erfaring fra arbeid med litteratur, ved at han hadde ansvar for å forfatte, oversette og publisere kristen litteratur som var relevant i den persiske konteksten. Boken hadde nok også den hensikt å besvare samme type spørsmål som jeg stiller til disse kildene. Hvordan er erfaringen av å konvertere i et muslimsk land, og hvordan opplevdes livet i kirken for en tidligere muslim? Slike spørsmål var relevante for misjonærer som arbeidet i en muslimsk kontekst. En førstehåndsberetning om hvilke problemstillinger og prosesser en konvertitt erfarte, kunne hjelpe de som arbeidet med kontekstualisering av det kristne budskapet. I tråd med en slik tolkning ville nytteverdien av en skjønnet historie være relativt liten. Dehqani-Tafti forteller også om de problematiske sidene

³⁶ I intervjuet 15.06.2006 forteller Dehqani-Tafti at han var spesielt tiltrukket av livet til en persisk kristen som reiste rundt fra landsby til landsby og fortalte evangeliet. Han ville som ung bli som denne Sandu Sundar Sigh.

ved konversjon i en slik grad, at en ensidig oppfatning av at dette som en suksesshistorie blir for enkelt.

Selvpresentasjon henger sammen med publikasjonenes hensikt. Tekstene skrives og rettes mot et bestemt publikum, og utvelgelsen av ”bruddstykkene av tilståelse” kan formes deretter. Boken *Design of My World* ble skrevet på oppfordring fra et forlag som publiserte kristen litteratur, og inngår i serien *World Christian Books*. Forlaget kan ha vært med på å styre fremstillingen av Dehqani-Taftis historie. Hensyn til leserinteresse, hva man ønsker å fortelle eller lære bort, og hensynet til hva man oppfatter som viktige bestanddeler i en historie om konversjon er alle mulige påvirkningsfaktorer som kan påvirke teksten. Boken er redigert av Stephen Neill, som selv har vært misjonær. Han kan også hatt en formening om historiens form og innhold.³⁷

The Hard Awakenig er skrevet kort tid etter revolusjonen, også på oppdrag, men fra et annet forlag. Dehqani-Tafti sier selv at han skrev under tidspress fra forlagets side, noe vi må se i sammenheng med sensasjonsfaktoren i hans egen historie, og det at Iran stod i det vestlige medias søkelys i kjølvannet av revolusjonen. For det britiske markedet ble denne interessen opprettholdt i kraft av at britiske misjonærer satt i iransk fengsel noen måneder sommeren og høsten 1981. Forsiden gir inntrykk av at man utnyttet ”det salgbare” i drapsforsøket; et blodig putevar med kulehull og undertittelen ”A courageous personal testament of love that outlives violence and death.” Hendelsen kan sies å markere toppen av historiens spenningskurve. I boken beskrives hendelsen kortfattet på side en; som litterært grep plasseres biskopen i sentrum av begivenhetene, og dette blir også et uttrykk for hva revolusjonen kuliminerte i for hovedpersonen selv. Med dette utgangspunktet går man tilbake i tid, til en innføring i Irans historie, til en diskusjon av misjonærenes innvirkning i landet, og til en rekapitulering av biskopens egen gjøren og laden. I selvbiografiene vies den aktuelle hendelsen imidlertid bare en side, gjengitt i en forholdsvis dagligdags språkdrakt. Kanskje var dette ikke en *mer* dramatisk hendelse for Dehqani-Tafti selv, sett i forhold til alt det som ellers hendte med kirken og kirkelig ansatte, og som også berørte ham selv. Kanskje sier dette noe om biskopens nære forhold til kirken, forstått

³⁷ Vi vil få en ytterligere vurdering av Neill’s rolle i kapittel 3.

som at alt det som hendte de andre, også rammet ham selv, som kirkens øverste leder. Kanskje kommer dette av et ”ydmykt ideal” hvor man ikke skal stikke seg frem. Framstillingen forsterker uansett inntrykket av at det er den kristne erfaringen som opptar forfatteren. Han synes å være mer opptatt av hva dette *lærte* ham, og vier fortellingen om hvordan dette utdypet hans egen relasjon til Jesus langt større plass enn de faktiske hendelsene i seg selv.

Intervjuer

Jeg baserer meg også på intervjuer med Hassan Dehqani-Tafti, konen Margaret Dehqani, og, om enn i mindre grad, med datteren Gulnar Eleanor Francis-Dehqani foretatt i perioden 15-17.06.2006, hvor jeg tilbrakte noen dager sammen med familien i Oakham i England. Dehqani-Tafti var på dette tidspunktet inne i sitt 86. år og hadde en noe redusert fysisk helse. Samtalene foregikk i deres egen stue, avbrutt av telefoner, familiemedlemmer som kom og gikk, og selvsagt diverse serveringer av te og kaffe. I denne situasjonen var Dehqani-Taftis evne til lange tankerekker og til å gå inn og ut av disse tydelig.³⁸ Når det gjelder forholdet mellom selvbiografi og intervju, ser jeg ingen stor diskrepans mellom disse med tanke på innhold, hendelsesforløp og idéutvikling. Men det er likevel åpenbart at det i hans egen historie som er nedskrevet er lettere å gjenkalle og mer ”tilgjengelig i minnet” enn det han ikke har gjengitt i tekst. Når Dehqani-Tafti fortalte fritt, var der en merkbar likhet mellom den muntlige og den selvbiografiske fremstillingen; kronologi, tematisk organisering og tolking av hendelser samsvarer. Intervjuene gir imidlertid utfyllende informasjon, og mulighet for presisering av begreper og idéer utover den informasjonen bøkene gir. Dette har spesiell relevans i henhold til identitetskomplekset jeg er ute etter å belyse.

Intervjuet med Lazarus Yeghnazar foregikk per telefon. Ved dette har man ikke samme muligheten for å danne seg et inntrykk av, eller å opprette kontakt med intervjuobjektet. Kanskje fikk jeg ved dette en annen, mer generell og begrenset form for informasjon enn det en samtale ansikt til ansikt ville kunne munne ut i.

Utover dette skiller ikke bruken av intervjuene seg videre fra de skriftlige kildene når det gjelder materialets begrensninger.

³⁸ Etter å ha blitt oppringt av en gammel venn, som nettopp hadde kommet tilbake fra en reise i Iran, fortsatte han der han slapp med et ”Like I said (...)”.

Eksterne kilder

Øvrige kilder er *Iran Diocesan Letters* som ble utgitt av The Iran Diocesan Association, med det mål å “Call forth prayer and gifts for God’s work in Iran”. Her har biskopen, misjonærer og iranske arbeidere i egne spalter mulighet til å fortelle om eget arbeid og til å legge frem saker de mener trenger spesiell forbønn. Bladets hensikt er også dens begrensing fra et kildekritisk perspektiv. En organisasjon som er avhengig av økonomisk støtte vil muligens drive selvsensur med tanke på å opprettholde leserens giverglede. Når det er sagt, mener jeg at bladet preges av realisme i den enkelte skribentens talefrihet og i presentasjonen av arbeidets svingninger; det vanskelige og det som ikke går så godt gjemmes ikke bort.

CMS hadde også tradisjon for at den enkelte misjonæren skrev et årlig brev hjem til hovedkontoret. Utover å gi en rapport over årets gjøremål var dette en mulighet til å uttrykke egne synspunkter i aktuelle saker, blåse ut om kollegiale forhold og hva de ellers måtte ha på hjertet. Disse brevene ble oftest sensurert før de inngikk i organisasjonens årsrapport som hadde offentlig innsyn. Også arkiverte *annual letters* er ofte redigerte. Francis-Dehqani har i nevnte doktorgrad basert seg på denne typen kilder. Hun finner en diskrepans mellom det man sier, og det man faktisk gjør i disse brevene. Hjemmepublikummet hadde bestemte forventninger knyttet til misjonsarbeidet, både med tanke på hvilken type arbeid dette skulle være, men også til kvinnenes rolle i misjonsarbeidet. I en analyse av årsrapporter og misjonsblader, hvor kvinnene skriver med dette publikummet for øyet, viser Francis-Dehqani hvordan misjonærene gjennom religiøs sjargong syntes å leve opp til forventningene samtidig som de i praksis gikk helt nye veier. I deres faktiske arbeid og personlige skrifter viser kvinnene en dynamisk refleksjon omkring eget virke. Selv om man opprinnelig tenkte at misjon skulle være ren evangelisering, fant man etter hvert at arbeidet måtte rettes mot de lokales faktiske behov. Selv om skolearbeid og medisinsk hjelp var et uttrykk for en holistisk kristendomsforståelse; hvor menneskets fysiske og sosio-økonomiske behov blir tatt like alvorlig som de åndelige, krevde dette en språklig religiøs innpakning da dette kunne oppfattes som sekulært arbeid.³⁹

³⁹ Francis-Dehqani 2000: se for eksempel s 84ff.

Misjonæren Paul Hunt var en av de britiske CMS-ansatte som ventet lengst med å forlate landet under revolusjonen. Boken *Inside Iran* overlapper *The Hard Awakening* tematisk, og Hunt gjør som Dehqani-Tafti rede for den iranske kirkens historie under revolusjonen med utgangspunkt i egen erfaring. Begge er utgitt i 1981, men Hunts kom ut sist; han siterer fra *The Hard Awakening* når han skal beskrive Dehqani-Taftis oppfatning av kirkens situasjon. Boken tar for seg en del hendelser Dehqani-Tafti utelater i sine bøker, og vise versa, men generelt er de nokså samstemte i hendelsesbeskrivelse og i vurderingen av hvordan kirken skulle forholde seg til det inntrufne. Det er fullt mulig at Hunt har lagt seg tett opp mot *The Hard Awakening* med tanke på hvilke oppfatninger den gir uttrykk for. Samtidig er det ikke unaturlig at de er samstemte i dette henseendet, da Hunt arbeidet under Dehqani-Tafti i en årrekke, og dermed kan forventes å være godt kjent med biskopens person og tankesett. Som kilde vil Hunts bok bidra med tanke på egen vurdering av Dehqani-Tafti, i spørsmålet om hvordan Dehqani-Tafti utfylte rollen som biskop, og den vil videre korrigere vår forståelse av forholdet mellom Dehqani-Taftis selvbiografier og spørsmålet om identitet. *Inside Iran* er også et uttrykk for en britisk misjonærs oppfatning og erfaring av det problematiske i, som utlending, å arbeide for opprettelsen av en nasjonal kirke.

Kapittel 2. Historisk bakgrunn. Religion, politikk og misjon

Religiøsitet i Iran på 1900-tallet

Siden den arabiske invasjonen på 700-tallet har islam vært mer enn bare en tro. Som identitetsskaper har man her en basis for folkets lojalitet og en kilde til kontroll. Iran har en etnisk sammensatt befolkning; sett bort ifra den prosentandelen de ikke-muslimske minoritetene utgjør, har islam vært en samlende faktor i de fleste lag av samfunnet. Konger og regenter som har utfordret islam og ulamas domene har samtidig satt egen posisjon i fare, noe Mohammad Reza Shahs forsøk på å vestliggjøre og underminere religiøse autoriteter illustrerer; dette kulminerte i den islamske revolusjonen.

Irans islam er forskjellig fra den "arabiske" på to ulike måter. For det første er de fleste iranere shia, ikke sunnitter. For det andre forble Iran, i motsetning til andre islamske nasjoner, bevisst sin før-islamske fortid. Den persiske identiteten ble ikke oppslukt av den arabiske kulturen. Iran er muslimsk, men *absolutt* ikke arabisk. Noen oppfatter shia-islams karakteristikk som en seier over det arabiske; en "persifisert islam" eller et uttrykk for "iransk nasjonal bevissthet".⁴⁰ Slike oppfatninger tar ikke shia-islams arabiske røtter i betraktning, men denne formen passet til lokale forhold og var også tolerant nok til at eksisterende skikker kunne inkorporeres. Iranere er bevisst sin tilhørighet i et religiøst fellesskap dominert av arabere. Den arabiske invasjonens innflytelse i Irans samfunnsstruktur er dyptgående, men den absorberte ikke spesielle iranske skikker. Det persiske språket er intakt, selv om det er fullt av arabiske lånord. Noruz – en før islamsk nyttårsmarkering, feires fremdeles hver vår. Dette er ifølge Mottahedeh et uttrykk for motsetningen mellom det iranske og islam.⁴¹ Språket og skikkene er ikke bare bevart; det er i iraneres øyne noe av en prestasjon, en kollektiv kilde til stolthet. Kunst og litteratur er et felt hvor disse spenningene kommer til uttrykk. Særlig poesien er et fristed for tvetydigheten i den iranske kulturarven.⁴² Ektheten i iraneres konversjon til islam betviles ikke; men man har en tradisjon for å rekapitulere den hedenske fortiden i persiske termer.

⁴⁰ Francis-Dehqani 2000:28.

⁴¹ Mottahedeh 1985:313.

⁴² "Western visitors knowing Persian frequently remarked on such long recitations with amazement. Related where coffeehouse poets who generally gave dramatic recitations from the Shah-nameh (Book

In short, a perplexing tension exists in the Iranian subconscious between its Islamic and pre-Islamic roots. People know they are Muslims but also consider themselves cultural heirs of a pre-Islamic Iran depicted by the ancient fables of Ferdowsi and others.⁴³

Selv om shiamuslimer har fantes i Iran siden islams forming, og der var et shiadyntasti i deler av Iran på 1000-1100-tallet, er det en vanlig oppfatning at de fleste iranere var sunnitter inntil 1600-tallet. Safavidedynastiet gjorde shiaislam til landets offisielle religion og tvangskonverterte befolkningen deretter.⁴⁴ Safavidene etablerte et system hvor religiøse ledere (*mujtaheds*) stod over kongen i religiøse anliggender. Ved dette forsterket de to partene hverandres autoritet. Heri ligger også grunnlaget for en muslimsk institusjon hvor de religiøse fikk innflytelse i sekulære spørsmål. For massene ble *mujtahedene* en slags styrende elite, og utover 1900-tallet har iranske shialeidere stadig intervenert i politiske saker.⁴⁵

Et karakteristisk dogme innen shiaislam er immamatet; ideen om at profetens etterfølgere er noe mer enn politiske ledere. Imamen skal også være en åndelig leder, og må derfor evne å tolke Koranens og lovens indre mysterier. Den dominerende shiaretningen i Iran er tolvshiiisme; de fastholder at de tolv imamene som var profetens etterkommere var uten synd, feilfrie, og at de var utvalgt av gud gjennom Mohammad. Immamatet begynner med Ali, profetens svigersønn, og etterfølges av hans to sønner Hasan og Husayn (Hosein). For begge retningene kan imamen være både religiøs og politisk leder, men for iranske shiaer brukes denne termen særlig for Ali og hans elleve etterfølgere. På grunn av forfølgelse holdt imamene seg borte fra Bagdad, det islamske rikets sentrum i sin levetid. Den tolvte imamen ble holdt skjult for folket i frykt for snikmord hele sin levetid på slutten av 800-tallet. Sunniene hevder at han aldri har eksistert, eventuelt at han døde som liten, mens shiaene tror at han aldri døde, bare forlot jorden, og skal komme tilbake som *Mahdi*, eller *Messias* på dommedag. Under okkultasjonen er den skjulte imamen ifølge tradisjonen åndelig,

of Kings), the Persian epic poem composed by the poet Firdausi; these continued to exist, but in smaller numbers. (It should be noted that Persians have one of the world's outstanding poetic traditions, often of great difficulty and subtlety, so that the phenomenon described is the equivalent of English peasant men and women being able to recite very lengthy passages of Shakespeare, Milton and John Donne.)" Keddie 1981:185.

⁴³ Francis-Dehqani 2000:29.

⁴⁴ Morgan, David 1998:120ff *A History of the near East. Medieval Persia 1047-1797* Longman. London and New York.

⁴⁵ Francis-Dehqani 2000:28.

noen hevder også fysisk, til stede. Han påkalles i bønner, nevnes ved navn i bryllupsinvitasjoner, og feires i en årlig markering.⁴⁶

I tillegg til trospillarene har shiaene distinkte religiøse tradisjoner, blant disse finner man Moharram; martyrmåned, og pilegrimsreiser til imamenes gravsteder. Under Moharram lever man seg inn i Husayn, den tredje imamens martyrhistorie gjennom ”passion plays” (ta’ziyeh), noe som frembringer intense religiøse følelser hos tilskuerne. Husayn og hans sytti menn ble drept ved Karbala i Irak, av en tallmessig overlegen hær som støttet Umayyadkalifen. Gjennom disse pasjonsspillene får tilskuerne utløp for en rekke personlige og politiske følelser; i perioder av politisk stabilitet kan det være utløp for seksuell, politisk og personlig undertrykkelse, og man kan få utløp for sorg over egne tap gjennom å se de små barna i Husayns hær dø av tørst. I urolige perioder vektlegges andre aspekter; imamenes martyrhistorier blir eksempel på en rettferdig kamp mot tyranniet. Her får man da et politisk medium for å uttrykke slike ideer, og heltenes personlighets trekk understrekes deretter.⁴⁷

Mashhad og Qom er pilegrimssentre av særlig betydning; her er henholdsvis den åttende imamen og hans søster Fatima lagt til hvile. Man finner slike mausoleer i nær sagt hver eneste by og landsby i Iran; disse kalles imamzadehs. Her er imamenes slektninger eller andre mennesker som skal ha levd spesielt hellige liv gravlagt. Shiaene besøker disse fordi de tror at imamene og deres etterkommere har makt til å gå i forbønn for dem foran gud. Mausoleene i Najaf og Karbala i Irak er også høyt aktet.⁴⁸

Britene i Iran

Irans geografiske plassering gjør at landet på 1800-tallet befant seg i skjæringspunktet mellom russisk og britisk stormaktsekspanjon. Fra britisk hold var Iran før oljeutvinningens tid interessant fordi det grenset til India; man fryktet da at dette var russernes egentlige mål. Siden de to rivalene ikke kunne befeste egen dominans uten å risikere krig mot den andre, var et selvstendig Iran fra britisk side en fordel. Iran

⁴⁶ Momen, Moojan 1985:140-171 *An Introduction to Shi’i Islam. The history and doctrines of Twelver Shi’ism*. Yale University Press. New Haven and London.

⁴⁷ Keddie 1981:183-84.

⁴⁸ Momen, Moojan 1985:181ff.

gjorde tidlig på 1800-tallet store landinnrømmelser overfor Russland, og hadde med hensyn til nasjonens selvstendighet størst grunn til å frykte naboen i nord. Selvstendigheten var altså betinget av ytre forhold heller enn en indre nasjonal determinasjon, og for å bevare denne responderte Iran ved å balansere konkurrentene mot hverandre. Siden man var uvillig til å ta til våpen, kjempet de to stormaktene om økonomisk innflytelse.⁴⁹ En rekke konsesjoner som gav monopol på landets naturressurser, gitt av monarker med behov for å finansiere en overdådig livsstil, la grunnlaget for iraneres mistillit til britene.⁵⁰

I 1872 gjorde Nasser Al-din Shah en avtale med Baron Paul Julius de Reuter. Med enerett til å utvikle jernbane- og veinettet, irrigasjonsarbeid og mineralutvinning kontrollerte britene store deler av landets økonomi. I 1896 gav Shahan også bort rettigheter til produksjon, salg og eksport av iransk tobakk til forløperen til British Imperial Tobacco. Shialedere organiserte masseprotester mot disse konsesjonene sammen med basarenes handelsmenn, og politiet skjøt mot, og drepte, protestanter i Teheran. Konsesjonen ble kansellert, og det britiske tobakkskompaniet skulle ha en kompensasjon på en halv million pund. Iran opptok sitt første utenlandslån. Britenes omkostninger var av en annen valuta; iraneres anti-britiske følelser ble styrket.

Forretningsmannen W. D'Arcy kjøpte rettighetene til oljeutvinning for 20.000 pund i 1901. Det Anglo-Persian Oil Company (APOC) ble dannet i 1909, året etter de hadde kommet over det som skulle vise seg å være en av verdens største oljereserver. Med oljen ble Irans betydning for det britiske imperiet mer eksplisitt. Britiske marinefartøy gikk fra å være kull- til oljedrevet før første verdenskrig, og Storbritannia kjøpte seg inn i APOC for å sikre tilførselen.

Qajardynastiets makt begrenset seg etter hvert til å gjelde Shahens egne eiendommer i Teheran. En viss politisk stabilitet var en sikkerhetsgaranti for britiske investeringer, og de var positivt innstilt til maktskiftet som kom ved Reza Khan, en militærbrigader som veltet Qajardynastiet i 1921. Reza Shahs moderniseringsprosjekt innebar etter hvert forbud mot å følge religiøse tradisjoner som Ashura, og kvinnenenes hijab ble forbudt. Med dette fikk shialedere egne grunner til å mistenke og mislike britene. På

⁴⁹ Cottam 1964, 1979:158-59.

⁵⁰ Vi skal i det videre konsentrere oss om anglo-iranske forhold, og ser dermed bort ifra andre lands økonomiske konsesjoner i denne perioden.

30-tallet uttrykte monarken en fasinasjon for Hitler, og orienterte seg mot Tyskland.⁵¹ Britene oppfattet et tysk tilbud om å utvikle jernbanen i Iran som en mulig invasionsrute til India. Da britene invaderte Iran i 1941, sikret de seg motstandere i ytterligere sektorer av det iranske samfunnet.

Sinne over APOCs utbytting av landets oljeressurser, samt dårlige vilkår for nasjonale oljearbeidere hadde lenge vært en del av den politiske debatten i Iran. I 1947 var oljeinntektene £40 millioner, bare 7 av disse tilkom Iran. Forsøk på å utjevne dette forholdet førte ikke frem. Den venstreorienterte sekulære nasjonalisten Mossadeq ble valgt til statsminister i 1951. Hans løsning på konflikten var nasjonalisering av oljeselskapet og utvisning av alle utenlandske oljearbeidere.

Britene innførte handelsblokade i gulfen og appellerte til FNs sikkerhetsråd om å fordømme Irans nasjonalisering. Her ble saken vurdert til Irans fordel. Ved regjeringsskiftet i Storbritannia ble idéen om et kupp for å velte Mossadeq godkjent. Da statsministeren fikk nyss om britenes planer om å velte regjeringen, ble alt britisk personell utvist fra landet. I oktober 1952 ble den britiske ambassaden beordret stengt; det skulle ikke være noen igjen til å utføre disse planene.⁵² Den nyvalgte amerikanske president Eisenhower tenderte til å se verden som inndelt i kommunistiske og ikke-kommunistiske soner, og britene spilte på Mossadeqs allianse med det kommunistiske Tudehpartiet for å få amerikanerne med på kupplanene. MI6 og CIA iverksatte ”operasjon AJAX” sammen med iranske nasjonalister, rojalister og konservative mullaer som veltet Mossadeqs regjering i 1953. Shahan hadde flyktet landet i frykt for at kuppet skulle mislykkes. Ved returen bygde monarken opp et undertrykkende regime som beholdt kontrollen ved hjelp av SAVAK⁵³, - det hemmelige politiet, som snart ble kjent for brutal behandling av politiske opponenter og antiroyale mullaer, samt et sterkt militærkorps støttet av britiske og i økende grad amerikansk nære kontakter. Britene forble lojale mot Pahlavimonarkiet frem til den Islamske Revolusjonen i 1979; dette fremprovoserte en kort overtakelse av den

⁵¹ Keddie 1981:110. Iran ble også av tyskere, om enn på et annet grunnlag, sett som strategisk i posisjoneringen mot Sovjetunionen, og militært og politisk nærvær økte i årene før krigsutbruddet. Nazi-ideologien hadde sine agenter, og Iran ble utpekt som et rent arisk land. Reza Shah fant at nazistisk agitasjon og metoder passet hans diktatoriske og nasjonalistiske tilbøyeligheter.

⁵² Stephen Kinzer 2003:3 *All the shah's men. An American coup and the roots of Middle East terror.*

⁵³ Et akronym for Sazman-e Amniyat va ettea'at-e Keshvar, eller The National Security and Intelligence agency, som ble etablert på femtitallet med CIAs hjelp. Amin, Fortina, Frierson (eds) 2006:141 *The Modern Middle East. A sourcebook for history.* Oxford University Press.

britiske ambassaden i november 1978. Shahan skal derimot ha betrodd den amerikanske ambassadøren at han så ”the hand of the English” bak folkemassenes demonstrasjoner.⁵⁴

Pahlavidynastiet

Reza Shah, 1921-41 og Mohammad Reza Shah 1941-1979

Qajardynastiet var i teorien omnipotent, men i praksis politisk impotent.⁵⁵ Inntil Reza Khan, en militærbrigader som marsjerte inn i Teheran i 1921 og utførte et ”ikke voldelig kupp”, hadde landets indre styring vært svak og ineffektiv. I 1925 hadde han samlet all makt i egen person, og året etter kronet han seg selv som Reza Shah Pahlavi. Den nye monarken skapte et sterkt sentralstyre og befestet statens kontroll over landet. Militæret ble utviklet, og man innførte verneplikt. Nomadestammene som hadde hatt stor grad av selvstyring ble i det kommende tiåret pasifiserte; noen stammeledere ble satt i fengsel, andre henrettet. Kemal Atatürk, som på 1920 tallet overtok makten i Tyrkia, hadde sekularisering av staten som sitt fremste mål. Reza Shah hadde, med Atatürk som forbillede, lignende ambisjoner da han iverksatte et moderniseringsprogram som omfattet store deler av samfunnet. Statlige skoler med en sekulær basis ble opprettet, og i 1935 ble et vestlig orientert universitet opprettet i Teheran. Skolene og institusjonene for høyere utdanning bar fram tjenestemenn til byråkratiet og medvirket også til fremveksten av middelklassen. Vei- og jernbanenettet ble utviklet, og statlige fabrikker som produserte nødvendige forbruksvarer så dagens lys.

Mange av tiltakene var bevisste trekk for å svekke det religiøse hierarkiet. Utdanningsreformene underminerte de tradisjonelle islamske skolenes innflytelse og de muslimske ledernes makt ble videre utfordret av en ny sekulær lovgivning, med dommere utenfor det religiøse etablissementet. Mullaene ble ekskludert fra dommersetene, sekulære domstoler ble opprettet, og notarfunksjonen ble også overført til statsansatte. Staten overtok også administrering av religiøse donasjoner;

⁵⁴ Robert Tait ”A bitter legacy” i *The Guardian* 30.03.2007. Dette er en kortfattet oppsummering av anglo-iranske relasjoner som hverken tar høyde for periodens indre politiske struktur eller øvrige stormakters bevegelser i landet. For en mer utførlig historikk se for eksempel Keddie 1981:63-112, Wright 1977: *The English amongst the Persians*.

⁵⁵ Abrahamian 1982:41.

vaqf, og kontrollen over de religiøse seminarene. Kvinnefrigjøring stod også på agenden; skolene ble åpnet for jenter, og kvinnene sendt ut i arbeidslivet. Moderniseringsprosjektet medførte også at bruk av slør ble forbudt i 1936. Høyt utdannede iranere ønsket loven velkommen, men for majoriteten ble den oppfattet som blasfemi og mullaene var sterkt imot lovendringen.

Reza Shah hadde i utgangspunktet bred støtte i folket for å ha innført orden, samlet landet, forsterket nasjonal selvstendighet; for reformer innen utdanning og på det økonomiske området. For å komme dit hen hadde staten imidlertid svekket folkeforsamlingens makt, satt de religiøse på sidelinjen, innført pressesensur og arrestert politiske motstandere. Den verste konfrontasjonen mellom religiøse og statlige autoriteter oppstod i Mashhad i 1936, ved imam Rezas mausoleum hvor en stor folkemasse var samlet i protest mot shahens reformer. Noen ble drept og mange skadet da det militære rykte inn og skjøt mot massene.⁵⁶

Utenriks gikk Shahen langt for å styrke nasjonal uavhengighet. For å skape en balanse mellom russisk og britisk innflytelse i landet, og hindre at de hver for seg fikk for stor makt, vendte han seg mot Tyskland, og før andre verdenskrig brøt ut var dette Irans største handelspartner.

Ved krigsutbruddet erklærte Iran sin nøytralitet. Reza Shah motsatte seg de alliertes krav om å utvise alle tyskere fra landet, og da Tyskland invaderte Sovjet i 1941, ble Iran en alternativ rute for å sende krigsforsyninger bak fiendens linjer. Sommeren samme året ble landet invadert fra nordøst av Sovjet, via Irak og Gulfen, av britene. Motstanden avtok etter et par dager, og shahen, som visste at de ikke ville la ham bli sittende, abdiserte til fordel for sønnen Mohammed Reza Pahlavi, som da var 21 år gammel. I september 1943 erklærte Iran krig mot Tyskland, og ble kort tid senere medlem i FN. Under Teherankonferansen sist på året ble Churchill, Roosevelt og Stalin enige om å forsterke Irans nasjonale uavhengighet og territoriale integritet, og å gi staten økonomisk støtte.

Effektene av krigen var imidlertid ødeleggende for det iranske samfunnet. Knapphet på mat og andre nødvendigheter førte til inflasjon. Nærværet av utenlandske militærtropper gav nasjonalisme og fremmedfrykt vind i seilene, og en stadig

⁵⁶ Lupidus 2002:476ff.

urbanisering økte den politiske uroen. Politisk aktivitet som hadde vært forbudt under Reza Shah ble revitalisert og det kommunistiske Tudehpartiet agiterte for politisk og sosial reform. Den unge tronarvingen gjorde seg avhengig av amerikansk og britisk støtte; for å trene opp et moderne militærkorps og for å uskadeliggjøre politisk motstand som hadde vokst fram i tiden etter farens avgang.⁵⁷

”Arya-Mehr”: En øy av stabilitet og brutal undertrykkelse

Etter kuppet som veltet Mossadeq gav USA regjeringen betydelig økonomisk assistanse for å hjelpe denne gjennom en vanskelig periode. Diplomatiske relasjoner med Storbritannia ble gjenopptatt i 1953, og det påfølgende året fikk man en ny oljeavtale. Shahan fryktet både sovjetinnflytelse og indre opposisjon, og søkte å styrke regimet ved å knytte nære bånd til England og USA. Etter tilbakekomsten fulgte en tid med politisk undertrykkelse, hvor shahan samlet mer makt i kronen. Politiske partier ble forbudt eller nøye overvåket, pressen fikk munnkurv, og Savak ble styrket. Valgene til folkeforsamlingen ble kontrollert eller styrt. Mohammad Reza innsatte unge og rojalistiske ministre som snakket ham etter munnen.⁵⁸ Etter en rekke ministerutnevnelser, avganger og mislykkede forsøk på å få økonomien på beina, lanserte shahan det han kalte ”Den Hvite revolusjon” i januar 1963.

Tiltakene herunder dreide seg om en omfattende landreform, nasjonalisering av skog og mark, salg av statlige fabrikker for å finansiere landreformen, industriarbeideres profittdeling i den private sektoren, endring av valgloven for en større representasjon av arbeidere og bønder, og endring av vernepliktsreglene. ”Revolusjonen” ble vedtatt i en folkeavstemning. Offisielt ble programmet omtalt som en suksess, men i realiteten kunne det bare vise til kosmetiske endringer. Man hadde fått utbedringer innen helse, utdanning og jordbruksreform, men brorparten av landets rikdommer tilfalt samfunnseliten. Mange religiøse ledere motsatte seg landreformen, samt at

⁵⁷ Lapidus 2002:476-482.

⁵⁸ Heikal 1981:96 “I noticed a difference when I talked to the Shah. (...) He preferred to present himself as an enigma; (...) he kept his thoughts inside the impenetrable shells of royal reserve. He was consciously turning himself into an oriental monarch – the old Persian kings, (...). [These monarchies] had in common not just the magnificent ritual of their courts, but a tradition of absolutism. That too became the hallmark of the Phalevi (sic.) monarchy. There was one man and one man alone who could make decisions. (...) It was sometimes said that while nobody dared to tell his father, Reza Shah, a lie, nobody dared to tell the son the truth.”

Shahen hadde gitt kvinner stemmerett. Disse så også at reformene impliserte utvidet statlig og rojal autoritet. Etter å ha holdt en tale med skarp kritikk av shahen, ble Ayatollah Ruhollah Musavi Khomeini, en religiøs leder i Qom, arrestert samme sommeren. Arresten førte til voldsomme opptøyer som ble slått ned av Mohammad Reza. På overflaten ble uroen brakt til taushet, men utviklingsprogrammene, undertrykkelse, offisiell korrupsjon og et stort kongelig klientell hindret ikke økende misnøye over det autoritære styret.⁵⁹

I 1967 ble Shahens lenge utsatte kroning feiret. Majlis gav ham da tittelen Arya-Mehr.⁶⁰ Ikke alle iranere bifalt glorifiseringen av monarkiet. 1971 markerte 2500 års-jubileet for det iranske monarkiet grunnlagt av Cyrus den store. Seremoniene skulle primært feire monarkiet som institusjon og samtidig styrke shahens posisjon som landets absolutte overhode. De ekstravagante markeringene⁶¹ og vanlige iraneres eksklusjon fra festene hvis gjesteliste bestod av utenlandske statsoverhoder, samt en overdreven opphøying av shahen i statlig propaganda, skapte offentlig debatt og misnøye.⁶² Fra eksilet i Irak fordømte Khomeini feiringene og regimet i en deklarasjon som ble vidt sirkulert. Fire år senere stemte stortinget på statens oppfordring for å endre den iranske kalenderen slik at tidsregningen startet ved Cyrus den Stores første regjeringsår heller enn islams tidsregning. Mange oppfattet dette som en fornærmelse mot islam og mot religiøse autoriteter.⁶³

Mohammed Reza fulgte opp farens nasjonalistiske ideologi, hvori den korrekte iranske identiteten hadde en noe uklar forankring i landets før-islamske historie, og i Zoroastrianismen.⁶⁴ Staten fikk et mer totalitært ansikt i takt med økende politisk og

⁵⁹ Esposito 1998:194.

⁶⁰ "Ariernes lys"

⁶¹ Heikal 1981:94 Den tre dager lange markeringen ved Persepolis oktober 1972 kostet iranske skattebetalere 120 million dollar. Offisielle estimater lå på 40 millioner, men de fleste relaterte utgifter; nye veier og annen kommunikasjon, militærlønninger etc. ble gjemt bort i andre budsjettposter.

⁶² Heikal 1981:96 "This was a period when the regime seemed to have been seized with a sort of madness. Persepolis had gone to the Shahs head. There he had entertained his guests by parading units of the army dressed in the uniforms of Achaemenian times, and now he was to compensate for his previous sense of insecurity by thinking of himself as the reincarnation of Cyrus and Darius. Court ceremonial was greatly elaborated. There was continual bowing and scraping, visitors had to leave the royal presence walking backwards, and similar absurdities. I have found it usually a safe assumption that the more rigid the ceremonial in a court, the more likely the people of the country are to suffer oppression."

⁶³ Esposito 1998:127-131.

⁶⁴ Cottam skiller mellom Pahlavienes styringsstil: faren beskrives som enkel, direkte og ofte brutal, mens sønnen hadde en mer kompleks, sofistisert og udefinerbar tilnærming. Når det gjelder

klerikal opposisjon. SAVAK stod bak mange forsvinninger, forhør og fysiske trusler mot enhver som kunne true monarkens autoritet.⁶⁵ Phalaviene behandlet Iran som om det var deres personlige eiendom. Den økonomiske utbyttingen var også en kilde til folkets krav om rettferdighet.⁶⁶ I dette klimaet fikk Khomeini en veldig autoritet, og mange iranske intellektuelle så islam som et politisk samlingspunkt og som et identitetsmessig orienteringspunkt i de undertryktes kamp mot tyranniet.⁶⁷

Opposisjonen får en religiøs basis

Historisk sett har moskeen vært Irans sentrale religiøse institusjon. I byene foretas fredagsbønnen og andre religiøse riter som markerer viktige hendelser i muslimens liv i moskeen. Før revolusjonen var religiøst liv imidlertid mindre institusjonalisert og oppmøtet i moskeene var relativt lavt. De var primært et urbant fenomen, og i de fleste mindre byer og landsbyer har man ikke hatt moske. I de større byene ble moskeen mer betydningsfull i løpet av syttitallet, og under revolusjonen spilte disse en viktig rolle i organiseringen av de store demonstrasjonene i 1978 og 79. Siden da har de befestet sin betydning for politisk og sosialt liv.

En annen betydningsfull bygning er det man kaller *hoseiniyeh*. Disse fantes i urbane strøk og ble vanligvis brukt et åsted for gjenfortelling av Husayns martyrium, særlig i løpet av måneden Moharram. På 1970-tallet ble disse også mer politiske, da klerikale brukte martyrsymbolikken som en kritikk av Mohammad Reza Shahs autoritære regime.

nasjonalisme, hadde de imidlertid svært like holdninger. Begge syntes å ha oppfattet Iran, dynastiske interesser, og egoets interesser som ett og det samme, og kan dermed betraktes som nasjonalistiske. Cottam 1979:321f.

⁶⁵ I forbindelse med feiringen ved Persepolis stod SAVAK ifølge dem selv bak omtrent 1500 arrestasjoner av folk var kritiske til denne pengesluken; alt fra studenter som skriblet antishah-slagord på universitetets dovegger, til virkelige terrorister som brente ned banker og kinoer i håp om å skremme prominente gjester fra å møte opp, og på dette viset sette en stopper for jubileet. Amin, Fortina, Frierson (eds) 2006:141 *The Modern Middle East. A sourcebook for history*. Oxford University Press.

⁶⁶ I 1979 var Pahlavi-fondet estimert til 3 billion dollar. Fondet som var basert på salg av statlig ble etablert i 1958, og pengene skulle gå til veldedighet. Selv om dette støttet helseklinikker, ungdomsklubber og finansierte tusenvis av iraneres utenlandsstudier, ble det i realiteten en separat økonomisk entitet kontrollert av monarken. Videre rikdommer dreide seg om kontroll over 80 prosent av landets sementindustri, 70 prosent av hotell og turistvirksomhet, 62 prosent av bank- og forsikringsvirksomhet, 40 prosent av tekstilindustrien, 35 prosent av motorindustrien, for å nevne noe. Heikal 1981:95.

⁶⁷ Kedidde 1981:202-230.

Maktaber, religiøse primærskoler, var de eneste skoleinstitusjonene inntil sekulære skoler ble etablert på 1900-tallet. Disse mistet gradvis sin betydning i takt med Reza Shahs utdanningsreformer. Tradisjonelt har religiøse institusjoner som moskeer, mausoleer og skoler blitt finansiert av *vaqf*; religiøse donasjoner som administreres av en Mutavalli etter donorens ønsker. Den administrative rollen går ofte i arv. Pahlaviene forsøkte å få kontroll over denne funksjonen, særlig de som gjaldt de større gravminnene. Dette var en kime til konflikt mellom staten og de klerikale, som oppfattet dette som en trussel mot deres autoritet i religiøse anliggender. Statens innblanding førte til at *vaqf*-donasjonene minket; man gav heller gaver direkte til ledende ayathollaer i form av *zakat*. Pengene gikk så til finansiering av religiøse skoler og til veldedighet. Denne praksisen økte de religiøses samfunnsinnflytelse. Med selvstendige økonomiske ressurser kunne de også motstå statlig press, og ironisk nok finansiere opposisjon mot shahen.⁶⁸

Ifølge Keddie var århundrets litterære og politiske trender svært ulike den opposisjonelle ideologien som fikk mest støtte under revolusjonen. For å forstå den raske endringen i populærkulturen fra og med 60 tallet, må vi ha det despotiske regimets vestlige orientering og økende avhengighet av vesten – særlig USA, i bakhodet. Videre var den raske migrasjonen fra bygd til by, tiltagende økonomiske skjevheter, sosioøkonomiske problemer og generell normoppløsning faktorer som fikk folk til å vende tilbake til tradisjonelle verdier og assosiere vestliggjøring med lidelse og diktatur. Ta'ziyeh, undervisningen i moskeen, de religiøse forsamlingene, samt folkefortellinger og teateret, var da det som best uttrykte folkets verdensbilde. Når avhengighet av vesten først ble assosiert med den vestlige kulturen, en kultur som medførte moralsk forfall, ble det naturlig å søke bort fra vestliggjøring som et endringsinstrument og heller vende tilbake til en idealisering av det opprinnelige islam.⁶⁹

Anti-imperialisme og et mål om å frigjøre Iran fra vestlig økonomisk og kulturell innflytelse har vært et gjennomgangstema i det politiske livet i hele det forrige århundret. Tidlig på 1900-tallet kom dette til uttrykk gjennom reformert islam. Hos Mossadeq fikk dette en sekulær form, og fra og med sekstitallet vendte man seg på ny

⁶⁸ Esposito 1998:126-131, 196-209 og Kedidde 1981:202-230.

⁶⁹ Keddie 1981:202.

til religionen. Islam ble for de som avviste liberalisme og marxisme et naturlig ideologisk utgangspunkt i kampen mot vesten og mot Phalaviene, særlig fordi religionen hadde folkelig appell og fungerte som en effektiv mobilisator av massene.⁷⁰

Jalal Al-e Ahmads (1923-69) bok *Gharbzadegi* (Plagued by the west) ble publisert i 1962, på en tid hvor Iran var bebodd av 30.000 utenlandske eksperter, ingeniører og spesialister. Al-e Ahmad var først marxist, men fant tilbake til sine persiske røtter og til islam, om enn av tilsynelatende politiske årsaker; hans "(..) relative return to Islam was a means to preserving the national identity"⁷¹. *Gharbzadegi* defineres som en sykdom hvis motgift er ulama, som på religiøst grunnlag har kjempet mot vestliggjøringen. "I say that *Gharbzadegi* is like cholera...It is at least as bad as sawflies in the wheat fields. Have you ever seen how they infest wheat? From within. There is a healthy skin in place, but it's only a skin, (...)." ⁷² Konsekvensen av å belite seg på vestlig vitenskap, vestlige rådgivere og dømme etter vestlige standarder var identitetstap:

We're like a nation alienated from itself, in our clothing and our homes, our food and literature, our publications, and most dangerously of all, our education. We effect Western training, we effect Western thinking, and we follow Western procedures to solve every problem.⁷³

Al-e Ahmad så utover vestliggjøring av samfunnet eller å motsette seg modernisering ved å vende tilbake til tradisjonene; et tredje alternativ i landets iransk-islamske kulturtradisjon. Selv om han i utgangspunktet var kritisk til mullaenes konservatisme, så han på grunn av den respekten de nøt i folket at de var potensielle massemobilisatorer. Han var en av de som forutså Khomeinis betydning og samlende faktor i kampen for iransk autonomi som senere veltet monarkiet.

Ali Shariatis (1933-77) kombinasjon av tidens hovedstrømninger; opposisjon mot Shahen, motstand mot vestliggjøring, religiøs vekkelse og sosial reform, hadde en særskilt folkelig appell. Han hadde i tillegg til god utdannelse i hjemlandet en

⁷⁰ Keddie 1981:229.

⁷¹ Dr. Wahid Akhtar 1984: "The evils of westernization: a review article." Jalal Ali SAhmad: Occidentosis: a plague from the west. Contemporary Islamic Thought Persian Series. Mirzan Press Berkeley. <http://www.al-shia.com/html/eng/books/miscellaneous/the-evils-of-westernization/evils.htm> 30.03.2007.

⁷² Jalal Al-e Ahmad 1982:11 Plagued by the west [*Gharbzadegi*], sitert i Esposito 1998:198.

⁷³ Jalal Al-e Ahmad 1982:59 Plagued by the west [*Gharbzadegi*], sitert i Esposito 1998:199.

doktorgrad fra Sorbonne, og supplerte kjennskapen til de tradisjonelle islamske kildene med vestlig sosiologi og revolusjonære ideologier tatt fra Emile Durkheim, Che Guevara, Max Weber, Franz Fanon og andre.

På sekstitallet ble Shariati oppfattet som en trussel av Shahen og satt i fengsel. I 1972 ble han leder for Husayniyah Irshad Religious Center i Teheran. Utover å være et senter for imamenes martyrium og Husayns rettferdige kamp mot Umayyadkalifatets undertrykkelse og sosiale urett, aktualiserte Shariati denne symbolikken i forhold til datidens situasjon i sine forelesninger. For Shariati var shia-islam også en protestbevegelse, med de underlegnes rettferdige kamp mot ondskapens overlegne krefter innfelt som et imperativ i religionens historie. Disse foredragene fikk en voldsom popularitet. Tusener kom for å høre og idéene ble spredt gjennom mer enn hundre tusen kopier. Utviklingen fikk Shahen til å stenge senteret og å arrestere Shariati på nytt i 1973. Etter atten måneder i enecelle ble Shariati "løslatt" og holdt under nøye overvåkning i hjembyen Mazinan. I 1977 fikk han løyve til å forlate landet, og reiste til England. Kort tid etter døde Shariati, tilsynelatende av hjerteattakk, i en alder av førtifire. Mange mistenker SAVAK for å ha hatt en finger med i spillet.⁷⁴ Vi skal gjøre oss mer kjent med Shariat's ideer i kapittel seks, hvor vi vil diskutere sider av hans ideologi i forhold til Dehqani-Taftis identitetskompleks.⁷⁵

Shariati kan sies å være revolusjonens hovedideolog, men Ayatollah Khomeini (1902-1989) var bevegelsens levende symbol og arkitekt.⁷⁶ Khomeini hadde vært motsander av Reza Shahs forsøksvise eliminering av islam som politisk, sosial og kulturell kraft, og gjennom seksti- og syttitallet var han en pågående kritiker av Pahlavidynastiet.⁷⁷ I Qom holdt han en rekke taler hvor han fordømte den "Hvite revolusjonen" og dens underliggende implikasjoner, og disse fikk nasjonal oppmerksomhet. Regimet responderte ved å sende fallskjermjegere til å angripe madrasaen hvor han underviste, og mange studenter ble drept. Hendelsen markerte en endring i Khomeinis protest; tidligere hadde den vært rettet mot regimets feil og overforbruk, nå var det selve

⁷⁴ Esposito 1998:200ff.

⁷⁵ Vi gjør bruk av begrepet identitetskompleks forstått som en krets av forestillinger som gjennom en felles affektbetoning bindes sammen i en sterk assosiativ enhet. Jfr: Norsk riksmålsordbok.

⁷⁶ Esposito 1998:206.

⁷⁷ For en enkel fremstilling av Shiaretningen som politisk kraft og Khomeinis sentrale rolle i den religiøst baserte opposisjonen se David A. Kerr "The challenge of Islamic Fundamentalism for Christians" i *International Bulletin of Missionary Research* ; Oct 1993 s 169-172.

monarkiet som ble avvist som uislamisk. I juni 1963 nådde konfrontasjonene nye høyder. Under Muharrams tiende dag holdt Khomeini en historisk tale i Qom, og fordømte shahen i sterke ordelag.⁷⁸ Da han ble arrestert to dager senere, fulgte store demonstrasjoner i flere byer. Ubevæpnede masser konfronterte Shahens hær, som etter ordre om å skyte drepte om lag 15.000 mennesker i løpet av få dager. Opprøret startet etter den islamske kalenderen den 15. Khurdad, en dato som markerer et vendepunkt i Irans moderne historie. Hendelsen gjorde Khomeini til en nasjonal leder og talsmann, og kampen mot regimet fikk en konsistent ideologisk basis i Islam. Man fikk en massepolitisk bevegelse ledet an av det religiøse etablissementet heller enn sekulære partier som mistet sin appell etter at Mossadeq ble styrtet. I alle disse henseender kan man si at Khurdadopptøyene var et forvarsel for den islamske revolusjonen.

Etter vedvarende folkelig press ble Khomeini løslatt året etter, bare for å bli sendt i eksil sist på vinteren i 1964. Han etablerte seg i pilegrimsbyen Najaf i Irak, og i motsetning til landsforvisningens intensjoner beholdt han sin popularitet blant iranerne. Han opprettholdt kontakten med opposisjonen gjennom å sende deklarasjoner inn i landet, og motta en rekke besøkende. På høsten 1978 ble Khomeini etter Irans oppfordring utvist fra landet og flyttet til Paris. Kommunikasjonen ble ved dette mer effektiv; han nådde ut til et globalt publikum, og fikk økende pressedekning i vestlig media. Dette året inntraff Muharram i desember, en måned som var fylt av demonstrasjoner i de store byene. Folket krevde avskaffelse av monarkiet og etablering av en islamsk republikk under Khomeinis ledelse. På tross av shahens tiltak, som inkluderte masseslakt av demonstranter, tortur og mishandling av fanger, samt kontinuerlig støtte fra USA og andre vestlige land, hadde regimet i egentlig forstand ingen basis for fortsatt styre innad i landet.⁷⁹ Shahen hadde fått folkemassen og de religiøse mot seg, og etter hvert nektet mange av soldatene å bruke våpen mot demonstrantene. I begynnelsen av januar 1979 forlot Mohammad Reza landet for å "feriere". I februar vendte Khomeini tilbake fra eksilet, og fikk en ekstatisk velkomst av hundretusener i Teherans gater.

⁷⁸ Se "The Afternoon of Ashura" i Imam Khomeini 1985:177-180.

⁷⁹ Imam Khomeini 1985:11-22 Forord av Algar.

Gjennom en rekke forelesninger over islamsk statsstyring og ulamas rolle, som senere ble samlet i utgivelsen *Islamic Government*, avviste han monarkiet som en uislamsk institusjon, og i påvente av den skjulte imamens gjenkomst talte han for opprettelsen av en islamsk stat bygd på implementering av Sharia, islamsk lov.⁸⁰ En dynamisk utleggelse og nytolkning av doktrinene er karakteristisk for shia-islam. Khomeinis utvikling av doktrinen om velayat-e faqih er historisk sett en innovasjon. Ideen går ut på at de religiøse lederne i kraft av sin innsikt i guds lover er de best kvalifiserte til å styre et samfunn av troende som i dette livet forbereder seg på evig liv i paradiset. Dette er teorien om et teokratisk styresett, en styreform som var ukjent for tolvshiaene inntil revolusjonen i 1979.⁸¹

Kristne røtter i Iran

Kristendommens historie i Iran har oldkirkelige røtter. Apostelgjerningene forteller at de tre vise menn var persere, og på pinsedagen var både partere, medere og elamitter til stede; alle tilhørte i Persia.⁸² Disippelen Thomas besøkte Iran på veien mot India ifølge tradisjonene, mens andre igjen forteller at Simon Seloten brakte kristendommen til landet. En biskop fra Iran var representert ved kirkekonsilet i Nikea i 325, og i 635 var den persiske biskopen Alopen i Kina i misjonsøyemed. Sikkert er det at der fantes en organisert form for kristendom i landet fra det tredje århundre, selv om zoroastrianisme fortsatte å være landets offisielle religion.⁸³ Under islamsk styre hadde ulike kristne grupperinger, hovedsakelig nestorianere, tilholdssted i landet. Etter at islam ble Irans offisielle religion, har de religiøse minoritetene hatt dhimmistatus. Tross sin relative frihet til selvstyre har de blitt klassifisert som mindreverdige, og levd relativt atskilt fra sine muslimske landsmenn. Kirkene som fantes i landet før det 19. århundre; den assyriske og den armenske, hadde kontinuitet fra oldkirken, og var også etnisk definerte grupper. De fleste armenere er gregorianske kristne og tilhører den armenske ortodokse kirken, men noen er romersk-katolske eller protestantiske som en følge av misjonsaktivitet på 1900-tallet. En annen gruppe hadde sine røtter i katolske, særlig karmelittiske, grupper misjonsaktivitet på 1500-tallet,

⁸⁰ Esposito 1998:206-208.

⁸¹ *United States Information Agency*, <http://history1900s.about.com/gi/dynamic/offsite.htm?site=http://lcweb2.loc.gov/frd/cs/irtoc.html> 30.03.2007.

⁸² Apostlenes gjerninger 3:9.

⁸³ Francis-Dehqani 2000:44.

noe som har lagt grunnen for ulike romersk-katolske samfunns nærvær i landet.⁸⁴ Sanasarian skriver at assyrerne til tider var imot misjonærene, mens armenerne nesten alltid var det. På et tidspunkt måtte den anglikanske kirken gi forsikringer om at de ikke skulle ta imot armenerne. Dette handler ikke om en unik form for religiøsitet hos armenerne; det er heller et tegn på en egen form for etnisk-nasjonal identitet som inngår i kristne apostoliske kirketradisjoner. Alt som utgjorde en trussel mot denne identiteten ble mistenkeliggjort, uavhengig av om dette kom fra kristent eller fra muslimsk hold.⁸⁵

Church Missionary Society i Iran

De evangeliske misjonsbevegelsene som vokste frem utover 1800-tallet førte blant andre Church Missionary Society (CMS) til Iran. CMS var en organisasjon med utspring fra Church of England, der de fleste arbeiderne var "low Church", altså evangeliske kristne. Den unge briten Henry Martin, kom til Shiraz i 1811 for å ferdigstille sin persiske oversettelse av Bibelen, og la med dette grunnlaget for CMS' kommende aktivitet landet.⁸⁶ Organisasjonens første utsendinger stoppet i Esfahan i 1869 på vei til India for å lære persisk. Som utlendinger fikk de ikke bo i muslimske områder, så ekteparet Bruce slo seg ned i Julfa, et armensk område like utenfor byen. En hungersnød førte til at de opprettet nødhjelp de følgende årene, og to år senere, da de etter planen skulle videre, ønsket flere muslimer å bli døpt. Bruce tok dette som et tegn fra Gud om å bli værende. Han overbeviste misjonsstyret om at Esfahan var et fruktbart misjonsfelt, og fikk i 1875 tillatelse til å bli værende.

I Julfa opprettet de to skoler; en for gutter – senere kalt Stuart Memorial College, en for jenter, og et lite sykehus. I 1904 ble et større sykehus bygd inne i Esfahan, og helsearbeidet ble flyttet dit. Institusjonene dannet grunnlaget for kontakt med lokalbefolkningen, og med årene vokste det frem en liten gruppe iranske konvertitter. De to største misjonsorganisasjonene som arbeidet i Iran, CMS og amerikanske Presbyterianere, ble i 1895 enige om å at de ikke skulle arbeide i hverandres område. CMS skulle holde seg til det sørlige Iran, som tilfeldigvis ble fastslått som britisk

⁸⁴ Francis-Dehqani 2000:44-45.

⁸⁵ Sanasarian 2000:43.

⁸⁶ <http://www.iranica.com/articles/v8f5/v8f525.html>
"Episcopal (Anglican) Church in Persia." 21.03.2006.

interesseområde i den anglo-russiske avtalen av 1907.⁸⁷ St Luke, kirken i Esfahan, ble innviet i 1909.

Det iranske bispedømmet ble opprettet i 1912, og hadde etter hvert kirker i byene Teheran, Esfahan, Shiraz, Yazd og i Kerman. Dette var en nasjonalt selvstendig kirke som aldri var underlagt Church of England, men bispedømmet har tilhørighet i det verdensomspennende anglikanske kirkesamfunnet, og har samme trosgrunnlag som Church of England. Misjonærene som ble sendt fra CMS var ikke utsendinger fra Church of England, selv om mange var ordinerte prester. De ble sendt av, og hadde økonomisk støtte fra, frivillige misjonsgrupper, som igjen var organisert av individuelle kristne. Frem til Dehqani-Tafti ble biskop i 1961 hadde kirken imidlertid britiske overhoder, men disse hadde tittelen "Bishop in Iran"; ikke som Dehqani-Tafti "Bishop of Iran". Det iranske bispedømmet ble i 1976 en del av en selvstendig provins innen den anglikanske kirken kalt "The Episcopal church in Jerusalem and the Middle East," bestående av de fire bispedømmene Jerusalem, Egypt, Kypros og Iran.

Rundt århundreskiftet hadde tidligere optimisme på vegne av kristen misjon blant muslimer veket plassen for oppfatningen av Islam som "the stoniest ground".⁸⁸ På The World Missionary Conference i 1910 og i 1924 ble det også gitt uttrykk for at oppgaven var svært vanskelig, tid- og ressurskrevende.⁸⁹ Iran ble derimot oppfattet som mer lovende; selv om det var få konvertitter, var antallet større enn i noe annet muslimsk land hvor CMS arbeidet. Den iranske kirken, en selvstendig kirke bestående av konvertitter, var spesiell i Midtøsten-konteksten. Fra oppstarten ble gudstjenestene avholdt på persisk; man var opptatt av at kristendommen skulle få et genuint iransk uttrykk og at iranerne skulle beholde sin persiske kultur.⁹⁰

Likevel ble kirken oppfattet som *utenlandsk* eller *britisk* av de fleste iranere. Selv om medlemmene, og i økende grad også prestene, var iranske, ble kirken forstått som et uttrykk for britiske interesser i landet. Dette skyldtes delvis at tidlige misjonærer nølte med å overlate ansvar til lokale kristne, og at de var sene til å la iranske kirken få

⁸⁷ Francis-Dehqani 2000:46, Wright, 1977:118-119 *The English amongst the Persians*.

⁸⁸ Julian Pettifer & Richard Bradley [eds.] 1990, *Missionaries*. London: BBC Books. Sitert i Francis-Dehqani 2000:47.

⁸⁹ Hewitt, Gordon *The Problem of Success: A History of The Church Missionary Society 1910-1943*, vol 1 og 11. 1971 og 1977 s. 388 sitert i Francis-Dehqani 2000:47.

⁹⁰ Francis-Dehqani 2000:47.

forme sin egen fremtid. Videre hadde flere av CMS-misjonærene en oppfatning av at "Christianity is intimately related to bricks, mortar and educational qualifications".⁹¹ Med et ønske om å "vise Jesu kjærlighet i praksis" bygde kirken derfor opp en rekke institusjoner den var for liten til å kunne sørge for. På denne måten gjorde man seg avhengig av utenlandske arbeidere for å drive de ulike institusjonene, og kirken, som var nært knyttet til institusjonene, ble av de fleste iranere betraktet som fremmed. Dette har vært en ulempe for det vesle anglikanske samfunnet, særlig i etterkant av den islamske revolusjonen. Muslimer som blir kristne blir av sine landsmenn sett på som noen som svikter sin identitet og som allierer seg med vesten.⁹²

Fra slutten av 1920 møtte misjonsinstitusjonene økende motstand fra statens side. Reza Shahs sekulariseringstiltak rammet også CMS-aktiviteten i landet. I 1931 ble landsbyevangelisering forbudt, og året etter ble det forbudt for persere, uavhengig av religiøs tilhørighet, å være elev ved misjonsskolene. 1940 ble alle misjonsskoler nasjonalisert av staten; Behesht-Ayin-skolen i Esfahan og Mehr-Ayin i Shiraz, som hadde iranske rektorer, fungerte som private skoler for en tid, men sistnevnte ble solgt til staten i 1951.⁹³

Under Mossadeq ble alt britisk personell utvist. For CMS betydde dette at ansatte som skulle tilbake fra ferie fikk visumavslag, og det rådet stor usikkerhet om hvorvidt, og i så fall hvor lenge, organisasjonen fikk fortsette virksomheten i landet.

Biskop Thompson skrev i september 1952 at det faktum at CMS fremdeles var i landet, som nesten eneste gjenværende britiske institusjon, ble sett som en Guds styrelse og et tegn på at Han fremdeles hadde arbeid for dem i Iran. Dette gav dem trygghet og fred, fortsetter Thompson, men også en følelse av den tiden de hadde igjen som misjonsbevegelse i landet kanskje var kort, og at arbeidet dermed hastet. Etter utvisning av britisk personell skriver Thompson at det er interessant å se hvordan amerikanere på overflaten ser ut til å overta den rollen britene hadde hatt.

⁹¹ Francis-Dehqani 2000:48.

⁹² Francis-Dehqani 2000:48.

⁹³ Church Missionary Society Archive. General Introduction and Guide to the Archive Editorial introduction by Rosemary Keen.

But I do not think they have as much background to work on, and will make mistakes that will cost them dear later on. They are of course pouring in dollars, which while they last help to keep them in the saddle so to speak.⁹⁴

CMS måtte også, grunnet mangelen av både penger og personell, selge sykehuset de drev i byen Kerman. Den lille forsamlingen av iranske kristne kunne av samme årsaker ikke lenger ledes av verken misjonærer eller av lokale ledere; visumstoppen forhindret mange arbeidere å komme tilbake på post, og lokale kristne ledere besto da av Hassan, som var ”the one outstanding person at present.” Selv om Thompson ikke legger skjul på at dette er trist, og det motsatte av hva de hadde håpet på, skriver han at dette kanskje er Guds plan, at ”in this way, the church there should be thrown back at its own resources and that we may see a revival of life there. The Kermani Christians have always been most independent,...⁹⁵ (but we must keep them much in our prayers)”. Selv om man befant seg i vanskelige situasjoner, så man altså en mulighet for at Gud kunne snu det til noe godt. Samme livsholdning blir tydelig formidlet i Dehqani-Taftis bøker; aller tydeligst i *Design of My World*, så dette var nok betegnende for CMS-arbeidernes kristne tro, og noe de videreformidlet til iranske konvertitter. I ”hilsenen” til støttepartnere i Storbritannia understreker Thompson også behovet for å satse på trening av iranske kristne; dette må gjøres mens de enda har tid og mulighet til å styrke den iranske kirken.⁹⁶

En fornemmelse av at organisasjonens gjenværende tid i Iran kanskje var kort ser ut til å ha vært en felles idé blant de ansatte, og målet om at kirken skulle bli nasjonalt selvstendig og selvforsynt i alle henseender, ble ekstra viktig å etterstrebe. CMS-sekretæren i London gjentok biskopens appell i samme blad om internasjonal støtte i form av bønn og penger. Mange av institusjonene slet økonomisk. De hadde tre nasjonale prestekandidater under utdanning i dette tidsrommet, og CMS må lønne disse, hevder han, selv om idéen om en nasjonalt uavhengig kirke er at den skal være selvforsynt i dette henseende. Medisinsk personell har fått innvilget visa, fortelles det også; dette ser de som velvilje fra styresmaktene, og som et tegn på Guds fortsatte ledelse.⁹⁷

⁹⁴ Iran Diocesan Association no 3 of 1952:3.

⁹⁵ Iran Diocesan Association no 3 of 1952:4ff.

⁹⁶ Iran Diocesan Association no 3 of 1952:4ff.

⁹⁷ Iran Diocesan Association no 3 of 1952:4ff.

Da revolusjonen inntraff bestod bispedømmet av:

Åtte prester; fem iranske, tre utenlandske.

To sykehus i to store byer, med både nasjonale og utenlandske ansatte.

To helseklinikker; en utenfor Isfahan og en i Yazd.

The Cristoffel Centre: et senter for blinde, som ble oppretter av tyske misjonærer, overgitt til CMS under 2. verdenskrig.

Nur Ayin: et institutt for blinde.

The Cyrus the Great Training farm for the blind.

Skoler og hosteller for gutter og jenter.

Til sammen jobbet da mellom tretti og førti utlendinger ved disse institusjonene.

Kirkens totale medlemskap var rundt 4000; omtrent halvparten fra diverse engelsktalende land, inkludert oljearbeidere. I løpet av hundre år hadde kirken døpt omkring 3000 kvinner, menn og barn.

Kirkens møte med revolusjonen

Dehqani-Tafti skriver at bispedømmet hadde grunn til å håpe på at revolusjonen ville bety fortsatt sameksistens mellom kirken og staten. De mottok et brev utstedt av Khomeini i julen 1978, hvor alle kristne ble minnet om deres felles historiske røtter og oppfordret til å slutte seg til folkets kamp mot tyranniet.⁹⁸ Her følger en kortfattet oppsummering av hendelser som rammet kirken som en følge av revolusjonen.

19. februar 1979 ble pastor Arasto Sayyah, lederen for alle kirkene i Fars-provinsen (se kart), funnet drept i på sitt kontor i Shiraz.

I løpet av sommeren og høsten, henholdsvis 11.06, 12.07, 12.08 og 3.11 ble sykehusene i Esfahan og Shiraz overtatt av lokale revolusjonære grupper. Institusjonene for blinde: Christoffelsenteret og jordbruksskolen som begge tilhørte kirken, ble konfiskert.

⁹⁸ Dehqani-Tafti 1980:10 Jeg har ikke fått tilgang til denne bulletinen, men vurderer det som sannsynlig at dette faktisk inntraff, da folkemassene som sluttet seg til Khomeini som revolusjonens viktigste symbol i utgangspunktet var svært heterogene med tanke på politisk orientering, religiøs og etnisk tilhørighet. Selv om revolusjonen antok en religiøs form er begrepene "frihet" og "rettferdighet" faner alle kunne stille seg under. Se William Cleveland 2000:414.

19. august ble biskopens hus og kontorene i Esfahan plyndret for dokumenter og personlige eiendeler. Her fikk revolusjonære innsyn i bispedømmets økonomi.

8. oktober ble biskop Dehqani-Tafti arrestert på kirkens eiendom i Esfahan, og den 26. samme måneden tok to menn seg inn i biskopens soverom og skjøt mot Dehqani-Tafti fra nært hold. Han ble ikke truffet, men konen Margaret ble skadet.

1. mai 1980 ble biskopens sekretær, engelske Jean Waddell, skutt og hardt skadd i ett av kirkens hus i Teheran. Seks dager senere ble Dehqani-Taftis sønn Bahram myrdet på gaten i Teheran. I august inntraff en rekke arrestasjoner; først Jean Waddell, siden misjonærekteparet Coleman, bispedømmets administrator Dimitri Bellos og pastorene i Iraj Mottahedeh i St. Luke i Esfahan og Nusratullah Sharifian St. Andrew i Kerman. Med det var der ingen prester igjen.

Biskopens arrestasjoner handlet blant annet om penger. Lokale revolusjonære forsøkte å få tilgang til bispedømmets pensjonskonto, men denne var organisert slik at biskopen ikke hadde slike fullmakter. I tillegg til overtakelse av landområder og institusjoner ble øvrige kontoer tømt. Vi skal komme nærmere inn på kirkens og Dehqani-Taftis erfaringer i møte med revolusjonen i de senere kapitlene.

Misjonens relasjoner til det britiske statsapparatet

Da Martin i 1812 ville presentere den persiske Bibelen for Shah Fatha Ali i Tabriz, ble dette ordnet via den britiske diplomaten. Det at han måtte gå via britiske representanter sier noe om misjonærenes og kirkens innfløkte forhold til diplomatkorpsset. Francis-Dehqani skriver at mange av de tidlige misjonærene så seg selv som representanter for den overlegne vestlige sivilisasjonen alle briter, også diplomatene, tilhørte. Der var regulær kontakt, og som briter var CMS-ansatte generelt bundet til å etterfølge statens ordrer, om enn uvillig, og i enkelte tilfeller bad de om støtte og søkte sikkerhet. Men misjonærene hadde langt tettere kontakt med vanlige iranere, og utviklet lojalitet til de lokale. Dette, samt evangeliserende nidkjærhet og forpliktelsen til oppgaven de var utsendt for å utføre, førte ofte til sammenstøt eller interessekonflikter med diplomatene. Statsansatte var generelt ukomfortable med og flau over misjonærenes arbeid og tilstedeværelse i Iran; de ble

også oppfattet som en kompliserende faktor i anglo-iranske forhold. Også etter at den iranske kirken ble til og britiske diplomater måtte forholde seg til iranske kirkeledere var det merkbart at mange var brydd over denne institusjonen som verken var fullt ut britisk eller helt iransk.⁹⁹

Likevel, i en vurdering av hvorfor CMS-arbeidet i Iran førte til at en nasjonal kirke ble opprettet, noe man ikke oppnådde i andre muslimske land, oppgis den britiske innflytelsen i landet som en tilretteleggende premiss. Misjonærene fikk ved dette en viss status som gav betraktelig handlefrihet.¹⁰⁰ Forholdet har altså vært nødvendig, men også et hinder for organisasjonens forsøk på å opprette en nasjonal kirke. I tider med politiske spenninger mellom Iran og Storbritannia har også CMS blitt rammet av anti-britiske tiltak og holdninger. "A turn in the political wheel could at any time change the situation for better or for worse."¹⁰¹ Iraneres oppfatning av CMS og kirken som en form for imperialistisk aktivitet, som en politisk aktør og mistanken om skjulte motiver for å i det hele tatt være til stede i Iran, var en vedvarende faktor for CMS i Iran og for den iranske kirken. Noe som kanskje aller tydeligst kommer til uttrykk i revolusjonen, hvor kirken fikk hard medfart.

Med denne forforståelsen beveger vi oss nå over til Hassan Dehqani-Taftis biografi; for å se hvordan en kristen konversjon artet seg på tidlig 1900-tall, fra barndom og frem til Dehqani-Tafti er klar for presteordinasjon i 1949.

⁹⁹ Francis-Dehqani 2000:51.

¹⁰⁰ Francis-Dehqani 2000:48.

¹⁰¹ Hewitt 1971:377 *The Problem of Success: A History of the Church Missionary Society, 1910-1942*. London. CMS Press.

Kapittel 3. Dehqani-Tafti: Fra Taft til Cambridge

I dette kapitlet skal vi, med forankring i teorien om konversjon og identitet, undersøke ulike aspekter ved Dehqani-Taftis liv, fra barndommen i Taft på 1920-tallet og frem til han var klar for presteordinasjon i 1949. Vi vil se hvordan møtet med den kristne troen, med misjonærene og med nasjonale kristne bidro til å forme og omforme Dehqani-Taftis identitet, og hvilke identitetsutfordringer som utkrystalliserte seg i barndom, ungdom og i tjueårene.

Oppvekst og skolegang

Hassan Dehqani-Tafti ble født i 1920 i den lille byen Taft, i nærheten av Yazd. Familien var tradisjonelle shiamuslimer, men moren, Sekineh, hadde hatt kontakt med britiske misjonærer etter et sykehusbesøk i Yazd før første verdenskrig, og britiske misjonærer omtalte henne som en kristen. I *Design of My World* gjengir Dehqani-Tafti morens historie. Under første verdenskrig måtte de utenlandske misjonærene forlate landet, Sekineh flyttet derfor tilbake til sitt opprinnelige miljø i Taft og giftet seg med en muslimsk mann. Moren døde da Dehqani-Tafti var ca. 5 år, altså i 1925. Hun hadde i løpet av årene i Yazd tilegnet seg enn viss medisinsk kunnskap, og hadde drevet en hjemmebasert helsestasjon for å spe på familiens inntekter. Dødsfallet innebar derfor en drastisk økonomisk endring for familien; Hassans eldre bror måtte slutte på skolen og begynne i arbeid. Selv var han for ung for lønnet arbeid, og ble satt til å passe onkelens esel. Det yngste barnet i familien døde kort tid etter morens bortgang; sannsynligvis grunnet underernæring. Her forteller Dehqani-Tafti om de spesielle konsekvensene morens bortgang fikk for hans eget liv:

Before my mother died, a few of her friends accompanied by the doctor in charge of the women's hospital in Yezd went to Taft to visit her. It was during that visit that she asked her Christian friends to see to it that among her children I at least should be brought up as a Christian. The only way to fulfil this wish of hers was for me to be sent to a Christian school. Who would take on such a responsibility, and would my father allow it?¹⁰²

Faren og den britiske misjonæren Miss Kingdon innledet med dette en dragkamp om Hassans fremtid. Spørsmålet om gutten kunne få kristen oppdragelse ble til slutt

¹⁰² Dehqani-Tafti 1959:18.

avgjort av landsbyens lokale mulla, som bladde opp på en vilkårlig side i Koranen, og kom frem til at det var greit å sende gutten på misjonærenes skole. Etter et år på jenteskole i Taft ble det så avgjort at Hassan skulle sendes til Esfahan, en langt større by, langt fjernere fra hjemstedet, men med en skikkelig gutteklasse og et tilhørende internat hvor han kunne bo.

I en rekke tekster forteller Dehqani-Tafti om møtet med Jalil Qazzaq, en av Stuart Memorial College Branch Schools lærere og internatets leder. Qazzaq var en iransk kristen og skildres som en sann intellektuell; velbevandret i persisk språk, litteratur, dikt, musikk og kalligrafi, og med en dyp og velartikulert tro. I undervisningen evnet han ifølge Dehqani-Tafti å gi Bibelen og kristendommen et persisk uttrykk: "All this served to make me realize how a strong and intelligent Christianity could truly belong in and with an authentic Persian culture, in a union where both faith and identity could be fully and genuinely inter-active."¹⁰³

I boken *Ten Muslims meet Christ* gjengis deler av en nekrolog Dehqani-Tafti skrev om Qazzaq. Her skriver han at "I am certain that had the teacher to whom they entrusted me in the school on that early morning been any one other than Jalil Qazzaq, I would not have become what I now am."¹⁰⁴ Videre forteller han at han ikke regner seg som en viktig person, men om man definerer achievement som det å forstå hvorfor Gud har plassert deg i verden, og forsøke å leve deretter, da mener han å ha oppnådd noe viktig i livet. "...and at least I can say that I am indebted for finding my way to achievement to my honoured schoolmaster, Jalil Qazzaq." Opplevelsen av at det å være kristen kunne forenes med en persisk identitet poengteres altså som en viktig lærdom som satte sitt preg på Dehqani-Taftis egen identitetsdannelse. Han minnes også at Qazzaq, i motsetning til lokale kristne som mistet seg selv og fjernet seg fra egen kultur i møtet med misjonærene, beholdt sin iranske væremåte. Gjestfrihet, humor og varme er blant de iranske karaktertrekkene han trekker frem; han sier også at han ikke opptok utlendingenes kvaliteter eller vaner som ikke "kler

¹⁰³ Dehqani-Tafti 2000:25.

¹⁰⁴ William Mc Elwee Miller 1967:88 *Ten Muslims meet Christ*.

oss iranere”.¹⁰⁵ I nærkontakt med denne læreren så Dehqani-Tafti konsistens i den kristne troen, uttrykt av en Iransk patriot.

Skoleårene i Esfahan var en tid med store kontraster: impulser fra islam og fra hjemstedets tradisjoner var en del av den han var, mens skolemiljøet var preget av misjonsglød, kirkegang, og for hans del: et sterkt savn av moren og av alt det kjente og kjære i Taft. Dehqani-Tafti minnes med glede mangfoldet i skolehverdagen: godt kameratskap med andre iranske skolegutter og en genuin interesse for mye av undervisningen. Han viste gode evner i kalligrafi og diktning; likte å lære bibelhistorie og salmer, og var en spørrende og aktiv elev – en som vakte lærernes oppmerksomhet.¹⁰⁶ Dehqani-Taftis to verdener ble imidlertid ikke lett å forene:

For summer holidays I used to go home to Taft. For most boys, home and school form part of the same society, and it is natural to pass from one to the other. It was not so for me. It was more a series of jumps from one side of a ditch to the other. This ditch was the ever-widening gap between my early home and my school life; between those who were responsible for my education and those who cared for me in Taft: and finally the gap between Islam and Christianity. Each year home seemed more different from school and Taft more different from Isfahan. For the first few weeks of my holidays, I used to count myself a Christian, arguing with my father and the others about my beliefs: but their influence and the whole atmosphere of the village within few weeks would grow on me and turn me into a Muslim. The Lord's Prayer would turn into the Surahs of Praise and Unity from the Quran; so when I came back to school after the long summer holidays, I would start as a Muslim and gradually change into a Christian as the influence of the school grew.

This mental and spiritual seesaw went on chiefly during the two summer holidays when I was ten and eleven years old. By the time I was twelve the school influence had outweighed the home influence and I had decided to become a Christian. In Taft I was more aggressively evangelistic than ever!¹⁰⁷

Dette valget omtales i ulike kontekster i bøkene hans. Det er tydelig at han ikke oppfatter dette fatalistisk: han understreker at valget var hans eget, og legger ikke skjul på at dette hadde negative konsekvenser for hans familieforhold. At valget også innebar en atskillelse fra slekten, og en form for rotløshet, lærte han mer etter hvert.

I et forsøk på å få sønnen på bedre tanker tok faren ham ut av skolen i Esfahan, og sendte ham til en *maktab* (religiøs skole) ledet av en mulla i Taft. Dehqani-Tafti minnes at en guttunge som hadde vært spesielt urolig ble malt i ansiktet, kledd opp og satt bak frem på et esel som ble leid rundt i byen så alle skulle se. Han skriver at han

¹⁰⁵ Miller 1967:92.

¹⁰⁶ Dehqani-Tafti intervju 15/17.06.06.

¹⁰⁷ Dehqani-Tafti 1959:28.

deretter var redd for mullaen, og at han nektet å gå tilbake dit. Etter dette ble Dehqani-Tafti sendt på en lokal statlig skole.

Det tok ikke lang tid før Miss Kingdon startet en ny brevkampanje for å overbevise faren om at Esfahan var et bedre valg. Kristne fra Yazd kom på besøk med samme hensikt, og Jalil Qazzaq sendte også et brev som økte guttens dilemma. Han ville gjerne være hos dem han var glad i, og akseptere deres rett. Og faren understrekte sin autoritet i et slikt religiøst anliggende. Sosiale bebreidelser var en annen medvirkende faktor. Dehqani-Tafti skriver også at frykten for evig straff for å svikte sin muslimske plikt må ha plaget faren. Han insisterte på at han ikke kunne la sønnen vokse opp utenfor sin egen tro. Saken ble nok en gang lagt i hendene til en mulla, som på ny fant hjemmel for at Koranen tillot videre kristen påvirkning.¹⁰⁸ I forhold til skolemiljøet fremkommer det i skolelæreren David Guerneys årsrapporter at klassene hovedsakelig bestod av muslimske barn, og at man hadde et problem med at kristne skolebarn ble mobbet av de andre elevene. Der var altså ikke et bent frem kristent miljø på misjonsskolene, selv om alle ansatte var kristne.¹⁰⁹

Om å være en fremmed

Avstanden mellom Hassan og landsbybefolkningen kunne få forskjellige uttrykk: Han forteller om det tradisjonelle pasjonsspillet som dramatiserer Imam Husayns martyrium. Hver landsby har gjerne sin egen oppsetning, og ved denne anledningen ble Hassan foreslått å spille "farangi", europeeren som ifølge legenden konverterte til islam etter å ha bevitnet tragedien. "It pained me", skriver han, "in my deep pride of being Persian, that having a Christian identity made me foregin in their eyes."¹¹⁰ Dette "farangistemplet" opptok også de britiske misjonærene. I kjølvannet av Reza Shahs nasjonalisme skriver Vera Eardley, en lærer ved The College Branch School:

The intense feeling of nationalism and the fact that becoming a Christian is so often identified with becoming a "Ferangi". In other words, there is nothing approaching an indigenous church (especially in Isfahan) which Persians feel they can join without being stigmatized as poor patriots, and if they are of the middle clerk class, falling under suspicion of disloyalty.¹¹¹

¹⁰⁸ Dehqani-Tafti 2000:32-33.

¹⁰⁹ David Guerney annual letter 1937-38. Church Mission Society, Overseas Mission Records' Iran.

¹¹⁰ Dehqani-Tafti 2000:28.

¹¹¹ Vera Eardley annual letter 1933 Oct 8. Isfahan. Church Mission Society, Overseas Mission Records' Iran.

Erfaringen av fremmedgjøring virket også inn på Dehqani-Taftis skolehverdag: "Their goal was always to 'Christianize', not to 'westernize'". Han argumenterer for at misjonærene ville at kirken skulle beholde sin iranske essens, og sier:

The belief that the missionaries tried to break the culture of the country they worked in was utter nonsense. In fact, in Iran it was completely the opposite. I remember as a child ... we were all encouraged to keep our Persian culture.¹¹²

Holdningen forteller oss for det første at misjonærene opplevde motstand i arbeidet, og at mange oppfattet kristendommen som en trussel mot den iranske kulturen og dens identitetsdefinerende kraft. For det andre stadfestes det paradoksale i misjonærenes blotte nærvær. Selv om de kom med et budskap av universell karakter, som har sine historiske røtter i nettopp dette området, og selv om de anerkjente den kulturen de levde og arbeidet i og oppfordret kristne iranere til å holde fast ved denne, bar de på den andre siden, i kraft av å være kristne briter, med seg andre kulturelle verdier som i mange tilfeller ikke var forenlige med de iranske, og som uansett var fremmed. I forsøket på å nå iranere med evangeliet bidro de altså til å opprettholde oppfatningen av kristendommen som en vestlig religion. Kontakten med "kristendommens agenter" ville videre i mange tilfeller innebære stigmatisering og fremmedgjøring fra det iranske samfunnet.

"I have found the joy and happiness that I want.."

Guerney forteller i en senere årsberetning om fire unge gutter som ble kastet ut av hjemmet med beskjed om at de ikke lenger var sønn i huset idet de fortalte sine fedre om konversjonen og beslutningen om å døpes.¹¹³ Dehqani-Tafti ble ikke fysisk utstøtt fra familien, men han forteller at det var smertefullt å se hvordan hans egen trosbeslutning såret faren og den øvrige familien. Dette lojalitetsdilemmaet var en pågående konflikt for Dehqani-Tafti, selv om han var nokså ung da han bestemte seg for å bli en kristen. Det å sette troskapen til Gud over familietilhørigheten og farens ønsker og forventninger var aldri en enkel sak.

Han forteller at han skrev et brev til faren da han var atten år, for å informere om at han snart, som myndig, skulle døpes. Dette gjenfortelles i første og siste selvbiografi

¹¹² Francis Dehqani 2000:48.

¹¹³ David Guerney annual letters 1939-40 Church Mission Society, Overseas MissionRecords' Iran.

uten noen særlige aber, men Dehqani-Tafti forteller i et intervju at han senere har tvilt på om dette var lurt eller nødvendig; det opplevdes svært sårende for faren:

my hometown was a small town, and it's very difficult for a villager to be known as someone whose son has become a Christian. And because of the missionaries who helped me, I was excited and said yes I must. So, -and I'll never forget, I wrote a long letter to my father and said: *I am now eighteen and legally I can decide. But I want you to know that I am going to be baptized, I have chosen to be a Christian*, and of course the next holiday when I went home, the whole village treated me as a foreigner. They would not even look at me, they looked the other way, and that hurt my father and my brother.¹¹⁴

Så var det rett av han å skrive dette brevet?

I don't know. I think for my health probably it was right. Cause I was right honest(..). once you have done that, your road is absolutely clear. But on the other hand I could have been baptised and not tell, and then come back to the village.(...) I don't mean to *deny*, of course it would be wrong to deny. But I am wondering whether it was right to write that letter to my father so openly, at the moment I am not sure, because I think they went through unnecessary suffering for me.¹¹⁵

Ifølge *Design of My World* fortalte Dehqani-Tafti i dette brevet at "I have found the joy and happiness that I want in Jesus Christ...Dear father and brother, I know you will probably be angry when you read this, but this is what I have found out for myself from God."¹¹⁶ Spenningen mellom å leve livet med denne gleden som han hadde funnet og vite at han med det hadde skapt sorg hos dem han var glad i, og med det også ha valgt å gjøre seg selv til en fremmed, gjentas som kjernen i en følelsesmessig konflikt som alltid har fulgt Dehqani-Tafti. Når han i et intervju ser tilbake på denne tiden, legger han ikke skjul på at dette skillet mellom ham og familien, mellom britene og iranerne, mellom kristendommen og islam, og mellom de to kulturene han vokste opp i medførte smerte.

Det hadde kanskje vært enklere, skriver han, om familien hadde vært hardere mot ham, om de hadde kastet han ut, slik som andre gutter opplevde. Familien, særlig den eldre broren, holdt ham nå for å være uren; spiste ikke fra samme fat som ham og skiftet klær og rensset seg fra denne urene kilden før de skulle be. Likevel var de alltid kjærlige og gjestfrie, forteller han, og dette gjorde "the cross heavier to bear."¹¹⁷ Faren

¹¹⁴ Intervju 15.06.2006.

¹¹⁵ Intervju 15.06.2006.

¹¹⁶ Dehqani-Tafti 1959:34.

¹¹⁷ Dehqani-Tafti 1959:34.

fortalte ham om en drøm han hadde etter å ha lest dette brevet. I drømmen ble hans høyre hånd kuttet av, forstått som et symbol på at Hassan med dette ikke lenger var en del av dem. Bruddet hadde altså ikke så store fysiske konsekvenser, men psykisk utstøtelse kan veie vel så tungt når det gjelder tilhørighet og røtter. Dette betydde også at misjonærene og kirken i Esfahan ble mer som en familie for Dehqani-Tafti, og i etterkant av dåpen fikk han mer og mer ansvar i kirken.

En prestespire

I CMS-misjonærenes årsrapporter fra 1920-, 30-, og 40-årene gjentas behovet for flere arbeidere innen evangeliserings-, skole- og helsearbeid. De er seg også bevisst at kirken trenger nasjonale prester og evangelister for at misjonen skal kunne ut i en selvstendig iransk kirke. Dehqani-Tafti fant tidlig ut at han ville tjene Gud og kirken i Iran. Han opplevde dette som et kall; altså en erfaring av at Gud ønsket dette av ham. Samtidig sier han at han vakte misjonærenes oppmerksomhet ved å være spørrende og interessert. De kan nok ha sett seg ut Dehqani-Tafti som en potensiell prestekandidat fra han var ganske ung, og med dette ha styrt hans interesser i denne retningen. Han var enda ung da han gikk til kirkens biskop for å stille seg til rådighet. Biskop Thompson mente at Dehqani-Tafti *var* altfor ung og uerfaren til å gå inn i fulltidstjeneste i kirken. Han trengte å erfare mer av det iranske samfunnet, og bevege seg utenfor det kristne miljøet han hadde vokst opp i. Bispedømmerådet vurderte sommeren 1940 hvorvidt en slik ”sekulær” påvirkning ville dra Dehqani-Tafti bort fra troen. De fant ut at de skulle finansiere studier, en årlig sum som skulle tilbakebetales dersom han i løpet av studieårene ombestemte seg i forhold til ordinering.

”Oh for a friend to read the sign and mingle all his soul with mine”¹¹⁸

Nye impulser i Teheran

I årene 1940-43 studerte Dehqani-Tafti ved universitetet i Teheran, hvor han fikk fordype seg i persisk kultur og litteratur. Persisk litteraturhistorie, klassisk arabisk og litterær kritikk var blant fagene han hadde stor interesse for.

¹¹⁸ Jalal al'-Din Rumi. ”The song of the reed.” Sitert i Dehqani-Tafti 2000:54,200.

Universitetsstudiene sammenfalt i tid med politiske omveltninger han ofte bevitnet "live". Iran ble okkupert av de allierte i 1941 og Dehqani-Tafti beskriver den nasjonale ydmykelsen i å bli fratatt råderetten over eget land. Reza Shah flyktet landet, og da sønnen Mohammad Reza ble innsatt under alliert kontroll, hadde han tross i det ydmykende ved hele affæren ifølge Dehqani-Tafti "hele landets" sympati – forsterket av hans unge alder og den vanskelige oppgaven monarken stod overfor. Han minnes innsettelsesdagen; folkemengen stod langs den unge monarkens rute til Majlis (nasjonalforsamlingen) og applauderte. Selv var han fylt av stolthet, og kanskje også lettelse over at farens, mot slutten mer og mer despotiske regime var over.¹¹⁹ Politiske partier ble formet og man fikk en friere presse. Tudeh (kommunist)-partiet uttrykte seg nå fritt og vant ny popularitet blant de unge. Man fikk en åpen kritikk av shahen, og livlige(re) debatter i Majlis. De sosiale og politiske endringene kunne også merkes på universitetet. Høflig avstand mellom lærer og elev ble erstattet av kaos og uroligheter. Medstudenter lagde politisk satire og harselerte over monarkiet i verseform. Han skriver også at det var her han møtte ateisme for første gang. Sekularisme var "The fashion of the day". Irske studenter var mer opptatt av vestlig filosofi enn av østlig religion; moderne psykologi var mer interessant enn religiøse ritualer.

Dehqani-Tafti beskriver hvordan hans interesser i religiøs retning ble gjenstand for latter; bedre sett fordypet i marxistiske verker enn i hellige bøker. Det kommunistiske manifestet leste han med stor interesse, men skriver at "han hadde for mye kristendom i seg" til å tro på at verdens ondskap ville forsvinne så snart proletariatets diktatur vant frem. Likevel forteller han om en tale ham holdt i en engelsk kirke noen år senere, der han, til misjonsvenners store overraskelse, kom med en flammende kritikk av vestens økonomiske utbytting.¹²⁰

¹¹⁹ Dehqani-Tafti 2000:57.

¹²⁰ Intervju 15.06.2006 S.K.R: You also said that in Tehran, you met atheism?

D-T: Yes, My friends there. It was the year when communism was rampant. They were very active. Because the old Shah who was against them, he'd left the country. And the foreign powers; The English, the Russians, and the Americans were in the country. And Tudeh, the communist party, they were very strong, because they were backed by the Russians. And they had tremendous influence in the university. I myself, having come from a rather poor family... I was so attracted I even read the Manifesto. And I thought it was wonderful. But then I realised that being a proletarian...you can't force people. And I came to realize that it's shallow. As an economic philosophy it was wonderful. But you couldn't bring it by force. And they wanted that. But they wanted to bring about a revolution; and by that, change people, and I did not believe that. I had enough Christianity in me to realize that, you

I løpet av disse årene ble også troen utfordret. I den kosmopolittiske atmosfæren stilte han seg ofte spørsmålet om rasjonaliteten i troen, og hvorvidt dette var nødvendig å befatte seg med i det hele. Hva skulle han gjøre i livet? Var Gud virkelig? Det som ”reddet han”, skriver han, var å følge et råd fra en av lærerne i Esfahan: om å aldri holde seg borte fra det kristen fellesskapet, eller den daglige bønningen og bibellesingen i tider med press og perpleksitet. I *Design of My World* legger forfatteren til at troen ble utfordret allerede det siste året ved Stuart Memorial School, hvor han hadde begynt å lese noe psykologi.¹²¹ Sommerferiene ble tilbrakt i Esfahan, hvor han ”kunne gjenvinne balansen” men også hjemme i Taft, hvor avstanden mellom han og *dem* ble stadig større.¹²²

Det siste studieåret skrev Dehqani-Tafti en oppgave om den religiøse situasjonen i Iran under sassanidene, før den islamske invasjonen. 45 år senere innledet han pensjonisttilværelsen med å starte et forlag, som utgir kristen litteratur rettet mot persisktalende lesere. Om verdien av det å kjenne til landets kristne historikk skriver han her følgende:

[In order to]..assist Persian Christians in the deepening of their faith ()there is a need for publications which:
a)Explain Christianity with specific reference to the national identity and religious culture of Iranians, to truly inculturate Christian faith in the Persian experience and counter the suggestion that Christian faith is a Western or foreign aberration.
b)Uncover the importance of Christianity on Iranian history, especially its presence and influences on Persian poetry.¹²³

Dehqani-Tafti bruker nettopp egne erfaringer knyttet til spørsmålet om en kristen identitet som en rød tråd i selvbiografiene; dette er også det han oppfatter som betydningsfullt å videreformidle til andre iranske konvertitter. Siden han selv har hatt nytte av å gjøre seg kjent med Irans kristne historiske røtter, og at dette på et

see. Otherwise I probably would have been trapped by that. But I resisted. And I remember my friends, they where, they almost gave me up. They were very friendly to start with, they though I might come along eventually. And then In England, one summer I preached. It was an awful, awful sermon I remember. [later] I was speaking like a communist almost. I talked about the west bleeding the nations, all these things. And afterwards the person who had baptized me, he came up to me, and looked me in the eyes and...well, he was amazed. But I was like that then.–I mean I wasn't a communist, but I was reciting or reciting, the things that had been on my mind, economically. Against the west, the misuse of the colonial powers, but I also came to realize that they'd done very good things too.

¹²¹Dehqani-Tafti 1959:38, 2000:61.

¹²²Dehqani-Tafti 1959:40.

¹²³ Sohrab books catalogue:II.

intellektuelt plan har "lindret" smerten ved å være avskåret fra sin egen kultur og fra sine egne røtter, mener han dette er viktig for nye kristne som kommer etter ham. Han ser ut til å tenke at enhver konvertitt vil komme til å erfare at konversjonen innebærer tap av tilknytning og, i andres øyne, en oppfatning av at man ikke lenger regnes for å være en ekte iraner.

Senere bokutgivelser med titlene *Christ and Christianity Amongst the Iranians vol 1-3*, og *Christian Accents in the Persian Poets*¹²⁴ ser ut til å sammenfalle med Sohrab books målsetting, når det gjelder innhold og hensikt.

Han fullførte sin Arts degree våren 1943, og ville med dette definitivt vie seg til kirken. Svaret fra Bisperådet var fremdeles at han var for ung og uerfaren; de ville at han skulle ta seg en vanlig jobb hvor han kunne erfare mer av verden utenfor kirken og universitetet. For å få jobb måtte han imidlertid gjøre militærtjeneste først. Bispedømmerådet D.E.C (Diocesan Executive Committee) møttes denne sommeren og i møterapporten står det:

Aga Dehqani was present and expressed thanks to the Diocese for enabling him to benefit by school and university education, and to those people who had supervised his training and encouraged him in every way. He was aware of the cost of the Diocese to his education but he was sure time would show that the money spent had not been wasted. The D.E.C. desires in the name of the church to record its appreciation of the work and the character of Aga Dehqani during these years of training and to congratulate him on attaining to his degree. With regard to work Aga Dehqani reported that the Director of Education had informed him that he could not engage him unless he first obtained exemption from military service. This condition held good for all Government offices. After much discussion it was suggested that Aga Dehqani seek employment under the British Council which would be opening a centre in Esfahan shortly. Pending an answer it was suggested that Aga Dehqani by the Diocese for office duties at a stipend of Rials 1200 *per mensem*. [monthly].¹²⁵

Biskop Thompson skriver i et referat fra samme møte at

Dehqani is a very fine young man who should develop into a fine leader in the church in years to come. At the moment he is in Teheran to see if he has to go into the army to do his conscription. (...) after this he will I hope go to the near east school of theology or some such place (...) The chief anxiety about this is how we are going to meet his expenses.¹²⁶

Under militærtjenesten ble Dehqani-Tafti sendt fra Teheran til Esfahan, som oversetter for en amerikansk militæroberst som var rådgiver for utviklingen av det

¹²⁴ De tre førstnevnte finnes bare på iransk.

¹²⁵ Church Mission Society, Overseas MissionRecords Iran. 3rd meeting of D.E.C August 6th 1943, rapport 15 Dec 1943.

¹²⁶ Bishop Thompson's letter 13.sept 1943 Church Mission Society, Overseas MissionRecords Iran.

iranske militæret, etter et halvt års trening i hovedstaden. Da tiden som vernepliktig løp ut, ble han tilbudt fast stilling med god lønn. Men nå hadde også bisperådet kommet til at det var på tide å sørge for Dehqani-Taftis teologiske utdanning. Da Dehqani-Tafti fikk denne beskjeden, forteller han om kvaler med hensyn til jobbutsikterne. Han fant at presteordinasjon ville være en enda tydeligere og dypere måte å skille seg fra familien på.

[Familien] had been very pleased with my recent job, and where hoping that by earning a good salary I would raise the standard of living for my whole family. They hated the idea of my ordination, and indeed it was extremely hard for them. Just imagine the son of a village family in England of the middle ages not only becoming a Muslim, but leaving a good job and deciding to be a Mullah! The turmoil was not only theirs, but mine too and perhaps even more severely. By choosing to follow Christ I had separated myself from them, but now I knew that ordination would mean cutting myself off even more deeply from them, and indeed almost the entire social life of my own country. The uprooting, loneliness and lifelong inner tensions tend to be so terrific that it has led even some Christians to doubt whether it is wise to make converts of individuals, without their families, in non-Christian lands.¹²⁷

Han forteller også om lukrative ekteskapstilbud fra velstående, kjente familier så lenge han hadde denne godt betalte stillingen. Da de fant ut at han skulle bli prest, ble tilbudene trekt tilbake. Og han visste dermed ikke om det å bli prest også ville innebære å forbli ugift for hans vedkommende.¹²⁸ Bekjente rådet ham til å beholde translatørjobben og legge seg opp penger. Militæransatte uttrykte at de mente han måtte være gal som skulle bli prest, med alle mulighetene han hadde.

Pengespørsmålet var noe som opptok kirken. Bispedømmet hadde ifølge møtereferatet vært usikre på hvorvidt det var lurt å gi økonomisk støtte i Dehqani-Taftis tilfelle. Dette hensynet uttrykkes også i de enkelte misjonærenes *annual letters*, for eksempel David Guerneys årsrapport fra 1938-40 hvor han vurderer faren ved å støtte nye kristne økonomisk, da dette kunne oppfattes som betalt konversjon og som en årsak for andre til å søke til kirken.¹²⁹ I CMS' årlige rapport som gir en oversikt over status quo i alle land misjonen arbeidet i, nevnes Dehqani-Tafti på følgende måte:

[En ungdomsgruppe i kirken i Esfahan er ledet av Hassan Dehqani.] Who is now back in full church work after getting his Arts degree at Teheran, and doing his military service. Hassan

¹²⁷ Dehqani-Tafti 1959:44.

¹²⁸ Intervju 15.06.2006 : When I was in the army, with a good salary, there were several families who wanted me to marry their daughter. Famous families. But when they found out I wanted to be a priest, they cut relations immediately. I didn't mind it. And I would not know who I would marry in the end.

¹²⁹ David Guerney annual letters 1938-40 Church Mission Society, Overseas MissionRecords' Iran.

was recently receiving a very large salary as a translator for the British Army, but he has given it up willingly to serve Christ in the Diocese.¹³⁰

I henhold til det Zdanowski skriver om sosialøkonomiske motiver for konversjon kan disse tekstene tyde på at den teorien ikke er anvendbar i Dehqani-Taftis tilfelle. Selv om de materielle fordelene ved å benytte seg av misjonens skoleinstitusjoner var en av årsakene til at han som liten gutt befant seg på kristen skole, kan det ikke forklare hvorfor han valgte å forbli en kristen. I første omgang var det faren, ikke Dehqani-Tafti selv, som valgte å sende ham dit. Farens hensikt var, om vi skal feste lit til de reaksjonene Dehqani-Tafti beskriver i forkant av dåpen, på ingen måte at han med dette skulle konvertere. Vi så også at faren for en tid tok sønnen ut av skolen i Esfahan da det ble tydelig at skolegutten tok til seg den kristne læren. Det at Dehqani-Tafti valgte å bli en kristen og å forbli i den kristne sammenhengen, er noe annet. Dersom konversjonen og det å være kristen hadde et økonomisk motiv, skulle Dehqani-Tafti i tråd med denne logikken ha forlatt kirken til fordel for en militær karriere; noe som ville gi god lønn, aktelse i det iranske samfunnet, muligheter for å støtte familien i Taft økonomisk. Av økonomiske hensyn skulle han også ha takket ja til ett av de lukrative ekteskapstilbudene. I stedet sa han ja til å gå ned i lønn, til å sementere avstanden mellom seg og familien, til å bli oppfattet som en upatriotisk iraner som gikk i "farangienes" ærend. Samtidig forholdt det seg slik at han hadde vært en del av et kirkesamfunn fra ung alder; han visste mye om hva som ble forventet av han, og hadde ergo mye å leve opp til, som en av svært få iranske konvertitter med lederpotensial, sett fra misjonens ståsted.

I *The Unfolding Design of My World* siteres dette i kapitlet "Answering the call", kronologisk sett før reisen til Cambridge. I *Design of My World* fremstilles lignende innsikt avslutningsvis, i kapitlet "To Isfahan in ministry: The call to interpret", etter at vi har fulgt han noen år inn i prestegjerning og ekteskap. Hva troen angår er han ikke klar over akkurat når en tro "was shattered by another" eller hvor lenge han måtte kjempe med en idé før han kunne akseptere den. Her får leseren mer en status quo-rapport om hvor forfatteren står når han beskriver livet retrospektivt. I "Answering the call" legger Dehqani-Tafti i løpet av 20 sider frem ulike tankeprosesser omkring hva dette kallet var. Spørsmål om hvem han var i forhold til Gud, hva han skulle gjøre, om

¹³⁰ CMS Historical record 1945-46. Church Mission Society, Overseas Mission Records Iran.

Guds eksistens, Guds natur og spørsmål om livets *mening* diskuteres i denne sammenhengen. Henvisningene til iranske nasjonalpoeter som Rumi, Hafez, Nezami, Khosrow og Farid al-Din Attar i denne konteksten er interessant.¹³¹ Jeg forstår dette slik at Dehqani-Tafti fant tilknytning i iransk poesi, i den forstand at ovennevnte spørsmål er av en fellesmenneskelig karakter. Når han fant at de islamske mystikerne satte ord på de samme religiøse lengslene og spørsmålene som han selv hadde, ble dette en form for slektskap til sin egen iranske tradisjon. Dette var noe iranere fra gammelt av hadde undret seg over. Sufienes dikt hjalp ham også til en ”dypere” erkjennelse av Gud. Sannheten var altså ikke bare forbeholdt det genuint kristne, sier Dehqani-Tafti. I en senere bok skriver han om spor av kristent tankegods i persisk poesi. I *Christ and Christianity in Persian Poetry* uttrykker han at det kan være til hjelp for den iranske kristne å kjenne til disse islamske mystikernes dikt; dette kan gi en følelse av røtter i det genuint iranske, selv om man er kristen. Mystikernes lengsel etter å kjenne eller erfare Gud var kanskje med på å gjøre sider ved hans egen gudserkjennelse til en ”felles erfaring”; fremmedgjøring fra de fleste sjikt i det iranske samfunnet som en konsekvens av trostilhørighet var ”normalen”, men i sufitradisjonene fant han tilhørighet og gjenkjennelse. Sannsynligvis handler dette ikke bare om hjelp til Guds-erkjennelse; det inngår i et livstolkingsprosjekt som vektlegger det fellesmenneskelige, og om det som gav eller gir Dehqani-Tafti en mulighet til å uttrykke opplevelsen av jeget og av eget liv. Fra universitetstiden laget han også dikt om helt vanlige hendelser. Det at Dehqani-Tafti mistet skoen sin i en folkemasse, og kom haltende tilbake til universitetet med bare en sko, ble omsatt til verseform: ”Catastrophe befell our dear Dehqani, there befell him 'Twas a horrific thing. The milling crowd Deprived him of his precious shoe!”¹³²

Troen på at det fantes en Gud hadde han imidlertid alltid hatt, skriver han. Gjennom faren ble han som liten gutt fortrolig med et univers hvor Gud styrte alt. Tro ble tatt for gitt i hans miljø. Faren hadde lært ham at ”Gud er lys”, Guds navn og egenskaper ble innøvd og ofte resitert: ”Gud er stor”; ”Gud er nådefull”; Gud er allmektig”; ”Gud ser og vet”.¹³³

¹³¹ Se for eksempel kapittel 5, s 74ff og kapittel 9, s186 ff.

¹³² Dehqani-Tafti 2000:59.

¹³³ Dehqani-Tafti 2000:80.

Evangeliene i Det nye testamentet ble for Dehqani-Tafti en utdyping av *hvem* og *hvordan* Gud var. Og hvordan han selv skulle forholde seg til Gud. I dette kapitlet nevnes en rekke bibelvers som omhandler Guds kall og hvordan man kan svare på dette. Dehqani-Tafti forteller om hvordan han gjennom å identifisere seg med bibelske personer fant ut av hva Gud ville med hans eget liv.¹³⁴ Dehqani-Tafti henviser særlig til bibelverset ”Dere har ikke utvalgt meg, men jeg har utvalgt dere og satt dere til å gå ut og bære frukt, en frukt som varer” som en tolkningsnøkkel til sin egen historie.¹³⁵ Dette handler om hvilken mening han ser i sitt eget livsforløp.¹³⁶

I begge selvbiografiene nevnes også et sitat fra kong Georges’ nyttårstale fra 1945:

I said to the man who stood at the gate of the year: ’Give me a light that I may tread safely into the unknown.’ He replied, ’go out into the darkness and put your hand into the hand of God. That shall be to you better than a light and safer than a known way.

Dehqani-Tafti forteller at dette ble en hjelp til å foreta en endelig beslutning om å følge Guds kall.¹³⁷ En persisk oversettelse av dette sitatet henger på veggen i hans engelske hjem, og han forteller at denne har vært med i kofferten hvor han enn har vært.¹³⁸ Sitatet understreker at man ikke kan vite noe om fremtiden, og oppfordrer til å stole på at Gud er med inn i det ukjente. En slik tillit til Gud er nok en kristens ideal, så selv om dette var noe Dehqani-Tafti kunne relatere seg til, betydde det ikke at han i denne fasen levde i tråd med dette idealet.

¹³⁴ Dehqani-Tafti 2000:78ff. For eksempel Jeremia 1:5,6,7 20:7,14,18.

¹³⁵ Dehqani-Tafti 2000:78, Johannes evangelium 15:16.

¹³⁶ Dehqani-Tafti 2000:84-87.

¹³⁷ Dehqani-Tafti 2000:79.

¹³⁸ Dehqani-Tafti Intervju nr 2 15.06.2006.

D-T: “It has been very influential throughout my life.

[It was read by King George, who was a Christian apparently, in his New Years message to the nation]That was the year I was to decide whether to join the church or not. And the future was unknown to me. And my friends were saying:”You fool. You’ve got a good job, and a good salary. Your family needs you, and you will need money, maybe not now, but in the future. You’re giving that up, you’ll be sorry.” This effected me. And I translated that [into Persian] and I take it with me wherever I go.

(...) And that really, finally made me take the risk. And *life* is a risk. I didn’t know I was going to be shot at. I didn’t know our son would be killed. I didn’t know whether I was going to *marry*. Kierkegaard, he says, *faith is a risk*, you can’t prove anything before you act on it. The way I’ve gone, I am not sorry really. I could have had a lot of riches, allot of money. I could have built a big house for my family in my home town. But I didn’t do that. And who knows: Would that have been happier? I doubt it. Riches never brings happiness. When I was in the army, with a good salary, there were several families who wanted me to marry their daughter. -Famous families. But when they found out I wanted to be a priest, they cut relations immediately. I didn’t mind it.

And then Margaret was there, since she was a little one, she loved Iran. She didn’t want to leave. And to live in England, for her; it would have been hell.”

“Printers have persecuted me without a cause”

I årene mellom militær ansettelse og teologistudier hadde Dehqani-Tafti ansvar for en ungdomsgruppe i kirken i Esfahan, og for mye av misjonens litterære virksomhet.

Daværende Biskop W. Thompson omtaler ”Dehghani” i *Iran Diocesan Letter* høsten 1946. Utover en kortfattet gjennomgang av iranerens historie og utdanning så langt skriver han følgende:

(..) now he is a full time diocesan worker. It has been largely due to his fine Christian character and leadership that the youth group in Isfahan has made such progress lately, and but for him the monthly inter church bulletin would never have seen the light. Dehghani (sic.) has great literary gifts and has a keen sense of the importance and influence of Christian Literature for the Christian church out here, and as a means of evangelism. He has been appointed one of the two co-editors in connection with the new Inter-Church Literature Committee about which you have already heard something. In his article which appears in his letter, he tells you something more of our plans and hopes for the future. I would ask you to make this work a regular subject of prayer that from the beginning we may be guided in all our plans.¹³⁹

I den nevnte artikkelen begrunner Dehqani-Tafti behovet for kristen litteratur på persisk på forskjellige måter. Litteratur er viktig for å styrke den iranske kirken. Mangelen på egen litteratur og en Bibel oversatt til deres språk, var en av årsakene til at den gamle – nestorianske, kirken i Iran ”forsvant”. Dersom de skal få en sterk og vital kirke, må ledere, pastorer og medlemmer utrustes med tilsvarende bøker; etter den bibelske analogien mellom fysisk og åndelig føde som nødvendig for vekst. Litteratur er en av de beste evangeliseringsmulighetene, fortsetter han. Ettersom en kristen svært ofte blir møtt med mistenksomhet, står ”the thick cloud of suspicion” i veien for effektiv evangelisering. Problemet kan omgås dersom den enkelte får lese selv, og gjøre seg opp egne tanker. Kristen litteratur er også essensielt i arbeidet for kirkelig enhet i Iran. Videre er det viktig for den iranske kirken å finne nye litterære uttrykk som kan beskrive den kristne troen og erfaringen: ”Most of the words and phrases which we now use to express our Christian ideas, have been taken from the ordinary language of the country which is Moslem in conception. We must choose the best phrasing and wording, and by continual usage build up Christian conceptions for the Iranian Church”. Gjennom “The inter church bulletin” skulle de kristne også “(...) be able to show our identity as members of the Church of Christ in Iran, which is a vital thing for us. En siste begrunnelse for produksjon og oversettelse av kristen

¹³⁹ Iran Diocesan Letter September 1946:4ff. Iran Collections.

litteratur handler om at leseferdighetene blant iranere bedres, og at den nasjonale litteraturen ”uansett hvor skjønn den er, ikke er tilstrekkelig for barn og unge”. Han kaller det patetisk at mens de fleste europeiske land har bøker for barn ned til to år, skal iranske foreldre være lykkelige om de finner en bok som passer for en åtteåring. Uten gode, sunne bøker kan folket bli ledet vekk fra ”Truth, love and beauty”, skriver han.¹⁴⁰

Påstandene fremmes i et blad hvor lesere skal inspireres til å støtte misjonen med bønner, og rent økonomisk. Giverne må gjerne inspireres og få troen på prosjektene de bidrar til; overbevisende argumentasjon blir da en nødvendighet. Men dette står ikke i en nødvendig motsetning til det å si det som det er. Dehqani-Tafti sier dette om hensikten med selvbiografiene:

And people are asking why I write so openly about my life, I say it's because God has asked me to be a witness to him, and this is one way I can do it. Either people misunderstand it, well that's not my responsibility, or they like it; and they have, we've heard so many people enjoying my books, in Persian especially.¹⁴¹

Det er ikke godt å si hvordan forfatteren har tenkt i forhold til budskapet eller til leseren, men ønsket om å skape en kristen identitet og en tro på at det skrevne ordet kan bidra til dette, er i alle fall tydelig i Dehqani-Taftis selvbiografier. Videre begrunnes hans egne bøker som et direkte svar på Guds kall om å være et vitne. Om litteraturarbeidet skriver han ti år senere at dette er så møysommelig, tidkrevende og dyrt at noen av de som var med i prosessen leste en av kirkens salmer slik: ”Printers have persecuted me without a cause” når det skulle stå ”Princes...”¹⁴², og fant at dette var beskrivende for egen situasjon.

Årene som fulltidsarbeider i kirken, før teologistudier i Cambridge, husker Dehqani-Tafti som svært lykkelige, og de står i kontrast til de påfølgende årene med det han kaller ”spiritual turmoil”. Da han reiste til utlandet og fikk avstand til begge sine verdener der hjemme, intensivertes de indre konfliktene, og spørsmålene om hvem han var og hvor han hørte til ble presserende. Kanskje er dette kapitlet formet av hans

¹⁴⁰ Iran Diocesan Letter September 1946:10-12ff.

¹⁴¹ Dehqani-Tafti Intervju 15.06.2006 .

¹⁴² Iran Diocesan Letter May 1957 no.77.

senere erfaringer, en formening om hvordan en kristen burde tenke, eller kanskje er det en biskops normative budskap til sine lesere som former denne gjengivelsen over 50 år senere. Identitetsspørsmålet var uansett ikke løst så snart han besluttet å ”svare på kallet”.

Cambridge og krisetid

I *Design of My world* gjengis studietid i Teheran, militærtjeneste og teologiske studier i Cambridge med overskriften ”With Christ through despair: adversity and trust”.¹⁴³ Her formidler han hvordan han fikk, og dermed også vi kan få, tillit til Gud; at erfaringer av fortvilelse og håpløshet kan føre til en dypere religiøs innsikt. Dehqani-Tafti skriver om fascinasjon for alt det nye han møtte: ”Here was I, the son of the deserts and mountains of Yazd, where life had not changed for the last three thousand years at least, studying theology in Cambridge, the heart of the best that the Western world could offer.”¹⁴⁴ Han forteller om litterære undersøkelser, nye vennskap og livet på campus, men bøkene handler mest om den indre spenningen han erfarte i denne perioden. Etter en tid med ”store øyne” og kunnskapstørst, befant han seg i det han kaller en identitetskrise.

Kan hende var denne erfaringen, som ifølge forfatteren sentrerer mye av det konfliktstoffet iranske konvertitter kunne møte i en aller annen form, en av årsakene til at den første selvbiografien ble skrevet. CMS hadde vært virksomme i Iran i over sytti år da denne boken ble utgitt. Men hvor mye visste man egentlig om hvordan denne overgangen mellom to verdener; kulturelt, sosialt og religiøst sett, foregikk, eller *opplevdes*, for den enkelte konvertitten? ”Not many who have passed through this transition have written intimately what it has meant to them,” skriver redaktøren, Stephen Neill.¹⁴⁵ Det var også Neill som hjalp Dehqani-Tafti gjennom denne perioden. Han var tidligere misjonær, teolog og biskop, og hadde altså inngående kjennskap til iranerens livserfaring, via samtalene disse hadde to hadde. Som redaktør og forfatter av en rekke bøker i serien World Christian Books, kunne Neill videre ha en formening om hva som var viktig eller riktig å formidle til leserne. Samtidig kan han ha sett at en

¹⁴³ Dehqani-Tafti 1959:37.

¹⁴⁴ Dehqani-Tafti 1959:46.

¹⁴⁵ Dehqani-Tafti 1959:bakside. “About this book.”.

overfladisk behandling av trosvansker og identitetsforvirring blant misjonærene la sten til byrden for de som valgte å bli kristne, og han ønsket å formidle at også slike faktorer må tas hensyn til så lenge man arbeider for muslimers konversjon.

Bøkene beskriver uansett spørsmål som dreier seg om fremmedgjøring, og at disse ble presserende: “Emotional and spiritual upheavals sifted and tested the very core of my being and my faith.”¹⁴⁶ Han opplevde en fornyet sorg over tapet av moren, en lengsel etter faren, og etter stabiliteten og kjærligheten han hadde hjemme hos sine egne i Taft. Hvorfor og med hvilken rett hadde misjonærene og Miss Kingdon tatt ham bort fra der han kunne være seg selv? Vel hadde han fått en trygg og god oppvekst, og vel var det berikende å være i et så pulserende miljø, men dette var ikke *hans* folk, skriver han. Også troen på Gud ble gjenstand for mye grubling, og med det: hans eget mål og mening. Hva hadde han i Cambridge å bestille? Hvorfor hadde moren dødd? Var Gud en virkelighet?

Selvbiografiene forteller om en gutt som hadde klare mål om prestedtjeneste fra ung alder. Dersom dette ikke skulle bli slik, ville han når han reiste tilbake til Iran stått på bar bakke: satt utenfor sitt persiske miljø, ha kastet bort ungdommen på en tro han ikke lenger hadde. Han trekker frem ulike faktorer som han mener forsterket denne konflikten: I militæret hadde han ubevisst tilegnet seg xenofobi, og hadde lett for å tolke tilfeldigheter som uttrykk for rasisme.¹⁴⁷ Det var også da han befant seg i en annen kultur at disse konfliktene ble tydeliggjorte. Han møtte heller ingen umiddelbar forståelse hos sine medstudenter for disse tankene, men ble altså rådet til å kontakte Neill. Slik jeg forstår Dehqani-Taftis tekster, er de indre prosessene fra denne perioden grunnleggende for hans selvforståelse; identitet, og for hva han vektla som prest, som biskop og i det videre forfatterskapet.

Problemenes han skriver om dreier seg dypest sett om det å ha en integrert identitet. Dehqani-Tafti snakker i intervjuene om det å ha ”a unity in the personality”, noe han i denne perioden strevet for å vinne. I samtaler med Neill fant Dehqani-Tafti ut at han hadde vært en selvgod og bortskjemt gutt som på et tidspunkt tenkte at den iranske

¹⁴⁶ Dehqani-Tafti 2000:115.

¹⁴⁷ Dehqani-Tafti 2000:117.

kirkens fremtid var avhengig av hans egen person.¹⁴⁸ Med tanke på oppvekstmiljøet, hvor han var en av svært få konvertitter og tidlig ble pekt ut som presteemne og en av få lokale kristne som fikk høyere utdannelse, er dette ikke så underlig. Mangelen på ”Iranian clergy”, og tanken om at forsøket på å skape en iransk kirke aldri ville lykkes med en overvekt av utenlandske ledere, gjentas i en rekke annual letters, og hvorvidt Dehqani-Tafti hadde blitt dyttet i denne retningen, fikk jeg ikke noe godt svar på gjennom intervjuene. Han var mer opptatt av hvorvidt han selv opplevde dette kallet som ”ekte”.

Videre forteller han at Neill oppfordret han til å lese Bibelen, særlig Jobs bok og Salmene, på persisk; dette for at han virkelig skulle kunne relatere seg til tekstene. Dehqani-Tafti forteller at Jobs bok ”satte han på plass” i den forstand at teksten forteller om en Gud som – mye større enn menneskets fatteevne, stiller Job spørsmål han ikke kan besvare.¹⁴⁹ Han forteller så at han forstod seg selv som en stolt og egoistisk mann som trengte å overgi hele sitt jeg til Gud. Tro og tillit hadde tidligere vært utenlandske ord som var mer en intellektuell øvelse enn en praktisk virkelighet. Han skriver at han erfarte den sanne meningen av overgivelse [tavakol],- et ord han hadde hørt ofte blant sambygdingene i Taft.

Erkjennelsen tok også brodden av mistenksomheten han hadde mot andre, særlig mot utlendinger, og han lurte på om han hadde vært noen egentlig kristen før, skriver han. Neill mente at konversjon har tre stadier: Et første hvor følelsene settes i sving av det man hører. Et andre hvor intellektet tar inn hva troen handler om, og det tredje hvor viljen bøyer seg for det man tror på; en åndelig selvovertgivelse som overgår logikk, argumentasjon og rasjonalitet.¹⁵⁰ Dette er en oppfatning Dehqani-Tafti selv gjentar, og er kanskje årsaken til at han betegner mye kristen tro som ”very superficial”.¹⁵¹

I bøkene skriver han om en motvilje mot selve misjonsgjeringen han selv var et produkt av. Hvilken rett hadde misjonærene til å ta han ut av sine naturlige omgivelser og utsette han for indre smerte? Som prest er det kanskje selvsagt at han kom til at misjon er de kristnes kall selv om den enkelte (iraner) kan kjenne det som et

¹⁴⁸ Dehqani-Tafti 1959:52.

¹⁴⁹ Dehqani-Tafti 2000:121.

¹⁵⁰ Dehqani-Tafti 2000:122, 1959:54-55.

¹⁵¹ Dehqani-Tafti: Intervju 15.06.2006.

offer å bli en kristen. For sin egen del ble denne problemstillingen etter hvert snudd på hodet: hvordan kunne en kristen motsette seg å fortelle evangeliet, når dette var et budskap alle hadde rett til å få høre?¹⁵² I *Design of My World* trekker forfatteren på kjennskapen til persisk poesi når han skal begrunne dette synet. Selv om respondenten kan få det vanskelig er dette ikke egentlig vårt ansvar, sier han. Han definerer evangeliet som budskapet om Guds kjærlighet, og om noen gir sitt gjensvar på denne kjærligheten kan de ifølge de persiske poetene vite noe om ”kjærlighetsvandringen”:

How a true lover should be prepared to sacrifice everything and endanger all he has for the beloved. Surely the love of God should not kindle a lesser fire in the heart of man than that. If you take away the risks and dangers in the way of love, very little remain. If you take away the cross from Christianity, nothing worth while remains. Why should the Muslims be deprived of the privilege of carrying the Cross if they want to? And they cannot possibly want that, unless they are really put in touch with it.¹⁵³

Denne forståelsen av korset, som noe som sentrerer både kjærlighet og lidelse, er ifølge Castros konversjonsteori et nytt orienteringspunkt hvori den troende forstår Guds handlinger og sin egen historie. Dehqani-Tafti hevder med dette at å bære korset, eller å lide for Jesu skyld, er et privilegium. I Cambridge, skriver han, erkjente teologistudenten at lidelse var en erfaring ingen kristen kunne styre utenom. Jeg forstår Dehqani-Taftis tekster om dette slik, da han ifølge bøkene revurderte egne oppfatninger og begrunnet mange egne problemer med egoisme, at vanskeligheter ikke lenger ble en grunn til selvmedlidenhet, men en åpning for en dypere innsikt i korset og lidelsen Jesus gjennomgikk for menneskenes skyld. Identitetsoppfatningen blir da omformet gjennom å forstå sitt eget liv i lys av de bibelske tekstene, særlig de som fremstiller Jesu liv og lære. Om han så skulle følge Jesu eksempel, hevder han at den kristne identiteten på et vis står og faller med om man er villig til å praktisere ”self-giving, not self-getting”.¹⁵⁴ Altså å leve for å tjene andre.

Vi har nå gjort oss kjent med Dehqani-Taftis barndom, oppvekst, og utdanning, og sett på ulike aspekter ved livet som iransk kristen gjennom hans biografi. I det neste kapitlet vil vi følge Dehqani-Tafti fra presteordinasjon til eksil, i perioden fra 1950 til 1980, og med dette danne grunnlaget for en videre diskusjon av identitetsproblematikken.

¹⁵² Dehqani-Tafti 1981:16-19, 2000:123.

¹⁵³ Dehqani-Tafti 1959:60.

¹⁵⁴ I intervjuene et dette et begrep han stadig vender tilbake til. Dehqani-Tafti forteller at dette har blitt hans livsprinsipp, og at han stadig – i en alder av 86 år, lærer hva dette innebærer.

Kapittel 4. Prest i Iran

“Go out into the darkness and put your hand into the hand of God. That shall be to you better than light and safer than a known way.”

Dehqani-Tafti har altså vært opptatt av at en iransk konvertitt må forholde seg til alt i den iranske kulturen og i islam som preger ens personlighet, og på sitt vis relatere dette til og forstå seg selv i lys av sin nye tro. Vi skal nå gjøre oss kjent med de neste tretti årene i Dehqani-Taftis liv. I denne perioden ble han prest, stiftet familie og ble utnevnt til biskop, og vi skal se hvordan identitet og identitetsrelaterte utfordringer aktualiseres i forhold til yrkesvalget, i forhold til fremmedgjøring og til slutt i møte med revolusjonen og en islamsk ideologi.

Om å være en spion

18 oktober 1949 ble Dehqani-Tafti etter anglikansk tradisjon ordinert til deakon i St. Luke kirken i Esfahan, og til prest sommeren etter i Shiraz. Innledningsvis i kapittelet ”Life’s aspirations” forteller han om et tilfelle hvor en skolelærer og en militæroffiser uttrykte sin avsky når de i samtale med Dehqani-Tafti fikk vite at han skulle bli prest. Hvordan kunne han, med en god utdanning, ønske dette? ”Bak denne reaksjonen lå deres tvil om hvorvidt jeg faktisk var *prest*”, skriver han, ”eller bare en plantet agent med en skjult agenda som utførte hemmelige sysler.”¹⁵⁵ Dehqani-Tafti forteller at også de iranske kristne kunne ha slike mistanker om at der eksisterte en annen, *egentlig* grunn for at misjonærene var i Iran. I hans eget tilfelle varte disse mistankene ved helt til han kom til England. Her så han “so many books in theology, and met so many wonderful people, I thought, my goodness me, these people can’t be lying; these men really mean what they do.”¹⁵⁶

Dehqani-Tafti oppfattet mistankene som en konsekvens av at den kristne troen var assosiert med utlendinger/ misjonærer. CMS-institusjonene ble ofte forstått som

¹⁵⁵ Dehqani-Tafti 2000:126 “They were suspicious of the whole thing, they thought probably I was going into intelligence. The mission was spy-work. I mean, that was one of our problems, all the time: they never believed that the whole establishment was there to preach the gospel. “What are these foreigners? They have [put up] this outward thing in order to spy.” Intervju nr 2 15.06.2006.

¹⁵⁶ Intervju nr 2 15.06.2006.

politiske, satt i sammenheng med Storbritannias politiske og økonomiske aktivitet i Iran gjennom 18- og 1900-tallet. I *The Unfolding Design of My world* skriver Dehqani-Tafti at han oppfattet dette som en del av sin oppgave som prest, og siden han var fullt viss på at det var hans kall, ble denne stadige erfaringen av mistenksomhet fra sine landsmenn tolket i tråd med det han forstod som Guds vilje i sitt liv; “Thus to face suspicion and hostility fell within the mission granted me by God”.¹⁵⁷ Han skriver også at han allerede i tenårene, da han først tenkte på å bli prest, uroet seg over den lokale kirkens nære forhold til utlendinger. Da kom han til at idéen om et multietnisk, internasjonalt kristent fellesskap var verdt å holde fast på, selv om han ante, skriver han, at dette ville straffe seg.¹⁵⁸ Det internasjonale idealet hang også sammen med den bibelske forståelsen av kirken som en global enhet; Kristi kropp.

Spionanklagene ble også forklart som frykt for et budskap som vil endre samfunnet. Dersom man ikke ønsker endring og ikke har noen logisk innvending mot budskapet, er forsøk på å utslette budbringeren nærliggende. Man kaller ham da ”imperialist”, ”paternalist”, ”foregin agent” eller ”spy” for at folk skal hate denne og glemme budskapet.¹⁵⁹

I artikkelen ”Prospects for the Church in Iran” fra 1955 diskuterer Dehqani-Tafti hvilke fremtidsutsikter kirken har i landet, forholdet mellom nasjonale arbeidere og utenlandske misjonærer og i hvilken grad de utenlandske fremdeles behøves. Dette sees i forhold til målet om at den iranske kirken en dag skal bli en nasjonal, genuint iransk kirke, med hensyn til personal og økonomi, og i hvilken grad dette kan stå i et motsetningsforhold til at en stor del av lederposisjonene fremdeles innehas av utlendinger. I denne konteksten skriver han:

Here in Iran a national pastor, especially if he is from a Muslim background, is a misunderstood being. Except for the few Christians whom he shepherds, the rest of the people do not understand him at all. To them he is a kind of mysterious foreign agent, or a lazy parasite on society, shielding himself under the ancient name of “priest” which nowadays is not necessary. This is a terrible strain on the pastors of the Church in Iran and inevitably makes them aloof from their own society.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Dehqani-Tafti 2000:128.

¹⁵⁸ Dehqani-Tafti 1981:31.

¹⁵⁹ Dehqani-Tafti 1981:19.

¹⁶⁰ Dehqani-Tafti 1955:320 ”Prospects for the Church in Iran”, i *International review of Missions*.

Han hadde nå vært prest i fem år, og det å bli mistrodd ser ut til å være en side ved yrkesvalget som varte ved. Når Dehqani-Tafti i et intervju blir spurt om å utdype hva han mente med ”terrible strain” og det å være adskilt, forklarer han at bare det faktum at han som kristen hette *Hassan*, var anstøtelig for mange iranere. Hassan er et muslimsk navn, med resonansbunn i islams historie, og muslimer skulle ikke konvertere. Likevel var det forbudt ved lov å forandre fornavnet, så det var ikke mulig selv om han hadde ønsket det.

Erfaringen av å ikke bli trodd, at det ikke kunne stemme at han hadde blitt en kristen, sammenlignet han med sirkusnummeret hvor en person blir lukket inn i en boks og får sverd kastet mot seg. ”Sverdet” var for han mistanken om at han egentlig hadde andre, skjulte hensikter, og dette hadde han ikke noe forsvar mot, forteller han. Han kunne blitt armener, det hadde gjort ham til en tolererbar størrelse, men armenerne ville ikke ha tatt imot ham, hevder Dehqani-Tafti. Men så var han heller ikke armener. Han var *perser*, og skulle med det være *muslim*. I kirken var de heller ikke mange iranere. Han var del av en stor organisasjon hvor utlendingene var flertallige. Derfor skrev han altså at han var ”aloof from society”.¹⁶¹

“I hate you because I need you.” Makt og vilje til avmakt

I Dehqani-Tafti fikk den anglikanske kirken sin første iranske biskop, da han ble innsatt i 1962. Bispedømmet var den anglikanske unionens største geografisk sett, men kanskje det minste i antall medlemmer. CMS hadde i løpet av sin tid i landet etablert en rekke institusjoner; sykehus, skoler, og barnehjem for blinde, disse var i utgangspunktet redskaper for å få kontakt med det iranske samfunnet. I tråd med tanken om at kirken skulle være en nasjonal, selvstendig kirke ble driften av disse underlagt det iranske bispedømmet. Driften av disse institusjonen innebar for øvrig en potensiell forveksling mellom det budskapet institusjonene skulle være brohoder for, og hensynet til institusjonene i seg selv:

(...) the power of the missionary doctors was terrific. And that wasn't healthy at all. And it was very difficult to make them understand that, understand afterwards, that these powerful institutions are not necessarily good, because they thought there was no other way. But as it grew, these institutions became their own personal power. And they would not let it go, you

¹⁶¹ Intervju nr 2. 15.06.2006.

see. I remember six months before the revolution; I felt that things were not happy. And also I felt that we could not run hospitals any more, because it was very expensive. And I suggested to one of the doctors, [that we give our hospital to the university] (...) But do you think they listened? Oh no, they "it's a Christian hospital, we must keep it from outside influences." Within six months they came and took the whole thing over. It's very easy to be mixed up with powers, when you have them, and often Christians fall into that trap too. As indeed it has happened in this country [England] in the old days. Bishops used to be centres of power in the old days. But fortunately they are no longer there. Bishops and kings were at daggers drawn, and they used to fight with each other, in the old days. Popes used to wage wars, that wasn't Christianity, but when power mixes up with religion, we forget that God's life is self giving. Not self getting.

S.K.R: So there was this sense among the missionaries, that "our mission must be built on powerful institutions" too?

D-T: Yes, among some, but not all of them. (...) Particularly in big institutions, like hospitals- , of course a doctor needs to have power in order to run his hospital, to run nurses and, it's not easy to organize...and then somehow that mixes up with your religion also, and then evangelization comes by force, you see.¹⁶²

When I became bishop, the same organization, was head of [in charge of] two hospitals; headed by missionaries, there were two or three nurses in every hospital, -English, but many other Persian nurses. And the schools brought two or three foreign teachers, as much as possible. The head of our blind school and the blind-organization where Dutch and Danish. Well, the whole organization was foreign to them, and yet I was the bishop, I was *Hassan*. No wonder they thought this is artificial. And when they came to arrest me [our foreign connections made for their accusations], but I said they have been here for a long time; this organization has been here for a hundred and fifty years. I am not responsible [for that]. So one of them said 'who is responsible?'¹⁶³

CMS-institusjonene mottok også utenlandske volontører for kortere perioder, og Paul Hunt, en engelsk prest som arbeidet i den iranske kirken frem til 1981, beskriver i boken *Inside Iran* hvordan biskop Dehqani-Tafti gav de nyankomne en innføring i hva de som utlendinger ville møte på i arbeid med iranere. Han fortalte dem at "the westerners comes with all the power and the efficiency, (...) but the gospel you bring is all about the cross and the true meaning of suffering and the right kind of weakness."¹⁶⁴ For hvordan kan noen som blir sett som fulle av makt få fram et budskap om det motsatte? Hunt skriver at han opplevde seg selv som en "invader". Han hadde ikke hadde noen reell makt, han var ikke leder for noen av de kirkelige institusjonene, og han var underordnet den iranske kirken og biskop Dehqani-Taftis lederskap. Likevel ble han som brite unektelig en representant for det vestlige, "(...) with all its know how and feelings of superiority." "I hate you because I need you", sa en kristen iraner til Hunt. "Even if you know it or not you as a Westerner make me

¹⁶² Dehqani-Tafti: Intervju 15.06.2006.

¹⁶³ Dehqani-Tafti: Intervju nr 2. 15.06.2006.

¹⁶⁴ Hunt 1981:105ff.

feel inferior.”¹⁶⁵ Biskopen understreket ofte at kristne først og fremst er Guds folk, uavhengig av nasjonalitet. Dette idealet om likhet var likevel vanskelig å realisere i denne sammenhengen.

”The second biggest miracle of my life”

Kort tid etter at Dehqani-Tafti som prest fikk hovedansvaret for St. Luke, våren 1951 stemte stortinget for å nasjonalisere oljen. I denne anti-britiske perioden giftet han seg med engelske Margaret, datter av William Thompson, som frem til 1961 var biskop i den iranske kirken. I et intervju hevder Dehqani-Tafti noe ironisk at hun sa ja til dette ekteskapet fordi hun hadde vokst opp i Iran, elsket landet, og ønsket å forbli der.¹⁶⁶ Jeg har ikke funnet kilder som uttrykker motstand mot dette ekteskapet fra CMS-ansattes side. Etter at ekteskapet er et faktum oppfordres støttepartnere i bladet Iran Diocesan Association til å be for Margarets kristne hjem sammen med Hassan; her uttrykkes også forhåpninger om at dette kan ha positiv betydning for kirken.¹⁶⁷ Det er uklart hva som menes med dette, men ideen om ”the Christian home” som et eksempel på hvordan en kristen familie skulle leve, er kjent stoff fra de samtidige evangeliske misjonsbevegelsene.¹⁶⁸ Dehqani-Tafti skriver at venner omtalte ekteskapet hans som ”the second biggest miracle in my life”, nest etter konversjonen; av dette kan man tenke at det nettopp hadde en positiv virkning på han som person, og dermed også på hans arbeid i kirken. Man får om ikke annet inntrykk av at ekteskapet slo an en poetisk streng i Dehqani-Tafti, som komponerte en sang til bryllupet. Denne har blitt en del av den iranske salmeboken, og synges fremdeles i kristne bryllup i Iran.¹⁶⁹

Biskop Thompson omtaler svigersønnen i rosende ordelag både før og etter dette giftermålet, så man kan anta at kirkens leder ikke hadde sterke motforestillinger. Kirken kan derimot ha vært bekymret for at Dehqani-Tafti skulle falle for følgende fristelse:

¹⁶⁵ Hunt 1981:102.

¹⁶⁶ Dehqani-Tafti Intervju 17.06.2006.

¹⁶⁷ Iran Diocesan Association no 3 of 1952:11.

¹⁶⁸ For videre studier av idéen bak ”The Christian Home” se Dana L. Roberts 1996 *“American women in mission. A social History of their thought and practice (1792-1992)”*. Georgia: Mercer University Press.

¹⁶⁹ Dehqani-Tafti 2000:131-133.

In Isfahan Hassan Deghani (sic) has a group studying the claims of Christ, with an ordination candidate helping. The group is a cross-section of the lower middle class; young men who have lost faith in Islam, have studied Communism, and are now seeking another way. There is the same kind of thing in Shiraz and Yezd, but on smaller scale. One serious and inescapable difficulty for young converts is to find a suitable partner for marriage. There is the temptation, if non-Christians partners are sought, to deny the faith. In Iran, where Christians are now in minority, a welcome is given to every newcomer. This is in contrast to other parts of the world, where so many Christians are of the third and fourth generation.¹⁷⁰

Siden Dehqani-Tafti var en av få iranske prester, kan CMS-ansatte ha vært redd for at et potensielt ekteskap med en iransk kvinne kunne føre han bort fra troen. Avsnittet forteller oss også at spørsmålet om å gifte seg ikke var en enkel sak for iranske konvertitter generelt, og vi kan dermed forstå dette som en utfordring for den som ville bevare sin kristne identitet.

Men selv om ekteskapet var ”det andre største mirakelet” og muligens en bevarende identitetsfaktor, var et tverrkulturelt giftermål også problematisk. På samme måte som yrkesvalget sementerte avstanden mellom Dehqani-Tafti og familien, og det iranske samfunnet, sier han at det å gifte seg med en utlending, selv om Margaret var født og oppvokst i Iran, hadde lignende effekt. Det var en faktor i det å være ”aloof”. Vanligvis var ekteskap en affære mellom to familier, en pakt som derfor gir et visst sosialt nettverk. Hans eget giftermål foregikk derimot helt uten at hans egen familie var involvert. Ved spørsmålet om graden av selvstyring svarer både Hassan og Margaret at dette i bunn og grunn var deres egen bestemmelse, ikke et kirkelig anliggende.

Under Mossadeqs regjering rådet usikkerhet omkring CMS’ fremtid i landet. Dehqani-Tafti skriver at han var for oljenasjonaliseringen, men den intense anti-britiske propagandaen som fulgte i kjølvannet fikk negative følger for CMS-arbeidet. Medlemmer i Mossadeqs parti dukket opp i kirken, og kom med det Dehqani-Tafti karakteriserer som verbale trusler. Arbeidet gikk lettere etter operasjon Ajax, og helseinstitusjonene som hadde fått ordre om å stenge fikk tillatelse til å fortsette.¹⁷¹ Kirken hadde derimot stadige problemer med den islamske aktivistsorganisasjonen ’Tablighat-i-Islami’ (Islamic Propaganda Organization). Disse stilte seg ofte opp utenfor kirken og noterte seg hvem som kom og gikk. Noen ble i ettertid

¹⁷⁰ The Iran Diocesan Letter no 75 April 1956:19.

¹⁷¹ Dehqani-Tafti 2000:138-39.

skremt eller angrepet. De kunne også komme inn for å forstyrre møtene. Gruppens aktivitet økte i tider med svak statlig styring og vise versa, skriver Dehqani-Tafti. Han hevder også at enkelte mullaer oppfordret fanatiske mennesker til å få ham fjernet fordi han var *Hassan*, og fordi familien hans var islamsk.¹⁷²

[God saved me] through all kinds of dangers, not only that time, but twice I remember, I mentioned in my book, how, when I was teaching young people Christianity, and obviously mullahs were against me at that time, they, and two or three of them took me away one time, in the way of picnicking outside of town. And they were talking among them. And one of my friends said to me “never go out[on your own like that], and I have no doubt they intended to kill me then. But they were afraid of the regime, of the shah. And there were three of them. If there had only been one he could have killed me and run away. But they didn’t trust each other probably. However, that was once. And there were other times...”¹⁷³

The state of nonbelongingness; Abby Garden

Den amerikanske kunstsamlere Abby W. Grey bodde i Iran forbindelse med ektemannens militærkarriere i en periode på 1960-tallet. Mrs Grey var også anglikaner, og ble via kirken en skattet venn av Dehqani-Tafti og familien. Av en nokså omfattende brevkorrespondanse mellom biskopen og kunstsamlere fremkommer det at disse to hadde et fortrolig vennskap, noe Dehqani-Tafti også nevner i bøkene. Vennskapet vies plass fordi Dehqani-Tafti skriver at det var viktig for hans sjelelige helse å kunne betro seg til en som var ”utenfor” kirken. I brevvekslingen mellom disse to diskuteres et anliggende som er den andre årsaken til at Mrs Grey nevnes i vår sammenheng. I januar 1964 skriver hun at hun har bestemt seg for å gi Dehqani-Tafti en sum på 10.000 dollar, med vilkår om at pengene ikke inngår i kirkens konti, men brukes på ham selv. Hun foreslår at de kjøper en eiendom

¹⁷² Dehqani-Tafti 2000:142 Han gir inntrykk av å aktivt *la være* å navngi disse menneskene. Jfr. Fortellingen om en gruppe menn som angivelig inviterte han ut på tur med mål om å drepe han. Se også s.138 hvor han anonymiserer en mann som fikk han brakt inn til forhør hos politiet og som også var involvert i planer om å få ham drept. Tendensen ser man også i *The Hard Awakening*, hvor mennesker som har utsatt ham selv, familien og kirken for fare ofte anonymiseres, selv det er tydelig at dette er kjenninger av Dehqani-Tafti. Dette kan være et uttrykk for at han virkelig ikke ønsker å snakke nedsettende om sine landsmenn, eller vi kan lese det kristne idealet om å tilgi og ikke bære nag inn i fremstillingen. Samtidig blir historien på dette viset vanskelig(ere) å verifisere, noe som ville være en fordel dersom det skulle være fiksjon. Men hendelsene kan regnes som parenteser og er på ingen måte fungerer ledemotiv for selvbiografiene. De er altså ikke viktige i seg selv, og nevnes snarere for å illustrere en *indre* begivenhet, for eksempel ”*I made a point of not allowing any suspicion on my part to tarnish or compromise my attitude. That would have made my relation with them insincere. If one looks for ‘good faith’ one must always offer it.*” Dehqani-Tafti 2000:141 Men i *The Hard Awakening* navngis mennene som tilhørte de lokale revolusjonsrådene i Esfahan og i Shiraz. Biskopen arbeidet for rettferdighet, og at de som på ulikt vis hadde påført ham selv, sønnen og kirken urett skulle stilles til ansvar for disse handlingene. Slik sett kan boken også forstås som et dokument som skal gjøre det klart for ettertiden hva kirken og de kristne opplevde under revolusjonen.

¹⁷³ Dehqani-Tafti: intervju 17.06.2006.

hvor de kan trekke seg tilbake og være alene. Mrs. Grey håper dette vil være til glede og nytte for familien, og tror at også kirken, gjennom han, vil bli styrket av denne gaven. Dehqani-Tafti skriver tilbake om leting etter en passende tomt, om kjøp og drift av det de kalte "Abby Garden", et nokså stort område i utkanten av Esfahan. "This is to say that the "Abby Garden" has been bought!" Brevene er svært entusiastiske og fulle av detaljer. Han forteller om en familielunch i hagen: "the sensation was really wonderful-the feeling of really belonging to a particular spot of land and that spot belonging to you. It brought healing all over me."¹⁷⁴

Dehqani-Tafti skriver at Abby Grey hadde forstått at det å ha en egen eiendom ville kunne bøte på noe av rotløsheten han erfarte. Hjemme i Taft hadde han alltid denne erfaringen av å tilhøre, men samtidig ikke tilhøre. Han var "of the soil of the place, and yet I felt very strange to it. In Abby Garden this feeling was resolved. I was liberated from my feeling of "nonbelongingness"¹⁷⁵ Margaret Dehqani uttrykker også at det å eie denne hagen betydde mye for ektemannen: "It is so nice he finally has a place which belongs to himself. You have done a very big thing for him."¹⁷⁶

Paul Hunt, en engelsk prest som jobbet i den iranske kirken fra syttitallet frem til 1981, beskriver i boken "*Inside Iran*" det han kaller "the walk"; en fjelltur som fant sted tre ganger i uka med oppstart i gryotta.¹⁷⁷ Biskopen tok med seg et fast knippe prester opp på et fjell hvor de i soloppgangen hadde utsikt over Esfahan og den omliggende ørkenen. Han formidlet en kjærlighet til landskapet, fjellene, ørkenen, den klare blå himmelen, noe han mente formet landets innbyggere, deres mentalitet og sinnstilstand. Hvordan dette nå enn forholder seg, Hunt skriver at biskopen reflekterte kjærlighet og stolthet over Iran, og over det *iranske*. Dehqani-Tafti formidlet at kjærlighet til folk og land var to sider av samme sak, og at dette var essensiell bagasje for å kunne formidle evangeliet på en god og forståelig måte. Med forakt for islam ville man på et vis også uttrykke forakt for iranere.

¹⁷⁴ Abby Weed Gray Collection. Personal letters. Box 5. Folder 6. New York University. June 7. 1964.

¹⁷⁵ Dehqani-Tafti 1980:26-27.

¹⁷⁶ Abby Weed Gray Collection. Personal letters. Box 5. Folder 6. New York University.

¹⁷⁷ Hunt 1981:28 Utenlandske/ nyankomne misjonærer fikk seg fortalt at for å kunne elske det iranske folket de var kommet for å tjene, måtte de også "love the land."

Being Persian is like the colour of your skin: You can't deny it.¹⁷⁸

Tilknytningen til landet, til kulturen og dermed også til islam og opplevelsen av at dette stod i motsetning til det å være kristen, var fremdeles en kilde til indre konflikt etter at Dehqani-Tafti hadde blitt prest. Anglikaneren Kenneth Cragg er kjent for sine bidrag til økt forståelse for og kunnskap om islam.¹⁷⁹ Dehqani-Tafti forteller at Craggs tilnærming til islam var noe nytt i kirkekretsen i Iran på femtitallet. Misjonen bestod av forskjellige mennesketyper, med varierende forståelse for hvordan man formidlet evangeliet. Dehqani-Tafti skildrer den konservative evangeliske fremgangsmåten med følgende eksempel:

I remember one missionary; his job was to preach the gospel. And he used to bring all the people from the villages; who used to come to the hospital to visit their family, they used to ring a bell; to encourage people to come to church, the church was near the hospital. – And this preacher [latter], he would close the doors when he started, and preach for one hour. And I remember that once, a person among the crowd said “was he talking Persian?” [gjentatt latter] He was saying all these words and this preacher thought he was preaching the word of God, but these people could not even understand his accent. But he would not believe it. He thought if he shut the door, and preached the word, a miracle would happen, and they would become converts.¹⁸⁰

Møtet med Cragg og lesning av bøkene hans var til stor hjelp for Dehqani-Tafti både med tanke på personlige indre spenninger og med hensyn til forståelse og formidling av evangeliet i en iransk-muslimsk kontekst:

(...) had I not met Kenneth Cragg, I probably would have shattered. But Kenneth Cragg came, and his message was so fresh to me. Because first of all, he knew Arabic. And he knew the Koran very well.¹⁸¹

Cragg var uenig i idéen om at man burde unngå Koranstudier av frykt for negativ påvirkning, som om man ved dette utsatte seg for farlig tankegods. Han brukte derimot Koranen som et utgangspunkt for å forklare kristendommen, en ide som i Dehqani-Taftis tilfelle var frigjørende:

And really, through him, I was released. Because I thought, here is a man who respects what is good in my culture. And he is deep enough also, in his Christianity. The parable of greatness I learned from him. I grew up to say God is great [Allahu akbar], and Cragg said; “you need not deny that. Because Allahu akbar is a Muslim motto, but again what do we mean by great? God is one, but greatness can be different. You say “Cambridge is beautiful”. And you can say “Which Cambridge? Cambridge Massachusetts or Cambridge England?” But when you say God is great, you don't say which God? Because there is only one God. But you could say

¹⁷⁸ Dehqani-Tafti: Intervju 15.06.2006.

¹⁷⁹ Se for eksempel Kenneth Cragg's *The Call of the Minaret*.

¹⁸⁰ Dehqani-Tafti: Intervju nr 2 15.06.2006.

¹⁸¹ Dehqani-Tafti: Intervju 15.06.2006 .

“what kind of greatness?” You need not deny Allah, but you must learn more about greatness. Greatness of a man who uses force, to make you do what he wants? Or greatness of a mother who gives her life for her baby, or greatness of a shepherd who leaves the ninety-nine, risks his own life to serve one person, *that* is greatness. That is what brought me to the greatness of God in Bethlehem. He did not come to palaces. And that is greatness. Why? Because he came in order to save. And you can’t save a person unless you endanger your life. And he endangered, he gave his life, in order that we may be saved. We may come to ourselves. That is God. He is not a God of terror, awful, majesty. He is the God of pure love and sacrifice. The sacrificial love is always giving, he gave himself, and we have to do the same. And that releases you. Gradually the unity of the personality came back to me. And unless that comes, you either commit suicide, you run away, or you want to be a martyr.¹⁸²

Han henviser til en av boktitlene sine for å utdype hva han legger i begrepet “unity of the personality”; *The Unfolding Design of My World* kalles *En brønn med to kilder* på persisk. Det å kunne leve et helhetlig liv, å gjøre disse to kildene til én, er ifølge Dehqani-Tafti en oppsummering av hans egen identitetsdannelse. Han sier dette bare er mulig gjennom ”dying to yourself and living in Christ. Otherwise I don’t think you could get out of this struggle.” Når det gjelder øvrige iranske konvertitter, hevder han at om dette ikke skjer vil de alltid forbli ustabile og utilfredse; de vet ikke hvem de er. Det å leve dette nye livet som en kristen får gjennom Jesu død og oppstandelse, det Dehqani-Tafti kaller ”the death of baptism”, handler ikke bare om en tankens endring eller litterær tilegning; det er noe man må lære gjennom livet selv, sier han:

One must experience it. And unless you’ve experienced this death, where there is a lack of self interest, self giving; the sum total of what God did. He gave himself, so that we may give ourselves. And when you give yourself, you are free.¹⁸³

Men veien til en slik enhet handler ikke om å fornekte hvem man er. En muslim kan ikke fornekte islam; det er en del av hvem man er, sier Dehqani-Tafti. Islam utgjør en like naturlig del av en person som hudfargen.

A black man is a black man. And until he realises that, he can’t mix very happily with other people. Christians who deny the roots of Islam I think remain very unhappy and unstable. You see, the roots of Islam are also part of me. I have heard some Christians, very superficial; they say “I hate Islam”. I said, “do you mean to say you hate yourself”?

Å ikke ville forholde seg til det vakre og gode i Koranen er også en slik fornektning, hevder han. Der det gode og vakre finnes, der er også Gud. Så om man på et overfladisk vis vender seg bort fra det gode i sin egen kultur; om han skulle fornekte det vakre i den persiske kulturen, som er full av islamsk tankegods, da ville han altså

¹⁸² Dehqani-Tafti: Intervju 15.06.2006.

¹⁸³ Dehqani-Tafti: Intervju 15.06.2006.

fornekte deler av seg selv, og også opprettholde identitetskrisen. I henhold til dette forteller Dehqani-Tafti om etniske kristne armenere og assyrere, som ikke forstår den islamske kulturen: Han refererer til et brev fra en armener som uttrykte skepsis til Dehqani-Taftis ”*Christ and Christianity in Persian Poetry*”. Hvorfor ble poeten Sayed sitert, han som ikke var en kristen?

And I said; “but what he says is beautiful. Why deny that? And if you can use that to explain the beauty of God, what’s wrong with that?” This fanaticism of denying what is in your culture is wrong.¹⁸⁴

Aryamehr: kirken og staten

Året 1971 ble av Shahan utpekt som året ”The year of Cyrus the Great” og markerte 2500-års jubileet for monarkiet, institusjonalisert av Cyrus. I denne forbindelse ble Dehqani-Tafti sammen med en rekke andre religiøse overhoder invitert til den store seremonien ved Persepolis, og ved en bordsetting ble vår mann sittende ved siden av Shahan. Dehqani-Tafti forteller om den korte samtalen dem imellom hvor biskopen besvarte kongens spørsmål på persisk. Mohammad Reza spurte noe overrasket om han var iraner. ”Yes, I am the current Bishop of the Diocese in Iran whose institutions in Esfahan Your Majesty visited at the time of Queen Elizabeth’s visit.”¹⁸⁵ Her opphørte samtalen, og Dehqani-Tafti fikk fornemmelsen av at Shahan var misfornøyd med at han var iraner. Kirken fikk drive sine aktiviteter relativt fritt under Mohammad Reza Shah, selv om Dehqani-Tafti forteller at de opplevde styresettet som mer og mer likt en politistat. Talene til søndagsgudstjenestene måtte for eksempel inn for sensur, før de ble avholdt. Dehqani-Tafti skulle i en sammenheng snakke om at Jesus var en ekte revolusjonær; han ble derfor oppsøkt av SAVAK med spørsmål om hvor han hadde hørt dette (!). Han forteller også om en side av kirkens arbeid hvor iranere som viste interesse for den kristne troen, såkalte ”enquirers”, hadde kontinuerlige samlinger hvor man underviste om og diskuterte Bibelen. Man regnet med at noen av disse var SAVAK. Dehqani-Tafti forteller også at de utviklet en teori om at SAVAK også hadde infiltrert Islamic Propaganda Organization i og med at staten aldri tok noe oppgjør med denne gruppens motarbeiding av kirken.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Dehqani-Tafti: Intervju 15.06.2006.

¹⁸⁵ Dehqani-Tafti 2000:175.

¹⁸⁶ Dehqani-Tafti 2000:141, Hunt 1981:53.

“Love seemed at first an easy thing- But Ah! the hard awakening.”¹⁸⁷

Dehqani-Tafti sier om hendelsene vi nå skal ta for oss at ”so much in life’s meaning and vocation turns on them”¹⁸⁸; forstått slik at troen, og personlighetens forankring deri, var en direkte årsak til at han ble rammet av revolusjonære krefter. På et personlig plan ble hendelsene dermed en test av hans autenticitet som troende: Dersom personligheten hadde en egentlig forankring i den kristne læren om å ”gå korsets vei”, måtte dette få betydning for tanke, tro og handling både horisontalt; i møte med de som ville han vondt, og vertikalt; hvordan han relaterte seg til Gud. Tidligere uttalelser om ”the death of baptism” hvor man oppøves i ”Guds vei”; det Dehqani-Tafti kaller ”self-giving”, er et tydelig motiv i tekstene som rekapitulerer revolusjonen.

I ettertidens lys blir Dehqani-Tafti overrasket, skriver han, over den graden av normalitet som preget kirkelige affærer i årene 1978-79. På tross av en jevn strøm av urovekkende hendelser, forsøkte de å tro på revolusjonens løfter om frihet og sannhet. Biskopen oppfordret kirken til å være med å ”keep the soil together”. Han mente at de ikke måtte holde seg for seg selv, men delta i folkets sinne og opprør som best de kunne, og slutte seg til kampen for rettferdighet.¹⁸⁹

19. februar 1979 ble presten Arastoo Sayyah funnet drept i sitt kontor i Shiraz. To gutter som over en tid hadde vært i samtaler med Sayyah om den kristne troen ble arrestert for mordet.¹⁹⁰ De ble imidlertid løslatt dagen derpå; en hendelse som ifølge Dehqani-Tafti sa noe om en kristens verdi under islamsk styre. Han oppsøkte en Ayatollah Mahalati i Shiraz, sammen med noen kolleger, som mente udåden ble utført av kontrarevolusjonære, ”a standard cry at that time, divesting any and all Islamic fanatics of blame or implication.”¹⁹¹ Tilbake i Esfahan møtte han Ayatollah Khademi, som mente de hadde skulle få fortsette arbeidet uten vanskeligheter. Ayatollahen hadde imidlertid ikke kontakt med de revolusjonære kreftene, eller kjennskap til lokale motstandere av kirken. Han døde kort tid senere, og etter dette økte ”Islamic Propaganda Organization” sin aktivitet mot kirken, med anklager som åpenbart var

¹⁸⁷ Hafez: Love’s awakening, gjengitt i Dehqani-Tafti 1981:II.

¹⁸⁸ Dehqani-Tafti 2000:188.

¹⁸⁹ Hunt 1981:27.

¹⁹⁰ Hunt 1981:52-53.

¹⁹¹ Dehqani-Tafti 2000:187 ff.

falske og propaganda mot de kristne.¹⁹² Etter Sayyahs død kom biskopen med et offentlig utspill om at dette var kirkens bidrag til revolusjonen. Både for revolusjonen og for kirken gjaldt det nå at sannhet og det å lide for sannheten gikk hånd i hånd.¹⁹³ Tusenvis hadde dødd for revolusjonens sak; nå hadde kirken også, gjennom pastorens martyrium, betalt prisen for frihet og sannhet. Dette var i alle fall kirkens offisielle holdning.

31. mars 1979 skulle folket stemme over hvilken styreform den nye regjeringen skulle baseres på. Det var klart nok at Khomeini og Revolusjonsrådet gikk inn for en islamsk republikk, og Dehqani-Tafti hadde ingen intensjon om å stemme for dette. Av hensyn til kirkelige oppgaver i utlandet ble han rådet til å stemme, da det kunne være farlig å returnere med et pass uten valgbevis. Han sier at han stemte for en islamsk republikk, "taking into account the Universal Declaration of Human Rights", en tilføyelse som ikke gikk upåaktet hen av væpnede valgvakter.¹⁹⁴

Dehqani-Tafti og "the walk gjengen" ble advart mot å dra ut av byen på egenhånd, da dette ble vurdert som farefullt. Biskopen sa da flere ganger at "If I am killed, I am killed." Hunt hevder dette ikke er fatalisme, men snarere "the courage of a man who was able to look death in the face, with all its uncertainty and fear, and to know that beyond it was the certainty of resurrection."¹⁹⁵ I *The Hard Awakening* forteller Dehqani-Tafti om daglige bønnestunder hvor han fikk en fornyet erkjennelse av døden som en gave for en kristen; med håpet om et evig liv i himmelen fant han at det avgjørende ikke handlet om hensynet til egen sikkerhet, men hvorvidt han var i stand til å være lojal mot Guds kall. Med denne horisonten ble også fremtidsfrykten mindre, selv om opplevelsen av press, usikkerhet og fare var virkelig nok.¹⁹⁶ Som biskop var det videre hans oppgave å "være en hyrde for fårene". Noen foreslo at kirken ble stengt på midlertidig basis, og at prestene reiste ut av landet. For Dehqani-Tafti var en

¹⁹² Dehqani-Tafti 2000:189 Sanasarian skriver: "During the early years of the Revolution, the religious minorities were affected by the changing power of local leadership in different towns and cities. A combination of local clerical rivalry as well as the upward mobility of mid-level clerics to more influential positions (e.g., local revolutionary courts) undermined the influence of traditionally powerful high-ranking local clergymen. This might have been the reason, for example, why a high-ranking ayatollah in Isfahan, despite his belief that St. Luke was not an espionage centre, could not prevent the attacks against the church." Sanasarian 2000:128.

¹⁹³ Hunt 1981:91.

¹⁹⁴ Dehqani-Tafti 2000:189.

¹⁹⁵ Hunt 1981:32.

¹⁹⁶ Se appendiks 2 a) og b).

slik løsning ikke forenlig med ”hyrdeidealet”¹⁹⁷, men han mente det måtte være opp til hver enkelt å finne ut hva de selv skulle gjøre. Hunt forteller også at presten Iraj Mottahede ble stoppet av tre menn fra revolusjonskommittéen i Esfahan og bedt om å overgi en liste med navn over alle som gikk i St. Luke. Han henviste til dette samme verset og svarte: ”I am their Sheperd, and the sheperd must guard his sheep”, og nektet med det å overgi en slik liste.¹⁹⁸ Dehqani-Tafti sier ikke med dette at det kjentes enkelt å bli værende, som om det som utspilte seg skulle være uvirkelig. ”The tensions are grievous and peace of heart can only prevail by the constant search for grace.(...) To have heavy responsibility is to seek the Lord the more urgently in such stressful situations.”¹⁹⁹ De fleste utenlandske ansatte mistet arbeidet som en følge av institusjonsovertakelsene, og disse forlot landet. Av de fire iranske prestene ble to værende.

I oktober ble biskopen arrestert av det lokale Revolusjonsrådet, etter at menn som var kjenninger av kirken i Shiraz hadde kommet på besøk dagen i forveien. Disse hevdet å handle på vegne av Revolusjonsrådet i Shiraz, som beordret Dehqani-Tafti å overgi dem bispedømmets pensjonsfond. Til dette svarte biskopen at han ikke hadde personlig fullmakt over den aktuelle kontoen. Dagen etter kom de samme mennene tilbake, nå akkompagnert av kjenninger fra Islamic Propaganda Organization og vakter fra Revolusjonsrådet i Esfahan. I dette tilfellet hadde bispedømmets administrator, Demitri Bellos, appellert til den lokale guvernøren, som igjen informerte statsminister Bazargan om arresten. Sistnevnte bad om Dehqani-Taftis løslatelse på betingelse av at han informerte om eventuelle utenlandsreiser. Bellos hadde også kontaktet utenlandske aviskorrespondenter som møtte opp utenfor rådets lokaler for å undersøke saken nøyere.²⁰⁰

Fredag morgen den 26. oktober våknet Dehqani-Tafti til lyden av skudd. To unge menn med pistol hadde tatt seg inn på rommet hvor biskopen og konen sov, og de skjøt mot ham fra kort avstand. Han kom uskadet fra hendelsen, men konen, Margaret,

¹⁹⁷ ”Jeg er den gode hyrde. Den gode hyrde gir sitt liv for sauene. Men den som er leiekar og ikke hyrde, og som selv ikke eier sauene, han forlater dem og flykter når han ser ulven komme, og ulven kaster seg over dem og sprer flokken. For han er bare leiekar og har ingen omsorg for sauene. Jeg er den gode hyrde. Jeg kjenner mine, og mine kjenner meg, likesom Faderen kjenner meg og jeg kjenner Faderen. Jeg gir mitt liv for sauene.” Johannesevangeliet 10:11-15.

¹⁹⁸ Hunt 1981:132.

¹⁹⁹ Dehqani-Tafti 2000:190.

²⁰⁰ Dehqani-Tafti 1981:56.

ble truffet da hun forsøkte å beskytte ektemannen.²⁰¹ Påfølgende søndag talte biskopen i kirken i Teheran, og dro derfra, som daværende 'President of the Episcopal Church in Jerusalem and the Middle East', videre på en lenge planlagt rundreise til de andre kirkene i Midtøsten, ment å vare i seks uker. Kirkens sentralkomité hadde imidlertid et møte i dette tidsrommet, og de bad spesifikt om at biskopen skulle vente med å reise tilbake i håp om at forholdene roet seg noe.²⁰²

I dag har Dehqani-Tafti følgende kommentar til hendelsen på soverommet:

What would have happened, if I were killed? When the revolver was at this distance, I was in bed. I thought I was shot finished, dead. There were those who believed it was some kind of miracle, that God didn't want me to die. But then again, why didn't he do that for our son? But obviously the gunman was a bad shooter, and his hand must have been shaken, and they hit around me. Only one bullet, the fifth one, hit Margaret when she threw herself over me. But deep down I believe that God,- you see "you have not chosen me, I have chosen you." That is a verse from the gospel. Vera Eardley, gave me a Bible when I was baptised. And she had written this verse in its cover. And I have never forgotten that. I believe that. You see I didn't always consciously choose this way, it's as if a mysterious power moved me along all the time. And I think that's God. He chose me, and I responded to it, consciously and unconsciously. And he saved me, miraculously.

I *The Hard Awakening* gjengis også en rekke dagbokfragmenter, hvori Dehqani-Tafti skriver om en stadig erfaring av at alt er i Guds hender. Han gir inntrykk av at han var forberedt på det som skulle hende:

(...) so that the attack on my life, when it did come, did not seem to me to be so very shattering. I quote again from my diary, the day after the incident: It was a strange event. It could only be called a miracle. As far as Margaret and I are concerned it is obvious that God still needs us in this world. (...) As long as he wants us in this world not a single hair will be lost from our heads without his permission. O God, make our faith stronger and stronger and give us humility so that we may serve you in the way of the cross.²⁰³

Om de videre problemene kirken møtte skriver Hunt at det var klart for dem at det sentrale styret i Teheran ikke stod bak. Sentrale myndigheter hadde i Revolusjonens tidlige fase ikke kontroll over lokale revolusjonskomitéer.²⁰⁴ Noen av medlemmene i

²⁰¹ Dehqani-Tafti 2000:196, 1981:1,60-63, Hunt 1981:114, Se Appendiks 2. a) og b).

²⁰² Hunt 1981:114ff.

²⁰³ Dehqani-Tafti 1981:110.

²⁰⁴ Autonome revolusjonsorganisasjoner opererte utenfor det sentrale styrets kontroll i revolusjonens tidlige stadier. Cleveland 2000:418. Sanasarian skriver: "Localism has also characterized incidents against minorities since 1979, in that certain parts of the country have witnessed more "sporadic" attacks than others. The local clerics and Revolutionary Guards issued a disproportionately large number of proclamations and overseen a disproportionately large number of executions. There is, for example the treatment of these minorities received in Shiraz. The name of the city appears quite

de lokale revolusjonskomiteene i Esfahan og i Shiraz hadde over lengre tid infiltrert kirken og institusjonene og ved overtakelsene fikk de oversikt over kirkens ulike kontoer og eiendommer. Det at Dehqani-Tafti motsatte seg kravet om å overgi kirkens pensjonsfond, var også grunnen til at Bahram Dehqani ikke fikk innvilget visum til utreise. Han fikk gjentatte ganger beskjed om at dersom han bare fikk faren til å gi de pengene ville Bahram få løyve til å reise.²⁰⁵

Biskopen har til dags dato ikke hatt mulighet til å vende tilbake til hjemlandet. I løpet av rundreisen til andre kirker i Midtøsten ble han både av utenlandske geistlige og av sin egen kirkes øverste komité rådet til å avvente returen i håp om at situasjonen i landet skulle normaliseres.²⁰⁶ Disse månedene forsøkte han å henvende seg til en rekke instanser, både Kirkenes verdensråd, diverse iranske ambassader, og i et personlig brev til Khomeini hvor han protesterte mot den uretten som var begått mot kirken.²⁰⁷ Han ble også invitert til en rekke kirker for å fortelle om det som hadde hendt i Iran. Dehqani-Tafti beskriver en dyp sorg over det som hendte med hans egne landsmenn, og en følelse av å ha blitt sviktet av sine egne.

Bahram Dehqani hadde en undervisningsstilling ved Damavand College i Teheran. 6. mai 1980 ble han oppringt på jobb, og skal angivelig ha vært opprørt da han reiste derifra. Han ble stoppet av to menn da han kjørte hjem fra colleget, hvorpå den ene satte seg inn i Bahrams bil og brukte en pistol for å få ham til å kjøre dit de ville. En gutt som gikk forbi i utkanten av byen hørte høylytte stemmer og et påfølgende skudd, hvorpå to menn kjørte fra åstedet i den andre bilen. Politiet ble varslet, og Bahrams lik ble tatt med til et sykehus i nærheten. Dehqani-Tafti skriver at de nok aldri får vite hva disse mennene snakket om, men han ser det som en mulighet at de ville få Bahram til å vitne mot faren, eller kanskje også få han til å fornekte troen.²⁰⁸ Han refererer til dagboken sin fra dagene etter at han hadde fått vite om sønnens død:

The only consolation we have in this, that the sacrifice of our son may remove some of the hatred and suspicion which exist in the minds and hearts of our people against the foreign

regularly in reports on violations of non-Muslim minorities; Shiraz has had a long history of reactionary and intolerant behaviour toward non-Muslims. (...) It is significant that, while St. Luke's church continued to operate in Isfahan, the Anglican Church in Shiraz was closed down. Sanasarian 2000:128.

²⁰⁵ Dehqani-Tafti 2000:199, 204.

²⁰⁶ Hunt 1981:131f.

²⁰⁷ Se Appendiks 1.

²⁰⁸ Dehqani-Tafti 1981:77, Hunt 1981: 140-146.

aspects of our church; and thus open their minds and hearts to the love of Christ; and that the Church may be rooted more in the soil of our country. O God, the only thing which keeps us sane is our faith in thy way:

The way that life comes through death. The growth of a seed when it dies. Resurrection after Good Friday.²⁰⁹

Under oppholdet på Kypros skrev han en bønn som ble opplest under sønnens begravelse i Esfahan, og ved en minnegudstjeneste i Teheran noen dager senere. Bønnen fikk også bred internasjonal oppmerksomhet, og er nok et uttrykk for det kristne idealet i møte med lidelse. Likevel kan denne på et vis sies å oppsummere hva troen betydde for Dehqani-Tafti, og hvordan identiteten avhenger av en vilje til å identifisere seg med Jesu lidende kjærlighet. Korsets betydning er som vi ser sentralt i hans egen tolkning av hendelsen og hendelsens *betydning*; dette er også et uttrykk for biskopens martyrtanke. Hvorvidt dette er et uttrykk for hans *egentlige* tanke, er for så vidt irrelevant i denne sammenhengen; vi er opptatt av hva bønnen kan fortelle oss om en side ved det å ha en kristen identitet.

A Father's Prayer upon the Murder of his Son.

O God,

We remember not only Bahram but also his murderers;

Not because they killed him in the prime of his youth

And made our hearts bleed and our tears flow,

Not because with this savage act they have brought further disgrace on the name of our country among the civilized nations of the world;

But because through their crime we now follow thy footsteps more closely in the way of sacrifice.

The terrible fire of this calamity burns up all selfishness and possessiveness in us;

Its flame reveals the depth of depravity and meanness and suspicion, the dimension of hatred and the measure of sinfulness in human nature;

It makes obvious as never before our need to trust in God's love as shown in the cross of Jesus and his resurrection;

Love which makes us free from hate towards our persecutors;

Love which brings patience, forbearance, courage, loyalty, humility, generosity, greatness of heart;

Love which more than ever deepens our trust in God's final victory and his eternal designs for the church and for the world,

Love which teaches us how to prepare ourselves to face our own day of death.

O God,

Bahram's blood has multiplied the fruit of the spirit in the soil of our souls;

So when the murderers stand before thee on the day of judgement

Remember the fruit of the Spirit by which they have enriched our lives,

And forgive.²¹⁰

²⁰⁹ Dehqani-Tafti 1981:80-81.

²¹⁰ Dehqani-Tafti 1981:113-114 Med denne bønnen avsluttes *The Hard Awakening*. Fortellingen innledes altså med beretningen om mordforsøket, og avsluttes med en tekst som sier noe om den kristne lærens modus operandi: tilgivelse og en erkjennelse av at man i seg selv også har potensial til å gjøre det onde i alle former.

Dehqani-Taftis egen vurdering av kirkens situasjon i denne tiden handler også om en forståelse av korset og det han kaller "the way of the cross." Vurderingen uttrykker også det paradoksale oppstandelseshåpet som korset muliggjør; "never before have we been so optimistic about the future of the church in our land as we are now. Our numbers have become smaller, our earthly supports have gone, but we are learning the meaning of faith in a deeper way."²¹¹

20. mai 1980 reiste Dehqani-Tafti fra Nikosia på Kypros til London. Margaret, og deres to jenter forlot Iran samme dagen og de gjenforentes på Heathrow. Ingen i Dehqani familien har siden hatt mulighet for å vende tilbake da de fremdeles er usikre på hvorvidt de ville være utenfor fare. Dehqani-Tafti fortsatte som biskop fra eksil for den iranske kirken inntil han avgikk med pensjon i 1990. I denne perioden fortsatte en "trofast flokk" å samles til gudstjeneste, selv om de ikke lenger hadde noen kirke å samles i. Dehqani-Tafti skrev et månedlig brev kalt "message of love" til sognet sitt, ble involvert i en persisktalende kristen forsamling i London, og ble for øvrig delaktig i Church of Englands gjøren og laden. Ved pensjonen ble nevnte Sohrab Books forlag opprettet, og Dehqani-Tafti står som forfatter av eller oversetter for over tretti boktitler som har blitt utgitt siden den gang.

Med dette avsluttes undersøkelsen av en kristen identitet sett i forhold til biskopens eget liv, til hans egne tekster og kilder fra hans nærmeste omgangskrets. Vi beveger oss også fra en empirisk del, over til den analytiske. Nå vil vi vurdere aspekter i Dehqani-Taftis liv, sett i forhold til andre iranske identiteter. Ved å belyse perspektiver fra henholdsvis en armensk evangelisk, og en shiamuslimsk kontekst vil vi sette Dehqani-Taftis historie inn i en større sammenheng.

²¹¹ Dehqani-Tafti 1981:112 og gjengitt i Hunt 1981:157.

Kapittel 5. Og hva så? Vurdering av en iransk kristen identitet

Forholdet mellom en iransk kristen identitet og det fremmede aspektet

Et tilbakevendende problem i den iranske konvertittens kontekst, er hvordan den kristne identiteten i iraneres øyne ble besudlet i henhold til oppfatningen av kristendommen som et vestlig fenomen, og at den ble forstått som et politisk redskap.

David Zeidan diskuterer identitetsdefinisjoner og marginaliseringsfaren ved å ha en kristen identitet i et samfunn med lange tradisjoner for klare religiøse skillelinjer i artikkelen ”*The copts – equal, protected or persecuted? The impact of Islamization on Muslim-Christian relations in modern Egypt.*”²¹² Her settes identitetene inn i en politisk kontekst; når det gjelder hva som har blitt definert som ”nasjonens identitet”, skisserer Zeidan en pendel som i løpet av de siste hundre årene har svinget mellom faraoisk-egyptisk nasjonalisme, vestlig sekulær-liberal nasjonalisme, pan-arabisme, arabisk sosial nasjonalisme, islamsk arabisme og pan islamisme, hvor hver enkelt idéstrømning har hatt et eget svar på hva som er en egyptisk identitet, og tilsvarende forskjellige holdninger til kopternes plass i det egyptiske samfunnet. I perioder hvor hovedsakelig faraoiske, liberale og sekulær-arabiske identiteter stod sterkest, var den koptiske en likeverdige del av den prioriterte identiteten. Når pendelen svingte over mot arabisk islamisme og pan-islamisme, ble kopterne nedgradert til en annenrangs status.²¹³

Hvordan forholder dette seg i den iranske konteksten? Kan vi snakke om en pendel? Sanasarian karakteriserer epoken under Reza Shah som en tid hvor ekstreme former for nasjonalisme kom til uttrykk. Hun mener en ”persifiserende” ideologi, til

²¹² David Zeidan: ”The copts – equal, protected or persecuted? The impact of Islamization on Muslim-Christian relations in modern Egypt.” I *Islam and Christian-Muslim relations*. Mar. 1999. Vol. 10 s. 53-68.

²¹³ Zeidan 1999:2 Artikkelen er hentet fra <http://proquest.umi.com/pqdwj?index=20&sid=6&srchmode=3&vinst=PROD&fmt> 02.02.06. Ved henvisninger avviker derfor sidehenvisninger fra plasseringen i tidsskriftet.

sammenligning med revolusjonens islamisering også hadde drastiske konsekvenser for de kristne minoritetene. Her ble persernes identitet ikke basert på tilhørighet til islam, men heller på en dunkel identitet definert av statens ideologi. Det som måtte avvike fra denne enheten, det være seg meninger, holdninger, språk, etnisitet eller religion, fryktes å ha en degenererende eller svekkende effekt på gruppens identitet om det ikke støttes ut eller fjernes.²¹⁴ Misjonærene rapporterer om nasjonalismens effekt på misjonsarbeidet, og i 1933, da Dehqani-Tafti gikk på skole i Esfahan, skriver Vera Eardley, hvordan termen ”farangi” (utlending) rammer iranske konvertitter, og at nasjonalismen stigmatiserte disse som upatriotiske og illojale iranere.²¹⁵ I henhold til islamiseringen av det iranske samfunnet skriver Sanasarian at når spørsmålet om lojalitet blir viktig, er det å skille seg ut en byrde. Iranske kristne, som ikke hadde ”kristen etnisitet”, har en internasjonal karakter, og i stedet for å bli oppfattet som noe særskilt, en gruppe som skilte seg ut fra storsamfunnet, ble de forstått som en trussel mot majoritetsidentiteten. I egentlig forstand var de iranere som forkastet majoritetens shiaorientering til fordel for en annen religion; de var frafalne som forsøkte å vinne proselytter. Dette tilskrives forhold hvor den islamske identiteten er den fremtredende. Analogien til en nasjonalistisk definert identitet er likevel tydelig.²¹⁶

Under Pahlaviperioden var forholdet mellom nasjonalisme og det at konvertittene var et ”biprodukt” av utenlandsk misjon faktorer som marginaliserte kristne iranere. Siden kristendommen er en internasjonal religion, har kirken ofte kommet på kant med nasjonale strømninger. Vi har sett at kirken i Iran frem mot revolusjonen var et internasjonalt fellesskap, med store innslag av britiske og etter hvert amerikanske kirkegjengere, som oppholdt seg i landet i kraft av de respektive hjemlandenes oljeinteresser og avtaler i Iran. Både Dehqani-Tafti og den foregående biskopen, Thompson, uttrykker en skepsis til henholdsvis britiske og amerikanske politiske og økonomiske interesser i landet; likevel holdt de frem med å avholde engelskspråklige gudstjenester både i Esfahan og i Teheran, og de hadde også en egen prestestilling på oljefeltene i Asvaz. Det hadde på den ene siden kanskje vært enklere for kirken å

²¹⁴ Sanasarian 2000:55.

²¹⁵ Se kapittel 3.

²¹⁶ Sanasarian 2000:129 Dette rammet også Bahaiene av samme årsak; de utgjorde (ofte i sterkere grad) en tydelig trussel mot den islamske enheten, og ble videre satt i sammenheng med Israel, da Haifa er deres religiøse senter.

unngå å blande seg med ytterligere utlendinger, med tanke på å gi næring til idéen om CMS' misjonsinitiativ som et dekke for britisk spionasje. Og videre, når biskop Thompson forutser problemer forbundet med amerikanernes inntog på femtitallet, kan man spørre hvorfor CMS-ansatte og den anglikanske kirken hadde så mye med disse å gjøre.

Nå kan man hevde at siden den anglikanske kirken hovedsakelig var grunnlagt av briter, et vestlig initiativ som med tiden skulle kunne ut i en selvstendig nasjonal kirke, var problematikken innfelt i kirkens grunnmur. Økonomisk sett var kirken også avhengig av støtte utenfra. Dersom man stadig appellerte til utenlandske givere, hvordan kunne man da avvise utlendinger som for en tid arbeidet innen oljeindustrien eller i det militære? Samtidig er kristendommen ikke begrenset av landegrenser eller av nasjonalitet - i alle fall ikke ideelt sett; man måtte på et vis handle på tvers av troen dersom man skulle stenge kirkedøren for utlendinger.

I selvbiografiene uttrykker Dehqani-Tafti sine kvaler på dette området. Vi har sett at vurderingen av vestlige aktørers rolle i Iran og hans egen konversjon ikke var noen enkel sak i hans tilfelle. Dette medførte både en indre og en ytre fremmedgjøring av typen "hvem er jeg?"; "du er ikke en av oss". Tekstene gir inntrykk av at Dehqani-Tafti plasserte seg sentrum av denne problematikken ved å bli en del av den anglikanske kirken. Etter hvert som det ble klart for ham hvilke utfordringer denne livsorienteringen ville innebære på grunn av det utenlandske aspektet, fant han at *fremmedgjøring* var en side ved det å "bære korset". Også ved å gifte seg på tvers av nasjonalitet gav han på et vis næring til de som måtte forstå ham som en utenlandsk agent.

Gharbzadegi som intellektuell utfordring

I kapittel to fikk vi et visst innblikk i ulike faktorer som bidro til en intellektuell orientering mot islam som identitetsbasis; blant disse var Jalal Al-e Ahmads bok *Gharbzadegi* et viktig bidrag. Vi så også at islam som politisk og revolusjonær faktor gav Khomeini en særlig betydning.

Sanasarian mener at endrede politiske eller ideologiske orienteringer kan være en overføring av personlige, indre forhold:

Individuals may be truthful each time they change political allegiances; they may also be motivated by fear, opportunism or political expediency. Or they may simply transform a search for personal identity to the political arena, seeking in the outer world an answer to the contradictions they feel within.²¹⁷

Al-e Ahmads egen orientering mot islam kan bli forstått slik at en revitalisering av islam og en islamsk identitet gav grunnlag for å motvirke Gharbzadegi. Identiteten er altså av instrumentell verdi; den skal gi grunnlag for å bekjempe et ytre onde. I henhold til de karakteristikkene han legger til grunn for dette begrepet kan man si at Dehqani-Tafti er et skoleeksempel på en som er ”Westoxificated”. Men selv gir han bestemt uttrykk for at Francis-Dehqanis betraktning; “conversion to Christianity is not synonymous, in the eyes of most converts, with the acceptance of all that is western (...)” er beskrivende for hans forhold til det utenlandske.²¹⁸

Khomeini gav også uttrykk for ”skepsis” mot kristen misjon av lignende årsaker: “...missionaries infiltrated our villages and our countryside to turn our children into Christians or atheists (...)”²¹⁹ Han setter også likhetstegn mellom imperialisme og kristen misjon: misjonærene er kulturimperialister som korrupperer unge iranere.²²⁰ Dehqani-Tafti refererer til denne passasjen i sin egen vurdering av misjonen i Iran; han hadde altså kjennskap til nevnte kritikk av den sammenhengen han var en del av. Når Dehqani-Tafti ikke kunne, eller ville gjøre konkrete endringer for å unngå å bli rammet av denne kritikken, gikk han den i møte på den intellektuelle arenaen. Arbeidet med å oversette, forfatte og publisere kristen litteratur i den anglikanske kirken har slik Dehqani-Tafti uttrykker det blant annet den hensikt å vise at kristne iranere har historiske røtter i Iran, og at selv om den kristne kirken ble revitalisert av den vestlige misjonsbevegelsen, var den iranske oldkirken i høyeste grad en misjonerende kirke. De kristne er på dette viset ikke noen som ”oppholder seg i et islamsk land”; de er snarere arvtakere av en tradisjon som ble grunnlagt i århundrene før den islamske invasjonen. Historiekunnskap, og tilknytningen til det iranske blir

²¹⁷ Sanasarian 2000:33.

²¹⁸ Se kapittel 1.

²¹⁹ Hunt 1981:106, Imam Khomeini 1985:34.

²²⁰ Imam Khomeini 1985:27-39.

derfor en viktig intellektuell bagasje for den som lever med, eller i et samfunn hvor man blir oppfattet som fremmed, eller uekte.

Vi så også at Dehqani-Tafti hadde en personlig erfaring av at bøker var en måte å motstå personlige fordommer eller mistanker på; Det var først i Cambridge da han så "so many books in theology" at han ble helt overbevist om at misjonærene hadde ærlige hensikter.²²¹ Gjennom økt kunnskap og ved å gi den enkelte en mulighet til å "dømme selv" håpte Dehqani-Tafti på at produksjon av persisk kristen litteratur ville fjerne slike oppfatninger. Kristen litteratur handlet også om evangelisering: Ettersom en kristen svært ofte blir møtt med mistenksomhet, står "the thick cloud of suspicion" i veien for effektiv evangelisering. Problemet kan omgås dersom den enkelte får lese selv, og gjøre seg opp egne tanker, skriver han.²²²

Bokutgivelsene fra Dehqanifamiliens forlag Sohrab Books styres også av hensyn til denne utfordringen. Vi så at de har mål om å forklare kristendommen i henhold til iraneres nasjonale identitet og religiøse kultur, dernest at de ønsker å argumentere mot oppfatningen om at kristendommen er vestlig import, og for det tredje avdekke betydningen av den kristne historien i Iran, med en særlig henvisning til innflytelsen av kristent tankegods i persisk poesi.²²³

Med innføring av den islamske republikken ble utenlandsaspektet fremdeles en årsak til at kirken og kristne i større grad ble gjenstand for forfølgelse. Regimets revolusjonære ideologi inneholdt alle nødvendige elementer som forsterket fordommer mot det fremmede: anti-imperialisme, anti-vestliggjøring og xenofobi. En følge av dette var at anklager om spionasje, konspirasjon, sabotasje eller det å være agent for det man kunne oppfatte som en fiende, kunne rettes mot hvem som helst av hvilken som helst årsak. De revolusjonære bekreftet at "den ideelle onde er allmektig, allestedsnærværende, og en fremmed." "To qualify as a devil, a domestic enemy must be given a foreign ancestry."²²⁴ Den anglikanske kirken ble i henhold til denne logikken en naturlig fiende. Det handlet altså på et vis om å rense ut

²²¹ Se kapittel 3.

²²² Iran Diocesan Letter September 1946:10-12ff.

²²³ Sohrab books catalogue:II.

²²⁴ Sanasarian 2000:128.

fremmedelementer som ble oppfattet som ødeleggende for Iran, og for iraneres identitet.

Den anglikanske kirken var også den som bestod av flest iranske konvertitter, og utgjorde dermed en større trussel mot islam: når islam ble gjort til den fanen ulike revolusjonskrefter forentes under, ble latente oppfatninger av at det å være kristen var det samme som å alliere seg med alt det vestlige, en tankegang som rettferdiggjorde at disse måtte fjernes.

Samtidig så vi at det som tilfalt kirken og Dehqani-Tafti også var et resultat av individuelle motiver om økonomisk vinning, og at disse fikk handlingsrom på grunn av maktrivaliseringer innen de ulike revolusjonsgrupperingene.

En måte å undersøke hvordan Dehqani-Taftis iranske kristne identitet fortøner seg, er å sammenligne med en iransk kristen armener.

Andre kristne identiteter

Jeg har stilt Lazarus Yeghnazar, en iransk kristen armener, en rekke spørsmål om forholdet mellom en kristen identitet, det å være iraner og hvilke utfordringer dette medfører. Yeghnazar er født og oppvokst i Iran, men er i dag bosatt i England. Han er internasjonal leder for 222 Ministries International – en organisasjon som arbeider i forhold til persisktalende kristne, hovedsakelig iranske konvertitter.²²⁵ Yeghnazars utgangspunkt skiller seg fra Dehqani-Taftis på flere måter: For det første har Yeghnazar en annen bakkgrunn. Han er oppvokst i en armensk kristen familie med tilhørighet i den pentekostale tradisjonen, og tilhører dermed *i utgangspunktet* det som karakteriseres som en *anerkjent religiøs minoritet*; han har med dette en annen erfaring av det muslimske samfunnet.²²⁶ For det andre er han i kontinuerlig kontakt med dagens iranske konvertitter, og uttaler seg dermed i henhold til andre historiske realiteter og til en annen tid. Yeghnazar er i det foreliggende materialet primært opptatt av de åndelige aspektene i religionen, den teologiske konflikten mellom

²²⁵ Se <http://www.222ministries.com/> for mer om situasjonen i Iran i dag, og for organisasjonens kontaktnett og type arbeid.

²²⁶ Dette er ikke noe hovedpoeng, men bare navnene Lazarus og Hassan henspiller henholdsvis til en kristen og en islamsk tradisjon, og for de som kjenner de respektive religionshistoriene sier disse navnene gjerne noe om hvilken tro man "tilhører". Lazarus figurerer i Bibelen som den mannen Jesus vekte opp fra de døde, se Johannesevangeliet 11,1-44, mens Hassan, som den andre imamen, Alis sønn og imam Husayns bror, har en spesiell plass i shiaens tanke se, kap 2.

kristendommen og islam, og de ytre konsekvensene av det religiøse valget. Vi må følgelig ta den reservasjonen at han primært belyser identitetsproblemet ut fra denne konteksten.

Dehqani-Tafti er på den andre siden, som utpreget intellektuell, opptatt av det *fellesmenneskelige* livstolkingsprosjektet; de fellesmenneskelige sjelelige aspektene i poesi og religion, og i dette søker han tilknytningspunkt i sin egen personlige og kulturelle kontekst. Han er altså mer rettet mot de indre konfliktene han selv har opplevd i skjæringspunktet mellom kristendommen og islam religiøst og kulturelt sett, og hvilken løsning han selv har funnet på den problematikken han presenterer. Videre oppfatter jeg Dehqani-Tafti slik at når han snakker om islam, dreier dette seg oftere om *mennesker*, enn om religionen i seg selv. Han refererer følgelig til kulturuttrykk og til mennesker han har vært i kontakt med, mens Yeghnazar snakker om islam slik den har blitt håndhevet fra statens hold siden 1979.

Kristne i den islamske republikken

Sanasarian skriver at en kristen identitet som står utenfor de etniske kategoriene; assyriske, armenske, ikke har legitimitet i den islamske republikken.²²⁷ En muslimsk konvertitt er på et vis en ikke-tolerert størrelse, og utgjør en kategori som står mer forsvarsløs i forhold til apostasi-lovene, som ble gjenimplementert i 1979. Dette dreier seg om at frafall fra islam skal straffes med døden.²²⁸ Selv om dødsstraff for konversjon sjelden utføres, lever man på et vis hele tiden med en mulighet for straff. I

²²⁷ Sanasarian 2000:124-126, En forskergruppe ved universitetet i Maryland, USA, skriver i rapporten "Assessment for Christians in Iran", fra 2003, at forholdene for de anerkjente religiøse minoritetene har vært stabile det siste tiåret, men at evangeliske kristne under samme periode har fått det vanskeligere. Selv om Khatami hadde gitt forsikringer om å ivareta de religiøse minoritetenes rettigheter, har graden av trakassering og diskriminering av evangelisk kristne hatt en drastisk økning, mens armenere og assyrere møter systematisk statsinitiert diskriminering, i forhold til utdanning, arbeidsmuligheter og innen politikken.

Kirker og kristne organisasjoner får generelt en viss handlefrihet, men evangeliske kirker blir trakasserte av politiet. Representanter fra revolusjonsgarden stiller seg utenfor kirkebygninger for å hindre tidligere muslimer i delta på gudstjenestene, og de som er inne kan bli bedt om å vise frem identitetskort. På grunn av en lovgivning som ikke tillater konversjon bort fra shiismen, har statlige dommere krevd dødsstraff for muslimske familier som har blitt kristne. Evangeliske kristne blir også utsatt for statlig trakassering i form av tortur, lange fengselsopphold (både med og uten rettssak), urettferdige rettssaker; ofte basert på anklager om spionasje, og henrettelser. "Assessment for Christians in Iran." Minorities at risk project. [Center for International Development and Conflict Management](http://www.cidcm.umd.edu/mar/assessment.asp?groupId=63010). University of Maryland <http://www.cidcm.umd.edu/mar/assessment.asp?groupId=63010>

²²⁸ Sanasarian 2000:131,135,155.

Iran er det eksempler på at muslimer som har konvertert for lenge siden ”plutselig” fengsles for denne handlingen.²²⁹ Dette reflekteres også i Amnesty Internationals rapport fra Iran:

Mehdi Dibaj, a possible prisoner of conscience held since 1984 who had converted from Islam to Christianity many years previously, was among those who remained in prison throughout 1992. It was not clear whether he had been tried and he has reportedly never been given any reason for his arrest and continued detention.²³⁰ He was reportedly sentenced to death on charges of apostasy in 1986. After the case was examined by other courts it was referred to Criminal Court No.1 in Sari, which reportedly confirmed the death sentence for apostasy in December 1993.²³¹

Som en følge av evangelisk misjonsvirksomhet på 1900-tallet i landet har en del armenere gått over til evangelisk kristendom. Sanasarian skriver at det er vanskelig å anslå antall evangeliske kristne fordi de ulike kirkesamfunnene består av troende både fra de anerkjente kristne minoritetene; assyrere og armenere, og et ukjent antall konvertitter fra islam. Blant de om lag 250.000 armenerne som bor i Iran i dag, anslår Sanasarian på basis av tall fra 1994; alt fra 5000 til 15.000 til å være evangeliske kristne. Hun forstår variasjonen som et forsøk på å skjule antall konvertitter fra islam, eller som et forsøk på å blåse opp antallet totalt sett.

Når det gjelder tallfesting av konvertitter fra islam viser rapporter fra ulike organisasjoner til et økende antall over de siste tiårene. Det at antallet konvertitter øker, er en oppfatning som ifølge Amnesty International også ble uttrykt i rettsaken mot iranske Hamid Pourmand i 2005.

During the court hearings in February, court officials reportedly declared that for many years Pourmand had belonged to an "underground" church through which "many Muslims" had deserted Islam and become Christians.²³²

Fra statlig hold er anslagene over antallet kristne likevel meget lavt. Sanasarian påpeker tallfestingen av konvertitter også kompliseres av at de pentekostale forsamlingene er en blanding av armenere, og assyrere og tidligere muslimer hvor man ikke vektlegger etniske forskjeller.²³³ Yeghnazar forteller at “ethnic divides have

²²⁹ Sanasarian 2000:124-126.

²³⁰ Amnesty International. Report Iran 1993:162, For mer om kristne iraneres juridiske stilling, se artikkelen ”Christian Life Worth Only A Twelfth That of A Muslim's” fra http://www.barnabasfund.org/news/archives/text.php?ID_news_items=143

²³¹ Amnesty International. Report Iran 1994:164.

²³² For Amnesty Internationals rapport se <http://web.amnesty.org/library/index/engmde130602005>

²³³ Sanasarian 2000:44.

decreased, as the numbers of Moslem background believers have far surpassed the number of ethnic Christian evangelicals.”²³⁴ Han bekrefter også at anslagene over antall konvertitter fra islam varierer veldig, men mener det er ”safe to say over 100,000 since the Islamic revolution.”²³⁵ Evangeliske kristne ser altså ut til å utgjøre en egen kategori; en samlebetegnelse for etnisk kristne evangelikale og konvertitter fra islam. Yeghnazar uttaler seg altså i henhold til andre empiriske forhold, enn de Dehqani-Tafti levde under.²³⁶

Når dette er sagt uttaler også Dehqani-Tafti seg ”her og nå”, gjennom intervjuene og i boken fra 2000. Hans egen kontakt med og kjennskap til den iranske kirkens situasjon i løpet av de siste 20 årene klinger også med i hans vurderinger.

Om retten til å definere seg selv

I motsetning til Dehqani-Tafti mener Yeghnazar at det ikke er bruk for å ta utgangspunkt i islam, eller å knytte verken formidling eller identitetsdanning opp mot den iransk-islamske kulturen. Mens biskopen er opptatt av gode sider ved islam, slik denne manifesterer seg i iransk tankegods, og de fellesmenneskelige aspektene; han henviser særlig til sufi-tradisjonen, som både har hatt betydning for hans egen livstolkning og videre har fungert som et utgangspunkt for å forklare den kristne troen til iranske muslimer. Yeghnazar tar derimot utgangspunkt i det i islam som er inkompatibelt med en kristen identitet, og forteller også at han ikke ser behovet for å ta veien om islam for å gjøre evangeliet forståelig. De ser også ut til å forholde seg til den islamske konteksten på ulike premisser: Yeghnazar *påpeker* den faktiske uretten som skjer, og viser til konkrete hendelser som understreker dette, mens Dehqani-Tafti uttaler seg utfra sin egen kontekst; hvor urettferdig behandling som en følge av trostilhørighet ikke er et tema i seg selv; han er snarere opptatt av hvordan man kan *forholde* seg til de faktiske forhold. Yeghnazar sier:

²³⁴ Lazarus Yeghnazar intervju 30.10.2006.

²³⁵ Lazarus Yeghnazar intervju 30.10.2006. Organisasjonen Iranian Christians International sier 70.000, andre kilder hevder at der idag finnes en million konvertitter i Iran. Vi noterer at anslagene varierer veldig, men merker oss at *tendensen* er et økende antall.

²³⁶ For ytterligere perspektiv på iranske kristnes vilkår i dagens Iran se <http://www.compassdirect.org/content/index.php?id=25>, <http://web.amnesty.org/library/Index/ENGMDE131172006>

In the true Islam, if it's exercised, there is no tolerance for Christianity at all. So Christian identity is a part of the Christian ethos, and in the Muslim country, there is no tolerance, there is no room for that. Let's say there is no *modus vivendi*.²³⁷

Han uttaler seg også i henhold til ulike former for forfølgelse. Den ene er religiøs forfølgelse per se, mens den andre dreier seg om politisk undertrykkelse av religiøse minoriteter. Men begge formene er med på å definere en kristen identitet ved å markere grenser for en kristens handlingsrom. Yeghnazar peker på *dhimma*, den spesielle skatten som er pålagt religiøse minoriteter, og resonnerer ut ifra denne at det å leve i henhold til et islamsk samfunnssystem gjør at "Identity exists only in the understanding of the total subjection to Islam." Men han henviser også til personlige erfaringer:

I was in prison twice, during the shah. Very few people went to prison during the shah, most went after, but I was in twice before I got married. Just because we were so boisterous in evangelising and distributing Christian tracts and new testaments. And for me it was a joy and privilege. I was just active in evangelising, and also daring to go to more remote cities. But I am looking back and I think it was worth it because the gospel was being heard in these areas. And it had a little effect in opening the hearts and minds of many, [And also] in experiencing this it was clear to me that if I wanted to be a follower of Jesus, and do as the word says; evangelise, and don't take the easy option always, I will suffer. I question, if someone is living without any suffering at all: is he or she a Christian? Because the word of God says, no one can live a Christian life without suffering.²³⁸

Dehqani-Tafti og Yeghnazar er altså samstemte i at der er en side ved det å være en Jesu etterfølger som innebærer lidelse, uavhengig av ytre faktorer; dette er ikke spesielt for iranske kristne. Motivet om den lidende kjærligheten som identitetsbestemmende konkretiseres på ulikt vis hos disse, men det er tydelig at fordi man som kristen skal la seg forme av korsets vei, vil kjærlighet nødvendigvis føre til lidelse. For Yeghnazar bestemmes en kristen identitet av hvorvidt man er en som følger Jesus og som gjør som evangeliene sier. Det å være et vitne, og fortelle andre om evangeliet, er altså noe en kristen *må* gjøre, uansett hvilke konsekvenser dette får. Dette er den kristnes livsform. Dermed vil en enhver kristen identitet medføre lidelse fordi islam, slik det defineres fra styresettet i dag, ikke tillater muligheten for konversjon. Dette rammer både de som konverterer, men også de som evangeliserer, selv om disse ikke er konvertitter selv. For Yeghnazar er det altså hensynet til, eller lojaliteten til Bibelen, og hvordan *denne* definerer en kristen som skal ha definisjons-

²³⁷ Lazarus Yeghnazar; intervju 30.10.2006.

²³⁸ Lazarus Yeghnazar; intervju 30.10.2006.

retten. Dehqani-Tafti er også opptatt av den lidende kjærligheten som ikke er feig, eller som tar de lette valgene.

Men Yeghnazars referanse til fengsels erfaringer under shahen påpeker en annen viktig nyanse: lidelse kan inntreffe som en følge av at regimet innfører, eller etterfølger, Sharia, eller også i situasjoner hvor staten er liberal, men deler av befolkningen viser intoleranse mot ikke-muslimer, og i vårt tilfelle mot kristne.²³⁹ På et ytre plan, selv om en kristen identitet medfører utfordringer av en universell karakter; påpeker Yeghnazar islam som kristne iraneres spesifikke utfordring, da toleransebegrepet som islam forelegger gjennom dhimmitanken, ikke egentlig tolererer en kristen identitet som må omfatte den evangeliserende aktiviteten.²⁴⁰

Som vi så i kapittel tre forteller Dehqani-Tafti om det å bli sett på som uren, særlig av den eldre broren hjemme i Taft. Etter kontakt med den kristne broren ville den andre rense seg, han hadde blitt uren ved slik kontakt.²⁴¹ Vi har også gitt andre eksempler på at islam gav muslimer grunnlag for å behandle ham som en fremmed, eller også å utsette ham for fysisk fare, men i tråd med en orientering mot det fellesmenneskelige ser det ut til at Dehqani-Tafti, selv om han anerkjenner at islam ikke tolererer konvertitter, vektlegger det som *likevel* finnes av møtepunkter og felles forståelsesrammer.

Dehqani-Tafti har også gjennom et liv i nær kontakt med det islamske samfunnet alltid vert på ”utkikk” etter kontaktpunkt mellom den kristne troen og islam, og det iranske samfunnet; både av hensyn til egen kontinuitet, men også i henhold til det han kaller ”Kenneth Craggs vei”, som når det gjelder formidling av evangeliet kan sies å

²³⁹ Selv om ikke-muslimer hadde juridisk beskyttelse under shahen, hadde lokale mullaers anti-kristne oppfatninger ofte like stor innvirkning for den enkelte kristnes forhold på det lokale plan. Sanasarian 2000:54-55.

²⁴⁰ I den islamske republikkens lovverk lyder for eksempel artikkel 2, section to: “All citizens of the country, both men and women, equally enjoy the protection of the law and enjoy all human, political, economic, social, and cultural rights, in conformity with Islamic criteria.” Jeg forstår Yeghnazar slik at det er denne *forutsetningen* om konformitet til islam han vil til livs. Sanasarian gjør også et poeng av at religiøse rettigheter ikke inngår i denne lovartikkelen.

²⁴¹ Konseptet [najes] uren, eller *det som gjør deg uren*, og som krever renselse, er viktig for muslimer. Shiateologien anbefaler at man unngår kontakt med ikke-muslimer; også kroppskontakt, inntak av mat som er tilberedt av ikke muslimer, og bruk av redskaper ikke-muslimer har tatt i bruk. I ekstreme tilfeller gjelder dette også kontakt med sunnier. Sanasarian henviser til at enkelte forskere (ironisk nok) finner røtter til denne praksisen i zoroastrianismen. 2000:23ff.

være basert på følgende prinsipp: forstå, tolke, tjene og tålmodighet.²⁴² Det kan se ut til at Dehqani-Tafti, i tråd med disse retningslinjene, vil se dette fra *den andres* side, og så langt det er mulig, operere innenfor islams logikk og prøve å forstå deres livshorisont. Når han skriver om problemene med Islamic Propaganda Organizations aktiviteter mot kirken, og om den uretten som revolusjonskomiteen i Esfahan utsatte dem for, skriver han samtidig at advokaten som hjalp ham å protestere mot disse forholdene selv var muslim. Ved å hjelpe den kristne biskopen utsatte denne seg for fare. Advokaten hadde ifølge Hunt oppmuntret Dehqani-Tafti til å protestere i rettferdighetens navn. Lov og orden ville en dag bli gjenopprettet i landet sa denne, og da ville protestene om ikke annet bli stående for "all to see".²⁴³ Dehqani-Tafti er tydelig opptatt av at det som skjedde i denne perioden ikke må forstås som et uttrykk for at "slik er iranere." Dehqani-Tafti synes altså å uttale seg i henhold til denne nyansen når han snakker om islam som identitetsutfordrer. Yeghnazar synes heller ikke å være opptatt av å rette kritikk mot iranere i seg selv, men mot den religionen majoriteten tilhører, og hvordan den islamske praksis i dag får konkrete utslag for kristne iranere.

Dette kan også dreie seg om at Dehqani-Tafti uttaler seg som *biskop* på vegne av en kirke som er grunnlagt av utenlandsk misjonsarbeid; misjonærene oppholdt seg i landet på statens "nåde" og på statens betingelser. Man forholdt seg altså til de premissene og begrensningene man fikk seg forelagt, og gjorde det beste ut av disse. I en slik sammenheng har kritikk lite for seg. Samtidig kan man si at dersom frykt for represalier påvirker eller begrenser egen trosutøvelse, er det man frykter for en identitetsbegrensning.

Hvilken historie?

Den intellektuelle re-orienteringen Dehqani-Tafti har hatt behov for sin egen del, har tydelig sammenheng med hans spesielle historie, hvor erfaringen av fremmedgjøring er en viktig komponent. Men den er dermed ikke nødvendigvis like relevant for øvrige iraneres opplevelse av tilknytning. Ifølge Castro er konversjon i egentlig forstand en individuell begivenhet, og implikasjonene i den enkeltes liv – når dette skal bli omarbeidet for at den enkelte skal bli frigjort til å være fullt ut seg selv, er

²⁴² Se kapittel 4, Braswell 1983:181.

²⁴³ Hunt 1981:95.

nødvendigvis avhengig av tid, sted og rom. Men dette er også et spørsmål om personlighet per se; en mindre intellektuelt orientert personlighet vil kanskje ikke ha behov for en historisk litterær og kulturell tilknytning, slik Dehqani-Tafti selv hadde. Kanskje oppleves vektlegging av en poetisk tradisjon som har spor av kristent tankegods som irrelevant for øvrige konvertitter.

Forholdet mellom indre og ytre aspekter; en sirkelgang rundt korset

Det er også interessant å merke seg at Dehqani-Tafti i all hovedsak vektlegger indre, sjelelige aspekter i spørsmålet om hva korset forteller en kristen om hvordan man skal møte motstand. 'Jesu lidende kjærlighet' kan regnes som en rød tråd i selvbiografiene, og for Dehqani-Tafti er dette et imperativ for egen tro, tanke og handling. Med opplevelsen av fremmedgjøring som en hovedutfordring, blir Bibelens fortellinger om hvordan Jesus forholdt seg til anklager, hat og mistenksomhet relevant i hans egen umiddelbare kontekst fra dag til dag. Kort sagt dreier disse spørsmålene seg om *det personlige forholdet til Gud*, og om hvordan hans egen identitet blir utfordret av "God's way, the way of self giving".

Dehqani-Tafti forteller at det å bli gjort til gjenstand for mistenksomhet fordi han bekjente seg til den kristne troen, var som "et kors han måtte bære", men samtidig beskrives det kristne budskapet som frigjørende i denne sammenhengen. Paradokset i Dehqani-Taftis tilfelle er dermed at man kan bli fri fra egen mistenksomhet mot andre, men også finne en "remedie" for det *smertefulle* i å bli mistenkeliggjort gjennom en orientering mot korset, selv om dette i seg selv nærmest garanterte for å opprettholde det som skapte mistanke. Identiteten kan altså på en og samme tid gi en "indre" frihet i forhold til det som på et ytre plan medvirker til u-frihet.

Til spørsmålet om forholdet mellom en iransk kristen identitet og lidelse svarer Yeghnazar umiddelbart på et *ytre* plan; i henhold til faktiske hendelser som viser at islam som religion og som ideologisk kraft rettferdiggjør at kristne i Iran møter motstand. I forhold til identitetsutfordringer er det snarere et spørsmål om hvorvidt andre *vet om* konvertittens trostilhørighet, og hvorvidt dette resulterer i handlinger som får negative konsekvenser for den kristne. Men den kristne identiteten bestemmes

også av korset ifølge Yeghnazar.²⁴⁴ Han siterer 2. Timoteus 3,12: ”Alle som vil leve et gudfryktig liv i Jesus Kristus, skal bli forfulgt”, og legger altså Bibelen selv til grunn for at en kristen identitet medfører utfordringer. Omvendt stiller han også spørsmålet om hvorvidt den som ikke opplever forfølgelse er en kristen. Den som er, eller blir kristen må forvente at det medfører problemer, og slik sett kan det ikke sies å være spesielt for iranske kristne.

De spesifikke identitetsutfordringene i den iranske sammenhengen er for Dehqani-Tafti ikke islam i seg selv, det er snarere den graden av fremmedgjøring man opplever i et islamsk samfunn, og at valget medfører atskillelse fra sine egne. Den egentlige utfordringen er ifølge Dehqani-Tafti denne: å *identifisere* seg med Jesu liv og lære, som han i to ord definerer som ”lidende kjærlighet” og la dette bli et mønster for egen tanke, vilje og handling, slik at man kan imøtekomme både indre og ytre spenninger med en vilje til å elske, også om det medfører lidelse.

Før Dehqani-Tafti ble døpt skrev han som vi så et brev til faren hvor han forklarte sine hensikter, og grunnlagt bestemmelsen om å konvertere. ”Det var smertefullt”, skriver han, ”at jeg ved å velge det som gav meg glede, samtidig såret de jeg var glad i.”²⁴⁵ Andre konvertitter opplevde fysisk avvisning i slike situasjoner, men Dehqani-Tafti sier at han opplevde det som *verre* å se hvordan de led som en konsekvens av hans nye identitet, idet han alltid var velkommen hos dem, men aldri kunne unngå å

²⁴⁴ S.K.R: “Can I ask you again about you, and your own faith? Can you tell me what the cross means to you? And if it does, *how* it defines you.”

L.Y: “What the cross means to me. It’s not just a symbol, or a metaphor of pain and suffering. It’s a symbol of joy and victory. You can look at the cross from two angles. From one of the angels it shows a lot of pain. Humiliation, death and the suffering of the son of God. And of course Jesus says, whoever wants to follow me will suffer. So there is suffering in it for me as well. In second Timothy it says if you want to live a Christian life, you can not live without suffering. So the cross, looking from that angle, there is pain and suffering for me as it was from the son of God. I am not more important than the son of God; if he was humiliated and suffered; I will too.

But there is another angle: Looking from the opposite direction, there is victory. It is humiliating Satan with all its devices. It is announcing the total victory for eternity. It is announcing the inheritance for me. So there is a duplicity in the cross for me, as I understand it. There is humiliation for me, because I have sinned. I have nailed Jesus on the cross. I was a part of it. I was a part of that crowd which shouted “Crucify him”! I was standing there; so it hurts me. But on the other side there is such a great joy. Jesus survived all that humiliation and I don’t need to go through that. So that’s what the cross is. The cross is a guarantee that Iran will be saved. The cross is the guarantee that one day every Iranian will hear the word of God. The guarantee that Jesus is the victor no matter how evil and arrogant Satan is. The cross is that for me.” Lazarus Yeghnazar: intervju 30.10.2006.

²⁴⁵ Se kapittel 3.

merke hvordan troen hadde innført et skille mellom han og dem. Dette handler mest om *indre* begivenheter eller en *indre* tilstand.

Forholdet til det iransk-islamske

Fredrik Barth gjør bruk av en situasjonsbetinget tilnærming til etnisitet for å kaste lys over forholdet mellom etniske grupper, bestemt gruppeidentitet og det større sosiokulturelle samfunnssystemet de er en del av. Det sentrale spørsmålet er hvilke grenser som definerer gruppen, ”not the cultural stuff that it encloses.”²⁴⁶ Den etniske kategorien kan altså utvides fra å handle om historiske røtter, eller om ”den opprinnelige identiteten”, til å innlemme gruppenes dynamiske forhold til *de andre* og til samfunnet som helhet. Dette er særskilt anvendelig i en undersøkelse av endring; endring av de etniske markørene og individuelle lojalitetsendringer. Med en situasjonsbetinget fremgangsmåte kan man også fokusere på de praktiske identitetsaspektene fra et individuelt perspektiv.²⁴⁷

Det kan dermed se ut til at betydningen av kristendommens historiske røtter; kjennskap til fortidige samfunn av likesinnede, ikke er så avgjørende for konvertittens følelse av tilhørighet, og identitetstanke. Minoritets-*erfaringen* avhenger nok også av minoritetsgruppens størrelse. På Dehqani-Taftis tid var han en av ytterst få iranske kristne. I dag finnes der flere konvertitter, et faktum som muligens også virker inn på Yeghnazars uttalelser.²⁴⁸ Samtidig refererer både Yeghnazar og Dehqani-Tafti til den tidlige iranske kirken, som en henvisning til sin egen ”rett til å være”;

They can't argue that Christianity is something western, even the blind would see that it has a heritage far before Islam. Islam was there after the seventh century, Christianity was there right from the beginning, from the first century.²⁴⁹

Om Dehqani-Tafti kan sies å ha kommet på kant med islams praksis fordi han konverterte, kan man også hevde at Yeghnazar ved å evangelisere utfordret sameksistensen som forholdet mellom armenere og det muslimske iranske samfunnet

²⁴⁶ Fredrik Barth 1969:9-38 “Introduction” i *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Company Sitert i Higgins, Patricia J 1984:40 “Minority-State relations In Contemporary Iran” i *Iranian Studies*, Volume XVII, No. 1, Winter s. 37-71.

²⁴⁷ Higgins 1984:40.

²⁴⁸ Se <http://web.amnesty.org/library/index/engmde130602005>

²⁴⁹ Lazarus Yeghnazar intervju 30.10.2006.

er basert på, eller grensene om vi vil, for hva en kristen fra en anerkjent religiøs minoritet kan tillate seg å gjøre. Tradisjonelt har språket, det armenske, og en generell avsondring fra samfunnet, vært typisk for det armenske samfunnet i Iran. Med en mer evangeliserende livsholdning opphører dette skillet, da armenere blander seg med *de andre*, og snakker deres språk. Disse utgjør da også en trussel mot den eksisterende orden, de blir *assimilerende* akkurat slik iranske konvertitter og bahaier er det, og blir dermed objekter for forfølgelse i seg selv. Når disse heller lar seg definere av den bibelske oppfordringen om å forkynne evangeliet enn av betingelsene for den armenske minoritetens væren i det iranske samfunnet, stiger de altså ut av sine egne rekker og blir ikke lenger beskyttet av at de er ”anerkjente”.

Sanasarian gjør et poeng av at iranske konvertitter i Den Islamske Republikken ikke har noen bestemt identitet utover det at de er *kristne*, og at dette på et vis gjør dem til fritt vilt juridisk sett, til forskjell fra de anerkjente kristne minoritetene. Dette eksemplifiseres ved to fremstående ledere: Dibaj og Hovsepian-Mehr, som hadde tillitsverv innen det vi kan oppfatte som ulike kirkesamfunn. Sanasarian refererer til Dibaj som en som hadde protestantisk-anglikansk-pentakostal tilhørighet. Og Hovsepian Mehr var armener, øverste leder for the Church of The Assemblies of God, pentekostale forsamlinger som ikke opererte i henhold til klare etniske kategorier.²⁵⁰ Dette kan ha sammenheng med at kristne fikk en mer økumenisk mentalitet etter at de alle på hvert sitt vis ble marginaliserte grupper, man fikk da et større felleskap hvor skillene mellom de ulike kirkesamfunnene ikke lenger ble så viktige eller markerte. Det ser derfor ut til at pentekostale armenere i Iran ikke er så knyttet til sin armenske identitet, men oppfatter seg selv som kristen først, dernest armener. I en slik sammenheng blir marginaliseringsfaren i samfunnet lik for alle menighetsmedlemmer, dersom de er evangeliserende. Yeghnazar motsetter seg i alle fall bruk av betegnelsen armener forstått som kristen. Man kan ikke bli armener, man kan bli kristen. Det er heller ikke så avgjørende om man er armener; den viktigste identitetsdefinisjonen handler uansett om at man er kristen.²⁵¹

Yeghnazar stipulerer islam i seg selv som den kristne identitetens hovedutfordrer; altså et *ytre* forhold. Det er ikke godt å si om Dehqani-Tafti hadde hatt en annen

²⁵⁰ Sanasarian 2000:124ff.

²⁵¹ Lazarus Yeghnazar intervju 30.10.2006.

holdning dersom konversjonen hadde medført mer drastiske endringer i familierelasjonen. Selv om de var tydelig imot trosvalget, fortsatte de å være en familie med gode bånd seg i mellom. Gjennom familien har Dehqani-Tafti derav erfart at den kristne identiteten i en muslimsk kontekst muliggjør en, for ham, verdifull form for sameksistens. Kritikkk av islam vil på dette viset også ramme hans egen familie, her tillot islamsk praksis en form for *modus vivendi*. Forskjellen mellom Dehqani-Taftis og Yeghnazars stillingtagen kan forklares ved at biskopen i all hovedsak snakker om egne erfaringer, mens Yeghnazar, utover å henvise til seg selv, snakker ut fra dagens forhold hvor mange iranske konvertitter nettopp erfarer at en kristen identitet ikke blir tolerert, altså *på vegne av andre*.²⁵² Dehqani-Taftis historie viser på den andre siden at det har vært farefullt å bekjenne seg til den kristne troen, men han kommer likevel ikke til samme konklusjon som Yeghnazar.

En annen forskjell handler om at Dehqani-Tafti synes å orientere seg som *iraner* i dette forholdet, mens Yeghnazar, har en klarere internasjonal kristen orientering i disse spørsmålene. Dehqani-Tafti skriver nokså åpent om egne problemer i forhold til å identifisere seg selv som en *iransk* kristen, så lenge den kristne kulturen han kjente til var så nært knyttet til utlendinger. Det å finne en tilknytning for sin nye tro i hans egen kultur var, og er stadig, et omfattende stykke arbeid for Dehqani-Tafti.

Persisk poesi og den kristne identiteten

Mottahedeh skriver at spenningen mellom den persiske og den muslimske identiteten fikk fritt spillerom i poesien; den var ” the emotional home in which the ambiguity that was at the heart of Iranian culture lived most freely and openly.”²⁵³ Vi har sett at Dehqani-Tafti ofte tyr til den persiske poesien når han skriver om erfaringer og erkjennelser av følelsesmessig karakter. I forståelsen av evangeliet og hvilket imperativ det retter mot hans eget liv sier han at den persiske poesien forteller mye

²⁵² Yeghnazar refererer feks til Hamid Pourmand, som sammen med 80 kristne ledere ble fengslet 9. september 2004. For mer om denne saken se rapporten ”Imprisonment due to religious belief” på <http://web.amnesty.org/library/index/engmde130602005> og Assyrian International News Agency: ’Islamic Judge acquits Iranian Christian’ <http://www.aina.org/news/20050531130515.htm> 31.05.2005 Sanasarians studium av 2000 og Amnestys årsrapporter fom 1992 forteller også om flere kristne samvittighetsfanger, og økende motstand, særlig mot den pentekostale retningen, fra regimets side.

²⁵³ Mottahedeh, Roy 1985: 164 *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. New York: Pantheon Books.

om "How a true lover should be prepared to sacrifice everything and endanger all he has for the beloved." Når han så erkjenner at "Gud er kjærlighet" er analogien denne:

Surely the love of God should not kindle a lesser fire in the heart of man than that. If you take away the risks and dangers in the way of love, very little remain. If you take away the cross from Christianity, nothing worth while remains.

Kanskje kan man si at Dehqani-Tafti i persisk poesi fant et utløp for spenningen mellom det å være en kristen og det å være en iraner når de to faktorene ble opplevd som inkompatible.²⁵⁴ Farshid Eghbal skriver i *Selected sonnets from the Divan of Hafez* at iranere har en forkjærlighet for Hafez' diktning fordi disse uttrykker "love of humanity, sympathy for the problems of ordinary people, contempt for hypocrisy and the search for the ultimate reality".²⁵⁵ For mange er Hafez' poetiske verk av en slik verdi at de tar den med seg over alt, og konsulterer med diktene når de står overfor problemer, eller for å bli spådd.²⁵⁶

I selvbiografiene uttrykker Dehqani-Tafti seg stadig via passasjer fra Hafez, også når han skal sette ord på sorgen over at Khomeinis Iran hadde blitt et land han ikke kunne returnere til. Vi håpte i det lengste at forholdene ville normaliseres, skriver han. "We had great faith in the long majesty of Persian history, the charm and sanity of its culture, the resilience of its people." Det som kom til uttrykk i revolusjonen er altså ikke et uttrykk for hvordan iranere er, slik han ser det. Og om *dette* er islam, er det iranske, det som er noe *annet enn* islam, tilstrekkelig forankret i landet og folket til at Khomeinis vei ikke kan vare ved, synes han å mene. Samtidig sier han ved en strofe fra Hafez at "I will not futher moan to blame those foreigners. Our own the hands that did the dire deeds we underwent". Dette *hadde* hendt i Iran, ugjerningene *var* utført av iranere.²⁵⁷ "They had tarnished our name among the civilized nations of the world."

Det er heller ikke sikkert at Dehqani-Taftis vektlegging av det persiske ville fått samme betydning dersom han ikke hadde møtt denne skolelæreren Jalil Qazzaq, som han beskriver som svært viktig for egen oppfatning av at det var mulig å være fullt ut

²⁵⁴ Se kapittel 2.

²⁵⁵ Eghbal 1985:preface.

²⁵⁶ Eghbal 1985:preface.

²⁵⁷ Dehqani-Tafti 2000:219.

iraner, med alt hva det innebar, og samtidig være en kristen. Qazzaq var også en som markerte forskjellen mellom seg selv og de britiske misjonærene, når det gjaldt kulturuttrykk, personlighetskarakteristikker, og språkføring. Andre kristne konvertitter tok etter en britisk aksent, husker Dehqani-Tafti fra barndommen, når de skulle uttrykke det som hadde med den kristne troen å gjøre. Kanskje hadde Dehqani-Tafti selv vært en av disse om han ikke hadde sett et alternativ, slik Jalil Qazzaq tydeliggjorde.

Gjennom Kenneth Craggs tilnærming til islam, hvor man på intellektuelt grunnlag både kan komme hverandre i møte og skape forståelse for hverandres tro, og videre bruke det som er felles, eller likt, som et utgangspunkt for å formidle evangeliet på en forståelig måte, fant Dehqani-Tafti mer tilbake til sine egne røtter. Han fikk ”lov til” å forholde seg til sin egen bakgrunn og det han selv opplevde som verdifullt i islam. Dette handler ikke om synkretisme, men om å ha et fotfeste i den kristne troen som gjør at man kan forholde seg til alt som er godt, vakkert, og sant i sin egen kulturelle kontekst. ”Islam er en del av oss persere, og om vi forneker dette, vil vi dermed fornekte deler av oss selv”, sier han.

Utfordringen for den iranske konvertitten handler dermed også om å få ”de to kildene” til å inngå i et integrert hele, det Dehqani-Tafti kaller ”unity in the personality”, noe en konsekvent avvisning av islam vil umuliggjøre. Han hadde blitt en mer tolererbar størrelse i det iranske samfunnet dersom han hadde ”blitt armener”, men det ville betydd å aktivt fornekte hvem han selv var. Har var iraner *og* en kristen.²⁵⁸ Det kan altså se ut til at Andrew Walls’ tese om at iranske konvertitter kan forkaste islam, men bevare verdighet gjennom den persiske, førislamske kulturen er delvis treffende i Dehqani-Taftis tilfelle.²⁵⁹ Tesen impliserer at man ”mister” verdighet, og at dette er noe man aktivt må ”gjenvinne”. Vi har sett at det å bli forstått som en som sviktet sine egne nasjonale røtter gav en erfaring av u-verdighet. Men selv om Dehqani-Tafti gikk bort fra islam til fordel for en annen trostillørighet, viser selvbiografiene at det har vært avgjørende å *unngå* en total *forkasting* av islam; både

²⁵⁸ Se kapittel 4. Det å bli armener var i iransk tanke synonymt med å bli kristen på Dehqani-Taftis tid. ”Men armenerne ville ikke ha tatt imot meg”, forteller han også. Dette skriver seg til den tradisjonelle armenske kirkens opptatthet ved å bevare egne kulturelle tradisjoner, nesten en form for ikke-evangelisering.

²⁵⁹ Se kapittel 1.

for å ”remain sane”, som han kaller det, og for å bevare verdighet, er kontinuitet i forhold til den iransk-islamske tradisjonen; kulturelt og intellektuelt sett, et viktig identitetsaspekt.

Fremmedgjøring og tilknytning

I Dehqani-Taftis tilfelle er erfaringen av fremmedgjøring og forsøket på å finne tilknytning i sitt eget land, og blant sine egne et viktig tema. ”Abby Garden” er et konkret uttrykk for forholdet mellom fremmedgjøring og tilhørighet. ”The state of nonbelongingness” fant sin løsning i det å eie en del av landet, å kunne si ”dette er mitt”. Dette var også en måte å bevare, eller gjenvinne, verdighet på. Som iraner var det verdifullt å kunne oppholde seg på et stykke land som var hans, når så store deler av det han fra barnsben av kunne kalle ”sitt eget” og hans egne hadde markert at han ikke var en av dem. Men dette relaterer seg også til Dehqani-Taftis forhold til utlendingene, og det at han som prest i denne kirken ble ”aloof from society”. Videre bodde han og familien i et hus som var tilknyttet kirken og skoleinstitusjonene, slik at de som familie ikke hadde en reell mulighet til å trekke seg tilbake. I Dehqani-Taftis tilfelle var det å eie denne hagen noe som gav opplevelsen av verdighet. Vi merker oss også at dette var realiserbart fordi amerikaneren Abby Weed Gray stod som økonomisk garantist. The state of nonbelongingness, fant følgelig sin løsning via kontakten med den ikke-iranske. På den andre siden er det at Dehqani-familien hadde så mye med misjonærene og kirken å gjøre, og det at de bodde inne på kirkens område, i seg selv en faktor som opprettholdt et skille mellom dem og andre esfahanere. Ved dette mistet det muligens en naturlig form for kontakt som oppstår i et nabolag.

Forståelsen av eget liv og hvilken retning dette skulle ta, både forover – som basis for å handle når man ikke kan vite hva det vil føre til, og bakover – hvordan hendinger tolkes i forhold til det man tror kan være Guds *mening*, baserer Dehqani-Tafti også på gitte bibelvers. ”Dere har ikke utvalgt meg, men jeg har utvalgt dere (...)”²⁶⁰ var noe han kom tilbake til ved en rekke ulike livssituasjoner, og dette inngår i hans syn på historien, der den kristne får ha tillit til at Gud styrer. Det å være utvalgt handlet ikke om å heve seg over andre, men det gav Dehqani-Tafti en visshet om at det som tilfalt

²⁶⁰ Johannesevangeliet 15, 16.

ham gjennom livet samvirket med Guds "design" for hans verden. bibelverset er følgelig også en tolkingsnøkkel for biskopen selv, når han vurderer hendelsenes *mening* i selvbiografiene.

Vi ser altså av dette at Dehqani-Taftis livstolkingsprosjekt har fellestrekk med, men også variasjoner fra andre kristne identiteter i Iran. Når det gjelder troen på Jesus og de sentrale spørsmålet troen er tuftet på er der likhet. Kanskje er det også slik at bruk av kategoriene "armener" og "iraner" (eller assyrer for den slags skyld) ikke er de som best belyser hva en kristen identitet i Iran er, i vår sammenheng. Kanskje er spørsmålet om hvorvidt man er evangeliserende, og hvordan man eventuelt gjør dette, den dimensjonen som bedre forklarer variasjoner når det gjelder identitetsutfordringer i Iran, på et ytre plan, sett i forhold til regimets islamske lovgivning og praksis, men også i spørsmålet om hvordan de forholder seg til det iranske samfunnet.

Med utgangspunkt i Yeghnazars uttalelser får man i alle fall inntrykk av at når etnisk tilhørighet ikke er den rådende identitetsdefinerende kategorien for kristne, blir Dehqani-Taftis vektlegging av det *persiske* i sin egen identitet og behovet for å forholdet til det "gode, vakre og sanne" i islam, noe som ikke finner gjenklang blant alle som krever retten til å kalle seg kristne iranere eller iransk kristen i dag, i en virkelighet hvor den islamske staten har rettet stadige angrep mot evangeliserende kristne. Vi tar igjen det forbeholdet at dette kan forholde seg annerledes om man undersøker ulike livstolkingsprosjekt som vektlegger det fellesmenneskelige.

På den andre siden kan det også mulig at Dehqani-Tafti, dersom hadde fortsatt å bo i Iran etter revolusjonen, og selv blitt definert som en apostat, hadde stått nærmere Yeghnazar i de spørsmålene vi her har stilt.

Kapittel 6. En iransk islamsk og en kristen iransk identitet

Ali Shariati og Hassan Dehqani-Tafti

Ali Shariati var, som vi så i kapittel to, en viktig revolusjonsideolog, og hans ideer om en tilbakevending til det islamske hadde bred folkelig appell. I dette kapitlet skal vi belyse identitetskomplekset i forhold til et utdrag av Ali Shariat's forelesninger fra Husayniyah Irshad Religious Center i Teheran. Vi beveger oss dermed over til en sammenstilling av en iransk kristen-, og en spesifikt shi'isk identitet og ideologi.

Både Dehqani-Tafti og Shariati har en tydelig intellektuell orientering når de behandler spørsmålene om identitet og trostilhørighet, slik sett er de sammenlignbare størrelser. Vi vil først gi en generell fremstilling av Shariat's åndsverk med henhold til tematikk og problematikk. Dernest gjengis hovedtrekkene i forelesningen "Arise and Bear Witness", før vi med utgangspunkt i denne gir en vurdering av forskjeller og likheter til Dehqani-Taftis livstolkingsprosjekt.

Shariati mener det iranske samfunnet og den enkelte iraner lider under undertrykkelse fra flere hold. Vestlige maktens kulturimperialisme skaper individuell fremmedgjøring; moderniseringen har medført sosialøkonomiske negasjoner, Pahlavimonarkiet undertrykker folket, og det konservative religiøse etablissementet har gått bort fra islams sanne form i det de skjuler islams budskap som handler om sosial rettferdighet, og som taler de svake og lavereståendes sak.²⁶¹

Shariati bekjemper *gharbzadegi*, og skriver:

Come friends let us abandon Europe, let us cease this nauseating, apish imitation of Europe. Let us leave behind this Europe that always speaks of humanity, but destroys human being wherever it finds them.²⁶²

I "Reflections of Humanity"²⁶³ definerer Ali Shariati fremmedgjøring på følgende måte: En prosess hvor man glemmer eller blir en fremmed for, eller likegyldig til seg selv. Det betyr at man mister selvet, og henter innsikt fra andre mennesker eller

²⁶¹ Shariati 1979:70-81 "Man and Islam" i *On the Sociology of Islam* og artikkelen "Reflections of a concerned Muslim on the plight of oppressed people" fra nettstedet <http://www.shariati.com/reflect/reflect1.html> 18.04.2007.

²⁶² Shariati 1979:23 og sitert i Esposito 1998:203.

²⁶³ Shariati "Reflections of Humanity" fra nettstedet http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/reflections_of_humanity.php 27.04.07

gjenstander. Denne alvorlige sosiale og åndelige sykdommen kan manifestere seg i ulike former, og betinges av mange faktorer. Shariati peker på moderniseringen av arbeidslivet, hvor mennesket blir ledd i mekanisert produksjon som fremmedgjørende. Mennesket mister kontakten med sin virkelige, individuelle identitet som en følge av økt kontakt med en bestemt profesjon eller et bestemt redskap, skriver han.

Fremmedgjøring er beslektet med spørsmålet om assimilering. I ikke-vestlige og i muslimske land, sier han, er individets etteraping av andres manerer roten til alle problemer. I kjølvannet av assimileringen glemmer man sin egen bakgrunn, nasjonale karakter og kultur, og det man eventuelt husker gjenkalles med forakt. Man forneker seg selv for å transformere identiteten og bli det man har sett i andre.²⁶⁴

Den retningen Shariati så foreslår, er fundert i religionen: "His guiding light was the pure Islam of its first devoted adherents and the Quran". Men med dette fundamentet baserte han seg videre på en kunnskapsteoretisk, filosofisk, historisk og sosiologisk tanketradisjon som skilte seg fra vanlig islamsk skolering.²⁶⁵ Han skiller mellom Safavideislam og Alis islam, og for å finne tilbake til den originale shia retningen, en intellektuelt progressiv og dynamisk revolusjonær sekt, måtte man frata ulama eneretten til å definere religionen. Iran må, for å motstå effekten av vestlig imperialisme, finne tilbake til sin nasjonale, kulturelle og religiøse identitet – ikke ved en vektlegging av *det persiske*, men ved å finne tilbake til Irans islamske røtter.²⁶⁶ Sharitatis historiske og symbolske analyse av Husayn demonstrerer ifølge Algar at islam ikke er en menneskelig ideologi, begrenset til en gitt tid og sted, men "like a stream, running through the entirety of human history (...)".²⁶⁷ I forelesningen "Arise and Bear Witness"²⁶⁸ viser han hvilken retning iranere må orientere seg om man skal følge Alis islam. Vi skal nå undersøke hvilken form for identitetsforankring, og påfølgende handlingsimperativer som kommer til uttrykk i denne.

²⁶⁴ Shariati "Reflections of Humanity" fra nettstedet http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/reflections_of_humanity.php 27.04.07

²⁶⁵ Shariati 1979:34 Introduksjon av Algar.

²⁶⁶ Esposito 1998:203.

²⁶⁷ Shariati 1979:34 Introduksjon av Algar.

²⁶⁸ Shariati 1973 Forelesningen ble avholdt på Ashura den tidende dagen i Muharram; årsmarkeringen av Husayns martyrium.

”Arise and bear witness”

Artikkelen baseres på premisset om at man må kjenne til meningen av ”martyrium” for å virkelig forstå hva imam Husayn gjorde. Formålet, eller saken imamen ofret seg for, er også av langt større betydning enn det å stadig gjengi hendelsesforløpet i seg selv. Det er altså begrepet ”self-sacrifice” som skal utledes.²⁶⁹

I vesten er en martyr en som velger døden for troens skyld, stilt overfor en situasjon hvor døden er eneste mulighet, skriver han. Ordet refererer til å være ”dødelig”, ”å dø”. I den islamske-, og særlig i shiakonteksten, er martyriet beslektet med prinsippet ”arise and bear witness”, ”sacrifice and bear witness”, termer som dermed ikke peker i retning av å dø, men heller til ”livet”, ”bevis”, ”vitne” og ”bekrefte”. Ordene martyrism og ”bearing witness” illustrerer for Shariati forskjellen mellom den shiaislamske kulturen og ”alle andre kulturer i verden”.²⁷⁰

Guds budskap har fra Abraham og frem til Mohammad blitt overlevert via mennesker som tilhørte ”the ordinary mass of people”; de var gjeterne eller håndverkere som med liv og budskap støttet de ordinære mot samtidens maktapparat. Budskapet om guds enhet gav frihet fra å bøye seg for eller å tjene noen andre enn Gud, og denne enheten skulle også innføres i historien til alle raser, nasjoner, grupper, familier og sosiale sjikt for å eliminere den disharmonien polyteisme medførte.

Mohammad presenteres som idealet om ydmykhet, men disse verdiene ble glemt kort tid etter hans død, og i dette henseendet økte forskjellene mellom ”The school of Islam” og ”the history of Islam”; mellom sannhet og virkelighet, det ideelle og det faktiske. Han gjennomgår dermed islams historie med dette utgangspunktet og skiller ut særlige eksempler på mennesker som har ignorert islams budskap og gjort religionen til noe annet enn det den skal være.²⁷¹ Mohammad omtales som den som manifesterer islams beseiring av de ytre fremmedelementene polyteisme og ateisme, mens Ali beseires av indre fiender og dermed forbindes med et tilbakeslag for islam

²⁶⁹ Shariati 1973:1 Sidetall kan variere noe fra øvrige internettutgaver, eller utgivelser i bokform.

²⁷⁰ Shariati 1973:2.

²⁷¹ Fremstillingen beveger seg subtilt mellom fortid og nåtid; en historisk glidning og et tvetydig språk muliggjør skarp kritikk av Pahlavimonarkiet uten å nevne navn.

innen egne rekker.²⁷² Hasans kamp mot Umayyadenes pervertering av religionen til fordel for makt, penger og kompromiss uttrykker ensomhet og isolasjon i det islamske samfunnet; "the Truth-seeking party in Islam is utterly shattered"²⁷³ idet Imam Husayn blir den islamske bevegelsens neste arvtaker.

Husayns historiske kontekst males så med bred pensel. I situasjonsbeskrivelsen skisserer Shariati ulike politiske og religiøse leders løsninger på imamens problemer, med en klar referanse til samtidens forhold.²⁷⁴ En fatalistisk holdning skjult bak et pietetisk "det er opp til Gud" avvises på det sterkeste, og betegnes som 'håpets sykdom' eller "de religiøse autoritetenes kreftsvulst" som paralyserer det islamske samfunnet.²⁷⁵ Shariati synes å argumentere for at man ikke skal akseptere religiøse autoriteter per se, men undersøke validiteten i disse "tradition-making-machines" i henhold til kunnskapen om imamene og *deres* handlinger. For å gjenkjenne det usanne må man følgelig kjenne til det sanne. En intellektualisering av religionen eller asketens opptatthet av guds kjærlighet avvises på grunnlag av at begge medfører en tilbaketrekning fra samfunnet. I religionens navn unnlater disse å handle slik religionen krever.

Men Husayn er stilt overfor en umulig situasjon: han har ingen armé; ingen støttespillere, og han vet at "The value of any action in society is equal to how much it hurts the enemy!" Han må gjøre opprør. Han har ingen makt. Shariati avviser oppfatningen av at Husayns lille flokk var rustet til væpnet revolt. Militær og politisk revolusjon er Husayns misjon, men han har ikke kapasitet til å gjennomføre denne. Da

²⁷² I artikkelen "From a concerned muslim" knytter Shariati argumentasjonen til en global historie, hvor folkeslagene i ulike kulturer og tidsperioder er i slektskap dersom de tilhører samme sosiale klasse, han anvender altså en marxistisk dialektikk. Slavene under faraoene omtales som hans egne slektninger og forgjengere, og deres lidelser er de samme som hans folk opplever "nå". Tanken utfolder seg i et "brev" stilet til en tenkt slave som døde under vekten av en pyramideblokk, hvor han utlegger sitt eget folks lidelser i det urettferdige tyranniet staten og det etablerte religiøse apparatet opprettholder. I denne situasjonen er imam Ali for Shariati den rettferdige mannen som stilte seg på de undertryktes side, et eksempel til etterfølgelse. Innledningsvis forklares også forelesningens symbolske språkbruk, hvor budskapet kommuniseres på flere nivåer, som en premiss for talens budskap. Dersom man som tilhører kjenner seg igjen i samfunnsbeskrivelsene kan man ergo tenke seg at Shariati snakker om det nåtidige, selv om denne kritikken er skjult i et symbolsk bruk av "farao", "slave" etc.

²⁷³ Shariati 1973:8.

²⁷⁴ Under en vurdering av Husayns stilling overfor Kalifatets onder, hvor selve troen er korrumpert nevnes utbredningen av dans, musikk og kultur; makt, nytelse og "corrupt liberties in the name of the Caliphate". Det at det iranske samfunnet ble oversvømt av en vestlig forbruks- og nytelseskultur var en viktig årsak til at Pahlavitronen ble fordømt av opposisjonelle. Se for eksempel Al-e Ahmad 1982.

²⁷⁵ Shariati 1973:14.

han gjør det kjent for pilegrimene i Mekka at han er på vei til Kufa, en by som har gjort opprør mot Umayyadene, vet han at dette vil komme staten for øret. Dette ville ikke en som hadde planer om opprør røpe. Av taktiske hensyn ville ha da ha holdt kortene tett til brystet. Men Husayn tar med seg familie, koner, små barn og krysser hele den arabiske halvøyen fra vest til øst. I Mekka proklamerer han dermed "I am going for my death".²⁷⁶

Husayn er ensom, men troens ansvar overfor en overmakt som vil utslette sannheten handler ikke om maktens mulighet; ansvaret følger i kjølvannet av enhver sann troserkjennelse. I kraft av å "være Husayn", skriver Shariati, har han et ansvar han ikke har mulighet til å innfri.

I Mekka annonserer Husayn sitt unike svar på folkets "hvordan". Islams og folkets skjebne determineres ved dette punktet i historien. Alle sanne tilhørere av islam spør: Hva skal vi gjøre?²⁷⁷ Shariat's behandling av spørsmålet er igjen anvendbart på samtiden. Han kritiserer fatalismens, de religiøse fanatikernes, pragmatikernes svar på problemet om religionens og samfunnets avvik fra det revolusjonære islam. Bare Husayn svarer "ja". Bak denne responsen står en mann som er maktesløs, men bevisst sitt ansvar om jihad. I et samfunn hvor "kallet til verdslighet lyder fra minaretene" har han bare et eneste våpen; døden.²⁷⁸

Martyriet er noe man *velger*, med hele seg, når forholdene ikke tillater andre alternativer om man skal bevare sin religiøse integritet. Det er også noe som åpenbarer det revolusjonens fiender vil skjule. Sannheten og rettferdigheten blir opprettholdt gjennom martyriet, skriver Shariati: Gjennom det å dø, som en aktiv handling, vitnet Husayn om at samfunnet ikke var som det skulle, om at den eksisterende orden ikke tillot sannhet og rettferdighet. Som vitnesbyrd er dette altså en form for "tilstedeværelse".²⁷⁹ I et samfunn hvor de som bekjenner seg til en tro og en idé har makt, *lever* de med jihad. Men om de blir svekket, garanterer man for

²⁷⁶ Shariati 1973:19.

²⁷⁷ Shariati 1973:21.

²⁷⁸ Shariati 1973:21-31.

²⁷⁹ Shariati 1973:32.

fortsatt liv, tro, respekt, ære, fremtid og historie via martyriet. ”Martyrdom is an invitation to all ages and generations that if you cannot kill, die.”²⁸⁰

Forelesningen fortsetter med et tredje kapittel kalt ”After Martyrdom”, hvor man kan utlede et tydelig imperativ rettet mot tilhørerne. De religiøse lederne har fått oss til å gråte for Husayn under en årlig markering; vi bare gråter for imamen, mens hans rop om hjelp lyder som et ekko gjennom historien. Men de har fått oss til å svare ”nei”.

Hvem lever et ekte liv? De som *føler* Husayns tilstedeværelse, og som bærer vitnesbyrd om hans eksistens med hele sitt liv. Etter Shariatis ideal er de som er enig i at det å være ydmyk for å bevare livet, de egentlig døde.²⁸¹ Som eneste overlevende etter kampene ved Kufa var hans søster Zaynab’s oppgave å vitne om det hun hadde sett. Fra henne lærer man følgende: ”Life is nothing but faith and jihad.” Hun har brakt budskapet om å leve et sant liv og å dø en sann død videre til de kommende generasjonene. Om du er religiøs, har du et ansvar overfor religionen. Vær et vitne i din egen tid om konflikten mellom sannhet og forfalskning, skriver han. For en shia er derfor alle steder et Karbala, alle måneder Muharram, alle dager Ashura, og derfor er også spørsmålet om hvem man vil være av tidløs karakter: om man vil dø som Husayn eller om man vil leve som Zaynab. Vitne gjennom å dø eller ved å leve.²⁸²

Kan iranerne ”være” Husayn?

Shariati peker altså på imamene, og aller mest på Imam Husayn, som iraneres egentlige identitetsskapere. De er av folket. Fattige og undertrykte mennesker kan derav vise til et bestemt slektskap til disse profetene. Den enkelte imams liv og problemer i forhold til datidens maktstrukturer og korrumpert religion viser hver for seg hvilke utfordringer den som tilhører ”the truthseeking party in Islam” kan møte. Husayn var i en umulig situasjon, og når man møter slike dilemma, hvor livsforholdene ikke tillater sann religion, og man ikke har tilstrekkelig makt til å utfordre det som hindrer, - da er det at Karbala peker ut en form for handling som kalles martyrium. Karbala lyder som et rop gjennom historien; de som vil identifisere

²⁸⁰ Shariati 1973:33.

²⁸¹ På www.shariati.com er del 2 og 3 av forelesningen ikke tilgjengelig. De resterende delene av forelesningen er derfor hentet fra http://al-islam.org/ariseandbearwitness/5htm_18.04.07 ”Martyrdom arise and bear witness. Chapter 3. After Martyrdom”.

²⁸² Shariati:1973:33.

seg med imamen må være ”lydhør” for denne formaningen om at det å ”være Husayn” betyr at livet skal brukes til å vitne om avstanden mellom sannhet, slik man kjenner denne, og forfalskingen i ens egen tid. Et sant liv er egentlig ikke noe annet enn tro og lidelse, ”faith and jihad”. En sann iransk identitet handler altså om å ”føle Husayns tilstedeværelse” og gjennom dette ha en vilje til å leve og dø som han. Man kan altså si at et sant *modus operandi* avhenger av sann kunnskap om imamens egen ”faith and jihad”.

Shariatis forelesning er et revolusjonært manifest; den gav tilhørerne en ideologisk basis for opprør mot Pahlaviene. Her er spørsmålene om fremmedgjøring knyttet til det som skal bekjempes på konkret vis. Shariati levde ikke til å se realiseringen av en islamsk republikk, og var heller ikke delaktig i folkets opprør høsten 1978, som virkelig var nært knyttet til Husayns martyrtanke. Symbolverdien av imamhistorien fikk altså konkret utslag i folkets vilje til offer, og til å dø for saken; til å vitne med livet om avstanden mellom det revolusjonære islams rettferdighetsprinsipp og statens forfalsking av disse idealene. Når det militære, SAVAK og shahen utgjorde en militær overmakt, og man ikke kunne være tro mot islam ved å akseptere tingenes tilstand, er analogien til Husayns bruk av døden som et våpen tydelig. Av dette kan vi følgelig slutte at iranernes vilje til å identifisere seg med Husayn og med Zaynabs vitnesbyrd om at livet er ingenting annet enn tro og jihad. ”Faith and struggle.”²⁸³

Det er også interessant å se hvordan en slik bruk av historien skaper en symbolsk kontinuitet mellom imamene, og vår tids iranere. Ropet fra Kerbala lyder som et ekko gjennom historien, sier Shariati. Men hvordan, eller på hvilken måte, kan vi spørre, skal dette få konsekvenser i den enkelte muslimens liv? Shariati skriver om ”self-sacrifice” som et livsprinsipp; en faktor som skal være overstyrende i hvert enkelt liv. Forholdet mellom dette og en individuell identitet skriver han lite, eller ingenting om, men man kan få inntrykk av at dette handler om en kollektiv identitet, hvor den enkeltes verdi bestemmes av vilje til å gå opp i den større gruppen. Samtidig handler dette ikke om en tankeløs handling; Shariati fremholder den enkeltes rett og plikt til å vurdere autoriteter, også de religiøse, og samfunnsforholdene i henhold til det de vet om ”Alis islam”. Man skal altså ikke repetere eller kopiere fortidige handlinger blindt;

man skal forstå *meningen* med det imamene gjorde, sett i forhold til de faktiske omstendighetene, og derfra vurdere hvilke imperativer man kan overføre til sitt eget liv, i sin egen kontekst.

I Shariatis tekster ser vi også at en tilbakevending til, og fremheving av, det i Irans historie som er islamsk, og et kall om å vende tilbake til denne identiteten, skal gi iranere en basis for å bekjempe det i samfunnet som er fremmedgjørende. Dette er retningslinjer som kan få både personlige og samfunnsmessige implikasjoner.

Om forholdet mellom sannhet og det å kjempe for sannheten diskuterer Shariati bruk av makt, og hvilken hensikt maktbruk bør får. ”The value of any action is society is equal to how much it hurts the enemy”, er en påstand som kan peke i flere retninger. For det første handler det om å identifisere fienden, og dennes bruk av makt. I henhold til dette må man vurdere egne muligheter for handling, og hvilke handlinger som vil utgjøre mest skade. For det andre er det et spørsmål om bruk av makt, eller vilje til makt, for sannhetens skyld. Nå vet vi at dette uttales i en revolusjonær sammenheng, av revolusjonens ideologiske arkitekt, og at Shariati fremstiller shahen som tilhørernes fiende, men dersom han faktisk mener at alle steder er Kerbala, alle måneder er Muharram og alle dager er Ashura, kan dette også oppfattes som et imperativ for ”det vanlige livet”. Og om livet bare er tro og jihad, eller ”faith and struggle”, omfatter dette følgelig alle livets dimensjoner.

Dehqani-Tafti har som vi har sett i de foregående kapitler gjort *self-giving* til sitt livsmotto, og for ham har livet som kristen handlet om å lære hva dette betyr. Igjen og igjen. Man kan kalle dette ”en sirkelgang rundt korset”, da meningen han finner i Jesu korsdød har gitt retning for tanke og handling i ulike livsfaser. I Shariatis tekster er Kerbala og Husayn identitetsdefinerende som *symboler*. For Dehqani-Tafti er korset et analogt sentreringspunkt: det dette symbolet forteller om møtet mellom sannhet og forfalskning, og om kampen for rettferdighet og hvilke midler man kan ta i bruk for sannhetens skyld, uttrykkes for Dehqani-Tafti i ”lidende kjærlighet”. Forholdet mellom å vitne og å dø er i noen grad mer beslektet med Shariatis definisjon enn det han selv er klar over. Shahada betyr både vitnemål og martyrium, og den kristne martyrtanken handler også om det å vitne; martyr kommer av det

greske martes, som betyr vitne. De videre forskjellene handler altså ikke om begrepene, men om hvilken form dette skal anta i det enkelte vitnes liv.

Shariati kritiserer de som blir passive i tider der omstendighetene krever handling, fatalistene som skjuler seg bak et ”det er opp til gud”. I Dehqani-Taftis dagboknotater fra sommeren 1979 finner vi en refleksjon over dette:

I have to leave fear behind and carry on with my duties as usual. Of course, if there are people who want to kill me, they will do so. But if God wants me to live, I will survive. The important thing is not to escape from danger and to live, but to continue God's work with utmost loyalty till the end.²⁸⁴

Hunt skriver også om Dehqani-Taftis måte å forholde seg til at livet hans var truet: ”dette er ikke fatalisme, dette er motet til å møte døden, og vissheten om oppstandelsehåpet på andre siden”.²⁸⁵ Men for å kunne fortsette å gjøre ”God's work” trenger man å være ydmyk, skriver Dehqani-Tafti, ”so that we may serve you in the way of the cross”²⁸⁶ Korset er også sentralt i den iranske presten Iraj Mottahedehs tale under minnegudstjenesten etter Bahram Dehqanis død: Her snakker presten om hva lidelse betyr:

He pointed to the way suffering could transform the power of evil. He talked about the open hands of Jesus on the cross, stretched out and reaching to the world. Christ took the sufferings of the world on himself and released a new power of love and forgiveness.²⁸⁷

Ved denne gudstjenesten ble Dehqani-Taftis bønn, den han skrev på Kypros, lest opp. Her kommer lignende tanker til uttrykk: “Because through their crime we now follow thy footsteps more closely in the way of sacrifice.”²⁸⁸ For å klare oss gjennom dette”, fortsetter han, “trenger vi å i enda større grad stole på Guds kjærlighet, den han viste oss gjennom Jesu kors, og oppstandelse. Kjærlighet som kan frigjøre fra hat mot de som forfølger oss.” Man kan kanskje si at det han hadde lært gjennom et langt liv som kristen, og som prest, kommer til uttrykk i disse linjene. Og videre: Dehqani-Tafti sier selv at det var dette han lærte, på et enda mer personlig plan, fordi opplevelsen av offer, ved sønnens død, var så sterk.

²⁸⁴ Se Appendiks 2.

²⁸⁵ Hunt 1981:32, se kapittel 4.

²⁸⁶ Se kapittel 4.

²⁸⁷ Hunt 1981:155.

²⁸⁸ Se kapittel 4, Appendiks 4 og Dehqani-Tafti 1981:113.

Shariati skriver altså om en vilje til å dø for det man tror på; Dehqani-Tafti uttrykker i tekstene som knytter seg til sønnens død, en oppfatning av at en kristen martyr er den som dør for andre; for at andre skal få liv;

The only consolation we have in this is that the sacrifice of our son may remove some of the hatred and suspicion which exist in the minds and hearts of our people against the foreign aspects of our Church; and thus open the hearts and minds to the love of Christ.²⁸⁹

Et slikt håp om at de kristne iranernes død kan tjene til det gode kommer også til uttrykk i Dehqani-Taftis offisielle uttalelse i etterkant av at presten Arastoo Sayyah ble drept: Dette er kirkens bidrag til revolusjonen, sa han da. Det kan se ut som at biskopens kjennskap til Muharram og iraneres sterke følelsesmessige tilknytning til Husayns martyrium er en faktor som klinger med i det Francis-Dehqani betegner som en omforming av den kristne troen i sin egen personlige sammenheng.²⁹⁰ Dehqani-Taftis tolkning av hendelsene under revolusjonen gjengis med overskriften "Truly life is but faith and struggle".²⁹¹ Her forteller han at revolusjonsmottoet "livet er bare tro og jihad" var noe han tok til seg på et personlig plan. Martyriet "was very much in the air" høsten 1978, skriver han, og han fikk en dyp respekt for ektheten, motet og overbevisningen til de som trodde på imam Husayns ord, og faktisk ofret livet for revolusjonens sak.²⁹² Han visste at kristne ikke kunne gjøre noe mindre: "in fact we are called to do more, to be prepared to be martyred if necessary with love and pity in our hearts, rather than with hatred".²⁹³ Viljen til å identifisere seg med iranerne og respekten for ektheten i deres tro er altså et motiv i Dehqani-Taftis selvbiografier som også kommer til uttrykk når dette nettopp innebærer lidelse. Det kan også handle om at Dehqani-Taftis vilje til å komme iranerne i møte, og å prøve å forstå deres utgangspunkt, gjør det lettere for ham å tenke at "dette kunne vært meg."²⁹⁴

Mens Shariati i den revolusjonære konteksten bruker religionen som identitetsdefinerende på et instrumentelt vis; å vende tilbake til det opprinnelige for å bekjempe fremmedgjøring og den som forvrenger sannheten, belyser vi i denne sammenhengen hvordan Dehqani-Tafti vender seg mot religionen for å imøtekomme

²⁸⁹ Se kapittel 4, Dehqani-Tafti 1981:80-81.

²⁹⁰ Se kapittel 1.

²⁹¹ Dehqani-Tafti 1981:98.

²⁹² Dehqani-Tafti 1981:99.

²⁹³ Dehqani-Tafti 1981:99.

²⁹⁴ Dehqani-Tafti. Intervju 17.06.2006, Appendiks 4.

resultatene av fremmedgjøringen som rammet spesielt hardt som en følge av den revolusjonære ideologien.

I kapittel fire, hvor Dehqani-Tafti forteller om forholdet mellom den muslimske oppveksten og det å integrere den nye troen i personligheten, forklarer han Kenneth Craggs distinksjon "what kind of greatness?" I forhold til barndommens "Allahu akbar" ble han bedt om å tenke gjennom og å finne ut hvilken form for majestet, eller storhet, Bibelen forteller om. Dehqani-Tafti finner at den storheten Jesus kunne vise til ikke handlet om fysisk makt, om evnen til å få andre til å adlyde, men om en Hyrde som gav seg selv for sauene. En som var villig til å la seg ydmyke for å løfte andre opp.²⁹⁵ Selv om Dehqani-Tafti i forhold til andre kristne iranere er mer åpen for å anerkjenne det gode, vakre og sanne i den iransk-islamske kulturen, og oftere peker på det fellesmenneskelige i islam og i kristendommen, viser han her til en tydelig forskjell mellom disse to. Selv om både Shariati og Dehqani-Tafti trekker frem henholdsvis "self-sacrifice" og "self-giving" som sentrale identitetskomponenter, ser disse ut til å munne ut i ulike syn på bruk av makt, der dette er en mulighet. Dehqani-Tafti gir uttrykk for en vilje til avmakt som konsekvens av korsets handlingsimperativ: en tro på paradokset – kjærligheten som ikke lar seg overvinne av det onde, er det som seirer, og gjennom døden skaper nytt liv:

The power to suffer hardship, persecution and martyrdom was granted us by god for each event as it happened, one after another, and we thank him for counting us worthy to witness to his love in our country and throughout the world.²⁹⁶

Tanken om at det skal komme noe godt ut av problemene, at der finnes "oppstandelse etter langfredag" er noe som også kommer til uttrykk i den anglikanske kirken som helhet i denne konteksten. Men selv om de ser ut til å mene at liv og død er i Guds hender, og selv om de gir uttrykk for et håp om at dette kan skape liv, ser både Dehqani-Tafti og kirken ellers konkrete årsaker til at problemene inntreffer.

Hvorfor martyrium?

Shariati beskriver den historiske konteksten Husayns martyrdød knytter seg til, som en tid hvor maktetablisementet politisk og religiøst sett hindret folket i å leve et sant

²⁹⁵ Se kapittel 4.

²⁹⁶ Dehqani-Tafti 1981:ix.

liv; kallet til verdslighet lød fra minaretene, skriver han. Når forholdene er som dette, er martyrdøden det våpenet som vil skade fienden mest, fortsetter han. I henhold til Dehqani-Taftis historie er det å protestere mot urettferdighet et viktig motiv. Han gir ikke inntrykk av å ha inntatt en fatalistisk holdning når problemene inntraff. Hunt skriver at han ved Bahrams minnegudtjeneste spurte den romersk-katolske erkebiskopen : “Why is it that our Anglican church has suffered so much?”; “Yours is the Church that has made the converts,” he replied.²⁹⁷ Hunt ser dette slik: Kirken var liten, men mange av medlemmene var konvertitter fra islam, fra jødedommen og fra zoroastrianismen. Den hadde alltid vist respekt for islam og prøvd å finne felles møtepunkt med muslimer. Man kom likevel ikke bort ifra at for en muslim var det å vende seg til en annen religion det samme som svik, og noe som burde straffes med døden. En muslimsk konvertitt fortalte oss, skriver han, at familien holdt en begravelsesseremoni for ham etter at konversjonen ble kjent. Dette er en oppfatning som også kommer til uttrykk i Dehqani-Taftis bøker.

For det andre hadde kirken motsatt seg enhver ulovlig aksjon den ble utsatt for – sykehusovertakelsene, drapet av Sayyah, skolekonfiskeringene, og de protesterte til landets høyeste autoriteter hver gang, i rettferdighetens navn. Videre nektet de å overgi kirkens penger, selv om dette kravet ble fremsatt en rekke ganger, og ofte under trusler. Dette gjorde dem som hadde trodd at kirken ville gi seg over sinte.²⁹⁸ Dehqani-Tafti skriver at de ved å motstå dette presset og ta sannheten i forsvar fikk fortalt det iranske folket at ”freedom of religion is a very precious thing, so precious that a group of otherwise unimportant people were ready to risk everything for it.”²⁹⁹ I *The Hard Awakening* er han også opptatt av å få presisere at det som hendte med kirken var forårsaket av en liten gruppe ekstreme fanatikere; ikke det sentrale statsorganets vilje, ei heller et uttrykk for vanlige iraneres ønske om å skade dem. ”De intellektuelle hadde ikke noe med dette å gjøre”, skriver han; ”de gav snarere uttrykk for at de beundret oss for hvordan vi tydeliggjorde verdien av religiøs frihet, ved å ikke gi etter for forfølgelse.”³⁰⁰

²⁹⁷ Hunt 1981:156, Dehqani-Tafti 1981:106ff.

²⁹⁸ Hunt 1981:156.

²⁹⁹ Dehqani-Tafti 1981:ix.

³⁰⁰ Dehqani-Tafti 1981:x.

Denne tankegangen har likhetstrekk med Shariatis idéer i forelesningen ”Arise and bear witness”. Kanskje kan hensynet til mulige iranske lesere sette sitt preg på Dehqani-Taftis fremstilling i *The Hard Awakening*; en fortelling han selv mener inngår i Irans egen historie. Selv om denne fortellingen på mange måter handler om det som i mange iraneres øyne er noe fremmed, ser han ut til å legge vekt på iranske- og spesifikke shia-tradisjoner for å kommunisere med sine landsmenn. Det er også interessant å merke seg at Dehqani-Tafti uttrykker en form for slektskap til de iranske intellektuelle. Revolusjonen antok etter hvert en form som fikk mange intellektuelle, som i utgangspunktet støttet kampen for frihet, selvråderett og rettferdighet, til å ta avstand fra utviklingen i den islamske republikken. Det er ikke godt å si hvordan Shariati, med sin spesielle form for sosialistisk-marxistisk-islamsk ideologi, hadde forholdt seg til ensrettingen av det iranske samfunnet under Khomeini. Shariati talte for at hver enkelt iraner skulle tenke selv, ikke være konforme til religiøse autoriteter dersom disse beveget seg i retning av det totalitære.

Kampen mot fremmedgjøring

Et siste poeng i denne sammenstillingen av en iransk islamsk og en iransk kristen identitetstanke handler om fremmedgjøring. Shariati kjemper mot fremmedgjøring av den opprinnelige shia-identiteten, og taler for at man må renske ut den før-islamske, persiske identitetstilknytningen for å komme dit. Han ser faren for å kopiere vestlige metoder, tenkesett og levemåter i en tid hvor landet under Pahlaviene er under sterk vestlig innflytelse. Revolusjonen skal muliggjøre en tilbakevending til det sanne revolusjonære islam; hvor de laverestående klassene skal få oppreisning og bli frigjorte fra et samfunn som – dersom den vestlige kulturen får fotfeste – vil redusere mennesket til ledd i et mekanisert produksjonsapparat som opprettholder en forbruks- og nytelseskultur som perverterer det iranske samfunnet.

Dehqani-Tafti skriver at han gjennom hele livet, på ulike måter, har kjempet mot fremmedgjøring. Fra sin egen kultur, fra familien i Taft, men også innen den kristne sammenheng han har vært en del av. Fra iransk hold har han levd med oppfatningen om at han er vestliggjort, at han er illojal, at han på grunn av trosvalget ikke lenger har en rettmessig plass i det iranske. På den andre siden har det også vært et livslangt prosjekt å finne ut av hva som er vestlig kultur, og hva som er en kristen tro – brakt til

ham av britiske misjonærer. Dehqani-Tafti skriver at det har vært en form for martyrium, i betydningen: leve med smerte, å ikke fullt ut være en del av noen sine sammenhenger. Hans bruk av historien for å finne sin plass i *det iranske* med en kristen identitet, er nettopp de momentene i Irans kulturhistorie som Shariati avviser i *sin* historietolkning; når iranere skal finne tilbake til en genuin shia identitet.

Bahram Dehqani sa ifølge Hunt at kirken trengte denne revolusjonen. Til dette hadde Hunt innvendinger:

How could a revolution be necessary for a small, struggling body of people trying to hold on to what they believe is true? All that the world could see where the things that the church had lost, - the bishop in virtual exile, the senior pastor murdered, the lives of the others had been threatened, the institutions sized, the funds in jeopardy.³⁰¹

Men Bahram Dehqani mente at kirken var for knyttet til institusjoner og eiendommer: "The important thing is people. The church must come back to seeing the importance of people."³⁰²

Dehqani-Tafti hadde også som vi så i kapittel fire et ambivalent forhold til kirkens institusjoner, og hvordan hensynet til institusjonene kunne få forrang for spørsmålet om folkets beste. Utenlandsaspektet har også vært en direkte årsak til at Dehqani-Tafti på mange måter ble en fremmed for sine egne. Etter at kirken ble ribbet for personell, eiendommer og utenlandske menighetsmedlemmer, skriver han at uansett hva andre måtte mene om verdien av dette arbeidet, kan han ikke annet enn å tro at det vil "bære frukt" også i framtiden:

I do not believe that pastor Syah's blood was shed in vain. I do not believe that Bahram's young and promising life, so cruelly cut short will not bear fruit. I do not believe that Margaret's extraordinary courage, selfless love and service, and her deep sorrows and sufferings will be without meaning. (...) I do not believe that things in the future will be as if nobody had suffered. If life is but belief and struggle we have certainly believed and we have definitely struggled, therefore we have life, and this life will continue.³⁰³

Det fremmede elementet i den kristne troen ble på et vis opprettholdt av at utlendingene var til stede, ved at de sentrerte misjonsarbeidet rundt institusjonene; ved at kirken enda ikke var noen nasjonal, selvstendig kirke i egentlig forstand. Når revolusjonen hadde ført til at dette opphørte, hadde man altså, slik Dehqani-Taftis så det, en reell mulighet for å gjøre kirken iransk på alle måter. I denne konteksten

³⁰¹ Hunt 1981:146.

³⁰² Hunt 1981:146.

³⁰³ Dehqani-Tafti 1981:111.

skriver han følgende: "Never before have we been so optimistic about the future of the church in our land as we are now."³⁰⁴

Man kan altså si at Shariati i forelesningene forut for revolusjonen kjemper for retten til en iransk muslimsk identitet, mens Dehqani-Tafti gjennom det som hendte med ham selv og kirken kjempet for retten til å ha en kristen iransk identitet.

³⁰⁴ Hunt 1981:157, Dehqani-Tafti 1981:112.

Kapittel 7. Konklusjon

Hva er en iransk kristen identitet slik Dehqani-Tafti ser det? Hva impliserer den identiteten Dehqani-Tafti presenterer? Vi har sett at konvertitten har levd med en rekke utfordringer som er direkte knyttet til det å ha en kristen identitet. Det allmenngyldige strekker seg utover nasjonale og etniske kategorier, og det er når vi undersøker livsprosjektet i henhold til Castros definisjoner at vi finner tak i det spesifikt *iranske* ved en slik identitet. Når konvertitten orienterer hele sitt jeg henimot Jesus og korset, vil han også finne ut av hvilke former for brudd dette impliserer i forhold til sin egen kulturelle og religiøse bakgrunn. I Dehqani-Taftis tilfelle har dette handlet om en erfaring av fremmedgjøring fra flere hold; på den ene siden både fra seg selv, fra familien, og fra det iranske samfunnet, og på den andre: fra de utenlandske misjonærene og fra den vestlige kulturen kristendommen assosieres med. Dette har bydd på intellektuelle utfordringer, men er også en arena hvor han har funnet en løsning på ambivalensen mellom det å være iransk og det være kristen.

Det spesielle ved Dehqani-Taftis ”design” er hans bruk av persisk historie og litteratur; her finner han rom for sine egne erfaringer, og et uttrykk for hvem han er. I tråd med et fellesmenneskelig livstolkingsprosjekt vil Dehqani-Tafti forholde seg til alt i sin egen kultur som gjenspeiler ”det gode, vakre og sanne”. Vi har sett at han med dette har funnet kontinuitet; en basis for sin kristne tro i den iranske kulturen som på mange måter korrelerer med det er islamske.

”The way of self-giving” er for Dehqani-Tafti selv det som best oppsummerer hva en kristen identitet impliserer. Dette er av fellesmenneskelig karakter, og er noe kristne globalt sett vil kunne identifisere seg med. Forholdet til det iranske handler først og fremst om at Dehqani-Tafti *er* iraner, og at han som kristen også vil kreve retten til å fortsette å være nettopp det - også når den nye identiteten forbindes med vestlig kulturimport. Vi vender tilbake til forskeren vi hørte fra innledningsvis, og finner at han på mange måter har rett. Det *er* noe rart ved å være kristen iraner, om man vurderer dette fra majoritetens side. ”Hassan” skal normalt sett være navnet til en muslim. Det å ha en iransk kristen identitet er et marginalt fenomen. På mange måter går man mot strømmen; det krever innsats å forbli den man er. Men vi har også sett at

der i dag er en tendens til at et voksende antall iranere krever retten til å ha en alternativ identitet. I denne sammenhengen så vi også at der finnes mange svar på hva en iransk kristen identitet er. For Dehqani-Tafti er selvbiografiene, og det å formidle den kristne troen gjennom bøkene en form for *martes*. Ved å være åpen om sitt eget liv, og ved å fortelle om hva det innebærer å ha korset og Bibelen som øverste selvdefinerende autoritet, er han, slik han selv ser det, en som bruker livserfaringen til å være et "Jesusvitne". Når dette er spesielt rettet mot sine egne landsmenn, antar fortellingen også en bestemt form, som kanskje er spesielt tilgjengelig for iranske lesere. Her blir hans kulturoppfatning og forståelse en nøkkel til å dekolterisere det kristne budskapet, og på dette viset gjør Dehqani-Tafti også bruk av sine egne innsikter i hva det betyr at konversjon ikke er ensbetydende med å måtte tilegne seg en vestlig kultur. Slik kan vi også forstå selvbiografiene: han vil ha sagt at det å være iransk ikke er uforenlig med det å være kristen, altså at denne kombinasjonen er mulig. Slik kan man også tolke bruken av iransk historie og persisk poesi, som er så fremtredende i Dehqani-Taftis forfatterskap. Kanskje er dette perspektivet også en mulig forklaring på de ulikhetene vi kom fram til i en sammenstilling av Dehqani-Tafti og Yeghnazars identitetsoppfatninger. Dehqani-Tafti er spesielt opptatt av å vise til at den iranske kulturen muliggjør en alternativ identitet, mens Yeghnazar, som selv har en mindre personlig kjennskap til det iranske, vektlegger den internasjonale kristne tilhørigheten som er mindre kulturspesifikk.

Når det gjelder forholdet mellom den iransk muslimske og den kristne iranske identiteten fant vi at der på et teoretisk plan er mange fellestrekk, eller møtepunkter. I Dehqani-Taftis tilfelle blir forskjellen tydelig ved spørsmålet om lidelse. I en vurdering av revolusjonen skriver han om det paradoksale forholdet mellom kjærlighet og lidelse som korset uttrykker for den kristne. Når alle institusjoner var "borte", og de utenlandske kristne hadde forlatt landet, skriver han om et fremtidshåp på den iranske kirkens og de iranske kristnes vegne. "The only remedy for a false view of the cross is the cross itself" er en forklaring av hvordan et tilsynelatende onde kan vendes til noe godt, for den som er opptatt av korset som selvdefinerende dreiningspunkt.³⁰⁵ Slik sett var revolusjonen med på å vise Dehqani-

³⁰⁵ Dehqani-Tafti 1981:111.

Tafti hvordan troens, og dermed identitetens integritet står og faller på om man er villig til å følge det kristne kjærlighetsbudet, også når det koster.

Bibliografi

Kilder

Dehqani-Tafti, Hassan B. 1959: *Design of my World*. London: Lutterworth press.

_____ 1981: *The Hard Awakening*. London: Triangle, SPK

_____ 2000: *The Unfolding Design of my World*. Norwich: Canterbury press

_____ 1986: Christ and Christianity in Persian Poetry. Classical Persian Poets.
Basingstoke: Sohrab Books

_____ 1955: Prospects for the Church in Iran i *The International Review of Missions*,
s 316-322, no 44

Dehqani-Tafti, Margaret, 1991: *Bahram*. Basingstoke: Sohrab Books

Intervjuer

Hassan B. Dehqani-Tafti. Oakham 15,17.06.2006

Lasarus Yeghnasar. Telefonintervju. 30.10.2006

Gulnar Eleanor Francis-Dehqani. Oakham. 15.06.2006

Litteratur

Abrahamian, Ervand 1982: *Iran Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.

Al-e Ahmad, Jalal 1982: *Plagued by the West (Gharbzadegi)* Overs. Paul Sprachman. Delmar; New York: Caravan Books.

Akhtar, Wahid 1984: "The Evils of Westernization. A review article. Jalal Ali Ahmad. Occidentosis: A plague from the West." I *Contemporary Islamic Thought Persian Series* No.5 Berkeley: Mizan Press.

- Braswell, George W. Jr. 1983:173-184 "Christianity encounters Islam: Iran and Beyond" i *Missiology, An International Review*, Vol. XI, No. 2, April.
- Castro, Emilio 1983: "Editorial: Conversion" i *International Review of Mission*, Volume LXXII, No.287, July.
- Cottam, Richard W. 1964, oppdatert 1979: *Nationalism in Iran*. University of Pittsburgh Press.
- Cragg, Kenneth 1964: *The Call of the Minaret* New York: Oxford University Press.
- Esposito, John L. 1998: (4th ed) *Islam and Politics*. New York: Syracuse University Press.
- Eghbal, Farshid 1985: *Selected sonnets from the Divan of Hafez*. Tehran: Eghbal Publications.
- Haavet, Inger Elisabeth 1997: *Nina Grieg. Kunstner og kunstnerhustru*. Doktoravhandling. Universitetet i Bergen.
- Hanson, Brad 1983: "The "Westoxication" of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, al-e Ahmad, and Shariati" i *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 15, No.1 s 1-23.
- Heikal, Mohamed 1981: *The Return of the Ayatollah: The Iranian Revolution from Mossadeq to Khomeini*. London: Andre Deutsch.
- Hewitt, Gordon 1971, 1977: *The Problem of Success: A History of The Church Missionary Society 1910-1943*, Vol I, II.
- Hiebert, Frances 1997: "Beyond a Post-modern critique of Modern Missions: The nineteenth century revisited" i *Missiology: An International Review*, 25:3 (July).
- Higgins, Patricia J 1984: "Minority-State relations In Contemporary Iran" i *Iranian Studies*, Volume XVII, No. 1, Winter s.37-71.
- Hick, John og Paul Knitter [eds.] 1987: *The myth of Christian* London: SCM.
- Hunt, Paul 1981: *Inside Iran*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Imam Khomeini 1985: *Islam and Revolution. Writings and declarations*. KPI, London, Melbourne and Henley. Oversatt av Hamid Algar.
- Keddie, Nikki R. 1981: *Roots of revolution: An interpretive history of modern Iran*. New Haven and London / Yale University Press.
- Kerr, David A. 1993: "The challenge of Islamic Fundamentalism for Christians" i *International Bulletin of Missionary Research*. Oct. s 169-172.

- Lapidus, Ira M. 2002: *A History of Islamic Societies. (2.utg)* Cambridge University Press.
- Lothe, Jakob m. fl. 1997: *Litteraturvitenskapelig leksikon*, Oslo: Kunnskapsforlaget m. fl.
- Mackey, Sandra 1996: *The Iranians: Persia, Islam, and the soul of a nation*. New York, NY: Plume
- Marten, Michael. 2003 "Attempting to bring the gospel home: Scottish Presbyterian churches` missionary efforts to the Christians, Jews and Muslims of Palestine, 1837-1917" PhD Thesis. University of Edinburgh.
- Miller, William Mc Elwee, 1969: *Ten Muslims Meet Christ*, Michigan: Grand Rapids
- Mirsepasi-Ashianti, Ali 1994: "The crisis of Secular Politics and the Rise of Political Islam in Iran" i *Social Text*, No.38 s.51-84 Durham NC: Duke University Press.
- Morgan, David 1998: *A History of the near East. Medieval Persia 1047-1797*. Longman. London and New York.
- Mottahedeh, Roy 1985: *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. New York: Pantheon Books.
- Mohammad Reza Pahlavi Aryamehr, Shahansah af Iran 1971 *Den hvide Revolution* København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- _____ 1979: *Et svar til historien* Oslo: Nasjonalforlaget. Oversatt av Kjell Olaf Jensen.
- Myhre, Jan Eivind 2002: "Feeling one`s way: emotions in history and historiography." I *Pathways of the past: essays in honour of Sølvi Sogner on her 70th anniversary*. 15. March 2002. editors: Hilde Sandvik, Kari Telste and Gunnar Thorvaldsen. Universitetet i Oslo, Oslo: Novus forlag.
- Pettifer, Julian & Bradley, Richard [eds.] 1990: *Missionaries*. London: BBC Books.
- Roberts, Dana L. 1996: "*American women in mission. A social History of their thought and practice (1792-1992)*" Georgia: Mercer University Press.
- Sanasarian, Eliz 2000: *Religious Minorities in Iran*, Port Chester NY, USA: Cambridge University Press.
- Sanneh, Lamin 1983: "The Horizontal and Vertical Mission: An African Perspective" i *International Bulletin of Mission Research* 7:4.
- Sanneh, Lamin 2003: *Whose religion is Christianity?* Michigan: Eerdmans Publishing Co.

Sebastian, Mrinalini 2004: "Mission without history? Some ideas for decolonizing Mission" i *International Review of Mission* Vol. 93 Geneva.

Shariati, Ali 1979: "Approaches to the Understanding of Islam", "Man and Islam" i *On the Sociology of Islam* oversatt av Hamid Algar. Berkeley: Mirzan Press.

Soroudi, Sorour S. 1979: "On Jesus' Image In Modern Persian Poetry" i *The Muslim World* Vol. LXIX No. 4 October.

Stanley, Brian 1990: *The bible and the flag. Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*. Leicester: Apollos, Inter-Varsity Press.

Stock, Eugene. 1899 "The History of The Church Missionary Society." Vol 1. London.

Walls, Andrew 1996: *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Edinburgh: T&T.

Waterfield, Robin E 1973: *Christians in Persia* Plymouth: George Allen & Unwin.

Wilson, Christy J. 1944: "Moslem Converts" i *The Moslem World* No. 34.

Zdanowski, Jerzy 2001: "'Saving sinners, even Moslems.' The Arabian Mission in the Arabian Gulf." i *Islamic Conversions. Religious Identities in Mediterranean Islam*. Ed. Mercedes Garcia-Arenal. Paris: Maisonneuve et Larose.

Zirinsky, Michael P. 1993: "Render therefore unto Caesar the Things Which are Caesar's: American Presbyterian Educators and Reza Shah" i *Iranian Studies*, Volume 26, numbers 3-4, Summer/Fall.

Internettartikler

Shariati, Ali "Reflections of Humanity"
http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/reflections_of_humanity.php 27.04.07

Shariati; Ali 1973 "Arise and bear witness" www.shariati.com

Shariati, Ali 1973 "Martyrdom arise and bear witness. Chapter 3. After Martyrdom"
<http://al-islam.org/ariseandbearwitness/5htm> 18.04.07

"Assessment for Christians in Iran"

<http://www.cidcm.umd.edu/mar/assessment.asp?groupId=63010>

”Imprisonment due to religious belief”

<http://web.amnesty.org/library/index/engmde130602005>

“Islamic Judge acquits Iranian Christian”

<http://www.aina.org/news/20050531130515.htm> 31.05.2005

”Christian Life Worth Only A Twelfth That of A Muslim's”

http://www.barnabasfund.org/news/archives/text.php?ID_news_items=143

For generell informasjon om kristne iranere i løpet av det siste tiåret:

<http://www.compassdirect.org/content/index.php?id=25>

<http://web.amnesty.org/library/Index/ENGMDE131172006>

Sohrab books bokkatalog

http://www.farsinet.com/sohrab_books/catalogue.html

Appendiks 1

Dehqani-Taftis brev til Khomeini

To his eminence the Ayatollaholuzma Ruhollah Moosavi Khomainy- leader of the Revolution and founder of the Islamic Republic of Iran. Before the fruition of the Revolution, during Christmas 1978, while still in Paris, you sent a message in the form of a bulletin to all Christians, inviting them to co-operate in the cause of the Revolution. The Diocese of Iran, which is part of the Episcopal Church in Jerusalem and the Middle East also received copies of the same. The Church of Iran which for its part had experienced the pressures and limitations of the previous regime and interferences by the SAVAK in Church matters, held this message as a good omen. With hopeful hearts, we announced our solidarity with the aims of the Revolution, which had vowed to put an end to injustice, bringing freedom, equality, and justice for all, especially religious minorities.

It is now over a year and a half since then and unfortunately, what has befallen the Episcopal Church in Iran within this period has proved contrary to your promises. The hope for more freedom and justice has turned into disillusion and if the evil, injustice and cruelty against us is not remedied, the shameful mark will remain forever on those responsible.

At first it was assumed that a small group of opportunists were seeking to take advantage of the situation, with personal benefits and a thirst for power as their only motivations. But evil and cruelty have extended so far that unfortunately, it seems that this small group is being guided and supported by stronger and more dangerous hands for mysterious purposes. These evil-doers have completely forgotten about human values of any kind, blackening the name of the church in a most dishonourable manner by persecuting, killing, imprisoning and bringing false accusations against Christians and church workers. They use the media as a means to express anything that comes to their unhealthy minds about us.

Their deeds and words reveal neither any fear of God nor any shame of mankind. They impudently insist that black is white and white is black, and there is no one to remind them of a line by Sa'adi which reads:

O Thou who art unjust and cruel

How long dost thou think this can go on?

Instigating the minds and emotions of people against their fellow-men by creating forged documents, false accusations, and causing suspicion is one of the greatest sins in all religions; and yet these cruel people do not even believe in their own Holy Book which warns them against it in verse twelve in the forty-ninth Surah:

O you who are believers

Keep clear of false supposition altogether

The deeds of these oppressors, namely forging documents, causing suspicion, bringing false accusations and charges of spying against the Episcopal Church in Iran, demonstrate the peak of gratitude and sacreligion. The Episcopal Church in Iran has served the poor and oppressed for over a century.

What has befallen our small community by the hands of this group and their collaborators has affected ordinary people all over the world, especially Christians of all denominations, to such a degree, that their previous high hopes of the Revolution have sadly given way to the darkest pessimism.

The ugly and treacherous act of forging documents has been carried out so unprofessionally that it doesn't take an expert to notice it. Anyone with a slight knowledge of foreign languages can immediately detect the mistakes, both in spelling and in the whole composition of the document; thus pointing to the forgery as well as the forgers.

Instead of wasting energy on inventing these false stories about spy charges, how much better it would be if they could think seriously of ways to combat and uproot cruelty and injustice. As the Hadith goes:

A state can live without belief, but not without justice.

The Ayatollah, who has himself resisted injustice and cruelty for many years, knows full well that the spreading of lies, false rumours, accusations, and forging documents may deceive people for a short while; but wise people do know the truth and in any case no one can deceive God the Omnipotent. Those who believe in God know that in the end truth will prevail and overcome falsehood.

Although I have protested many a time against the cruelties and injustices towards the Episcopal Church in Iran. I am taking this opportunity to proclaim again that all

accusations are totally untrue, and the existing documents, some of which have been published are undoubtedly forged. Thus officially, and with the utmost clarity, I deny all accusations and summon to court the forgers and those responsible for destroying the rights of the church.

Finally in order to show the extent of violence and cruelty against the church, I will list the following incidents:

19 February 1979

The murder of the Pastor in charge of churches in the Fars province, in his office in Shiraz.

11 June

Confiscation of the Christian hospital in Isfahan after over a century of service.

12 July 1979

Confiscation of the Christian hospital in Shiraz and intrusion on church property.

12 August 1979

Confiscation of the Cristoffel Blind Mission, belonging to the church.

19 August 1979

Raiding the Bishop's House and Diocesan Offices in Isfahan, and the looting and burning of documents and personal effects.

3 October 1979

Illegal confiscation of the farm for the training of the blind in Isfahan, belonging to the church.

8 October 1979

Disregard the sanctity of the church, and my pointless and humiliating arrest in Isfahan.

26 October 1979

Attacking the Bishop's house in Isfahan, an attempt on my life and the wounding of my wife, in our bedroom.

1 May 1980

Savage attack on Miss Jean Waddell, the fifty-eight-year-old secretary to the Diocese, and severely wounding her in Tehran.

6 May 1980

The assassination of my only son, twenty-four year old Bahram Dehqani-Tafti, on the way back from his college to his mother in Tehran,

5 August 1980

Recalling Miss Jean Waddell from Tehran to Isfahan and her arrest.

9 August 1980

The arrest of Dimitri Bellos, the Diocesan Administrator, in Tehran.

9 August 1980

The expelling of three women in Tehran, who had been responsible for the blind work in Isfahan.

10 August 1980

The arrest of Dr. and Mrs Coleman in Tehran.

17 August 1980

The arrest of the pastor in charge of St Luke's church in Isfahan.

20 August 1980

The arrest of the pastor in charge of St Andrew's church in Kerman.

In addition to the above-mentioned, a large amount of money belonging to the church has been taken from the banks by force, without permission of any kind; while the rents for seven schools and other church properties have not been paid for a long time. As is clear from the above list, the persecution of church members and the illegal confiscation of church properties started in the first week of the Revolution and still continues relentlessly.

Therefore I humbly ask you to intervene so that persecution may stop, redress may be made, and above all, six loyal church members who have been held under false and absurd accusations, against all injustice and human values in every religion, may be set free, so that the dark clouds which have appeared between Islam and Christianity may be cleared.

Help and grace come from God

And in Him we trust.

H.B Dehqani-Tafti

President of the Episcopal Church in Jerusalem and the Middle East and Bishop in Iran

c.c Dr Bani-Sadr, the president

Mr Mohammad Ali Rajai, the Prime Minister

Appendiks 2.

Dehqani-Taftis dagboknotater.³⁰⁶

a) 6. Juni 1979

Fear of being killed? In these past few months, especially since Syah's assassination, naturally the thought has occurred to us that there may be assassins after our lives too. The shadowy people who appear and disappear around our dwelling places, ambiguous telephone calls and mysterious messages make us think. It is good to be cautious; but extremely dangerous to let fear take over... In these few days I have found out that in a clear way I have to leave fear behind and carry on with my duties as usual. Of course, if there are people who want to kill me, they will do so. But if God wants me to live, I will survive. The important thing is not to escape from danger and to live, but to continue God's work with utmost loyalty till the end. Today is our twenty-seventh wedding anniversary, and I am in the fifty-ninth year of my life. Recently I was in bed for three weeks. From this point of view sudden death inflicted by others will be a gift which will save me from the weakness and sufferings of old age. Therefore fear is out of place, it only prevents efficiency. Therefore, O God, enflame thy spirit within me so that alive or dead I may be a witness to thee and for thee.

b) I etterkant av eigendomsøvertakelsene sommeren 1979

These days we are naturally very worried. But we must keep calm. I am certain that thousands around the world are praying for us. The hairs of our heads are counted. Even one sparrow won't fall down without our Heavenly Father's permission. 'Do not be afraid! It is I!' God is in all the events. We must keep calm and fix our eyes on him, and not worry about the possessions and properties of the church. We must carry on our duties calmly and quietly. We must be humble in front of truth and justice; but we must strongly resist any lawless and unjust act and stand up and stand up to any kind of oppression. This is both for the sake

³⁰⁶ Dehqani-Tafti 1981:105-107

Appendiks 3.

Dehqani-Taftis beskrivelse av mordforsøket i a) *The Hard Awakening* og i b) *The Unfolding Design of my World*.

a) My, first thought, as I stared up into the barrel of the revolver, was one of enormous relief. So this was death. It was over. At last, I was free of intolerable strain of the past few months.

I hardly heard the shots- one doesn't, I am told, at that close range. Then I realized that I was still alive, and everything came floating back: the responsibilities, for the church and for my family, the administrative battles, the pastoral concerns. I was due to leave Iran in a few days' time. Would I be able to go? Ought I to go? If I did, would I ever be able to return? I was aware of running footsteps. The assassins were making their escape, pursued incredibly, by my wife Margaret. The whole episode had lasted only a few seconds.

Margaret returned, blood pouring from her left hand. There where immediate practical things to be done, like getting her to the hospital and phoning the police. We looked at the bed where we had been sleeping only a short while before. On my pillow, a neat halo of small holes encircled the place where my head had lain. One thing was certain. This was not just a personal attack. It was the latest in a long series of violent incidents aimed at church members and property. Clearly they thought it was time to get rid of the bishop.³⁰⁷

b) [Three days later] came the attack on Bishop's house. Around 6 a.m. three men climbed over the rear wall and forced their way in. They had asked my stepbrother, Husain, who was living in the house, to give them the key of the gate to facilitate their escape, but he had refused. While one stood over him with a gun to prevent him moving, the other two came up to our bedroom at the first floor. I heard Margaret saying, 'What are you doing here at this time?' Then, as he leaned over my bed, I heard one of them calling my name. Opening my eyes, I saw the barrel of a gun no more than a foot away from my head. The next instant came the sound of shots aimed towards me. Margaret had thrown herself across me. Those who had fired the shots ran off. Margaret pursued them calling after them, 'Why did you do that?' They

³⁰⁷ Dehqani-Tafti 1981:1

escaped by climbing over some railings against the wall. They later went to the hospital, making enquiries about my corpse.

My first thought was that my life's work was ended. There was a powerful sense of peace and release. Then, feeling my face and head, I realized that I was still alive. Finding no wound and no blood I surmised that the ammunition had not been real: they had only meant to frighten me. However, when Margaret returned to the bedroom I saw that blood was pouring from her left hand. I wondered if she had knocked it on the railings of the veranda. With typical Anglo-Saxon coolness, she replied, 'It seems I have been shot.' Then glancing at the pillow she exclaimed 'Look at those bullet holes!' A semicircle of four bullet holes on the pillow marked where my head had been.

We took Margaret to the clinic near the house, where Dr Panahi stitched her hand. Returning to the house, we found it full of Revolutionary guards, police and others. One of them had retrieved the bullets from the pillow which he showed to me. I asked whether they were real and he answered in astonishment, 'Any one of these could have killed you.'³⁰⁸

³⁰⁸ Dehqani-Tafti 2000:196-197

Appendiks 4.

Dehqani-Tafti kommenterer meningsinnholdet i

“A Father’s prayer upon the Murder of his son”,³⁰⁹

S.K.R: May I ask you about the prayer that you wrote after his death?

D-T: I couldn’t go to be present there. Somebody sent me a prayer that a Jew had written in Auschwitz, and that affected me, I can’t quite remember [what that was now], and so I started writing this prayer, -in Persian, and sent it by telephone to be recited at his funeral. And later on I translated it. The bishop of Cyprus, Ashton, printed it, and it got quite famous, it was everywhere, in papers, I did not know it was going to be. But, yes, the prayer is the sum total of my conception of the cross.

And people think-, they said I have forgiven them, and I don’t understand. A lot of papers, it was in the news for about two years. And they asked “how can you forgive?” And I said how *can* I, I don’t know who they are, how can you forgive someone you don’t know? By forgive I mean I try not to have hatred in my heart, and I know that I have learned a lot through this, and so I praise God, I thank God for what I have learned, and I ask God to forgive us all for our wrong-doings.

But it doesn’t mean that I say to the courts of justice, “don’t let justice be done”. To this day, if it is possible, I insist that these people must be caught and must be trailed, because the laws of the country must be kept up. And Christians can’t be disloyal to the law of the country, and a crime has been committed. But the fact that I can’t get at them, and I don’t know who they are, doesn’t mean that the courts should not.- At the time it is not possible.

But on the other hand, I must not have hatred, because probably I would have done the same thing if I was in their place. You see, I can see that, I learnt the root of the meaning of love, of everything, this reveals more than anything, how low human beings can sink. Not only that they did it and I can’t. I could do the same. (...) You see if it wasn’t for the grace of God, the killers could have been Hassan Dehqani also.

This is original sin. And *that’s* what I asked God to forgive us for. And the depths of, the roots of sin, and the depths of Gods love; these are all evident through the suffering.

³⁰⁹ Dehqani-Tafti: Intervju 17.06.20006

S.K.R: But when you say that “This flame in me reveals the depth of depravity, meanness and suspicion and the measure of sinfulness of the human nature”..

D-T: Yes that the human nature can sink so low that a young person they don't know; just because of hatred and suspicion towards me, towards the church, that they kill him; That shows, reveals something.

S.K.R: And then you go in to say “It makes plain to us as never before, our need to trust in thy love, as shown in the cross of Jesus and his resurrection.”

D-T: Yes, I mean if it wasn't that, there wouldn't have been any hope at all, there would not have been any reason to live, to love, it shows the character of god, the whole philosophy of Christianity, the whole idea of God, of Christianity; god coming into the world, to serve mankind, in a human, in utter humility, giving his life for us, because we are so evil, because of the *possibility* of being so evil, and yet there is hope in it, because of the resurrection.

S.K.R: So do you mean to say that God was revealed to you.-

D-T: More! That's right. This incident brought all this back again, it must have been the ideas, I remember sitting down writing this thing, focused in this event. This prayer poured out because of this whole life of God in Christ. Giving, giving, giving himself to humankind because of the evil in humankind.

S: Other people might find it very strange that instead of you know, clenching your fists towards heaven?

D-T: But my fist can do what? You see the thing is, that God who could have done that with his fist didn't do it, he could have annihilated everybody, but he didn't. His reaction was coming down, and let them do what he could have done to them. This is the meaning of the cross, of salvation, so that we could be saved and be changed and live like him. Instead of facing it like this [angry face and fist towards God] -Serving.

This is the whole upside down. Taking things,- revolving things the other way. From human power, human will, human sinfulness, to serving. To loving. To..

S.K.R: Has this also changed in a way the way you see the church, the purpose of the church?

D-T: This is the purpose of the...-it is a reality in history, it has been sinful too, it has been awful, but it has also kept the light burning. I would have not known these things if it wasn't for the church. And there are millions that they believe in this, and they are the light of the world. If it's dark, you could light one little candle, the light of the world to this day, to my mind, is the church.

Appendiks 5.

En oversikt over Sohrab books' katalog slik bøkene beskrives på egen nettside.

Hassan Dehqani-Tafti er med få unntak enten forfatter eller oversetter av samtlige utgivelser.

Sohrab Books - Christian Literature

<p>THE LEAVES OF THE TREE - An Anthology NEW (Text in Persian) ISBN 1/870312/27/9 Price (English Pound): £ 5.0</p>	<p>In this collection we find a range of subjects as varied as the leaves of a tree.</p> <p>Included are two lectures by Dr. Rowan Williams, the Archbishop of Canterbury delivered at Al Azhar University, Cairo and the Islamic University of Pakistan. Despite this distinguished background as Professor of Divinity at Oxford, these addresses are accessible explanations of Christian faith.</p> <p>Also included, is a translation of an article by Dr. Cragg on Islam today, and another by M. Zarnegar on the adoption of the Crescent as a sign of victory after the conquest of Constantinople.</p> <p>The breadth of this anthology is apparent in its inclusion of sayings, poems, prayers and meditations. There is material to guide worship, and sayings on death. There is also room for some humorous poems.</p>
<p>FALSE EXPECTATIONS NEW (Text in Persian) ISBN 1-870312-26-0 Price (English Pound): £ 3.0</p>	<p>A Book of three stories in Persian Verse.</p> <p>The first imagines the Prodigal Son who, once he has returned home, experiences dissatisfaction and desires to leave. The Steward of the house explores the true nature of following which challenges the son's false expectations. The story seeks to address the intellectual and emotional difficulties faced by Christian believers.</p> <p>The second deals with the action and reaction of nature, humans and God in tragic events such as the Tsunami.</p> <p>Finally there is a revision of "The Story of God and Man" setting out God's revelation to the world through</p>

	<p>the life, death and resurrection of Jesus Christ. Two new incidents, the healing of the woman with a haemorrhage and the parable of the vineyard have been included.</p>
<p>A TREASURY OF LEAVES (Text in Persian) ISBN 1-870312-27-9 Price (English Pound): £ 4.0</p>	<p>This book is an anthology of poetry, short sayings, aphorisms, and devotional writings suitable for meditation and prayers.</p>
<p>AS SORROWFUL YET REJOICING (Text in Persian) Price (English Pound): £ 4.0</p>	<p>This book contains a short biography, and the poems, of the greatest contemporary Christian poet in Iran, Jalil Qazzaq Irvani. It was first published in Isfahan after his death in 1956. The poems are mainly on Christian topics and the experiences of the poet. They are in classical style. The book also contains a few samples of his beautiful calligraphy.</p> <p>It is out of print now. Photocopies could be sent on request. The cost will depend on the services at the time.</p>
<p>THE UNFOLDING DESIGN OF MY WORLD (Text in English) Published by Canterbury Press ISBN 1-85311-379-4</p>	<p>This book is the translation of "Yek Chah O Do Cheshmeh" edited by Dr. K. Cragg, and can be ordered through any local bookshop.</p>
<p>A SHORT HISTORY OF ST LUKE'S CHURCH ISFAHAN, IRAN (Text in Persian) ISBN 1-870312-25-2 Price (English Pound): £ 2.0</p>	<p>This short history was written in 1959 to commemorate the 50th anniversary of St Luke's Church in Isfahan.</p> <p>The booklet mentions the beginnings of Christianity in Iran, and how the "Church Missionary Society" started work in the southern part of the country, as a result of which St Luke's came to be built.</p> <p>Several pictures show the alterations made for the building's Golden Jubilee.</p> <p>Sincere thanks are due to Pete Gardner Photography in London for having recreated this booklet from an old copy, preparing it for print.</p>

<p><u>CHRISTIAN ACCENTS IN THE PERSIAN POETS</u></p> <p>(Text in Persian) ISBN 1-870312-24-4 Price (English Pound): £ 3.0</p>	<p>According to Acts 17:16-31 when Paul conversed with some leading Athenians about Jesus, his hearers accused him of being a "charlatan" and a "propagandist for foreign deities". So he referred them to their own cultural heritage, saying: "as some of your own poets have said". Thus establishing a point of contact with them, he could better explain who Jesus was.</p> <p>The Christian message is often misunderstood by Muslims and Christian preachers accused of being "foreign agents". Iran has its own glorious and worthy literature. Persian Christians ought to familiarize themselves with this heritage and let it be a "point of contact" with their Muslim compatriots in order to bring home Christ`s Gospel to them.</p> <p>This book contains examples of how Persian poetry readily serves to take to Persian hearts the truths of the Christian faith in no foreign way.</p>
<p>TORCHBEARERS OF THE FAITH</p> <p>(Text in Persian) ISBN 1-870312-23-6 Price (English Pound): £ 4.0</p>	<p>This book is an adaptation of "How Came our Faith" by the late Professor W. A. Elmslie. It was first published in Isfahan by Nuri-Jahan publications in 1962 under the title "Men of God". It deals with the life and work of seven Old Testament prophets, and considers how their message is as applicable to the world today as it was in their time.</p>
<p>THE REASONS FOR THE DECLINE OF CHRISTIANITY IN THE EAST</p> <p>(Text in Persian) ISBN 1-870312-22-B Price: £4.50</p>	<p>This short historical survey gives the reasons for the decline of Christianity in the East from pre-Islamic times until the end of the fourteenth Century. It is based on L.E. Browne's work "The Eclipse of Christianity in Asia", Cambridge University Press, 1933.</p>
<p>NORMAN SHARP'S PERSIAN DESIGNS</p> <p>(Text in Persian & English) ISBN 1-870312-20-1 Price: £10.00</p>	<p>The Revd N. Sharp lived in Iran for 43 years as Missionary/Priest, University Assistant Professor (old & middle Persian languages). This book contains beautiful Persian designs Sharp used as borders for Persian poems about Christ with English translation, which he used as large Christmas cards. Examples of some cuneiform texts with English translation are also given, as well as a short biography of Sharps`s life.</p> <p>This book is produced in full colour on special paper sized 35 x 26 cm. As it is being sold well under cost</p>

	price no reductions apply.
<p>THE STORY OF GOD & MAN IN PERSIAN VERSE (Text in Persian) ISBN 1-870312-21-X Price: £3.00</p>	<p>It is true that we become like the God we worship. Therefore it is important for us to know as much as possible about him. This book attempts to tell, in Persian verse, how Jesus Christ revealed God's character to humankind.</p>
<p>YEK Chah o Do Cheshmeh (One well with two sources) An Autobiography in Persian by H.B. Dehqani-Tafti ISBN 1 870312 18x Price £10.00</p>	<p>This book tells the story of a boy starting from a village in Iran (now a town), caught struggling between Islamic and Christian beliefs, Persian and English mentality and way of life, difficulties of faith in God and unfaith; going through mental, spiritual and psychological tensions; enduring tragic and hair-raising events during the Iranian Revolution; then finding himself an exile with his family in Britain.</p> <p>The story is written in simple and yet sincere language, with a foreword by J.V. Taylor, Bishop of Winchester 1975-1985.</p> <p>The English translation of this book is published by Canterbury Press under the name, "The Unfolding Design of my World". A Pilgrim in Exile., ISBN 1-85311-379-4.</p>
<p>THE FAITHFUL REMNANT (Text in Persian) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-17-1 Price £3.00</p>	<p>This work is a study on the subject of the Faithful Remnant throughout the Bible. It is based on John Drewett's 'Not Many Mighty'. The book was first published in Persian following Bishop Dehqani-Tafti's lectures on the subject at a Christian Youth Conference in Tehran 1952.</p> <p>This revised reprint is in response to a demand by many, given the current experience of Persian Christians throughout the world.</p> <p>The production of this book has been made possible by donations from Canon A.T.Howden's family and friends, given in his memory."</p>
<p>LIFE's JOURNEY (Text in Persian) H. B. Dehqani-</p>	<p>This is a Persian translation, in 288 pages, of an English book called "Journey for a Soul" by George Appleton who has written this about the book: "This book of thoughts from the Bible, insights gathered</p>

<p>Tafti ISBN 1-870312-00-7 Price £4.00</p>	<p>from the readings of many years, prayers of other people which spoke to my own spirit, and others which came out of my own spirit is the product of a long and adventurous life. I hope that those who use this book will take plenty of time over each section, and not just hurry through as an easy, ready-to-hand substitute for their own reflection, meditation and prayer, though even this may be helpful when mind and spirit are tired. I hope they will let their minds wander and go off at tangents in the stimulation of any thought or prayer, so that their own unrecognized needs may be met, and they too feel in touch with an unseen Companion on their spiritual journey".</p>
<p>THE HARD AWAKENING (Text in English) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-12-0 Price £2.50</p>	<p>This book is a reprint in 116 pages of the original English text written about a year after the Iranian Revolution, by the then Bishop in Iran. The following descriptions have been written about the book: "A courageous personal testament of love that outlives violence and death. He escaped assassination - his wife was wounded saving his life. His only son was murdered. His fellow priests were killed, imprisoned, or forced into exile. Friends and colleagues, including his secretary Jean Waddell, and John and Audrey Coleman, were imprisoned, accused of spying". He writes: "The power to suffer hardship, persecution and martyrdom was granted to us by God and we thank him for counting us worthy to witness to his love ... It is because I love my country and my people, and above all my small church that I have recorded the things which have happened to us".</p>
<p>MOSHKEL -i - ESHQ (Text in Persian) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-01-5 Price £4.00</p>	<p>This is a Persian translation in 144 pages of the above mentioned book, "The Hard Awakening". This book was first translated into Danish and became the best seller in Denmark in 1981. Then other translations into German, Persian, Arabic and Icelandic followed.</p>
<p>CHIMES OF CHURCH BELLS (Text in Persian) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-</p>	<p>This book of 162 pages is an attempt to interpret principles of Christianity to Persian speaking peoples with Muslim background. In producing this book, the writer has greatly benefitted from the writings of Dr. K. Cragg, both in method and subject matter, particularly the second half of this famous book "The Call of the Minaret". Bishop Cragg, while very sympathetic to</p>

<p>03-1 Price £4.00</p>	<p>Islam, remains deeply faithful to the essence of Christianity.</p>
<p>QUESTIONS AND ANSWERS (Text in Persian) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-05-8 Price £4.00</p>	<p>This book of 155 pages contains over 30 articles, each of which answers an important question about Christian faith and life.</p> <p>Issues covered include:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Why doesn't God intervene in situations of evil? • What is life eternal? • What is the secret of inner peace? • Why did Jesus come into the world? • What is the purpose of life? • What is true freedom? • What is Mormonism and who are Christian Scientists and Jehovah's Witnesses? • What is Holy Communion and what does it mean? • What is Lambeth Conference and what did it say about Iran? <p>These articles arise from the writer's experience of the questions Persians ask, gained over many years.</p> <p>In the second edition of the book a critical article on the subject "Plagued by the West" and "Return to Self" under the title "Disserved or Served by the West - What is the meaning of Return to Self?" has been added.</p>
<p>CHRIST AND CHRISTIANITY IN PERSIAN POETRY (Text in English) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-04-x Price £1.50</p>	<p>This booklet, in 36 pages, is based on a lecture which the writer gave to the Iran Society in London on 17th December 1986. Although the text of the lecture is in English, the Persian poems quoted are given in the original Persian language.</p>
<p>THE COSTLINESS OF LOVE (Text in Persian) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-0-02-3</p>	<p>This is the fifth reprint of a book of 77 pages. It is an attempt to explain the reasonableness of faith in God in today's world, and to interpret the essentials of Christianity to Persian speaking people with the help of the Bible and Persian poets.</p>

Price £2.00	
<p>CHRIST AND CHRISTIANITY AMONGST THE IRANIANS (Text in Persian) Volume 1: A short historical survey H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-07-4 Price £5.00</p>	<p>This book, of 159 pages, is the first of three volumes under the above title. In the first part it contains a short historical survey of Christianity in Iran, before Islam, at the time of the Arab Invasion, Abbasids, Saljuques, Mongols, Timurids, Afshars, and Qajars. It also gives a summary of the activities of varied missionary groups from different countries, together with a resumé of Church organisations and Christian groups. The second part deals with Jesus in the Quran and in the Muslim traditions. An appendix on the works of Arabic speaking writers completes this section. This book has an index of names of persons and places.</p>
<p>CHRIST AND CHRISTIANITY AMONGST THE IRANIANS (Text in Persian) Volume 2: The Classical period of Persian poetry H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-08-2 Price £5.00</p>	<p>This volume, of 192 pages, covers about 1000 years of Persian literary history from the poet Roodaki (died c.940 a.d.) to the Qajar period. Extensive quotations are given from 30 of the most important poets of the classical traditions, giving examples of what each poet said about Christ and Christianity. These texts are accompanied by a short biographical account of each writer. This book has an index of names of persons and places.</p>
<p>CHRIST AND CHRISTIANITY AMONGST THE IRANIANS (Text in Persian) Volume 3: Contemporary poetry and prose H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-10-4 Price £10.00</p>	<p>This last volume in the trilogy, of 578 pages, deals with the great change in Persian literature and art which occurred in the 19th and 20th centuries, partly as a result of Iran's contact with the West. In this new era of literature, Christian symbols were no longer politically identified with Western imperialism.</p> <p>This book also contains samples of writings and translations about Christianity by famous Persian authors. It mentions some important Christian books written in or translated into Persian, and includes works of Persian Christians in prose and poetry, together with examples of sculptures, miniatures, designs, buildings and musical compositions. This book has a comprehensive Bibliography covering all the books and articles in Persian and in other languages mentioned in all the three volumes of the trilogy. It also has an index of names of persons, places and languages.</p>

<p>39 PERSIAN HYMNS WITH MUSIC PLUS CASSETTE H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-11-2 Price £4.00 for both booklet and tape Price £2.50 if bought separately</p>	<p>This collection of hymns has been taken from the Church of Iran Hymnal which was printed in 1961 as a combined effort between the Presbyterian and Episcopalian churches, and is now out of print. In order that people may be able to enjoy some of their favourite hymns, thirty nine of them (the number that the cassette could hold) have been included in this booklet. All of these are sung by a few young people and recorded in a first class studio, so that people can hear them being sung while they look at the words in the book.</p>
<p>BAHRAM WILLIAM DEHQANI-TAFTI (Text in English) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-09-0 Price £2.00</p>	<p>This is a reprint of a 70 page booklet about one of the Christian martyrs of the Iranian Church. Mr. Robin Waterfield, a man who spent a great deal of his life in the publishing world has written: "This small booklet is a tribute to one of the most remarkable young men of his generation - BAHRAM DEHQANI-TAFTI: Son of the Bishop in Iran, and his English wife Margaret, Bahram loved both countries deeply. As a student in Oxford he took part in an amazingly large variety of activities - cultural, musical and sporting - before going on to postgraduate work in the U.S.A. After that Bahram determined to return to Iran, then on the throes of revolution. But he was struck down by an assassin's bullet in May 1980 at the age of 24. During his short life Bahram endeared himself to a wide range of people. This short compilation expresses the love and friendship of many who knew him."</p>
<p>DIVINE SUFFERING (Text in Persian) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-13-9 Price £4.00</p>	<p>This book of 171 pages and in two parts, is a reprint of a collection of original poems and translations from many sources. In it's introduction the writer says that he does not claim to be a poet in the technical sense of the word, but whenever an event or a view has stirred his emotions, or a piece of religious literature in English has impressed him, he has tried to put them into the Persian language in verse form, so that those who have no access to the original may be able to enjoy them. The first part contains subjects such as the meaning of the cross in versified story form, hymns for Christian weddings, songs about Iran and many other interesting subjects. The second part contains songs and hymns for children and young people.</p>

<p>HYMNS - PERSIAN AND ENGLISH WITH WORDS & TUNES IN COMMON (Text in English & Persian with music) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-14-7 Price £4.00</p>	<p>This book contains 57 hymns, together with a short introduction giving the history of hymnody in Iran. It also contains short historical notes about the hymn writers and translators, and some of the composers of the tunes. This book is very helpful when Persian speaking people worship with English Christians.</p>
<p>THREE RADIO PLAYS: BIRTH, DEATH AND RESURRECTION OF CHRIST (Text in Persian) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-15-5 Price £3.00</p>	<p>During 1941 and 1942, the BBC presented twelve plays on the life of Christ, written by the famous writer Dorothy Sayers. They proved to be a great religious event. Soon after, these plays were published in one volume entitled "The Man Born to be King". Three of these plays recounting the birth, death and resurrection of Christ were later translated into Persian and were enthusiastically performed by youth groups in various churches in Iran. The present volume, in 135 pages, is a reprint of three plays which it is hoped will serve to benefit and enrich Persian speaking Christians throughout the world.</p>
<p>ANXIETY AND PEACE (Text in Persian) H. B. Dehqani-Tafti ISBN 1-870312-16-3 Price £2.00</p>	<p>This work was first published by Nur-i-Jahan publications, Tehran in 1969, and was greeted with enthusiasm by inquirers after Truth. The need for its reprint was felt by many. It has been revised, and printing mistakes corrected. This book deals with the following subjects: Existentialism and Faith in God. An attempt to explain the Incarnation to Muslims. The Meaning of Dialogue. The Alchemy of Change. The Meaning of Emmanuel.</p>
<p>LIKE UNTO HIM (Translated into Persian by H.B. Dehqani-Tafti) ISBN 1-870312-19-8</p>	<p>This book is in two parts. The first section is the translation of "Christian Character" by the late Bishop Stephen Neill. In its original form it appears as No. 6 in the "World Christian Books" series which Neill edited during the second half of the twentieth century.</p> <p>The second part is a free translation of "From Palm</p>

Price £3.00

Sunday to Easter", which included eight radio talks presented by the late Archbishop William Temple. The programmes, based on Jesus' last words from the cross, were originally broadcast in Holy Week during the Second World War.

http://www.farsinet.com/sohrab_books/catalogue.html