

<p>REDAKTØR Geir Lie</p> <p>UTGIVER Geir Lie</p> <p>ADRESSE Ravnkroken 60G 1254 Oslo</p> <p>Telefon: 22618017 E-post: geili@start.no</p> <p>LAYOUT Lars Flikkeid</p> <p>TRYKK Elanders Novum</p> <p>LØSSALGSPRIS Kr. 100,- pr. nummer</p> <p>POSTGIRO 0539 11 57539</p> <p>ISSN: 1502-9700</p>	<p>Innhold</p> <p>Forord 1</p> <p>Hellighetsbevegelsen i USA og Storbritannia 3 Geir Lie</p> <p>The Christian and Missionary Alliance 21 Paul L. King</p> <p>Jessie Penn-Lewis – en kortfattet presentasjon 31 Geir Lie</p> <p>Elevine Heede – glemt av kirkehis- torien, men husket av Gud 41 Jorunn Wendel</p> <p>An Educational Encounter: A Pen- tecostal Considers the Work of Elisabeth S. Fiorenza 52 Pamela Holmes</p> <p>Ja eller nei til kvinner som menig- hetsledere 68 Reidar Salvesen</p> <p>Evangelikal tro och karismatisk erfarenhet 82 Per-Axel Sverker</p> <p>Bokanmeldelser / Book Reviews 102</p> <p>Melvin E. Dieter, <i>The Holiness Revival of the Nineteenth Century</i></p> <p>Katharine C. Bushnell, <i>God's Word to Women</i></p> <p>Turid Smith Pofus, <i>Bibelens kvinnesyn</i></p> <p>Geir Lie, <i>E.W. Kenyon: Cult Founder or Evangelical Minister?</i></p> <p>Per Olov Enquist, <i>Lewis resa</i></p>
<p>MANUS: Redaktør vil bistå med ferdig dokumentmal i Word format. Manus leveres på diskett. Noter skrives som fotnoter.</p> <p>Signerte artikler gir ikke nødvendigvis uttrykk for redaktørens syn.</p>	

Forord

Hellighetsbevegelsen har knapt blitt utforsket i norsk forskningssammenheng, om vi ser bort fra nå avdøde Tore Meistads *Methodism as a carrier of the holiness tradition in Norway 1850-1910* (Alta: ALH-forskning, 1994:2). I denne påviste forfatteren at både grunnleggeren av norsk metodisme, Ole Peter Petersen, og sistnevntes umiddelbare etterfølgere identifiserte seg med den amerikanske hellighetsbevegelsens læreanliggende.¹

Om hellighetsbevegelsen fikk ytterligere nedslagsfelt, som blant De Frie Evangeliske Forsamlinger, Det norske Misjonsforbund, Indremisjonsforbundet (tidligere Det Vestlandske Indremisjonsforbund), Den kristelige menighet ("Smiths Venner") og pinsebevegelsen, for eksempel, har flere av disse hellighetsforkynnelse også tatt farve av europeisk (kontinental) pietisme i generell forstand og representerer i så måte ikke noen rendyrking av den metodistiske fløy av amerikansk hellighetsbevegelses anliggende, tilsvarende norsk metodisme i sin pionerfase kan synes å ha gjort.

I USA ble hellighetsbevegelsen den direkte forløper for pinsebevegelsens tilblivelse, og det er derfor umulig å studere pinsekristendom og moderne karismatik uten å kjenne til denne. Med sistnevnte tenker jeg både på den metodistisk-inspirerte fløy av hellighetsbevegelsen og den britiske Keswick-varianten, som for øvrig tidlig fikk avleggere i Amerika.

Innledningsartikkelen i dette nummer av *Refleks* gir en summarisk oversikt over både den amerikanske og britiske hellighetsbevegelsens tilblivelse, presenterer de mest toneangivende lederskikkelsene og gjør rede for bevegelsens læreanliggende. Artikkelen følges opp av Paul L. Kings nærstudium av Christian & Missionary Alliance, et amerikansk hellighetssamfunn med læremessig affinitet til Keswickforkynnelsen.

Dette nummer av *Refleks* har to hovedtema: hellighetsbevegelsen og kvinnelige lederskikkelser. Artikkel nummer 3, om den walisiske kvinnen Jessie Penn-Lewis, favner begge temaene. Læremessig hadde Penn-Lewis nemlig sin forankring i Keswicktradisjonen. En annen innflytelsesrik person innfluert av hellighetsbevegelsen, var den norske kvinnen Elevine Heede. Metodistpastor Jorunn

¹ "I discovered that, though the Holiness movement made a tremendous impact on the formation of Norwegian Methodism, it was almost completely ignored by historians as well as contemporary Methodists," skriver Meistad på s. 2.

Wendel bemerker blant annet at flere lutherske sangbøker, tilsvarende blant annet *Norsk Salmebok* og *Sangboken*, på grunn av Heedes referanse til “Døb os her med Hellig Aand” ble tvunget til å utelate vers 3 i hennes kjente sang *Aand fra Himlen, kom med Naade*. Heedes betydning vil forhåpentligvis stimulere til ytterligere forskning rundt hennes person. Pr. i dag har det for eksempel ikke latt seg gjøre å finne dokumentasjon på i hvilken sammenheng hun ble introdusert for hellighetsbevegelsen: skjedde dette i løpet av studieoppholdet i Paris, og i så fall gjennom hvilke kanaler?

Den kanadiske doktorgradsstudenten Pamela Holmes trekker inn spennende perspektiver i sin sammenligning av pinsekristendom og feministteologi (sistnevnte representert gjennom Elisabeth Fiorenzas forfatterskap). Videre gir Reidar Salvesen en interessant fremstilling, og delvis evaluering, av den amerikanske organisasjonen Christians for Biblical Equality (som i en årrekke har vært representert i Norge som Kristne for Bibelsk Likeverd) hvor organisasjonens læreanliggende sammenlignes med Recovering Biblical Manhood and Womanhood - begge disse seriøse organisasjoner av konservativ-evangelikalt merke.

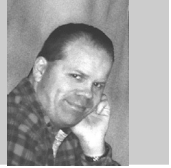
En siste artikkel, som *ikke* berører verken hellighetsbevegelsen eller kvinnelige lederskikkelser, er Per-Axel Sverkers kontrastering mellom evangelikal tro og karismatisk erfaringskristendom. Sverkers artikkel er delvis foranlediget av en tidligere publisert artikkel i forrige nummer av *Refleks*. Det er redaktørens ønske at tidsskriftets artikler skal “treffe”, og gjerne avstedkomme en skriftlig respons, tilsvarende Sverkers meget lesverdige bidrag nettopp har gjort.

God lesning!

Gress hie

Hellighetsbevegelsen i USA og Storbritannia – et historisk riss

Geir Lie er lektorutdannet med hovedfag i kristendoms-kunnskap fra Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo.



Herren talte til Moses og sa: Si til hele den israelittiske menighet: Dere skal være hellige, for jeg, Herren deres Gud, er hellig (3 Mos 19,1-2).

Guds hellighet gjennomsyrer både Det gamle og nye testaments kanoniske skrifter og bestrides, naturlig nok, ikke av ansvarlige ledere innenfor noe kristent tros-samfunn. Dissensen berører snarere i hvilken grad det troende menneske tenkes istand til å etterleve Guds hellighetskrav. Den lutherske kirkes betoning av *simul justus et peccator*, for eksempel, synes i utgangspunktet ikke å levne den troende nevneverdig motstandskraft i kampen mot personlig synd.

Ikke alle konfesjoner deler dog lutherdommens pessimisme (eller eventuelt realisme). Med utgangspunkt i 1 Mos 1,26 – “La oss skape mennesker i vårt *bilde* (בְּצַלְמֵנוּ), som et *avbilde* (דְּבַרְנוּתָא) av oss!” – bestrider den ortodokse forfatteren Timothy Ware at de to hebraiske ordene skal forstås synonymt. Ordet דְּבַרְנוּתָא skal i sitt betydningshold etter sigende inkludere “assimilation to God through virtue.”¹ Ware argumenterer her for den ortodokse guddommeliggjøring eller *teosis*-lære som går ut på at troende “in love [can] conform their will to the will of God.”² Det er her selvsagt ikke tale om noen ontologisk vesenssammensmeltning mellom Gud og den troende, men snarere en praktisk-etisk forening: “The human being does not become God *by nature*, but is merely a ‘created god’, a god *by grace* or *by status*,” er Wares måte å uttrykke dette forhold på.

Arven fra metodismen

Metodismens grunnlegger, John Wesley, har ikke bare avlevert vesentlige impulser til den amerikanske hellighetsbevegelsen, men endog til dels hentet disse fra østkirkens kirkefedre (den ortodokse kirkes premissleverandører). Som den amerikanske forskeren David Bundy tidligere har påvist, opplevde man en regelrett “revival in patristic scholarship” i det 17. og 18. århundre, både i England og på

¹ Timothy Ware, *The Orthodox Church*. Reprinted with revisions (London: Penguin Books, 1997) s. 219.

² Ware, *ibid.* s. 232.

det europeiske kontinentet.³ Wesley's gjeld til både Klemens, Origenes, Gregor av Nazianz og Basilius, for eksempel, er påvist av mange. At nok Wesley, som Bundy korrekt påpeker, leste kirkefedrene i lys av både pietistisk og kvietistisk litteratur, får så være.

Kort skissert kan Wesley's frelseslære karakteriseres som en gjenopprettelse av menneskets gudsbilledlighet gjennom tre suksessive faser: (1) *Guds forutgående nådesinitiativ* hvor menneskets ønske om å være til Guds behag vekkes og en gryende syndserkjennelse blir en til del; (2) *Guds overbevisende nådesinitiativ* som gir økende kognitiv innsikt i menneskets tilkortkommenhet overfor Gud og i så måte fremmer anger over egen synd; (3) selve *frelseshandlingen* fra Guds hånd som består av (a) rettferdiggjørelse (frikjennelse fra syndens *skyld*) og (b) helliggjørelse (frelse fra syndens *makt*, det vil si gjenopprettelse av gudsbildet i en). Det er i den videre sammenligning med hellighetsbevegelsen naturlig nok Wesley's syn på *helliggjørelse* som interesserer. Helliggjørelse, det vil si frelse fra syndens makt, var ifølge ham en oppnåelig mulighet allerede i den troendes jordeliv her nede. En slik fullkommengjøring i hellighet innebærer dog ikke frelse fra *ubevisst* synd, men kun fra de handlinger og holdninger en er seg *bevisst* er på kollisjonskurs med Guds etiske krav. Fordi Gud i sin vesensnatur hevdes å være kjærlighet, vil den helliggjorte troende være fylt av kjærlighet og ha denne kjærlighet som mål. Wesley definerte selv helliggjørelsen – “entire sanctification” – med “pure love”, “neither more nor less.”⁴

Metodistisk dissens

Allerede i Wesley's egen tid ble man seg bevisst at metodismens ledere ikke så likt på alle lærespørsmål. Nærmere bestemt i 1770-årene brøt kretsen rundt Wesley's venn George Whitefield og hans kalvinistisk-orienterte metodister med Wesley's arminianske frelseslære.⁵ Det teologiske oppjøret oppstod ved Trevec-

³ David Dale Bundy, “Christian virtue: John Wesley and the Alexandrian Tradition.” *Wesleyan Theological Journal* vol 26 no 1 s. 140.

⁴ Tore Meistad, *Methodism as a carrier of the holiness tradition in Norway* (Alta: ALH-forskning, 1994:2) s. 25.

⁵ George Clarkson påviser imidlertid i *George Whitefield and the Welsh Calvinistic Methodism* (Lewiston, New York/Queenston, Ontario, Canada/Lampeter, Wales: Edwin Mellen Press, 1996) s. 21 at Whitefield favoriserte en kalvinistisk forutbestemt utvelgelseslære allerede i 1740.

ca (Trefeca) College⁶ i Wales, idet Joseph Benson ble avskjediget på grunn av sine arminianske synspunkter, en handling som igjen ledet til at kollega John Fletcher valgte å si opp sin stilling fra samme læreanstalt. Om enn striden først og fremst var relatert til en kalvinistisk kontra arminiansk frelsesforståelse, synes det dessuten å ha vært dissens rundt Bensons mulige identifikasjon av hellighetserfaringen med uttrykket “dåp i Den Hellige Ånd”. Den amerikanske forskeren Donald W. Dayton påviser videre hvordan Wesley selv på et tidligere tidspunkt hadde reservert seg noe overfor både Benson og Fletchers hellighetsforkynnelse.⁷

Dissensen synes også å ha berørt spørsmålet hvorvidt den såkalte hellighetserfaringen kunne karakteriseres som en umiddelbar og fullstendig renselse fra synd, det vil si *punktuell*, eller – alternativt - *prosessuell*. Wesley synes her å ha vært ambivalent. Hans britiske kollega Adam Clarke var dog ikke i tvil: hellighetserfaringen *var* punktuell:

In no part of the Scriptures are we directed to seek holiness *gradatim*. We are to come to God as well for instantaneous and complete purification from all sins, as for instantaneous pardon. Neither the *seriatim* pardon, nor the *gradatim* purification, exists in the Bible.⁸

Herigjennom problematiseres Wesleys *teleologiske* anliggende, idet erfaringen ikke lenger blir et mål for den troende forutfor jordelivets avslutning, men snarere en forutsetning for det “normale” kristenliv Gud har gjort oppnåelig for en og som derfor bør gjøres så tidlig som overhodet mulig.

⁶ Trevecca College ble grunnlagt i 1768 av waliseren Howell Harris (1714-73), kanskje den første pionerskikkelsen innen kalvinistisk-metodisme, idet han dannet den første forening av vakte allerede i 1736, både før Whitefield første gang besøkte Wales i forkynnerøyemed og før Wesley mente seg å ha kommet til evangelisk tro i Aldersgate Street, London i 1738. (Ikke for det, Harris forble anglikaner til sin død, som de øvrige kalvinist-metodistiske troende på 1700-tallet. Først i 1811 ble The Welsh Calvinistic Methodist Church-Presbyterian Church of Wales formalisert som eget trossamfunn uavhengig av Church of England. Trossamfunnet har forøvrig de senere år nedtonet den kalvinistiske utvelgelseslæren.) [Clarkson, *ibid.* s 73ff.]

⁷ Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1987) s. 49.

⁸ Meistad, *ibid.* s. 32.

Amerikansk hellighetsbevegelse

Da det først og fremst er bevegelsens *læreanliggende* som her opptar meg, faller det utenfor interessen å gi en detaljert, kronikemessig fremstilling av den *organisatoriske* utviklingen. Med fare for overforenkling, kan det dog sies at bevegelsen først ble institusjonalisert etter borgerkrigen (1861-65) i og med et 10 dagers “campmeeting” arrangement i Vineland, New Jersey i 1867, som i sin tur bevirket etableringen av The National Campmeeting Association for the Promotion of Holiness. Den nyetablerte organisasjonen hadde i utgangspunktet til hensikt å tilrettelegge ytterligere “campmeetings” med fokus på hellighetsforkynnelse, men skulle etter hvert også befatte seg med litteraturutgivelse (National Publishing Association for the Promotion of Holiness) og misjonsvirksomhet (National Holiness Missionary Society). Til tross for at de mange “campmeetings” og andre stevner bandt hellighetsfolket sammen, forble de fleste trofaste innenfor sine respektive trossamfunn. Dette endret seg imidlertid i 1880- og 90-årene da en rekke hellighetsdenominasjoner oppstod. Den største av disse var utvilsomt The Church of the Nazarene, men Frelsesarméen, The Wesleyan Methodist Church og The Free Methodist Church⁹ ble alle identifisert med den voksende hellighetsbevegelsen.

Jeg vil med dette som bakgrunn gi en kort redegjørelse for bevegelsens umiddelbare røtter, samt presentere dens mest fremtredende lederskikkelser, for så å gå nærmere inn på hellighetslæren som sådan. Blant annet vil jeg påvise innbyrdes diskrepans hva angår hvordan uttrykket “dåp i Den Hellige Ånd” ble forstått. Avslutningsvis vil jeg dokumentere både den amerikanske hellighetsbevegelses innflytelse på den britiske Keswickbevegelsen og sistnevntes senere innfluering av den amerikanske hellighetsbevegelsen igjen.¹⁰

⁹ Som Tore Meistad har påvist, blant annet i “Hellighetsbevegelsen i norsk metodisme og kristenliv,” (*Teologisk Forum* årg. 12 nr 2 [1998] s. 66-67), fikk dette metodistsamfunnet et visst nedslagsfelt i Sogndal og i Vik i Sogn i 1890-årene.

¹⁰ De to hovedfrontene innen amerikansk hellighetsbevegelse, metodistfløyen og den Keswick-innfluerte, skulle vise seg å prege også amerikansk *pinsebevegelse*, idet de første pinsevennene hadde bakgrunn i den metodistiske fløy av hellighetsbevegelsen. Den første splittelsen blant disse var relatert til forkynner William H. Durhams brudd med metodistfløyens hellighetslære til fordel for en mer Keswick-orientert forståelse. Plassbegrensninger umuliggjør dog en nærmere redegjørelse av amerikansk pinsebevegelses komplekse forankring i henholdsvis metodistist- og Keswick-orientert hellighetsbevegelse.

Umiddelbare røtter

1800-tallets hellighetsbevegelse har sine umiddelbare røtter blant annet i den nordamerikanske vekkelseskristendom som ble initiert gjennom for eksempel Jonathan Edwards (1703-58) og George Whitefields møtekampanjer på 1730- og 40-tallet. “The Great Awakening” regnes for Nordamerikas ikke bare første, men utvilsomt også en av dets mest betydningsfulle vekkelsesperioder (1740-44) hvor titusener av troende kunne vitne om en nylig opplevd frelseserfaring som direkte følge av at man hadde sittet (eller *stått*) under en eller flere vekkelsespredikanter forkynnelse.

Også en senere vekkelsesbevegelse, kalt “The Second Great Awakening” og som skyllet over New England statene i 1790-årene, fikk betydning for den senere hellighetsbevegelsen. “The Second Great Awakening” falt sammen med introduksjonen av såkalte “camp meetings” hvor flere tusen deltakere kunne samles til flere dagers vekkelsesmøter ute i det fri. Med rette skriver Nils Bloch-Hoell at “revivalismen” fra år 1800 særlig var knyttet til disse utendørsamlingene hvor “masseomvendelser og sterk øking i medlemskapet for de forskjellige ‘vekkelsesdenominasjoner’ var følgen.”¹¹

Hellighetsbevegelsens mest fremtredende lederskikkelser i USA

Flere av de mer toneangivende “revivalist” forkynnerne, som Charles G. Finney, D.L. Moody og “Billy” Sunday, for eksempel, var ikke bare positivt innstilte til hellighetsbevegelsen, men endog med og preget den. Sammen med kollega Asa Mahan ble Finney hovedeksponent for det hellighetsbudskap som har fått navnet “Oberlin Perfectionism” etter skolen Oberlin College i Oberlin, Ohio hvor begge hadde sin tilknytning fra 1835 – Mahan fram til 1850, Finney fram til sin død. I 1836 skal både Finney og Mahan ha opplevd hver sin hellighetserfaring. Den oberlinske erfaring, eller egentlig dens teologiske utlegning, har (om enn noe upresist!) blitt karakterisert som så å si sammenfallende med “Wesleyanism,”¹² en karakteristikk som for øvrig korresponderer med definisjonen av “Oberlin Perfectionism” som “the basic expression of the Wesleyan doctrine which arose

¹¹ Nils Egede Bloch-Hoell, *Pinsebevegelsen. En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge* (Oslo: Universitetsforlaget, 1956) s. 13.

¹² Melvin Easterday Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century* (Lanham, Maryland: Scarecrow Press, 1996) s. 18.

among the Presbyterians and Congregationalists in the 1830's.”¹³ Med “Wesleyan” har man vel her først og fremst tenkt på hovedstrømmingen innen amerikansk hellighetsbevegelse, det vil si en referanse til dem som sognet til metodistene. Man har i så måte neppe reflektert over hvorvidt den metodistiske fløy innen hellighetsbevegelsen målbar det samme hellighetsbudskapet som grunnlegger Wesley i sin tid hadde forkynt. Jeg vil komme nærmere inn på dette forhold. Kort skissert kan vi dog beskrive hellighetserfaringen som Guds eliminasjon av den troendes iboende syndenatur, dette med den konsekvens at det å avstå fra bevisst synd ble ansett som praktisk mulig.

De fleste som definerte seg innenfor hellighetsbevegelsen i USA, hadde altså metodistbakgrunn. En av bevegelsens pionerer var Timothy Merritt (gjennom bokutgivelsen *The Christian's Manual; a Treatise on Christian Perfection, with Directions for Obtaining That State* i 1825).¹⁴ Merritts begeistring over hellighetsbudskapet bevirket at han i 1839 startet utgivelse av et eget tidsskrift, *Guide to Christian Perfection*.

En av de mange som ble inspirert av Merritt, var Sarah Worrell Lankford (1806-96). Femten år gammel leste hun Wesleys *Plain Account of Christian Perfection*, og hun begynte nå å søke Gud for et “renset hjerte”. Gjennom årenes løp gjorde hun en rekke subjektive erfaringer i forlengelse av sin søken etter personlig hellighet, men falt ikke til ro for at hun hadde gjort den genuine åndserfaring før året 1835.

Etter hellighetserfaringen startet Sarah opp med faste bønne- og undervisnings-samlinger i sitt eget hjem i New York City, “Tuesday Meeting for the Promotion of Holiness.” Søsteren Phoebe Palmer¹⁵ ble herigjennom ledet gjennom til en tilsvarende åndserfaring to år senere og ble, som Tore Meistad skriver, “the leading person of the holiness movement in New York, and perhaps the most influential woman in evangelical circles in the mid-1880s.”¹⁶ Phoebe fikk ikke bare

¹³ Paul Gale Chappell, *The Divine Healing Movement in America* (Madison, New Jersey: Drew University, Ph.D. dissertation, 1983) s. 62.

¹⁴ Boken ble utgitt i nyopptrykk i 1998 av forlaget Schmul Publishing Co. i Salem, Ohio.

¹⁵ Grundige studier av Phoebe Palmer (1807-74) finner man hos Charles Edward White, *The Beauty of Holiness. Phoebe Palmer As Theologian, Revivalist, Feminist, and Humanitarian* (Grand Rapids, Michigan: Francis Asbury Press, 1986) og Harold E. Raser, *Phoebe Palmer: Her Life and Work* (Lewiston, New York: Mellen Press, 1987).

¹⁶ Meistad, *ibid.* s. 52.

en subjektiv erfaring, men ble endog overbevist om at et “renset hjerte” dannet den nødvendige forutsetning for brukbarhet i Guds tjeneste.¹⁷

Idet Sarah sammen med mannen flyttet ut av New York City i 1840, fikk Phoebe nå ansvaret for møtene, som for øvrig hadde blitt åpnet opp også for menn ett år i forveien. Flere hundre metodistforkynnere, og blant disse fem som enten allerede *var* eller senere skulle *bli* metodistbiskop, mente seg å oppleve helliggjørelse under Phoebes samlinger. Og som ikke dette skulle være nok, rekrutteringsgrunnlaget til hennes “husgruppe” også blant ikke-metodister synes å ha vært upåklagelig: kongregasjonalistforkynner og professor ved Bowdoin College i Maine, Thomas Cogswell Upham, hevder å ha fått sin “sanctification” opplevelse i 1839 i forlengelse av Phoebes møter. Også William E. Boardman, i hellighetskretser kjent for boken *The Higher Christian Life* (1858), var ofte tilstede på tirsdags-samlingene. Det samme gjaldt for baptistforkynner A.B. Earle og episkopalforkynner Charles C. Cullis. Mahan, som for øvrig gjorde metodist av seg på sine eldre dager, var dessuten “a close friend” av Phoebe Palmer.¹⁸ At *hun* anså den gryende hellighetsbevegelsen som en overkonfesjonell kristendomsvariant, til tross for hennes egen metodistiske forankring, ser vi av hennes dagboknotater for 3. januar 1840 hvor hun skriver at “the Redeemer’s kingdom needed an advocate in the denomination of Christians to which [Upham] belonged, in defense of this doctrine [of holiness]. Standing, as he did, with an important college, it was greatly desirable, that he should be a witness of [the doctrine’s] attainment.”¹⁹

Den innbyrdes dissens mellom Wesley på den ene siden og John Fletcher og Adam Clarke på den andre, hva hellighetforståelsen angår, er allerede påpekt. Det er i så måte interessant å merke seg, som Meistad skriver, at “while in the USA Wesley was read in light of Fletcher, in Great Britain Fletcher was read in light of Wesley.”²⁰ I USA fulgte altså Phoebe Clarke og Fletcher, om hun enn selv var av den formening at hun også fulgte Wesley, idet hun gjennom sin allegorisk utmeislede “altar theology” forkynte hellighetserfaringen som noe *umiddelbart* tilgjengelig for den troende. Med utgangspunkt i den nytestamentlige tekst i Matt 23,19 at “alteret [...] helliger gaven”, slo hun fast at man, idet man

¹⁷ Richard Wheatley, *The Life and Letters of Mrs. Phoebe Palmer* (New York: W.C. Palmer, Jr., Publisher, 1876) s. 38.

¹⁸ Dieter, *ibid.* s. 33.

¹⁹ Wheatley, *ibid.* s. 240.

²⁰ Meistad, *ibid.* s. 28.

hadde overgitt seg helt og fullt til Gud (analogt med det gammeltestamentlige offer som ble lagt på Guds alter i tabernaklet og derigjennom innviet til Gud), i tro skulle erklære seg helliggjort uavhengig av hvorvidt man var seg bevisst noen åndserfaring som kunne registreres empirisk. På samme måte som “alteret helliget gaven” i gammeltestamentlig tid, helliger nå Kristus (som den troendes alter hvorigjennom en overgir seg til Gud) ens overgivelse (offergaven) slik at Gud kan se med behag på ens overgivelse, dette med det resultat at “det rensede hjerte” (hellighetserfaringen) kan bli den troende til del.²¹

Hellighetslæren ikles et pentekostalt vokabular

Både Fletcher og Phoebe Palmer identifiserte hellighetserfaringen med uttrykket å bli “døpt med Den Hellige Ånd”, en alludering til den nytestamentlige pinseopplevelsen. Dayton påviser for øvrig hvordan også den *oberlinske* perfektjonisme i 1840-årene ble utformet i et til dels pentekostalt vokabular. I 1850-årene ble man også vitne til en rekke nye bokutgivelser fra den bredere hellighetsbevegelsen hvor forfatterne knyttet an til det samme vokabularet. Ett eksempel er britiske William Arthurs bok *The Tongue of Fire* (1856) som i løpet av en treårsperiode utkom i hele 18 opplag i USA. Forfatterens ønske om en gjentakelse av den opprinnelige pinseerfaringen som de første troende hadde hatt, reflekteres ikke ene og alene i boktittelen. Dayton siterer Arthurs avslutningsbønn:

And now, adorable Spirit, proceeding from the Father and the Son, descend upon all the Churches, renew the Pentecost in this our age, and baptize thy people generally – O, baptize them yet again with tongues of fire! Crown this nineteenth century with a revival of “pure and undefiled religion” greater than that of the last century, greater than that of the first, greater than any “demonstration of the Spirit” even yet vouchsafed to men!²²

Flere forskere har spekulert i hvorfor det pentekostale perspektivet blir så fremtredende fra og med 1850-årene av i USA. Dayton støtter tidligere forskning som påviser en “devotional transformance” i løpet av de to forutgående tiår, idet vekkesesfolket gradvis nedtonte sitt offentlige engasjement i eksempelvis kampen mot slaveriet, liberaliseringstendensene ved teologiske læresteder og økende “verdsliggjøring” innenfor de historiske trossamfunn. Dayton er kanskje ikke så

²¹ Phoebe Palmer, *Promise of the Father; or, A Neglected Specialty of the Last Days. Addressed to The Clergy and Laity of all Christian Communities* (Boston: Henry V. Degen, 1859) s. 352.

²² Sitat fra Dayton, *ibid.* s. 74.

langt fra sannheten når han antyder at hellighetserfaringen ble nedtonet til fordel for en søken etter åndelig "kraft" (en alludering til Jesu løfte i Apg 1,8 om Åndens kraftutrustning fra og med pinsedagen av) fordi vekkelsesfolket, som hellighetsbevegelsens tilhengere utgjorde en betydelig del av, resignerte overfor sekulariseringstendensene i nasjonen. Her har han sannsynligvis i tankene det faktum at den tidligere hellighetsbevegelsen hadde tilknytningspunkter til amerikansk "revivalism" hvor man målbar en postmillennialistisk eskjatalogi, idet man så for seg innvarslingen av en nær forestående evangelisk gullalder hvor perfektjonismen ikke ene og alene var relatert til hjertets renselse (individuell hellighet), men også omfattet kultur- og samfunnsliv (kollektiv hellighet) som mer og mer ville la seg prege av det "Gudsrike" vekkelsesfolket mente seg å representere. At hellighetsfolket under borgerkrigen i 1861-65 ble tvunget til å velge mellom militær fred eller kamp mot slaveriet, en indikasjon på at den tusenårige gullalder kanskje likevel ikke var i umiddelbar anmarsj, bevirket ikke bare en eskjatalogisk dreining henimot premillennialismen, men kan sikkert fungere som delforklaring for bevegelsens fra da av manglende samfunnsengasjement. Dayton skriver i den anledning:

Whereas the postmillennial vision had looked forward to the conversion of the world, hopes were now scaled down to worldwide evangelism with much more pessimism about the percentage of response. Evangelicalism became less a tool for transforming the culture and more and more a process of calling out a "select few," the elect.²³

For, på samme måte som postmillennialismen kan forstås som et sosialt korrelat til læren om "entire sanctification" slik *Wesley* (i motsetning til for eksempel Fletcher) synes å ha forstått denne (, idet begge lærepunkt betoner *menneskets* delaktighet, samt dens *prosessuelle* forvandling som angivelig skulle kulminere med eliminering av synd/ondskap i historien), kan premillennialismen fungere som sosialt korrelat til læren om "dåp i Den Hellige Ånd" (, idet begge lærepunkt vektlegger *Guds* initiativ og forvandlingens *umiddelbare* karakter).

Innbyrdes dissens om "dåp i Den Hellige Ånd" innen amerikansk hellighetsbevegelse

Nedtoning av det perfektjonist-etiske krav, hellighet i betydningen rendyrket kjærlighet til Gud og nesten, til fordel for den pentekostale kraftutrustning, bevirket videre, ifølge Dayton, "three variations" i forståelsen av hva som konstituerte

²³ Dayton, *ibid.* s. 163.

“dåp i Den Hellige Ånd” innen amerikansk hellighetsbevegelse. Den mest fremtredende tolkningen kom hovedsakelig til uttrykk blant metodistene som nettopp *identifiserte* hellighetserfaringen – “entire sanctification” – med “dåp i Den Hellige Ånd”. Denne erfaring kunne dog *også* identifiseres med en spesifikk *kraftutrustning* til tjeneste for Gud i henhold til Jesu løfte i Apg 1,8. Phoebe Palmer kunne derfor si at “holiness is power” og at “purity and power are identical.”²⁴ Andre igjen ville heller si at den troendes pinseerfaring inkluderte hellighet og kraft uten at disse to av den grunn var identiske størrelser. H.C. Morrison hevdet utfra et slikt resonnement at “the baptism with the Holy Ghost purifies believers’ hearts and empowers them for service.”²⁵

Alle var imidlertid ikke like overbevist om resonnementets gyldighet og lanserte istedet et tredje alternativsynspunkt, at kraft og rennelse tilhørte to separate gudserfaringer. Dayton antyder at sistnevnte resonnement – iallfall delvis - hadde sitt utspring i den observasjon flere gjorde seg, at mange som hevdet å ha hatt en spesifikk hellighetserfaring like fullt syntes å mangle kraftutrustning til evangelisk virke. Blant annet Mahan synes til tider å ha skjelnet mellom rennelse og kraft, idet han ved å bruke metaforen om å tømme og fylle et kar (der karet symboliserer den troende som (1) “tømmes” for syndenaturen og derigjennom blir helliggjort, samt (2) “fylles” med kraft) vil poengtere at “purity is one thing, power is quite another.”²⁶

Også fra den *ikke*-metodistiske fløy ble det lansert alternativsynspunkter – blant annet gjaldt dette fra Oberlin College. Mens Mahan var på gli henimot metodismen, hevder Dayton at Finney gradvis nedtonte forkynnelsen av “entire sanctification”. Andre representanter for ikke-metodistisk hellighetsbevegelse, som Moody, Torrey og Chapman, eksempelvis, relaterte alle pinseserfaringen “dåp i Den Hellige Ånd” til en kraftutrustning til evangelisk virke *uten* å inkludere noen form for punktuell hellighetserfaring der syndenaturen fjernes. Allerede omtalte presbyterianerforkynner William E. Boardman, hvis bok *The Higher Christian Life*²⁷ “opened the doors of non-Methodist churches to the revival’s teachings

²⁴ Dayton, *ibid.* s. 94.

²⁵ Dayton, *ibid.* s. 94.

²⁶ Dayton, *ibid.* s. 96.

²⁷ Uttrykket “Higher (Christian) Life movement” ble til dels benyttet om den ikke-metodistiske fløy av hellighetsbevegelsen.

more widely than any volume which had preceded it,”²⁸ bidro også til en svekking av den metodistiske fløys betoning av en særskilt hellighetserfaring. Den troende hadde, ifølge Boardman, fremdeles en iboende syndenatur. Denne kunne dog holdes i sjakk, dette med samme praktiske resultat som om syndenaturen var eliminert – en behøvde ikke å synde!

Hellighetsbevegelsen i Storbritannia

Husmøtene hjemme hos Phoebe og mannen Walter Palmer pågikk i nærmere 60 år og fikk avleggere vidt omkring. Phoebes innflytelse på den raskt voksende bevegelsen tiltok ytterligere da hun i 1864 overtok både Merritts *Guide to Christian Perfection* og tidsskriftet *Beauty of Holiness*, som siden 1853 hadde blitt talerør for den gryende bevegelsen. Phoebe slo tidsskriftene sammen til ett og gav det navnet *Guide to Holiness*. Sammen med mannen lot Phoebe seg endog engasjere i omreisende evangelistvirksomhet, ikke bare i USA og Canada, men også fire sammenhengende år (1859-63) i Storbritannia. Detaljerte nedtegnelser av møtevirksomheten “in the Old World” ble for øvrig utgitt som bok på nærme-
re 700 sider.²⁹

Vi har allerede berørt det faktum at den tidlige Frelsesarmé i høy grad var preget av hellighetsbevegelsen. Dette gjaldt både for Storbritannia og for USAs vedkommende. Hva Phoebe Palmer angår, bør det dessuten være interessant å merke seg at det var hennes forkynnelse i Storbritannia som bevirket at den senere Armémoderen Catherine Booth overvant sine siste betenkeligheter vedrørende berettigelsen av kvinnelige forkynnere.³⁰

²⁸ Dieter, *ibid.* s. 41.

²⁹ Phoebe og Walter C. Palmer, *Four Years in the Old World Comprising the Travels, Incidents, and Evangelistic Labors of Dr. and Mrs. Palmer In England, Ireland, Scotland, And Wales* (New York: Foster & Palmer, Jr., Publishers, 10th. ed., 1866).

³⁰ Catherine Bramwell Booth, *Catherine Booth. The Story of her Loves* (London: Hodder and Stoughton, 1970) s. 154.

Ekteparet Palmer var imidlertid ikke de eneste amerikanske hellighetsforkynnerne som tilbrakte lengre perioder i Storbritannia.³¹ James Caughey, “who had been closely, associated with Phoebe Palmer,” hadde virket i Storbritannia så tidlig som 1841.³² Finney hadde to opphold i landet, i henholdsvis 1849 og 1859-60³³ mens Mahan dukket opp, først i 1849,³⁴ deretter i 1874, idet han nå gjorde brite av seg ved å bli permanent værende. Mahans bøker, samt øvrig amerikansk hellighetslitteratur av Upham og Boardman, eksempelvis, var allerede kjent i Storbritannia, og Mahan ble raskt “active in holiness circles in London.”³⁵ Den britiske hellighetsbevegelsen stod også i gjeld til landsmannen William Pennefather, hvis årlige Mildmay Conference of Christian Workers i den såkalte Mildmay Conference Hall i London hadde som uttalt mål “the promotion of holiness”.³⁶

Pennefather hadde for øvrig invitert den amerikanske vekkelsestaleren D.L. Moody til Storbritannia, men da denne ankom Liverpool i juni 1873, var Pennefather død. Moody hadde virket i Storbritannia en kortere periode i 1867 og 1872, men ble nå i landet fram til august 1875. Massiv oppslutning om møtene hvor skarer av uomvendte kom til tro, bevirket nå et internasjonalt gjennombrudd for den hittil ukjente amerikaneren.³⁷

³¹ Richard Carwardine skriver uttømmende om amerikanske “revivalist” og hellighetsforkynneres innfluering på britisk kirkeliv i boken *Trans-atlantic Revivalism. Popular Evangelicalism in Britain and America, 1790-1865* (Westport, Connecticut og London: Greenwood Press, 1978).

³² David Dale Bundy, *Keswick: A Bibliographic Introduction to the Higher Life Movements* (Wilmore, Kentucky: B.L. Fisher Library, Asbury Theological Seminary, 1975) s. 14-15.

³³ Garth M. Rosell og Richard A.G. Dupuis (eds.): *The Memoirs of Charles G. Finney. The Complete Restored Text* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1989) s. 478-517, 573-614.

³⁴ Edward H. Madden og James E. Hamilton, *Freedom and Grace: The Life of Asa Mahan* (Metuchen, New Jersey og London: Scarecrow Press, 1982) s. 94-95.

³⁵ Madden og Hamilton, *ibid.* s. 195.

³⁶ J.C. Pollock, *The Keswick Story. The Authorized History of the Keswick Convention* (London: Hodder and Stoughton, 1964) s. 13.

³⁷ Arthur P. Pitt, *The Life of D.L. Moody* (Chicago, Illinois: Moody Press, u.å.) s. 63-94.

Også Boardman, som sammen med kollega Charles C. Cullis besøkte Europa tidlig på 1870-tallet, ble bosatt i Storbritannia hvor han i 1882 bidro til opprettelsen av helbredelseshjemmet *Bethshan* i London.³⁸

Katalysator for de såkalte Keswickmøtene som kom til å dominere britisk hellighetsbevegelse, var imidlertid først og fremst amerikaneren Robert Pearsall Smith (1826-98). Hans to bøker *Holiness Through Faith* (1870) og *Walk in the Light* (1873), samt hustruen Hannah Whitall Smiths (1832-1911) *The Record of a Happy Life* (1873), hevdes å ha hatt god inngang blant britiske vekkelserfolk fra begynnelsen av. Ekteparet hadde opprinnelig kvekerbakgrunn, men hadde blitt introdusert for hellighetsbudskapet via den metodistiske fløy av hellighetsbevegelsen i USA.

På grunn av et nervesammenbrudd ble Robert Pearsall Smith av sin lege anbefalt et lengre ferieopphold og valgte da en tur til Europa. I London tok han imidlertid opp møtevirksomhet i mai 1873 og vant raskt anglikanerprestene Evan Hopkins og E.W. Moore for sitt budskap. Etter modell fra amerikansk hellighetsbevegelse begynte Pearsall Smith, for å sitere den danske historiker Elith Olesen, "for egen regning at indbyde præster, evangelister, [og] diakonale arbejdere til frokoster med indlagt bibellæsning, bøn, sang og (vist oftest) forud aftalte vidnesbyrd fra en eller flere af de indbudte."³⁹ Oppholdet i Storbritannia skulle vare så å si sammenhengende fram til 1875.

Pearsall Smith vant også den senere Baron Mount Temple for hellighetsbudskapet, og denne valgte å stille landstedet Broadlands Park til disposisjon for amerikaneren, som innbød til en ukes sommerstevne, *The Broadlands Meeting for Consecration*, i juli 1874. Bare vel en måned senere ble et nytt stevne bekjentgjort, *the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness* i universitetsbyen Oxford. Stevnet samlet over 1000 deltakere, også fra det europeiske kontinentet, og den hellighetsbevegelse flere av disse ble initiativtakere til i sine respektive hjemland, gikk gjerne under betegnelsen Oxfordbevegelsen (denne selvsagt uten forbindelse verken med (1) tysk-amerikaneren Frank Buchmans Moralsk Opp-

³⁸ Den danske historiker Elith Olesen skriver at Boardman var den "første egentlige representant for Holiness Movement, der besøkte Norden. Han tilbragte et halvt år i Sverige,-et ophold, der fik ikke ringe betydning for udviklingen i de nordiske lande; kun en tilfældighed forhindrede, at han på sin videre færd aflagde et forberedt besøg også i Danmark." (*De frigjorte og trællefølket. Amerikansk-engelsk indflydelse på dansk kirkeliv omkring år 1900* [Fredriksberg: Forlaget ANIS, 1996] s. 103.)

³⁹ Olesen, *ibid.* s. 107.

rustning eller Oxfordgruppe-bevegelse som vant innpass i Europa i 1930-årene og gjorde byen Oxford til et slags senter eller med (2) den anglikanske katolisiseringsprosess i 1830-årene hvor blant annet John Henry Newman og Oxfordprofessor E.B. Pusey markerte seg som ledere for det som også gikk under betegnelsen Oxfordbevegelsen).⁴⁰

Etter en hvileperiode i USA og et to måneders “triumftog” i Tyskland, Sveits, Belgia og Nederland, hvor blant annet 4000 mennesker møtte opp i Berlin for å høre ham, vendte Pearsall Smith tilbake til Storbritannia som hovedtaler på *The Convention for the Promotion of Scriptural Holiness Held at Brighton* i månedskiftet mai-juni 1875. Møtene samlet i underkant av 10.000 deltakere, deriblant også “representatives from [...] Norway.”⁴¹ Det fortelles også om 30 pastorer hver fra henholdsvis Sveits og Frankrike, samt 70 fra Tyskland.⁴² Den anglikanske presten Thomas Dundas Harford-Battersby deltok både i Oxford og Brighton og hadde invitert Pearsall-Smith som hovedtaler til et tilsvarende stevne i Keswick i det nordlige England hvor han selv virket som prest i St. John’s Church. På grunn av utsagn fra en frøken Hattie Hamilton om at Pearsall Smith hadde “tried to make love to her,”⁴³ ble det dog umiddelbart satt en stopper for amerikanerens videre karrieremuligheter innen britisk hellighetsbevegelse. I juli samme året vendte Pearsall-Smith med familie tilbake til USA, men også der ble man raskt klar over at hans tid som vekkelser- og hellighetsforkynner var omme. Familien vendte endog tilbake til Storbritannia etter en tid og bosatte seg der permanent. Mens Pearsall Smiths kristentro etter hvert smuldret hen, forble Hannah en aktiv troende. Hennes klassiker *The Christian’s Secret of a Happy Life* (1875), oversatt til en rekke språk, deriblant norsk, ble høyt verdsatt både innen amerikansk og britisk hellighetsbevegelse.

Til tross for at Pearsall Smith hadde blitt tvunget til å melde avbud som forkynner i Keswickstevnet i perioden 29.juni – 2. juli 1875, valgte Harford-Battersby å gjennomføre programmet, kalt *Union Meetings for the Promotion of Practical*

⁴⁰ Ikke for det, Buchman besøkte Keswickstevnet både i 1908 og 1921. (Pollock, *ibid.* s. 143.)

⁴¹ Walter B. Sloan, *These Sixty Years. The Story of the Keswick Convention* (London, Glasgow og Edinburgh: Pickering & Inglis, [1935]) s. 18.

⁴² Pollock, *ibid.* s. 32.

⁴³ Marie Henry, *Hannah Whitall Smith* (Minneapolis, Minnesota: Bethany House Publishers, 1984) s. 82.

Holiness, med britiske hellighetsforkynnere i stedet. Møtene ble avholdt i et leid telt som rommet om lag 600 deltakere og skulle vise seg å bli “en årlig tilbakevendende begivenhet,” som Olesen uttrykte det.⁴⁴ I løpet av de nærmeste årene hadde man en jevnlig stigning med deltakere, og i 1888 ble det kjøpt et nytt telt med plass til over 2000 personer.⁴⁵ De årlige møtene arrangeres fremdeles den dag i dag.

De fleste som støttet opp under Keswickmøtene, var lavkirkelige anglikanere, gjerne kalt “Evangelical Anglicans”, og var i så måte, som det har blitt uttrykt i en annen sammenheng, “både teologisk og praktisk kirkelig mest preget av det kalvinske innslaget i anglikanismen.”⁴⁶ Som for den reformerte fløy innen amerikansk hellighetsbevegelse, avviste de fleste den metodistisk-orienterte forståelse av helliggjørelse som en umiddelbar hellighetserfaring som i ett nu fjerner den iboende syndenatur i den troende. Seier over synden var riktignok en praktisk mulighet, men ikke på grunn av en angivelig eliminasjon av syndenaturen, men fordi denne natur kunne holdes i sjakk. “You have not perfection in man,” som Prebendary Hanmer William Webb-Peploe, anglikansk prest i South Kensington, London kunne si før han tilføyde, “but you have a perfect Saviour.”⁴⁷ Handley Carr Glyn Moule, i 19 år biskop i den anglikanske kirke, uttrykker det samme når han identifiserer et hellig liv, ikke med en ontologisk vesensforvandling av menneskenaturen, men med en praktisk overgivelse – “displace self from the inner throne, and [...] enthrone Him.”⁴⁸ Nøkkelen til et seirende kristenliv var viljesovergivelsen til Gud kombinert med tillit til den iboende Kristus og dennes iboende kraft til å holde en oppe i fristelsens stund.

Keswickmøtene trakk etter hvert til seg også ikke-anglikanere som F.B. Meyer og Andrew Murray. Historiker Bundy, som flere med ham, innrømmer det problematiske ved å fange inn “Keswickbevegelsen” ved hjelp av rigide definisjonsavgrensninger og beskriver den som “an amorphous conglomerate of individuals and groups who are in sympathy with the teachings and lifestyle as taught [...] at

⁴⁴ Olesen, *ibid.* s. 142.

⁴⁵ Pollock, *ibid.* s. 63.

⁴⁶ Brynjar Haraldsø, *Kirke og misjon gjennom 2000 år. Allmenn kirke- og misjonshistorie* (Oslo: Lunde Forlag, 1997) s. 246.

⁴⁷ Pollock, *ibid.* s. 65.

⁴⁸ Pollock, *ibid.* s. 74.

Keswick.”⁴⁹ En annen historiker, Dale H. Simmons hevder – muligens noe unyansert – at “Keswick”, det vil her si de ansvarlige lederskikkelsene bak de årlige Keswickmøtene, “neither has sought nor achieved a consistent doctrinal scheme.”⁵⁰ Simmons valgte derfor å identifisere “Keswick” med de personer og karakteristika som spesifikt kan relateres til de britiske og amerikanske Keswickmøtene.⁵¹ Med sistnevnte formulering har han i tankene de ulike “conventions” eller “campmeetings” som oppstod på amerikansk jord som enten i utgangspunktet bifalt eller etter hvert lot seg inspirere teologisk av britenes hellighetsforkynnelse.

Amerikansk nedslag av Keswickforkynnelse

Jeg har tidligere i artikkelen omtalt amerikanske vekkelsesforkynnere som Moody, Torrey og Chapman som, i motsetning til mange *metodister* innen hellighetsbevegelsen, avviste tanken om en punktuell hellighetserfaring som fjernet ens iboende syndenatur. Det skulle på mange måter bli Moody som åpnet dørene for britisk Keswickforkynnelse i USA. I 1880 inviterte han til et 10 dagers stevne i september måned på hjemstedet Northfield i Massachussetts. Stevnets berettigelse ble begrunnet med behovet for “solemn self-consecration, and to plead God’s promises, and to wait upon Him for a fresh anointment of power from on high.” Omlag 300 personer deltok dette første året, deriblant flere fra Storbritannia. Året derpå strakte stevnet seg over en hel måned med i overkant av 800 personer innom. Fra Storbritannia deltok dette året Andrew Bonar fra Glasgow. Etter 3 års opphold, på grunn av Moodys kampanjer i Europa, ble det nye Northfieldstevner fra og med 1885 til Moodys død i 1899. Fortsatt deltok britiske forkynnere med sympati for “Keswickbevegelsen”, som kinamisjonær J. Hudson Taylor (1888)

⁴⁹ Bundy, *ibid.* s. 9.

⁵⁰ Pollock har likefullt flere referanser til kontroversiell forkynnelse som ble tatt et oppgjør med, eksempelvis George Grubbs forkynnelse av “conditional immortality” – at den ugjenfødte går til grunne ved fysisk død og unnslipper evig strafflidelse i fortapelsen - og E.W. Moores proklamasjon av “sinless perfection”, det vil si den helliggjørelsesforkynnelse som gjorde seg gjeldende innen den metodistisk-inspirerte fløy av amerikansk hellighetsbevegelse.

⁵¹ Dale Hawthorne Simmons, *E.W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty* (Lanham, Maryland og London: Scarecrow Press/University Press of America, 1997) s. xv.

og baptistpredikant F.B. Meyer (1891).⁵² Meyer deltok for øvrig også i perioden 1892-94, mens både Webb-Peploe og sørafrikaner Andrew Murray var invitert i 1895 og George Campbell Morgan regelmessig deltok fra og med 1896.

Et annet amerikansk nedslagsfelt for britisk “Keswickforkynnelse” var i Keswick Grove, New Jersey.⁵³ I 1913 hadde Robert C. McQuilkin invitert til konferanse i Oxford, Pennsylvania hvor om lag 75 troende møtte i United Presbyterian Church for blant annet å høre William Henry Griffith-Thomas, en britisk Keswick-forkynner som senere flyttet til Canada og mottok et professorat ved Wycliffe College i Toronto. Konferansen fikk en viss regelmessighet over seg, året derpå ble den flyttet til Princeton, New Jersey hvor man ble værende fram til 1919; til og med 1922 inviterte man så til årlige stevner i Stonybrook, Long Island inntil altså Keswick Grove deretter ble stedet hvor de årlige konferansene ble arrangert. Fra begynnelsen av ble det knyttet nære bånd mellom de amerikanske “Keswicksamlingene” og tidsskriftet *Sunday School Times* Redaktør Charles Gallaudet Trumbull (1872-1941) var en av de fremtredende konferansetalerne i tillegg til at “Keswickbudskapet” om full overgivelse til Kristi iboende

⁵² Arthur T. Pierson, “The Story of Northfield Conferences.” *Northfield Echoes* vol 1 no 1 (juni 1894) s. 1-13.

⁵³ Ett tredje nedslagsfelt for amerikansk-preget “Keswickforkynnelse” kom gjennom A.B. Simpsons Christian and Missionary Alliance bevegelse. I 1887 etablerte Simpson de to organisasjonene Christian Alliance og International Missionary Alliance, viet henholdsvis indre- og ytre misjon. De to organisasjonene ble ti år senere slått sammen. Simpsons opprinnelige mening var ikke å etablere et eget trossamfunn, men derimot en interkonfesjonell misjonsorganisasjon. Utviklingen gikk like fullt i retning kirkesamfunn. På verdensbasis har man i dag flere millioner medlemmer.

herredømme over “selvet”/“selvlivet” (et uttrykk for den troende i sin tilstand av manglende overgivelse til Kristi iboende herredømme) fikk stadig større spalteplass i *Sunday School Times*, som i 1920-årene hadde om lag 10.000 abonnenter.⁵⁴

⁵⁴ Bruce Shelley, “Sources of Pietistic Fundamentalism.” *Fides et Historia* nos 1-2 vol. V (Fall 1972 and Spring 1973) s. 74-76.

The Christian and Missionary Alliance Higher Life Movement of Missions, Holiness, and Healing

Paul L. King, D.Min., Th.D. is a professor at Oral Roberts University in Tulsa, Oklahoma.



Billy Graham is reported to have remarked that The Christian and Missionary Alliance is the best-kept secret in America. The Christian and Missionary Alliance (C&MA) was founded in New York City in 1887 as two interdenominational para-church organizations, the Christian Alliance and the Evangelical Missionary Alliance, by Albert Benjamin Simpson (1843-1919), a former Canadian Presbyterian minister. His purpose was to bring together people from all denominations, with a common bond of emphasizing holiness, faith, healing and missionary vision, what he and others called “the higher Christian life.” Merged together as The Christian and Missionary Alliance in 1897, it eventually evolved into a denomination many decades later.

A brilliant young graduate from Knox Seminary in Toronto, Simpson became a successful Presbyterian pastor in Hamilton, Ontario, Canada; Louisville, Kentucky; and New York City. In 1874 after reading the book *The Higher Christian Life* by W.E. Boardman, a leader in the Higher Life and Keswick holiness movements, he experienced what he identified as a sanctifying baptism of the Holy Spirit.¹

The Roots of the C&MA—Simpson’s Vivid Dream

One night in 1877 he experienced a striking and unforgettable dream that would propel his life and ministry from that night on. Simpson recalled vividly:

¹ Robert L. Niklaus, John S. Sawin, and Samuel J. Stoesz, *All for Jesus* (Camp Hill, PA: Christian Publications, 1986), 7-9; A.W. Tozer, *Wingspread* (Camp Hill, PA: Christian Publications, 1943), 49-50.

I was awakened from sleep trembling with a strange and solemn sense of God's overshadowing power, and on my soul was burning the remembrance of a strange dream through which I had at that moment come. It seemed to me that I was sitting in a vast auditorium and millions of people were sitting around me. All the Christians in the world seemed to be there, and on the platform was a great multitude of faces and forms. They seemed to be mostly Chinese. They were not speaking, but in mute anguish were wringing their hands, and their faces wore an expression I can never forget. As I woke with that vision on my mind, I trembled with the Holy Spirit, and I threw myself on my knees, and every fiber in my being answered, "Yes, Lord, I will go."²

While Simpson never himself served on a mission field, this dream stirred within him a great missionary vision that expanded into a worldwide ministry.

For more than forty years, Simpson's visionary faith gave him creative energy and anointing. Known as a popular speaker and prolific writer, Simpson was held in high esteem by people like famed nineteenth-century American evangelist Dwight L. Moody, who remarked, "No one gets to my heart like that man."³ Simpson published more than 100 books and initiated numerous ministries, including ministry to prostitutes, street preaching, ministry to various ethnic groups, Sunday evening evangelistic services (forerunner of the 1990's Saturday night seeker services), weekly healing services and a healing home, dozens of new songs, and a Christian restaurant ministry (forerunner of the 1960's coffee-house ministry).

Not everyone accepted his ministry, however. Some sarcastically called him an "enthusiast." Because of his teachings on divine healing, some considered him a radical faith healer and ridiculed him as a quack miracle worker. Nonetheless, he became one of the most renowned preachers of his day advocating a supernatural walk of faith and holiness. Simpson emphasized what he called "the full gospel," a fourfold gospel of presenting Jesus Christ as "Savior, Sanctifier, Healer, and Coming King."⁴ He was driven by a desire for the higher Christian life of faith, holiness, wholeness, and anticipation of preparing for the Second Coming of Christ. It was his desire "to hold up Jesus in His fullness, 'the same yesterday, and today, and forever!' It is to lead God's hungry children to know their full

² Niklaus, 13-14; Tozer, 62.

³ Niklaus, 54.

⁴ A.B. Simpson, *The Four-Fold Gospel* (Harrisburg, PA: Christian Publications, n.d.). Aimee Semple McPherson later adapted Simpson's motto for her Foursquare Church, proclaiming Jesus as "Savior, Baptizer, Healer, and Coming King."

inheritance of privilege and blessing for spirit, soul, and body. It is to encourage and incite the people of God to do the neglected work of our age and time among the unchurched classes at home and the perishing heathen abroad.”⁵

To accomplish his vision, Simpson was not able to remain within his Presbyterian denomination, but became aware that he needed to establish a new interdenominational para-church organization. He sensed a burden to reach out to people who “felt themselves alienated from the formal church, but not from the Lord.”⁶ Through his evangelistic ministry in New York City, a hundred Italian immigrants were converted, but his upper class church would not accept them into membership. As a result, he related, “I left my church to form a church for the people of all classes based on absolute freedom.”⁷ Stepping out in faith without a denomination or funds to support him, he started a new faith work on the streets of New York. Simpson sought ways to bring the church to the people instead of trying to bring people to church.

Simpson’s Healing Ministry

In 1881 Simpson’s heart and nerves were failing, and his doctor did not think he had much time to live. Walking with weakness and pain, Simpson visited a summer camp resort in Old Orchard, Maine, where Dr. Charles Cullis, an Episcopalian physician with a healing ministry, was speaking. A.W. Tozer dramatically describes how Simpson experienced divine healing at the campground:

One Friday afternoon he walked out under the open sky, painfully, slowly, for he was always weak and out of breath in those days. A path into a pine wood invited him like an open door into a cathedral. There on a carpet of soft pine needles, with a fallen log for an altar, while the wind through the trees played an organ voluntary, he knelt and sought the face of his God. Suddenly the power of God came upon him. It seemed as if God Himself was beside him, around him, filling all the fragrant sanctuary with the glory of His presence. “Every fiber in my soul,” he said afterwards, “was tingling with the sense of God’s presence.” Stretching his hands toward the green vaulted ceiling he took upon himself the vow that saved him from an early grave.⁸

⁵ Tozer, 103.

⁶ Niklaus, *All for Jesus*, 11.

⁷ *Ibid.*, 51

⁸ Tozer, 79.

Stirred by his miraculous healing, Simpson wrote several books and preached extensively on faith and healing, and lived in divine healing and health for nearly forty years. Consequently, although he shunned the terms “faith healing” and “faith cure,” he became one of the foremost teachers of what can be called the “classic faith movement” of the late nineteenth and early twentieth century. Even so, he was opposed by more radical faith healers such as John Alexander Dowie. Other proponents of divine healing who joined with Simpson and were frequent speakers for the early C&MA included Baptist pastor and educator A.J. Gordon (founder of what is now known as Gordon College and Gordon-Conwell Seminary in Massachusetts) and Russell Kelso Carter (hymnwriter of “Standing on the Promises” and other songs).

In 1883 Simpson founded a healing home, based on the similar homes of German Lutheran pastor Johannes Blumhardt, Swiss healing leader Dorothea Trudel, English holiness leader Elizabeth Baxter, and American Episcopal healing leaders Dr. Charles Cullis and Carrie Judd (Montgomery). Also, the same year, to fulfill his missionary vision and train missionaries, he started the Missionary Training Institute, the first Bible institute in America, which expanded into a fully-accredited four-year liberal arts college and seminary now known as Nyack College and Alliance Theological Seminary in Nyack, New York.

The C&MA and the Pentecostal Movement

On matters of faith, healing, and supernatural manifestations, Simpson has been considered a forerunner to the Pentecostal movement and has become known as an “apostle of balance.”⁹ He believed in and encouraged the supernatural power of God and the gifts of the Spirit decades before the Pentecostal movement, but when the movement arose in 1906 he also exhorted believers to exercise discernment. When the C&MA experienced many manifestations of the Pentecostal revival, Simpson and the C&MA neither accepted uncritically all of the tenets and practices of the Pentecostal movement, nor did they condemn the movement altogether. Although the C&MA believed in the supernatural gifts of the Spirit like tongues, prophecy and healing, yet they also perceived from experience and Scripture that such manifestations can be from God, from Satan, from the flesh, or from a mixture of flesh and Spirit.

⁹ Charles Nienkirchen, *A.B. Simpson and the Pentecostal Movement* (Peabody, MA: Hendrickson, 1992), 52-72, 78.

Thomas Barratt, father of the Pentecostal movement in Norway, received his experience of *glossolalia* while staying at the C&MA guesthouse in New York City in November 1906. Simpson approved of Barratt's experience and published his testimony in one of his periodicals, *Living Truths*.¹⁰ Simpson also maintained friendships with other moderate Pentecostal leaders, including Jonathan Paul from Germany,¹¹ Alexander Boddy from England,¹² and Willis Collins Hoover from Chile.¹³ Azusa Street catalyst William Seymour also preached a series of meetings in the C&MA.¹⁴

While believing that tongues can be a genuine gift from God, the C&MA took a stand against the belief that tongues is the initial evidence of the baptism in the Spirit, and, as a result, many people and churches left The Christian and Missionary Alliance. Many of those who left became leaders in the Assemblies of God, founded in 1914. Some like Carrie Judd Montgomery continued friendship with Simpson and the C&MA. Other Alliance leaders who had received *glossolalia* did not insist on tongues as the evidence of the baptism in the Spirit, and remained with the C&MA. These included Robert Jaffray (who became Field Director for Southeast Asia), John Salmon (Vice President of the C&MA), Paul Rader (Moody Memorial Church pastor who succeeded Simpson as President of

¹⁰ A.B. Simpson, "Editorial." *Living Truths*, Dec. 1906, 706-710; T.B. Barratt, "How I Obtained My Pentecost," *Christian and Missionary Alliance Weekly* (CMAW), Nov. 3, 1906, 275-276; T.B. Barratt, "The Seal of My Pentecost," *Living Truths* 6, Dec. 1906, 735-738; CMAW, Jan. 11, 1908, 245-246.

¹¹ A.B. Simpson, "Editorial." *AW*, July 6, 1912, 210.

¹² A.B. Simpson, "Editorial." *CMAW*, April 29, 1911, 65; CMAW, Jan. 11, 1908, 245-246.

¹³ Willis Collins Hoover with Mario G. Hoover, *History of the Pentecostal Revival in Chile* (Santiago, Chile: Imprenta Eben-Ezer, 2000), 126-128; see also Frodsham, *With Signs Following*, 175-187; A.B. Simpson, "Editorial Correspondence," *CMAW*, April 30, 1910, 71-73, 86; A.B. Simpson, Editorial, *CMAW*, Dec. 24, 1910, 200.

¹⁴ Douglas J. Nelson, *For Such a Time as This: The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival*, Ph.D. dissertation, May 1981, University of Birmingham, England, 269.

the C&MA after his death in 1919),¹⁵ and Alfred Snead (who became Foreign Secretary of the C&MA). Still others, like evangelist F.F. Bosworth,¹⁶ scholar Ira David, and missionary Harry Turner, left the C&MA for the Pentecostal movement, but later returned to the Alliance. Turner later served as President of the C&MA in the 1950s.

C&MA Beliefs

The C&MA is an evangelical denomination that affirms the doctrines of Trinity, virgin birth, deity of Christ, inerrancy of Scripture, salvation by grace through faith, believer's baptism by immersion, and pre-millennial Second Coming of Christ. The two main distinctives of the C&MA are its belief in a sanctifying filling of the Spirit subsequent to conversion and healing as a provision of the atonement. Article 7 of the C&MA Statement of Faith reads:

It is the will of God that each believer should be filled with the Holy Spirit and be sanctified wholly, being separated from sin and the world and fully dedicated to the will of God, thereby receiving power for holy living and effective service. This is both a crisis and a progressive experience wrought in the life of the believer subsequent to conversion.

¹⁵ Rader is also known for his popular gospel song about faith entitled "Only Believe." A descendent of Rader, also named Paul Rader, has recently served as president of the Salvation Army.

¹⁶ Bosworth had received the baptism in the Spirit with tongues under the ministry of Charles Parham at Dowie's Zion City. He started a church in Dallas in 1910 loosely affiliated with the C&MA, then joined the Assemblies of God at its founding in 1914, but returned to the C&MA in 1918 when the Assemblies of God set in concrete its position on tongues as the initial evidence of the baptism in the Spirit. He served as a C&MA pastor and assistant district superintendent for the Southern District of the C&MA until 1920 when he and his brother B.B. Bosworth conducted evangelistic and healing crusades associated with the C&MA. The first edition of his book *Christ the Healer* was published in 1924 containing sermons and testimonies from those campaigns. In the 1930s he was disfellowshipped from the C&MA due to heretical beliefs in British-Israelism, but was welcomed back into the C&MA in 1944 when he recanted the doctrine. For more information on Bosworth's early ministry see Oscar Blomgren, Jr., "Man of God: Fred F. Bosworth, Part IV: Bosworth Begins His Work," *Herald of Faith*, Jan. 1964, 16-17; F.F. Bosworth, *Christ the Healer* (Grand Rapids, MI: Fleming H. Revell, 1973); Eunice Perkins, *Fred Francis Bosworth, The Joybringer: His Life Story* (River Forst, IL: F.F. Bosworth, 1927).

While the C&MA maintained friendships with both the Wesleyan and Keswick holiness traditions, the Alliance view of sanctification is neither Wesleyan eradication, nor Keswick suppressionism, but transformation through the habitation of Christ.¹⁷ The C&MA maintains belief in the gifts of the Spirit, but continues to deny that tongues is the initial evidence of the filling of the Spirit, and also maintains some distance from the charismatic movement, not wanting to identify with all of its beliefs and practices.¹⁸ The official position paper regarding *glossolalia* presented in 1963 coined the motto “Seek not, forbid not.”¹⁹

Article 8 of the C&MA Statement of Faith describes the Alliance belief in healing in the atonement:

Provision is made in the redemptive work of the Lord Jesus Christ for the healing of the mortal body. Prayer for the sick and anointing with oil are taught in the Scriptures and are privileges for the Church in this present age.

While the healing emphasis is not as strong or radical in the C&MA today as in its early days, anointing with oil and laying on of hands in prayer for the sick continues to be practiced in Alliance churches. Often a special service for communion and healing is held in C&MA conferences. However, the practice and atmosphere is much more subdued than in most charismatic meetings. And the C&MA does not teach healing in the atonement as an absolute, iron-clad guarantee of healing, as in some modern word of faith teaching.

The church polity of the C&MA is a combination of presbyterial and congregational concepts. Women may serve in various capacities of ministry in the C&MA, and can be officially licensed and/or consecrated, but not ordained or

¹⁷ For more on the C&MA view of sanctification, see Samuel J. Stoesz, *Sanctification: An Alliance Distinctive* (Camp Hill, PA: Christian Publications, 1992); George P. Pardington, *The Crisis of the Deeper Life*, (Camp Hill, PA: Christian Publications, 1991); A.B. Simpson, *Wholly Sanctified*, (Harrisburg, PA: Christian Publications, 1925); Gerald E. McGraw, *Launch Out!: A Theology of Dynamic Sanctification* (Camp Hill, PA: Christian Publications, n.d.).

¹⁸ See Richard Gilbertson, *The Baptism of the Spirit: The Views of A.B. Simpson and His Contemporaries* (Camp Hill, PA: Christian Publications, 1993).

¹⁹ See pamphlet *The Gift of Tongues: Seek Not, Forbid Not: A Critique of the Revived Tongues Movement* (New York, NY: The Christian and Missionary Alliance, n.d.); “Where We Stand on the Revived Tongues Movement,” *Alliance Witness*, May 1, 1963, 5-6, 19.

serve as an elder. Carrie Judd Montgomery was a member of the Board of Managers and Recording Secretary of the early C&MA and a frequent speaker at C&MA conferences. One noted woman minister in the C&MA today is Dr. Leslie Andrews, a professor and a Vice President at Asbury Theological Seminary who has served on the C&MA Board of Managers.

Notable Leaders Connected with the C&MA

Aside from founder A.B. Simpson, the most well-known leader in the Christian and Missionary Alliance has been A.W. Tozer (1897-1963), best known for his classic deeper life books, especially *The Pursuit of God* and *Knowledge of the Holy*. Tozer, an incisive writer and speaker, was often considered a twentieth century prophet and mystic.

Billy Graham also had early connections with the C&MA, preaching his first sermon and serving as Assistant Pastor at the C&MA's Tampa Gospel Tabernacle while attending Florida Bible Institute in 1936-1937, which at that time was affiliated with the C&MA.²⁰ One of Graham's Evangelistic Team's associate evangelists, Howard Jones, is a C&MA minister. Noted Chinese minister Watchman Nee married the daughter of a native C&MA pastor and was influenced by the writings of Simpson.²¹ Healing evangelist Kathryn Kuhlman also received early training at Simpson Bible Institute in Seattle in the 1920s.²²

Two C&MA leaders, Charles Blanchard and V. Raymond Edman, became presidents of Wheaton College, Wheaton, Illinois. John MacMillan, a C&MA mis-

²⁰ It is now known as Trinity College and is affiliated with Toccoa Falls College (Toccoa Falls, Georgia), which is affiliated with the C&MA.

²¹ Angus Kinnear, *Against the Tide: The Story of Watchman Nee* (Wheaton, IL: Tyndale House, 1981), 14.

²² Kuhlman attended Simpson Bible Institute 1924-1926, and became a lifelong friend of the daughter of C&MA pastor T.J. McCrossan. She began evangelistic and healing ministry through Franklin (Pennsylvania) Gospel Tabernacle, founded as an interdenominational church by C&MA leader Louis P. Lehman, Sr., and later affiliated with C&MA. In 1970 Kuhlman met with Alliance missionaries Garth Hunt and Jim Livingston in Vietnam and donated \$250,000 to Alliance missions and provided educational funds for children of C&MA missionary Ed Thompson who was killed in Vietnam. See Wayne E. Warner, *Kathryn Kuhlman: The Woman Behind the Miracles* (Ann Arbor, MI: Servant Publications, 1993), 31-34, 113-122, 196-198.

sionary to China and the Philippines, editor, professor, and spiritual warfare pioneer, wrote the seminal book *The Authority of the Believer* in 1932, which is the main source of contemporary teaching on the authority of the believer, including that of prominent word of faith teacher Kenneth Hagin. T.J. McCrossan, formerly a Presbyterian professor of Greek, joined the C&MA in 1924, serving as a pastor, and professor and interim president of Simpson Bible Institute, and also wrote the book *Bodily Healing and the Atonement*. McCrossan also ministered with Pentecostal healing evangelist Charles Price, and his daughter became a close friend of Kathryn Kuhlman.

The C&MA Today

The Christian and Missionary Alliance, now a denomination of about 400,000 adherents in the United States and four million in more than 50 nations worldwide, still teaches holiness and healing, but its greatest emphasis is on missions. It has been the largest evangelical denomination in countries like the Philippines, Syria and Vietnam. The C&MA is often not recognized as the parent denominational body in many countries because the national church often takes a different name: The Protestant Evangelical Church (Guinea), Evangelical Christian Missionary Union (Russia), Gospel Tabernacle Church (Indonesia), Jesus Korea Sungkyul Church (South Korea).

The C&MA has five colleges and two seminaries in the United States and Canada, as well as seminaries in the Philippines, Hong Kong, South America, and Africa. The official publishing house of the C&MA is Christian Publications, Inc., which publishes most of the works of A.B. Simpson and A.W. Tozer.²³ The denomination also publishes a monthly periodical known as *Alliance Life*. C&MA leaders often remark, “missionary is our middle name.” The C&MA has one of the highest missions per capita giving of any denomination in the United States. Donald McGavran, founder of the church-growth movement, affirmed, “The Christian and Missionary Alliance is without doubt the leading missionary society of the twentieth century.”²⁴

²³ See the Christian Publications website at www.christianpublications.com

²⁴ From a C&MA advertisement.

Current notable C&MA leaders include prominent African theologian and missiologist Tite Tienou;²⁵ Philip Teng, international Chinese leader and theological educator; Ravi Zacharias, an internationally-acclaimed Christian apologist; David Rambo, who served both as president of the C&MA and a president of the National Association of Evangelicals (NAE); Kenneth Gangel, noted Christian education professor and author; and R.G. LeTourneau, founder of LeTourneau University, Longview, Texas. The current president of the C&MA is Peter Nanfelt, a former missionary to Indonesia. Todd Beamer, who had been a C&MA Sunday School teacher and youth leader, has become noted posthumously for his courage and heroism during the September 11, 2001, attack on the New York World Trade Center. His famed words, "Let's roll," led the thwarting of the hijacking attempt of Flight 93 that crashed in a Pennsylvania field.

²⁵ Tienou was the Dean of the Alliance Seminary in Africa, and is currently a Vice President and Academic Dean at Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois.

Jessie Penn-Lewis – en kortfattet presentasjon

Geir Lie er lektorutdannet med hovedfag i kristendoms-kunnskap fra Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo.



Tidlig på 80-tallet var jeg del av et miljø med utgangspunkt i Kontaktsenteret P22, som drev, og fremdeles driver, et kristent arbeid blant rusgiftbrukere i Oslo. Enkelte i miljøet var fascinert av den norske forkynneren Lyder Engh, amerikaneren E.W. Kenyon og den walisiske kvinnen Jessie Penn-Lewis (1861-1927) skrifter.¹ Penn-Lewis oppbyggelsesbøker har for øvrig hatt innflytelse i ulike leire, og hun bør i så måte ha en viss informasjonsverdi for dette tidsskrifts lesere.

Delvis kjent er Penn-Lewis i norske legmannskretser allerede, gjennom bøkene *War on the saints* og *Soul and spirit*, som ble utgitt på norsk i henholdsvis 1935 og 1945.² De to predikantene Lyder Engh og Albert Hiorth, utgiverne av *Evangelisk Tidsskrift* i perioden 1934-38, inkluderte for øvrig en rekke småartikler av Penn-Lewis, i tillegg til at det var Engh som utgav *Sjel og ånd* mens Hiorth skrev

¹ Hva vi på dette tidspunkt ikke var klar over, var at både Engh og Kenyon i sin tid hadde vært fascinert av Penn-Lewis skrifter. Kenyon skrev ved en anledning: "For many years I was entranced by the teaching of a very spiritually minded woman of England [Penn-Lewis var dog fra Wales!]. Twenty-five years ago her name, among the spiritually minded of this country, was almost a household word." (Essek William Kenyon, "Victory of the Cross." *Herald of Life*, april 1945 s. 2.) Kenyon vedgikk imidlertid at han, som McIntyre uttrykker det, "eventually abandoned his fascination with her because he felt the victory [of Christ] was not centered in the cross, but in the throne." (Joseph McIntyre, *E.W. Kenyon and His Message of Faith. The True Story* [Lake Mary, Florida: Creation House, 1997] s. 116.)

² *Krig mot de hellige* ble oversatt av C. Palme, mens daværende (1942-46) pastor i Den Evangeliske Forsamling i Oslo, Lyder Engh, oversatte boken *Sjel og ånd*. I 1979 kom sistnevnte tittel ut i nytgivelse i kommisjon ved Phos Forlaget i Kristiansand, idet Herman Hogganvik fra Mandal innhentet tillatelse fra Engh og utgav boken sammen med Jørgen Sandnesmoen og Olav Netland. (Hogganvik, telefonsamtale, 6. november 1995.) En tredje oversettelse, med norsk tittel *Vekkelsen i Wales*, ble oversatt av Olaf Dale og utgitt på eget forlag i Arendal, årsangivelse uvisst.

forordet.³ Den walisiske kvinnen var aldri i Norge,⁴ men besøkte Sverige,⁵ Finland⁶ og Danmark⁷ opptil flere ganger. I perioden 1898-99 utkom fem av hennes småskrifter på dansk, noen av disse var muligens, som den danske historiker Elith Olesen antar, taler hun hadde holdt under sitt første Københavnopphold,⁸ andre var utvilsomt oversettelser fra engelsk.⁹

Penn-Lewis vokste opp i en predikantfamilie hvor farfaren, Samuel Jones, var aktiv blant de kalvinistiske metodister. Hun har blitt sammenlignet med Florence Nightingale, begge angivelig “of such fragility that they expected to die any moment yet survived prodigious labours to great age.”¹⁰ Hun hevdet selv at hun som 4-åring leste Bibelen “freely” uten at noen i det hele tatt hadde instruert henne i leseferdighetens kunst. “My home was a library of books, my father being a great reader and buyer of all classic works and standard books,”¹¹ skriver hun.

³ Geir Lie, “Norske dommedagsprofeter – en presentasjon av tre hovedaktører.” *Humanist* 2-3/99 s. 75 (note 28). Engh utgav dessuten de to pamflettene *Seier over verden* og *Glimt fra Spørsmålstimer* av Penn-Lewis på sitt private Evangelisk bokforlag i Drammen, årssangivelse uvisst.

⁴ Penn-Lewis pleiet dog brevkontakt med norske troende, blant annet fra Metodistkirken i Lillestrøm. Andre kontakter skrev seg fra Kristiania, Bergen, Stavanger og Drøbak. (Brynmor Pierce Jones, *The Trials and Triumphs of Mrs. Jessie Penn-Lewis* [North Brunswick, NJ: Bridge-Logos Publishers, 1997] s. 138, 256.)

⁵ Penn-Lewis besøkte Sverige i 1896, 1898 og 1925.

⁶ Under sitt andre Sverigesbesøk i 1898 rakk hun også en tur innom Finland. Finlandbesøket ble gjentatt i 1913. Minst to svenskspråklige oversettelser av Penn-Lewis pamfletter ble utgitt i Finland, *Budskapet om korset* (Helsingfors: Missionsbokhandelns Förlag, 1899) og *Striden i “det himmelska”* (Helsingfors: Helsingfors Centraltryckeri, 1902).

⁷ Penn-Lewis var innom Danmark både under sitt andre (1898) og siste (1925) Sverigesbesøk. Danmark besøkte hun for øvrig for annen gang i 1905.

⁸ Elith Olesen, *De frigjorte og trællefolket. Amerikansk-engelsk indflydelse på dansk kirkeliv omkring år 1900* (Fredriksberg: Forlaget ANIS, 1996) s. 348-349, 355, 359.

⁹ Mary N. Garrard, *Jessie Penn-Lewis: a memoir* (London: The Overcomer Book Room, 1930) s. 154.

¹⁰ J.C. Pollock, *The Keswick Story. The Authorized History of the Keswick Convention* [London: Hodder and Stoughton, 1964] s. 121.

¹¹ Garrard, *ibid.* s. 2.

Penn-Lewis giftet seg som 19-åring, og to år senere flyttet ekteparet til Richmond, Surrey hvor de raskt søkte til den anglikanske kirken Holy Trinity Church hvor “Keswick-forkynner” Evan Hopkins var prest. (Hopkins hadde vært med blant de om lag 15 troende i Curzon Street Chapel i Mayfair (London), idet den amerikanske hellighetsforkynneren Robert Pearsall Smith 1. mai 1873 inviterte til en av de første uformelle samlingene etter at han ankom Storbritannia. Et par måneder senere hadde Hopkins endog tilbrakt 10 dager sammen med amerikane- ren i Chamonix, Sveits “in continued waiting upon God,”¹² i forkant av Pearsall-Smiths storsamlinger i henholdsvis Broadland Park, Oxford og Brighton.) Gjen- nom Hopkins forkynnelse fikk Penn-Lewis nå høre om seier over “besetting sins,” “full surrender” og “possibilities of a Spirit-filled life.”¹³

I 1886 startet fru Hopkins opp et arbeid i YWCA-regi¹⁴ i Richmond, hvor Penn-Lewis raskt skulle finne sin plass som både bibliotekar og søndagsskolelærer. Arbeiderne kom ukentlig sammen for å be om “endowment of power, and an out- pouring of the Holy Spirit upon the work.”¹⁵ Ifølge Penn-Lewis dagboknotater for 1888-89 opplevde hun sørafrikaner Andrew Murrays¹⁶ bok *Spirit of Christ* og den franske mystiker Madame Guyóns *Spiritual Torrents* særskilt berikende.¹⁷ En søndag i februar hadde det meste av dagen gått med til lesning av Murrays bok, og Penn-Lewis skriver i den forbindelse: “It seems so deep, and almost beyond

¹² Walter B. Sloan, *These Sixty Years. The Story of the Keswick Convention* (London, Glasgow og Edinburgh: Pickering & Inglis, [1935]) s. 11.

¹³ Garrard, *ibid.* s. 8.

¹⁴ “In contrast to the social movement that it is today, the early YMCA/YWCA movement acted as a strong advocate of healing, holiness, and faith principles,” skriver Paul Leslie King, korrekt nok, i *A Practical-Theological Investigation of Nineteenth and Twentieth Century “Faith Theologies”*. D.Th. diss., University of South Africa, 2001 s. 47.

¹⁵ Garrard, *ibid.* s. 21.

¹⁶ Murray forkynte bl.a. under Keswickmøtene i 1895. Sammen med sin kone ble han før stevnets begynnelse innkvartert hos Albert Head i London. Denne så det som sitt “dearest wish [...] to bring these greatly used servants of God into contact with as many as possible of the Lord’s people.” Det sørafrikanske paret var knapt ankommet Storbritannia før “a great ‘Welcome Breakfast’” ble arrangert i Exeter hvor 120 “leading Christians of all de- nominations” ble introdusert for dem. Blant de prominente gjestene, flere med tilknytning til “Keswick”, var også Penn-Lewis tilstede (Garrard, *ibid.* s. 47).

¹⁷ Pierce Jones, *ibid.* s. 16.

comprehension, but I do long to know more of it: I seem to know so little – may He teach me!”¹⁸

Gjennom ekteparet Hopkins ble Penn-Lewis introdusert for en rekke av leder-skikkelsene innenfor “Keswickbevegelsen” – men til tross for regelmessig deltakelse på de årlige stevnene, var det ikke før 1899 at hun ble bedt om å delta med forkynnelse, og da kun på “Ladies Meetings,” dette til tross for at hun hadde forkynt i Mildmay Conference Hall i London første gang allerede i 1895.¹⁹ Penn-Lewis biograf B.P. Jones hevder for øvrig at forkynnerkarrieren under Keswickstevnene ble kortvarig, da endog hennes egen prest Evan Hopkins opplevde hennes forkynnelse som “too subjective”.²⁰ Ironisk nok var det i det Hopkinske hjem at Penn-Lewis ble introdusert for den kvietistiske litteratur gjennom Madame Guyóns selvbiografi, og Penn-Lewis skriver i ettertid at hun “owe[s] a great deal to the books of Madame Guyon.”²¹

Jessie Penn-Lewis som korrespondent

Penn-Lewis biograf, B.P. Jones, benytter ordet *korrespondent* om henne, både i betydningen journalist og som en som hadde utstrakt korrespondanse med menighetsledere i inn- og utland. I 1904 leverte hun sitt første bidrag til tidsskriftet *Life of Faith*,²² og kun tre uker senere kunne hun meddele tidsskriftets lesere at “God is sweeping the southern hills and valleys of Wales with an old-time revival.”²³ Etter kort tid fikk hun nå ukentlig spalteplass²⁴ i tillegg til at hun også var

¹⁸ Garrard, *ibid.* s. 14.

¹⁹ J.C. Metcalfe, *In the mould of the cross. A pen-sketch of The Life and Ministry of Jessie Penn-Lewis* (Dorset: The Overcomer Literature Trust, u.å.) s. 39.

²⁰ Pierce Jones, *ibid.* s. 60.

²¹ Garrard, *ibid.* s. 34.

²² Tidsskriftet oppstod i 1874 som *The Christian's Pathway to Power* med Robert Pearsall Smith som redaktør. Idet amerikaneren på grunn av anklagene om seksuell umoral aldri tok del i Keswickstevnene, ble tidsskriftet etter hvert overdratt til Evan Hopkins. I 1879 kom navneskiftet til *Life of Faith* som fire år senere ble overdratt til Hopkins sognebarn A.H. Marshall. (Pollock, *ibid.* s. 39, 52, 54.)

²³ Pierce Jones, *ibid.* s 119.

regelmessig bidragsyter for det evangeliske tidsskriftet *The Christian*. Vekkelsen i Wales i perioden 1904-5 trakk nysgjerrige troende og ikke-troende fra nær sagt alle verdenshjørner, og virket, om ikke som direkte katalysator for, så iallfall som en vesentlig inspirasjonsfaktor for flere lederskikkelser innen den gryende pinsebevegelsen i Los Angeles i 1906.²⁵

Penn-Lewis hadde omfattende korrespondanse med flere av evangelistene fra Wales og var opptatt av å bevare de mange nyomvendte for den kristne tro. Flere av de walisiske deltakerne på Keswickstevnene hadde dessuten siden 1896 bedt om at Gud skulle legge til rette for et eget walisisk stevne etter mønster fra Keswick. Da to av disse, J. Rhys Davis og D. Wynne Evans, i 1902 la tankene fram for Penn-Lewis, tok det bare ett år før det første av flere årlige sommerstevner ble avholdt i Llandrindod Wells i 1903.²⁶ Det hevdes videre at seks walisiske forkynnerkolleger som deltok under dette stevnet, ble enige om å komme ukentlig sammen for å be. Disse ble derfor av mange sett på som å ha innehatt en viss katalysatorfunksjon hva angår den landsvekkelsen som ble Wales til del i perioden 1904-5.

Den person som dog mer enn noen skulle bli identifisert med vekkelsen, var den 26-årige gruvearbeideren Evan Roberts (1878-1951), som til tider samlet tusener av tilhørere på ett enkelt møte og har blitt referert til som “the most fascinating of all [of Wales’] honored revivalists.”²⁷ Selv ble han berørt av den gryende vekkelsen som student ved Newcastle Emlyn School, en for ham nødvendig forberedelse før søknad om opptak ved den kalvinistisk-metodistiske skolen Trevecca College. Evans skulle imidlertid aldri komme gjennom sin forberedelse ved Newcastle Emlyn School, langt mindre påbegynne noen utdanning ved Trevecca College. Under et kortvarig besøk på hjemstedet Loughor i november 1904, fikk han istand kveldsmøter i hjemmemenigheten, med det resultat at det brøt ut en liten vekkelse som også berørte flere nabomenigheter. Roberts ble nå oppfordret

²⁴ På et eller annet tidspunkt har *Life of Faith* tydeligvis gått over fra å være månedstidsskrift til å bli ukeavis. Se Sloan, *ibid.* s. 24-25.

²⁵ Av lederskikkelsene tenker jeg først og fremst på Frank Bartleman og australieren Joseph Smale, sistnevnte pastor for First New Testament Church i Burbank Hall, Los Angeles.

²⁶ Garrard, *ibid.* s. 221-223.

²⁷ David Matthews, *I saw the Welsh Revival* (Jasper, Arkansas: End-Time Handmaidens, Inc., [u.å.]) s. 3.

om ikke å vende tilbake til skolen, men heller be om assistanse derfra med tanke på ytterligere vekkelsemøter. Ryktene gikk foran ham, og innbydelser om nye prekenoppdrag rundt om i Wales strømmet raskt på. En periode i begynnelsen av 1905 heter det endog at Roberts daglig fikk brev “from Europe and America, begging him to come to them.”²⁸

Pierce Jones, som har skrevet to biografier over henholdsvis Roberts og Penn-Lewis, gir en forholdsvis utførlig beskrivelse av Roberts fysiske og mentale overanstrengelser i perioden 1904-5, hvilket bevirket at han ble tatt hånd om av herr og fru Penn-Lewis, ja, faktisk ble boende hos dem fra 1906 og flere år framover. Få var klar over hvor medtatt han var, at han faktisk var “unable to stand or walk for almost a twelvemonth,”²⁹ og ryktene i vekkelseskretser om at han ble holdt innesperret i det Penn-Lewiske hjem, synes å ha vært grunnløse.

Mange samtaler med Penn-Lewis overbeviste etter hvert den unge waliserpredikanten om at han ikke eksklusivt hadde vært ledet av Guds Ånd i sitt vekkelsesforetagende. Tvert imot ble nå flere tidligere ånderfaringer tilskrevet demonisk inspirasjon. Både Penn-Lewis og Roberts fikk mange meningsmotstandere da de sammen skrev og utgav boken *War on the Saints* (1912), som jeg straks vil gå nærmere inn på.

Som journalist og korrespondent for *Life of Faith* og *The Christian* ble Penn-Lewis raskt introdusert for den gryende pinsebevegelsen, både i USA, Storbritannia og på det europeiske kontinentet i perioden 1906-7. Pierce Jones antyder at Penn-Lewis opprinnelige skepsis til manifestasjonsytringer som tungetale, profetier og visjonære opplevelser for øvrig, var foranlediget av den amerikanske hellighetsforkynner Hannah Whitall Smith og likesinnesde pamfletter, hvor man uttrykte frykt for at “neste” vekkelse fra Gud delvis ville preges av demonisk infiltrasjon – noe Penn-Lewis opplevde bekreftet i etterkant av vekkelsen i Wales. Med referanse til den norske pinsegrunnlegger T.B. Barratts besøk i Storbritannia i september-oktober 1907, som for øvrig markerer pinsebevegelsens tilblivelse i landet, alluderes det til en avisartikkel om den gryende pinsebevegelsen som ifølge Barratt “fullt ut viser den fullstendige mangel på åndelig innsikt

²⁸ Brynmore Pierce Jones, *An Instrument of Revival: The Complete Life of Evan Roberts 1878-1951* (Plainfield, New Jersey: Bridge Publishing, Inc., 1995) s. 72.

²⁹ Pierce Jones, *An Instrument of Revival* s. 167.

utenforstående hadde,” idet betegnelser som “galskap”, “hysteri”, “drømmere” og “underlige skruer” går igjen.³⁰

Penn-Lewis overvar selv et møte med Barratt 11. oktober samme år og skrev i etterkant til den anglikanske presten A.A. Boddy (som var den som hadde invitert Barratt til Storbritannia etter selv å ha besøkt hans møter i Kristiania tidligere på året): “I cannot be true to God without writing to you in His Name to say how pained and grieved I am to hear of such manifestations being attributed to the Holy Ghost. I feel deep in my soul that you and Mrs. Boddy and others with you are yielding to false supernatural forces.”³¹

Forut for dette hadde dog Barratt tatt skriftlig kontakt med Penn-Lewis og innledet med å si:

I wish to be very open & frank and would say, that with all the respect I have for you & your great ability as a teacher of the Word of God, nothing has surprised & grieved me more than your attacks on this wonderful & glorious work of God [i.e. the Pentecostal Movement]. Your writings & statements in various papers have, as well as those by [A.T.] Pierson & Rev. F.B. Meyer & others, done incalculable harm. God is my witness that when I sought him for more spiritual grace & Power, I did so with the only object of furthering the interest of our wondrous King & Redeemer, and when the Revival broke out in Scandinavia & elsewhere, we were constantly being met by your articles & statements, although you were only guided by hearsay, warning people everywhere of the subtlety of the enemy.³²

Barratts “frimodighet” kjente tydeligvis ingen grenser, og han fortsatte ufortrødent:

I am perfectly convinced that your writings more than anything else have given rise to much of the blasphemy of the Holy Spirit during the last two or three years all over the world. The very first Sunday I was in India last year I was met at the church doors with printed circulars (copies of your articles) warning the people against me & the work I was faithfully doing to further the interests of Christ.³³

“I write this, as I hope you will understand in no spirit of antagonism,”³⁴ bedyret Barratt avslutningsvis og fikk følgende gjensvar: “I see that you are under many

³⁰ Thomas Ball Barratt, *Erindringer* (Oslo: Filadelfiaforlaget A/S, 1941) s. 172.

³¹ Pierce Jones, *The Trials and Triumphs* s. 186.

³² T.B. Barratt, brev til Jessie Penn-Lewis, datert 18. juli 1909. NBO Ms. 4° 3341: I: b. 11.

³³ Barratt, *ibid.*

³⁴ Barratt, *ibid.*

misconceptions but there is no way of removing them but by long explanations which I do not feel free to give.”³⁵

Krig mot de hellige

Det er gjerne ikke til å undres over at mange pinsevenner følte at Penn-Lewis bok *War on the saints*, med Evan Roberts som medforfatter, var et polemisk oppgjør med pinsebevegelsen som sådan. Ikke bare gjaldt dette de avsnittene i boken som beskjeftiget seg med demonisk etterligning av Guds angivelig sanne verk i og gjennom den troende. Penn-Lewis og Roberts hadde ifølge Pierce Jones “included evidence, supplied from contacts all over Europe, of counterfeit signs, visions, voices, and spiritual exercises” i tillegg til Roberts egne “mixed experiences [during 1904-5] which had by now been examined and sifted.”³⁶ Mange reagerte negativt på den kontroversielle boken med undertittel “A textbook for believers on the work of deceiving spirits among the children of God,” idet forfatterne hevdet at også troende kunne være “possessed” av demoniske åndskrefter.

Selv blant sine “egne” hadde hun merket motstand i lengre tid. Så sin sak var at hun som kvinne forkynte på linje med mennene, mange var dessuten forarget over emosjonelle innslag både i hennes publiserte bøker og pamfletter, samt i møteforkynnelsen. I 1909 ble forbindelsen med *Life of Faith* avskåret, mens det ble et brudd med kretsen rundt både de engelske Keswickmøtene og de walisiske Keswick Llandrindod møtene rundt 1910.³⁷ Baptistpredikanten F.B. Meyer støttet henne imidlertid fortsatt og skrev i brev fra Shanghai datert 9. juli 1909: “I am

³⁵ Jessie Penn-Lewis, brev til T.B. Barratt, datert 23. august 1909. NBO Ms. 4° 3341: I: b. 11.

³⁶ Pierce Jones, *An Instrument of Revival* s. 180.

³⁷ “Bruddet” med flere av Keswicklederne var neppe av relasjonsmessig art, idet Penn-Lewis fortsatt kunne være tilstede under samlingene som tilhører, om dog hun ikke lenger forkynte. I 1927, to uker før hun døde av lungebetennelse og fysisk overanstrengelse, forkynte hun for øvrig på nytt i de walisiske “Keswickmøtene” i Llandrindod Wells. (Garrard, *ibid.* s. 299.) Keswicklederen F.B. Meyer støttet alltid opp om henne og deltok som forkynner på flere av hennes konferanser, men det spørs vel om ikke Penn-Lewis idylliserer forholdene når hun med apostelen Paulus ord i Gal 2,9 skriver at Keswicklederne “[gave] unto me ‘the right hand of fellowship,’ that I ‘should go unto the’ saints with the warfare message [Penn-Lewis særegne budskap om mulighetene for demonisk innflytelse i og gjennom den troende], and ‘they unto the saints’, who needed other aspects of truth.” (Garrard, *ibid.* s. 238-239.)

praying for you in all this anxiety about Keswick and Llandrindod Wells. Of course, if they give you no door of utterance at Keswick, they have themselves to blame if you promote conventions of your own.”³⁸

Penn-Lewis har tydeligvis tatt Meyer på ordet og satt igang med egne undervisningskonferanser. Deler av denne forkynnelsen ble også formidlet gjennom tidskriftet *Overcomer*, som hun startet opp i 1909. De første årene satset Penn-Lewis, i tillegg til månedlige samlinger for forkynnere i London, på regionale konferanser, for eksempel den årlige Matlock Convention, som startet opp pinsen 1912.³⁹ Ved oppstarten av 1. verdenskrig i 1914 opphørte imidlertid de regionale konferansene, men de månedlige samlingene i London fortsatte. I 1924 ble for øvrig hele hennes virksomhet – konferanser, tidsskriftet *Overcomer* (som for øvrig hadde vært inaktivt i perioden 1914-20) og bokforlaget med samme navn – flyttet til hovedstaden.

I mai 1897 mottok Penn-Lewis de første anmodninger om at hennes bøker måtte spres i USA. Under et stevne i 1899 hadde hun samtaler med W.R. Newell som var tilknyttet lærerstaben ved Moody Bible Institute i Chicago. Newell viste interesse for hennes bøker og pamfletter, som han faktisk distribuerte blant studenter og andre interesserte etter at han hadde vendt tilbake til Chicago. Året deretter fikk Penn-Lewis invitasjon til Canada og USA og besøkte i den forbindelse også Moody Bible Institute, hvor hun ble bedt om å forkynne, idet Moodys arvtaker (Moody var nylig død samme året), R.A. Torrey, “in a very American way” introduserte henne som “one of the most gifted speakers the world had known.”⁴⁰ Penn-Lewis prioriterte også to dager i Northfield, Massachusetts i løpet av sitt korte USA opphold, samt fikk forkynnerinnngang i A.B. Simpsons Gospel Tabernacle i New York City.⁴¹

³⁸ Pierce Jones, *The Trials and Triumphs* s. 201.

³⁹ Den årlige Matlock konferansen ble kun avholdt i 1912, 1913 og 1914. Etter krigen ble tilsvarende årlige konferanser arrangert i Swanwick, North Derbyshire fra og med 1920. Også i Cardiff, Bristol, Liverpool og andre byer rundt omkring ble det nå arrangert kortere konferanser. (Garrard, *ibid.* s. 185.)

⁴⁰ Garrard, *ibid.* s. 185.

⁴¹ Pierce Jones, *The Trials and Triumphs* s. 97-105.

Senere til dels betydelige oppbyggelsesforfattere som britiske T. Austin-Sparks og Watchman Nee fra Kina har kopiert fra hennes skrifter, dog uten nevneverdig kreditering.⁴² Penn-Lewis selv var imidlertid nøye med å kreditere flere av dem som hadde formet hennes tenkning.⁴³

⁴² Austin-Sparks *What is man* og Nees *The Spiritual Man* er tydelig innfluert av boka *Soul and spirit* av Penn-Lewis. Selv er hun dog nøye med å kreditere landsmannen George Hawkins Pember og Andrew Murray som premissleverandører for hennes trichotomiske antropologi.

⁴³ I Penn-Lewis bok *The Magna Charta of Woman* (1919) har hun f.eks. hyppige referanser til den amerikanske legemisjonæren og bibelgranskeren, Katharine Bushnell, og hennes *God's Word to Women*. For nærmere opplysninger om sistnevnte, se Dana Hardwick, *Oh Thou Woman That Bringest Good Tidings – The Life and Work of Katharine C. Bushnell* (Kerney, Nebraska: Morris Publishing i samarbeid med Christians for Biblical Equality, 1995).

Elevine Heede – glemt av kirkehistorien, men husket av Gud

Jorunn Wendel er pastor i Metodistkirken i Fredrikstad.



Innledning

Noen mennesker går over i historien som store, uten at deres samtid, og aller minst de selv, er klar over det. Det de har stått for og etterlatt seg, har vist seg slitesterkt og holdbart, og ettertiden har sett - og oppjustert - deres betydning til det nivå de fortjente og hørte hjemme på.

Elevine Heede er eksempel på et slikt menneske. At hun er den mest særpregede og betydningsfulle kvinne Metodistkirken i Norge har fostret, er ingen overdrivelse. Med sin begavelse, sin utdannelse og sin arbeidskapasitet var hun langt forut for sin tid. Med sin medfødte og tilegnede allsidighet var hun i løpet av sin yrkeskarriere både lærer, redaktør, forfatter og komponist. I løpet av sitt relativt korte liv, hun ble bare 63 år gammel, er hun med sin skriftlige produksjon sannsynligvis den som har nådd lengst utenfor Metodistkirkens egen krets hertilands.

Samtid

Elevine Heede ble født i 1820. Dette var mens det 19. århundre ennå var ungt, og før vi går mer inn på hennes vita, kan det være både interessant og nyttig å se litt mer på hennes samtid. Den gjengse historieoppfatning for vårt eget land er at det er rett å betrakte det 19. århundre som en eventyrlig oppvåkningstid og en forunderlig ekspansjonstid på alle områder. Vi kan nevne et nyvåknet politisk liv etter århundrers dvaletilstand. Egen grunnlov fikk vi i 1814. En storstilet økonomisk ekspansjon, industriell revolusjon, en enorm forbedring av samferdselsmidler, og dermed en sterk økende nasjonal enhet, fulgte i kjølvannet. Det kom en ny veiplan, og den første jernbane fra Oslo til Eidsvold kom i 1854. Folks levekår ble forbedret, folkeopplysningen steg, og en norsk vitenskap vokste fram, gjort mulig ved at landets første universitet, i Oslo, ble grunnlagt. Folketallet økte, mens det i 1824 var 1 million, var tallet steget til 1,5 i 1853, og dette til tross for at utvandringen til Amerika da var begynt. Vi kan også tale om en litterær gullalder som begynte med Henrik Wergeland, via Henrik Ibsen og Bjørnstjerne Bjørnson til Sigrid Undset. I denne perioden opplever vi også å se et nyvåknet religiøst liv. Overalt møter vi store omveltninger og nydannelser, sammen med en livsutfoldelse som danner en sterk kontrast til forutgående århundreder.

Kirkehistorie

Den kirkehistoriske utvikling i Norge i det 19. århundre var – på samme måte som det protestantiske Vest-Europas kirkehistorie for øvrig i dette tidsrom – preget av vekkellesbevegelser som etterhånden konsoliderte seg i et organisert kristelig arbeid på frivillighetens basis. Samtidig foregikk det en delvis oppløsning av det gamle statskirkesystemet. Frikirkene etablerte seg i Norge etter at *Dissenterloven* var blitt vedtatt i 1845. En påfallende sekularisering av samfunnet satte for alvor inn i andre halvdel av århundret, og det oppstod etter hvert en kamp om den kristne tro. Utviklingen var også preget av indirekkelige spenningsforhold og kamp mellom forskjellige retninger: høykirkelig / lavkirkelig, kulturåpen / pietistisk, liberal / konservativ. – Ved inngangen til dette århundre vekket *Hans Nilsen Hauge* store deler av det norske folk til personlig kristendom. Det var han som satte i gang den legmannsaktivitet som er så karakteristisk for norsk kirkehistorie i det 19. og 20. århundre og som har gitt vårt kirkeliv dets særpreg.

Det var i denne tiden Elevine Heede var aktiv. Hun ruver ikke i kirkehistorien på denne tiden, og hennes navn er ofte ikke nevnt. Men hun fortjener sin plass nettopp her, og vi gjør vel i å bli bedre kjent med henne.

Bakgrunn og familie

Elevine Randa Heede ble født i Arendal (Tromø) 15. september 1820 som mellomste barn av Conrad Heede og hans hustru Sara Iuell. En eldre bror, Anders, var født i 1818, og en yngre, Daniel Nicolai, i 1823. Faren var først gift med Elen Torjusdatter i 1801, men ble enkemann, og han giftet seg igjen 49 år gammel i 1817. Alle barna var fra det siste ekteskapet. Det er sannsynlig at alle tre var svakelige ved fødselen, ettersom de alle var hjemmedøpt. Faren døde i 1844 og moren i 1845, og dermed ble Elevine foreldreløs 25 år gammel. Historien forteller også at hun som eneste gjenlevende arving solgte barndomshjemmet i Barbo, ved Arendals bygrense i 1870. Hun forble enslig hele sitt liv, og hennes to brødre var da altså også døde. Vi ser for oss et menneske som var temmelig alene, men som med sine gaver arbeidet målbevisst i det som var hennes kall.

Utdannelse

Etter datidens forhold kom Elevine Heede fra en velstående familie. Faren, Conrad Heede, drev en velrenommert urmakerforretning i Arendal. Familien Heede var kommet fra Thy Amt på Nord-Jylland i Danmark, og den var en kjent håndverkerfamilie. Faren ble sagt å tilhøre “et dynasti av urmakere”, og de var velkjent i sitt hjemland. Han ble en velstående mann, og derfor sørget han også for at barna fikk god utdanning. At også døtre skulle få det, var ikke så selvfølgelig

den gang, men Elevine fikk god utdannelse med anledning til utenlandsopphold både i England og Frankrike. Oppholdet i Paris skulle vise seg å bli avgjørende for hennes liv videre. Her bodde hun hos en engelsk metodistfamilie, og gjennom dem møtte hun metodismen. Med dette fikk hun også en bevisst Kristustro, og hennes livskall ble staket ut.

Arbeid i hjembyen

Da hun kom tilbake til hjembyen etter endt studieopphold, ble hun lagt merke til. Hun var språkmektig, hadde god utdannelse og var velutrustet. Derfor fikk hun snart tilbud om arbeid som “lærerinde” på “Elligers Pigeskole”. Offisielt ble hun stående som medlem av Den norske kirke, men i sitt hjerte var hun metodist. Dissenterloven av 1845, den som ga andre kirkesamfunn enn det lutherske anledning til å etablere seg i Norge, var også meget restriktiv, og mange offentlige stillinger, bl.a. som lærer, var heftet med konfesjonskrav.

Metodistkirken og dissenterloven

La oss her nevne at Metodistkirken ble grunnlagt i Norge 11. september 1856, med Sarpsborg som første menighet. Dette var en konsekvens av dissenterloven, og det første kirkesamfunn, etter den romersk-katolske kirke, som benyttet seg av den nye loven, var altså Metodistkirken. Syv år senere, i 1863, kom den metodistiske vekkelse til Arendal, og Elevine Heede ble vitne til den stormende motstand bevegelsen ble møtt med. Da menigheten i Arendal ble stiftet i 1868, ble hun ikke opptatt som medlem, og hennes navn finnes derfor ikke blant de første i kirkeboken. Men hun var fast på møtene i Metodistkirken, og vi må tro at hun var blant de ivrige pionerene i Metodistkirken i Arendal og en vesentlig del av menighetens tidligste historie. Det er interessant å konstatere at hun fikk arbeide som lærer i en såpass liten by som Arendal, med et innbyggertall på noen få tusen, og forholdene dermed små og gjennomsiktede. Av samme grunn er det interessant å hente noen sitater fra visitasprotokollen for Arendal prosti for 1860-årene. Det ville ha vært interessant å ha noen flere opplysninger om Elevine Heede. Erttertiden hadde trengt det. Men vi får bruke hva vi har og tillate oss kanskje å lese også mellom linjene.

Under bispevisitasen 1860 sies det: “i Menigheden gives ingen Dissenter.” Men situasjonen endret seg i løpet av det kommende tiåret, for under prostevisitasen i 1869 sies det: “Sektvæsenet er her fremdeles, især Methodister samt Baptister. 10 individer have siden sidste Visitats utmeldt seg af Statskirken, og ere gaaede over til – 9 til Methodisterne og 1 til Baptisterne.”

Det sies også noe om skolesituasjonen, og om privatskolene, og fra bispevisitasen 1860 sies det: “Privatskoler haves for Pigebørn af Borgerklassen og Smaabørn af Almueklassen.” Ved samme anledning i 1863 heter det: “Privatskoler haves for smaabørn og en enkelt for eldre Børn af Almueklassen.” Fra 1867 heter det: “Forskjellige Privatskoler gives af hvilke 2 større og indrettede for pigebørn. Bestyrerinderne maate ansees for respektable.” Fra bispevisitasen i 1871 heter det: “Enkelte Privatskoler haves, ledede af Fruentimmer.” Heller ikke her nevnes noe navn, og det er heller ikke noe å hente fra *Amtmenneses femårsberetninger* fra 1850- og 60-årene. Heller ikke skoledirektørens arkiv har flere opplysninger. Men som nevnt, forholdene var små, og mange visste nok allerede da hvem urmakerdatteren Elevine Heede var og hvilket arbeid hun hadde.

Nye oppgaver i hovedstaden

Elevine Heede var aktivt med i Metodistkirkens gudstjenester og møter i Arendal, og det skulle få avgjørende betydning for livet videre. Hun var allerede over femti år da hun på et møte her ble kjent med pastor Martin Hansen. Han var selv en habil sangforfatter og oversetter, samtidig som han var kirkens daværende tilsynsmann som så betydningen av det skrevne ord og at kirken måtte drive forlagsvirksomhet. Han var en fremragende lederskikkelse, med evnen til å se mennesker han møtte, og bruke dem på rett plass. Han må tydeligvis ha lagt merke til Elevine Heede og hva som bodde i henne, for han oppfordret henne til å søke stilling ved Metodistkirkens teologiske skole i Kristiania. Her skulle hun undervise prestestudenter i norsk og engelsk, og samtidig ha oppgaver i kirkens nyetablerte forlag, “Det religiøse Traktatforlag”, som ble grunnlagt i 1869, og i 1897 endret navn til “Norsk Forlagsselskap”.

Dette var en utfordring hun takket ja til. Hun søkte stillingen, og fikk den. Det er tydelig at for henne var kallet og utfordringen til å bruke sine evner og sin utdanning i kirkens tjeneste viktigere enn lønn. For med sine evner og utdanning ville hun sikkert ha tjent bedre på oversettelsesarbeid i andre forlag eller med oppgaver i sin hjembys skipsrederier. Men hun gikk inn i en enkel stilling i en presteskole med noen få studenter og i en kirke som fremdeles var i etableringsfasen her i landet. Dette var tydeligvis den plassen Gud satte henne på, og det var her hun skulle være. Det var også i denne tiden hun for alvor tok til med sitt sang- og salmearbeid.

Medlem av Metodistkirken

Vi er kommet fram til året 1874. Hun har “brent broene til Arendal”. Barndomshjemmet er solgt, foreldre og brødre er forlenget døde, og hun har ikke nær familie her. Den nye stillingen i Metodistkirken gjør at hun flytter til hovedstaden,

hvor hun tilbringer sine siste, og særdeles aktive og produktive år. Ettersom hun ikke lenger er ansatt som lærer, har hun heller ingen grunn til nominelt sett å være lutheraner. Hun melder seg inn i den kirke som har vært hennes helt fra studieårene i Paris, og det skjer i Første Metodistkirke i Kristiania 23. august samme år, da den nye kirken også blir innviet.

En travel arbeidsdag

I hovedstaden er det tydelig at hennes arbeidsinnsats er preget både av stor inspirasjon og en imponerende arbeidskapasitet. Ved siden av sine undervisningsplikter har hun også mange oppgaver innen forlagsvirksomheten.

Hun oversetter en stor del av den engelske litteraturen som Metodistkirkens forlag utgav, og hun blir betegnet som en usedvanlig dyktig oversetter både i fri og bunden stil. Dessuten blir hun “redaktrice” av søndagsskolebladet *Den lille Børnevønn* som ser dagens lys i oktober 1871, og som sannsynligvis er et av Norges eldste barneblad. Bladet skifter tre år senere – da Elevine Heede overtar redaktøransvaret – navn til *Børnenes Søndagsblad*, fra 1891 heter det *Børnevønnen*, og fra 1928 *Barnevønnen*. – Dette er en oppgave hun setter stor pris på, og hun redigerer bladet helt fram til sin død i 1880.

Hellighetsbevegelsen

Før vi går nærmere inn på Elevine Heedes sanger og oversettelser, kan det være nyttig å se på hellighetsbevegelsen og dens historie. Etter borgerkrigen i USA gikk det en bølge av umoral og religiøs slapphet over USA. En del av kirkefolket, ikke minst de fra det lavere sosiale lag, reagerte på dette. Det dannet seg derfor en reaksjonsbevegelse som var overveiende metodistisk betont, selv om bevegelsen også gjorde seg gjeldende innen andre protestantiske samfunn. Da de offentlige “camp meetings” både ble sjeldnere og stivere i formen, søkte de sammen som ønsket å beholde “the old time religion” og arrangere sine egne “camp meetings”, og de utga også sine egne tidsskrifter. De store samfunn ville gjerne øve kontroll, men maktet i liten grad å innfluere. Etter hvert begynte da “Holiness”-gruppene å skille seg ut. Man ønsket å gjenopplive læren om “Christian Perfection” eller “Entire Perfection” som den opprinnelige metodisme hadde lært og som metodistene fremdeles teoretisk godtok, samt den puritanske livsholdning og emosjonelle pionerkristendom.

Charles G. Finney og hans medarbeidere Asa Mahan og Thomas Upman er de som tradisjonelt tillegges opptakten til hellighetsbevegelsen. Dette er riktig for så vidt som Finney og hans medarbeidere i sin forkynnelse tok sikte på en avgjort og helst daterbar omvendelse, puritansk livsholdning og åndsdaopen som en be-

stemt opplevelse, samt muligheten til å oppnå full hellighet i dette liv. Og allikevel er forkynnelsen i hellighetsbevegelsen mer i slekt med Moody, Sankey og Torreys glade “Kom som du er”- forkynnelse enn med Finneys skremmeprekner og krav om alvorlig botskamp før omvendelsen. Stor betydning fikk allikevel Finneys åndsåpslære, som ble ført videre og skjematisert av Torrey. Men selv om Finney, Moody, Torrey og andre gav sterke impulser til den kommende hellighetsbevegelsen, var ingen av dem egentlig knyttet til bevegelsen. De var i første rekke sjelevinnere, i annen rekke hellighetsreformatorer. De mer genuine representanter for bevegelsen er menn som William E. Boardman, Andrew Murray og Robert Pearsall Smith. Sistnevnte bragte i 1873 den amerikanske hellighetsbevegelsen til England, hvor den fikk sitt midtpunkt i Keswick-møtene. Fra Oxford og Keswick ble bevegelsen i 1870-årene bragt til Tyskland hvor den øvet sterk innflytelse på *Die Gemeinschaftsbewegung* og direkte forberedte grunnen for pinsbevegelsen.

Hovedsaken i hellighetsbevegelsens opplevelseskristendom var den jublende forkynnelse av muligheten for kristelig fullkommenhet i dette liv. Ofte ble helligheten knyttet til en særlig opplevelse, åndsåpen. Med denne forkynnelse forente man en levende, om enn ofte naiv, tro på underet. Mange av bevegelsens predikanter forkynte og praktiserte overnaturlig helbredelse. Tanken på legemlig helbredelse ved guddommelig inngrep eller ved mental påvirkning var forresten noe som hørte tiden til, særlig i Amerika. Det samme er tilfelle med de til dels sterke parusiforventninger.

Hellighetsbevegelsen nådde også vårt land, og det skjedde nettopp gjennom sangen og Elevine Heedes betydelige innsats. Vi må vel anta at hennes engasjement også skyldes at metodistkirkens grunnlegger i Norge, Ole Peter Petersen, allerede i 1848 kom i kontakt med bevegelsen i Albany i staten New York hvor den var på fremmarsj.

Han ble fascinert og bar de sterke inntrykkene videre med seg. Men han ble allikevel ikke den som bragte bevegelsen til Norge. Det var det heller svensk-amerikaneren Fredrik Franson som gjorde.

Sions Harpe

Fram til 1871 brukte metodistene den mest populære av haugianernes sangbøker til sine samlinger. Men etter at Elevine Heede kom til Kristiania og metodistenes forlag, skjedde det store forandringer. Men før det, i 1871, var Metodistkirkens salmebok kommet, og den inneholdt 334 salmer. Den kom i flere opplag, ble revidert i 1898 og sist i 1941. I 1987 kom en helt ny salmebok, som også inneholdt mange av sangene fra *Sions Harpe*. Men det var allikevel ikke salmeboken, men Sankeys samling av metodistiske og andre evangeliske sanger, oversatt av Elevine Heede og utgitt som *Den lille Zions Harpe* i 1875, som skulle vekke den store oppmerksomhet. Den kom i tre opplag på ett år, og i 1896 hadde den nådd 18 opplag med 127.500 eksemplarer. Sangenes popularitet var enorm og revolusjonerte norsk sang i legmannskretser. Rett nok gav anmelderne, særlig prestene, boken en blandet mottakelse. De merket seg at sangene var lite ortodokse og meget stemningsfulle. Men de kunne synges, og legfolk landet rundt sang dem stadig på sine møter.

Den varme mottakelsen som Elevine Heedes utgave fikk, skyldtes uten tvil hennes litterære evner og oversettelseskunst og at tiden for denne type sanger var moden. De kjente amerikanske evangelistene, Dwight L. Moody og Ira D. Sankey, fullførte sin triumferende vekkelsesturné i England i 1875. Ryktet om deres forkynnelse og evangelisering nådde kontinentet. Dermed ble Moody og Sankey kjente navn i norske legmannskretser, og særlig hos sistnevnte. Elevine Heedes oversettelser kom i rette tid.

Sangboken *Sions Harpe* gjenspeiler den sterke vekkelseslinjen og det klare evighetshåpet som menighetene var bærere av. For norsk kristen korsang har også denne sangboken betydd mye, og det er kanskje også en av grunnene til den solide plass sangkorene har hatt i menighetslivet. Elevine Heede står forresten også bak utgivelsen av *Den lille Sanger* som kom i 1879 og var til bruk i søndagsskolene. Den ble revidert mange ganger og kom også med en egen notebok, og stadig med det samme formål, nemlig at den skulle være "et Middel i Herrens Haand til at vække, nære og utvikle sund Guds frykt i Hjerterne hos den oppvoksende Slækt."

Sions Harpe og alt Elevine Heede gjorde i forbindelse med den, må betegnes som et livsverk. Og etter hvert ble den folkeei. Her var det så visst ikke bare tale om utgivelse og redigering av en bok med kristne sanger. Minst 200 av sangene her er dels forfattet av henne, dels oversatt fra engelsk og tysk. I svært mange tilfelle var oversettelsene hentet fra sangboken til Sankey, *Sacred Songs and Solos*, som inneholdt 750 enkle religiøse sanger. Som oversetter var Elevine Heede svært dyktig. I to-binds verket *Kristen Sang og Musikk* som kom på Runa Forlag, Oslo i 1965, hvor Elevine Heede har fått bred omtale, heter det om henne: "Hun hadde

en genial evne til å frigjøre seg fra originalens ordlyd og likevel legge frem en oversettelse som ydet originalen rettferdighet. Det kan av og til være vanskelig å avgjøre hva som er oversettelse og hva som er originalt diktverk.”

Litterær produksjon

Ettersom Elevine Heede sjelden signerte det som kom fra hennes hånd, kan det ofte være vanskelig å avgjøre hva som er oversettelse og hva hun selv skrev på norsk.

Både oversettelser og originalsanger vitner om en fin poetisk åre og en sikker smak i tillegg til at de var preget av en som var bevisst hvor hun konfesjonelt hørte hjemme. Som den engelske salmedikteren Charles Wesley vel hundre år tidligere hadde lært engelske metodister å synge sin teologi, tolket hun sin tro som metodist gjennom sine sanger og oversettelser. Hun har på mesterlig vis fått fram det sentrale i Metodistkirkens forkynnelse: En personlig opplevelse av omvendelse og frelse, en dyp visshet om barnekår hos Gud og daglig omgang med Jesus Kristus ved troen, en inderlig lengsel etter et fullstendig gudinnviet og hellig liv, og en glad og jublende visshet om at det finnes et liv etter dette. Alt dette kommer tydelig fram i Elevine Heedes diktning og oversettelser. Svært mange av dem brukes flittig fremdeles, de har bevist sin slitestyrke, og er velkjente og kjære i mange konfesjonelle sammenhenger. Blant de forskjellige sang- og salmebøker som er mest i bruk i vårt land, finner vi 2 i *Norsk Salmebok* (NS) (nr. 591 *Ånd fra himlen, kom med nåde* og nr. 333 *Hvilken venn vi har i Jesus* [oversettelse]), 10 i *Frikirkens Salmebok*, og i *Sangboken*, som brukes av en rekke av de større kristne organisasjonene, finner vi hele 22 av hennes sanger. *Metodistkirkens Salmebok* (MS) har naturlig nok de fleste, 3 tekster og 43 oversettelser.

Sannsynligvis var Elevine Heede den første, eller en av de første, som oversatte Sarah F. Adams mektige *Nærmere deg, min Gud* til norsk. I *NS* er Gustav Jensen oppført som oversetter, men det er vel ikke usannsynlig at han har benyttet seg av tidligere oversettelser, kanskje også Elevine Heedes. I *MS* er vers 3 og 4 av denne salmen gjengitt med hennes oversettelse. La oss se på disse versene:

*La meg i drømme se
Stigen som når
Til himlens herlighet,
Hvor tronen står.
La engler vinke meg
Hist fra ditt himmerik,
Nærmere deg, min Gud,
Nærmere deg!*

*Når jeg da våkner opp
Med takk og pris,
Betel jeg reiser deg
På Jakobs vis.
Alter blir stenen meg,
Hvor lovsang hever seg:
Nærmere deg, min Gud,
Nærmere deg!*

*Stigen jeg skuer reist
mot himlen opp.
Englene ferdes der
Til høyest topp.
Nåde er all din vei,
oppad den fører meg,
Nærmere deg, min Gud,
Nærmere deg!*

*Derfor med våkent sinn,
fullt av din pris,
bygger et Betel jeg
på Jakobs vis.
Alter blir stenen meg,
pilgrimen takker deg:
Nærmere deg, min Gud,
Nærmere deg!*

MS 305, v.3 og 4, Elevine Heede, 1876

NS 468, v. 3 og 4, Gustav Jensen,
1915

I den forrige utgave av *MS* er Elevine Heedes oversettelse på samtlige vers av denne salmen benyttet, men i den siste utgaven altså bare vers 3 og 4. Ellers er Gustav Jensens oversettelse benyttet. De i Metodistkirkens salmebokutvalg som arbeidet med den nye salmeboken som kom i 1987, og som hadde kunnet svare på hvorfor man gjorde dette tekstvalget, lever ikke lenger. Kanskje ble det gjort for ikke å bryte for mye med den teksten som metodistene var så kjent med. Versene er satt opp parallelt, og så blir det opp til leseren å vurdere dem.

Av andre kjente oversettelser som bærer Elevine Heedes navn, kan nevnes:

Den himmelske lovsang (100), *Jeg vil prise min gjeløser* (17) *Hvilken venn vi har i Jesus* (424), *Sett deg for et hellig mål* (290), *Hvor du enn i verden vanker* (220), *Skal vi møtes hist ved floden, Brødre og søstre, far nå vel* (412), *Herre Gud, iblant oss vær* (32), *Hør nå himlens jubeltoner* (99), *Underfullt deilige Eden* (108), *Søk de forvillede, arme, fortapte* (119), *Bunnløs nåde, er det så* (125), *Si meg den gamle sannhet* (130), *Kom til din frelser, utsatt det ei* (140), *Gå til Jesus, hvem du er* (141), *Den store lege nå er her* (151), *Det er en port som åpen står* (170), *Det er liv i et blick på det blødende Lam* (176), *Sikker i Jesu arme* (215), *Hvor du enn i verden vanker* (220), *Jesus, du min sjelehyrde* (247),

Vær meg nådig, Frelser kjære (248), *Jeg trenger deg hver stund* (346), *Hører du ei Jesu stemme* (389), *I Herrens folk, løft blikket opp* (541).

Numrene refererer til *MS* og er bare noe av hennes enorme produksjon. I tillegg kan vi også nevne at det er hun som har gitt norsk tekst til Charles Wesleys vakre julesalme (*MS* 488) *Hør den englesang, så skjønn*. Det er oversettelser som er blitt eie for det norske kristenfolk og dekker både de ulike tider i kirkeåret og de forskjellige faser i kristenlivet. Nr. 412 i *MS* er også hennes egen tekst. Men på sitt aller beste er hun kanskje i den sangen som fremdeles ofte høres i kirker og bedehus landet over og som hun både har skrevet og gitt melodien til, nemlig *Ånd fra himlen, kom med nåde* (*MS* 30), den hun selv kalte *Hør vor bøn*, og som vi her gjengir i hennes språk:

(1)

*Aand fra Himlen, kom med Naade,
Kom med Liv og Lys hened!
Lad din Magt i Sjelen raade,
Gjør oss vis til Salighed.
Livets Ord du selv forklare,
Lad det virke, hva du vil,
Saa vi her dets Kraft erfare,
Fyld vor Sjæl med hellig Ild!*

(3)

*Kom dog, kom, o Herre kjære,
Treg i vore Hjerter ind!
Styrk vor Tro, og giv os mere,
Hellige vor Sjæl og Sind!
O, du maa dit Øre vende
Til vort længselsfulde Raab,
Nu fra Himlen Ild du sende,
Døb os her med Aandens Daab!*

(2)

*Søde Jesus, vi dig bede
Kom med Lægedom og Fred,
Tal til os, som er tilstede
Om din store Kjærlighed.
Gaa til hvert bedrøvet Hjerter,
Som paa Syndens Byrde bær,
Løs dem du af Angst og Smerte,
O, tal fred til Sjelen her!*

(4)

*Hør vor Bøn, al Godheds Giver,
Fader, Søn og Helligaand!
Du, som var og altid bliver,
Udræk nu din Almagtsaand!
Kom til gamle, kom til unge
I din Kraft og Herlighed,
At vi jublende kan sjunge:
Herren er paa dette Sted!*

Tekst og melodi: Elevine Heede, 1879.

Denne salmen, som ofte benyttes til innledning av gudstjenester eller møter, er tatt inn i samtlige norske kristne sangbøker, og finnes også – som nevnt – i *Norsk Salmebok*. De aller fleste steder, bortsett fra i *Metodistkirkens Salmebok*, er vers 3 utelatt (jfr. “Døb os her med Aandens Daab”). Nettopp dette viser arven fra metodismen og hellighetsbevegelsen. Salmen er tydelig født i et vekkesmiljø og

ført i pennen, og tonesatt, av et menneske som elsker de troendes fellesskap og forventer Guds nærvær under de troendes sammenkomster.

Arven til ettertiden

Elevine Heedes arbeidsdag ble ikke lang. 6.mars 1883 døde hun i Kristiania, bare 63 år gammel. Ved hennes død skrev pastor Anders Olsen dette minneord:

Vår kjære frøken Elevine Heede døde stille og rolig, glad og lykkelig i troen på sin Frelser, tirsdag 6. mars dette år (1883). Hun var en kjær søster der elskede Jesus høyt, og ved sin lærdom og ved sin levende interesse for Guds sak virkede til stor velsignelse for kirken, der i hende har tapt en dyktig Redaktrise for Søndagsskolebladet, en dyktig oversetteske for vår boksak, og en poetisk begavet kvinne, og savnet vil derfor føles dypt. Hennes gudfryktige liv, Børnenes Søndagsblad, og våre sangbøker, hvis sanger hun har oversatt og dels forfattet vitner bedre enn ord om, hva vi i henne har tapt. [...] Som hennes bevissthet var klar inntil det siste, så var også hennes trosforvisning urokkelig fast. Ja, salig er de døde som dør i Herren. De skulle hvile fra deres arbeide, men deres gjerninger følger dem.

I sitt testamente, som ble skrevet 30. juni 1882, fremgår det at hun har lånt Første Metodistkirke kr.2000,- og at dette lån, og hva ellers måtte være igjen etter dette, skal tilfalle samme menighet.

Den egentlige arven etter henne var imidlertid hennes sanger og oversettelser og den innsats hun gjorde i Metodistkirkens tidlige år i vårt land. I norsk kirkehistorie fra det 19. århundre er hennes navn knapt nevnt, og det er lite historisk materiale om henne. Men ettertiden har innsett at hun må hentes fram og gis den plass hun rettelig fortjener. Mange av hennes sanger er – som nevnt ovenfor – for lengst blitt udødelige, og de vil fremdeles overleve salme- og sangrevisjoner i mange generasjoner fremover.

Uten tvil er hun den mest særpregede kvinne norsk metodisme har fostret. Med sin kallsbevissthet og sine gudgitte gaver har hun formidlet de bibelske sannheter til generasjoner før oss, og hun vil fortsatt gjøre det. Nå er det opp til oss å bringe arven fra henne videre.

Kilder:

- Eilert Bernhardt og Aage Hardy (red.): *Metodistkirken i Norge 100 år*. Oslo 1956
 Arne Hassing: *Religion og makt. Metodismen i norsk historie*. Trondheim, 1991
 J.Thorkildsen: *Den norske metodistkirkes historie*. Oslo, 1926
Festskrift Arendal metodistmenighet 125 år (1868 – 1993)
 Magne Gausdal: *Kåseri i Arendal Metodistkirke*, 1975
 Ingvar Haddal: *Vær fra vest*. Oslo, 1977
 Gunleif Myhren: Artikkel i *Agderposten*, 31.aug.1990
 Arkivmaterieell fra Metodisme-historisk selskap, Oslo

An Educational Encounter: A Pentecostal Considers the Work of Elisabeth S. Fiorenza

Pamela Jones is a Th.D. candidate at Wycliffe College in Toronto, Canada..



Introduction

While Pentecostalism is a movement which emerged globally in various ways and several different contexts in the opening years of the twentieth century, many Pentecostals, although definitely not all,¹ point to the Azusa Street Revival as a corporate myth of beginnings. The Azusa Street mission was comprised of an inclusive group of less privileged men and women from various ethnic backgrounds who together provided leadership for the fledgling movement. Such race, gender and class inclusiveness was quite radical in a context of racial segregation, the subordination of women and class consciousness. In short, the early Pentecostal movement was radical, counter-cultural and prophetic.

While some Pentecostals today tend to be indifferent or antagonistic towards feminist ideas, many of the emphases and concerns of the early Pentecostal movement have striking counterparts in the current Christian feminist movement.

¹ Since the 1950s at least, most Pentecostals have been found outside of the Canada and the U.S. as autonomous, self evolving communities. For a discussion of the multiplicity and diversity within Pentecostalism see Murray W. Dempster, Byron D. Klaus, Douglas Petersen, Eds., *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made To Travel*, (Oxford, California, Ghana, Argentina, India: Regnum Books International, 1999) and Harvey Cox, *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, (Reading, Menlo Park, New York and Don Mills: Addison-Wesley Publishing Company, 1995). The Pentecostal sources used in this paper primarily reflect and draw upon my own experiences as a Pentecostal minister and theologian and a feminist within Canada and the United States.

Elisabeth Schüssler Fiorenza is a feminist biblical theologian² who works within the reformist and liberation stream of Christian feminism - that is, while critiquing the male-dominated aspects of the Christian tradition she yet finds it liberating and meaningful and seeks to reform it. While paying particular attention to the experiences of women, Fiorenza is also committed to the liberation and flourishing of all people. The structure which hinders such liberation and flourishing she labels “kyriarchy”. Kyriarchy refers to the social and political system of domination and subordination based on the power and rule of the lord/master/father involving multiple and interlocking layers of oppression including gender, race, class and colonialism.³ Fiorenza opposes kyriarchy in all its forms, particularly male over female, but also white over non-white, rich over poor, privileged over non-privileged and so on. She is committed to the full flourishing of all regardless of gender, class, race or ethnic origin. In the process Fiorenza’s mandate becomes much like early Pentecostalism’s mission in that it too is radical, counter-cultural and prophetic.

The following discussion will focus on the work of Elisabeth Schüssler Fiorenza primarily comparing and contrasting Fiorenza’s and Pentecostalism’s understanding of the “Spirit” and the “Scriptures”. The concepts of “community”, “experience” and “authority” will also be briefly examined as they arise. The purpose of this paper is to introduce Christian feminist thinking in order to ascertain if there is a basis for dialogue between feminism and Pentecostalism. In other words, this paper hopes to raise the question regarding the value of contemporary feminist theology to the ongoing development of Pentecostal theology generally as

² In the following paper, the definition of feminism which I am going to use is the one that Elisabeth Schüssler Fiorenza herself prefers and is found on many bumper stickers which state, “Feminism is the radical notion that women are people.” This definition highlights the contradictory notions that feminism is both a “commonsense” idea and yet at the same time a radical concept. For example, many of us would agree that women are people who deserve freedom from discrimination, violence and sexual harassment along with equal pay for equal work. No problem there. However, whenever it is pointed out that such freedom is not always the case and that changes are in order, the pointing out itself is deemed radical and either opposed or dismissed. Within theological contexts, Christian feminism asserts that women are people of God and critiques any authorities, structures, systems, doctrines or assumptions (conscious or unconscious) that deny women their full personhood as persons made in the image of God.

³ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, (Boston: Beacon Press, 1992), p. 8.

well as to pose the possibility of the development of an explicitly Pentecostal feminist theology. The assumption is that it is more profitable to include relevant feminist thinking during the stage of construction of Pentecostal theology than to attempt to deconstruct and reconstruct later.

Fiorenza and Pentecostalism Compared and Contrasted

The Spirit

Elisabeth Schüssler Fiorenza uses the word “Spirit” in various ways throughout her work - sometimes personifying the Spirit as “divine presence”, sometimes referring to the Spirit as an authorizing or empowering force. Regardless, her understanding of the Holy Spirit has had an influence in the emergence and development of her feminist spirituality. For example, Fiorenza claims to have rejected the androcentric and sexist assumptions of the branch of the Christian church within which she was raised due to the “driving force or spirituality” that understood the Spirit “not in a Platonic sense, but in the biblical sense of divine power and dynamic energy that enables us to live as Christians...” In Fiorenza’s understanding, the New Testament speaks of “the God of Jesus Christ, and of this God’s life-giving power, the Holy Spirit” not as an affirmation of hierarchical “power to lord over others” but rather as a practical, loved based servant leadership.⁴ Fiorenza is convinced that such a servant leadership exercise of power pertains to women as well as to marginalized men even though the various churches have oftentimes suppressed the Spirit by not admitting women and marginalized men into leadership positions.

From the beginnings of their movement up until the present, Pentecostals have also spoken of the Spirit’s power. Pentecostals claim to have experienced the Spirit’s power based on and similar to the accounts found in the book of Acts. Pentecostals are convinced that the Spirit as God is immanently involved with and experienced by them. The concepts of “power”, “experience” and the “Spirit” are at the heart of the Pentecostal movement and are interrelated with each other. While classical, orthodox statements along with Biblical references are together adopted to define what is meant by “Spirit”, “experience” and “power” remain relatively undefined.

⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Feminist Spirituality, Christian Identity, Catholic Vision,” later found in *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, (New York: Crossroad, 1993), pp. 92-93.

Fiorenza has a vision, which she insists is also God's vision, of an "alternative community and world" - one that isn't racist, classist, sexist, colonialist or kyriarchal. As she explains it, "the experience of the Spirit's creative power releases us from the life-destroying powers of sin and sets us free to choose an alternative life for ourselves and for each other."⁵ Fiorenza describes this "alternative community" as an egalitarian, "charismatic democracy" where "all have equal access to the gifts of the Spirit" and "equality in the Spirit," as 'pneumatics', that is, spirit-filled people of God (Gal. 6:1).⁶ She labels this alternative community "wo/men church" or the "*ekklesia* of wo/men" defining it as "the movement of self-identified women and women-identified men in biblical religion."⁷ The word "wo/men" is intended to signify both the recognition of the diversity of women's experiences and the inclusion of men. Fiorenza explains that as a discipleship of equals, wo/men church is comprised of people who have equal status, dignity and rights as people made in the divine image and "equal access to the multifarious gifts of the Spirit."⁸

The vision of an "alternative community" and "world released from the life-destroying powers of sin" is familiar to Pentecostals. When the movement first emerged, many Pentecostals thought of themselves as a restoration of the early church which was definitely an alternative to the established church communities with their long standing traditions.⁹ Many of these early Pentecostals also pos-

⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1984, 1994, 1998), p. 344.

⁶ Fiorenza, *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*, (Boston: Beach Press, 1998), p. 118. Fiorenza further explains that "(t)hose who have been baptized are 'pneumatics,' that is, spirit-filled people of God (Gal. 6:1)." However, some Pentecostals are not sacramental and would object to being excluded from such a "pneumatic" or "charismatic" community on the basis of not having been baptized. For these Pentecostals the understanding is that anyone can experience the Spirit. Access to the Spirit is direct. Therefore no person or ritual need mediate.

⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, (Boston: Beacon Press, 1984), p. xiv.

⁸ Fiorenza, *Sharing Her Word*, p. 114.

⁹ What I have often heard referred to as an "Acts 29" community. "Acts 29" attempts to express the belief that we, as a Christian movement, are a part of and a continuation of the early Christian churches some of whose stories are recorded in the book of Acts.

essed an evangelistic zeal which propelled them around the world. According to William Seymour, the founder of Azusa Street, the creation of a new spiritual community in which Christians of different races and backgrounds were bound together in love and unity as brothers and sisters in one family, was a primary mark of an apostolic faith and an important characteristic of Spirit baptism, both of which were available to anyone in any of the churches and throughout the world.¹⁰ Evangelism and implicit cultural critique together formed Azusa's mandate and mission.

Unfortunately, while the Azusa Street revival may have been race, class and (relatively)¹¹ gender integrated, the initial tendency towards inclusion was short lived. The American culture within which Pentecostalism emerged in the early years of the twentieth century was racist, class conscious and patriarchal. Much of the Pentecostal movement within Canada and the United States soon became likewise.¹² In many instances, the vision of an inclusive and egalitarian Christian community has been left to others, including feminist theologians, to proclaim. Significantly betraying its beginnings, Pentecostalism has split into predominately male-led, black and white groups. White Pentecostalism has only recently acknowledged its racism in the highly publicized Memphis Dialogue of October 1994. Time will tell if anything substantial results from such acknowledgement. Time will also reveal whether or not Bishop Barbara Amos' forceful criticism of

¹⁰ See for examples, *Apostolic Faith* 1, no. 1 (September 1906): 1-3; 1, no. 2 (October 1906): 4; 1, no. 5 (January 1907): 1, 3; 1, no. 6 (February-March 1907): 7; 1, no. 7 (September 1907): 2; 2, no. 13 (May 1908): 2, 3.

¹¹ I do not wish to overstate the case. Early Pentecostalism's inclusion of women was ambiguous occurring more in practice than by proclaimed consensus. Nevertheless, and significantly, the "Bible Teaching on Marriage and Divorce" starts with Ephesians 5:25 "Husbands love your wives" and exhorts both husbands and wives to not sacrifice their families for their ministries. *The Apostolic Faith* 1, no. 5 (Jan. 1907): 3.

¹² I have discussed the ramifications of Pentecostalism's transition from a minority, persecuted sect to a middle class movement enmeshed within American culture and Evangelical Christianity in my unpublished paper, *A Crisis/A Call: An Exegesis and Contextualization of Jeremiah 2:1-13*, pp. 29ff.

the sexism inherent within that “dialogue” will be acknowledged.¹³ She was the only female among the 200 participants.

The community which Fiorenza envisions is not only inclusive and egalitarian, it is also one which takes seriously the various experiences of women throughout church history. Fiorenza insists that women’s theological heritage must be interpreted, not as a history of oppression, but as one of liberation and of religious agency.¹⁴ She is determined that “women who spoke and acted in the power of the Spirit”, including providing leadership for the churches, not be forgotten. Fiorenza is convinced that the “patriarchalization process is not inherent in Christian revelation and community” but rather progressed over time. In her opinion, women were significantly involved in the egalitarian early beginnings of Christianity and in later movements as “sisters of the Spirit” proclaiming the “gospel of freedom.”¹⁵ Therefore she attempts to uncover and preserve those moments within the Christian tradition when egalitarian impulses have gained prominence. These attempts include a reconstruction of portions of the New Testament in which she argues that Jesus upset the established power structures of his time by allowing everyone, including women, to experience the “all-inclusive love” of God.¹⁶

Pentecostalism, regardless of its promising beginnings, has tended to overlook or downplay the experiences of women within its midst. Within the early years of Pentecostalism, significant numbers of women were actively involved in the mission of the movement in various ways and in leadership positions. Women, as well as men, were understood to have an obligation to respond to the “latter rain”

¹³ Frank D. Macchia, “From Azusa to Memphis: Evaluating the Racial Reconciliation Dialogue Among Pentecostals,” *PNEUMA* Volume 17, Number 2, Fall 1995: 203-218, p. 213. See also Barbara M. Amos, “Race, Gender, and Justice,” *PNEUMA* Volume 18, Number 1, Spring 1996: 132-135.

¹⁴ Fiorenza, *In Memory of Her*, pp. 35,36, 92.

¹⁵ Fiorenza, *But She Said*, p. 157.

¹⁶ Fiorenza, *In Memory of Her*, p. 130. For further discussion on Fiorenza’s use of a “hermeneutics of remembrance” to reconstruct the traces of women’s lives from the historical silences that have attempted to render them mute or forgotten see the chapter entitled “Memory, Revolution and Redemption: Walter Benjamin and Elisabeth Schüssler Fiorenza” in Marsha Aileen Hewitt, *Critical Theory of Religion: A Feminist Analysis*, (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

outpouring of and empowerment by the Spirit to evangelize the world in the last days before the Lord's immanent return. However, when the Lord did not immediately return and the movement organized itself for a longer stay, a hierarchy was soon established whereby men were oftentimes institutionally awarded senior positions of leadership over women.¹⁷ When it comes to the relationships between men and women, a shift in priorities has occurred *from* a world which needs evangelization *to* an institution which needs leadership and even, on occasion, protection from those nasty, liberal, godless feminists.¹⁸ An egalitarian model of mutual ministry based on the Spirit's initiative and empowerment has been suppressed within many segments of Pentecostalism.

In recent years, as Fiorenza continues to refine and develop her thinking, she seems to have concluded that the Spirit is part and parcel of an exclusive, all male, hierarchical trinity - God the Father, God the Son and God the Holy Spirit - which has no room for a female image not even a female personification like Shekinah or Sophia. For example, Fiorenza argues, using Brian Wren's categories, that the "metaphorical system that undergirds Christian imagination, wor-

¹⁷ Within the United States, women's activities in establishing the new movement and the ensuing decline in the numbers of women involved have been well documented. Within Canada the recovery of women's early involvement has only begun. However, based on my own research as found in my unpublished paper *Your Daughters Shall Prophesy: Women In Ministry in the Pentecostal Assemblies of Canada*, women were actively involved in various unordained leadership positions within the Pentecostal Assemblies of Canada, the largest Canadian Pentecostal group, in its beginning. Their numbers have since significantly declined, aspects of which are discussed in my paper.

¹⁸ For example, in 1988 in an article entitled "A Woman's Place in Ministry", Margaret Gibb, who is described as pastoring Greenfield Park Pentecostal Church near Montreal along with her husband Robert, writes in the July issue of the *Pentecostal Testimony: Official Publication of the Pentecostal Assemblies of Canada* (pp. 10-11), "Pentecostal women in our nation hold firmly to the Biblical principle of male leadership and headship." She places this position in contrast to the "feminist message of women's rights for power and authority" which "has fallen on deaf ears, as far as our women are concerned." Her comments stand in sharp contrast to those made by an earlier Pentecostal Assemblies of Canada evangelist, Zelma Argue, who regularly exhorted both women and young people to get involved in ministry because they were living in the last days before Christ's immanent return. See the *Canadian Pentecostal Testimony*, No. 1, (December 1920): 2; No. 4 (March 1921): 3; No. 11 (December 1921): 4; Vol. 2. No. 8 (August 1922): 1; No. 6 (March 1921): 2.

ship, and hymnody is that of KINGAFAP - the King-God-Almighty-Father-All-Powerful-Protector.”¹⁹ And then she continues,

In this frame of reference G*d²⁰ is pictured and worshipped as a powerful king enthroned in splendor who receives homage and atonement for offenses against his majesty, rules by word of command, and stabilizes the cosmic order. This Almighty, All-powerful, and often terrifying King is also called Father. He is the creator, merciful Lord, and Father who is the sole (male) parent of the crown prince, his Son, Jesus Christ ... the Father-King and Son-Prince send their Spirit down to earth to help their followers and to teach only them the revelation of KINGAFAP ... This Christian symbol system of Kingly Father, Princely Son, and Exclusive Spirit has no room for a female figure, be it mother, consort, sister, or daughter, nor for a female personification like Shekinah or Sophia. It envisions the Divine in terms of control and rule and images divine transcendence as absolute, distant, and completely foreign to the world. Hence, this kyriarchal symbolic system cannot but function to bolster kyriarchal society and church. Since it is deeply ingrained in Christian consciousness, it has become “common sense” ... Consequently, it is very difficult, if not impossible, to reimagine and reconstruct this central Christian myth differently. It claims the authority of orthodoxy although it seems to cohere completely with what we know about the account of the world historically articulated in Gnostic speculation.²¹

In Fiorenza’s thinking, by envisioning God as male reigning from on high, man, understood to be made in the image of God, gets to run things from the top down in both churches and society.²² As she considers this symbolic system to be hopelessly rooted as “common sense” ideology, Fiorenza turns to the image of divine Wisdom, an image not part of the patriarchal and hierarchical trinity, as the name for the immanent, divine Presence rather than the Spirit.

Fiorenza’s assessment raises several serious questions such as the following: Is the Spirit exclusive and part of a kyriarchal, all male trinity? How is humanity, made in the image of such a God, and the relationships between people then to be understood?

¹⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet* (New York: Continuum, 1995), p. 106.

²⁰ Fiorenza uses the constructs “G-d” and “G*d” to indicate the inadequacy of our language about God. She had used “G-d” in *Discipleship of Equals* and *But She Said* until Jewish feminists complained that the spelling “G-d” suggested to them a conservative and reactionary frame of reference. So she switched to “G*d”.

²¹ Fiorenza, *Jesus: Miriam’s Child, Sophia’s Prophet*, p. 107.

²² *Ibid.*

A book written by Myer Pearlman published in 1937 and used at least up until the mid 80's as a text in some Pentecostal Bible colleges²³ illustrates how an image of God as a transcendent, distant and absolute ruler functions as a theological justification for male domination over females and nature. In his book, under the heading "Man" Pearlman states,

Man was designed to be God's image in respect to lordship; and as no man can play the monarch without subjects and kingdom, God gave him both empire and people. "And God blessed them, And God said unto them, Be fruitful and multiply, and replenish (literally, "fill") the earth, and subdue it: and have dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every living thing that moveth upon the earth." Compare Psalm 8:5-8. By virtue of the powers implied in his being formed in God's image, all living beings upon the earth are given into the hand of man. He was to be God's visible representative in relation to the surrounding creatures.

Man has filled the earth with his productions. It is his special privilege to subdue the power of nature unto himself. He has forced the lightning to be his messenger, has put a girdle round the globe, has climbed up to the clouds and penetrated to the depths of the sea. He has turned the forces of Nature against herself; commanding the winds to help him in braving the sea. And marvelous as is man's rule over the external, dead nature, more marvelous still is his rule over animate nature. To see the trained falcon strike down the quarry at the feet of his master and come back, when God's free heaven is before him; to see the hound use his speed in the service of his master, to take a prey not to be given to himself; to see the camel of the desert carrying man through his own home; all these show the creative ability of man and his resemblance to God the Creator.²⁴

What is clearly represented in this passage is a man dominant/nature submissive relationship between man and creation, justifying and affirming the domination of nature by men by referring to God's own presumed dominating nature. Nature in this passage is understood as female. While it might be argued that the word "man" in this passage refers to all humans, the use of the word indicates that the male human is androcentrically understood as the norm by which humanity is being identified. God is understood to be lord of creation. Man, made in God's image, is also assumed to have the right to the lordship of nature. This lordship has a disturbingly violent aspect to it. In filling "the earth with his productions" and subduing "the power of nature unto himself" man not only commands but is

²³ Pearlman's text was still in use at Northwest Bible College in Edmonton, Alberta, Canada in 1984 when I was a student. Other Pentecostal students have reported to me its continued use in other Pentecostal colleges as well.

²⁴ Myer Pearlman, *Knowing the Doctrines of the Bible*, (Springfield, Missouri: Gospel Publishing House, 1937), pp. 117-118.

said to have “forced the lightning to be his messenger,” “penetrated to the depths of the sea,” and to have “turned the forces of Nature against herself.” As this aggressive domination of man is understood to reflect his creative resemblance to God the Creator, God too is presented as being aggressively dominating.²⁵

In spite of the difficult issues raised when imaging God within a trinitarian structure and as both transcendent and immanent, as Pentecostals tend to do, I am not convinced that Fiorenza’s move away from the use of the term “Spirit” is necessary in order to overcome the kyriarchal assumptions and practices within the churches. In fact, I am concerned that Fiorenza’s move away from the Spirit both stems from and feeds into the ongoing tendency within Christian theology and practice to marginalize the Spirit and Spirit focused groups, including Pentecostalism.²⁶ While the Spirit has been imaged as an intricate part of a patriarchal and hierarchical trinity all three of whose members are referred to, almost exclusively, with the pronoun “he”, focusing on the Spirit has had a tendency to moderate kyriarchal assumptions and practices. Pentecostalism itself started out as a relatively egalitarian and inclusive, Spirit focused movement. I have hopes that by defining and owning our own particular Pentecostal identity and emphases that such an inclusive, egalitarian ethos will once again emerge and even more strongly.

The Scriptures

As a feminist biblical theologian, Fiorenza views the Bible as a “historical prototype” rather than a “mythic archetype.” When viewed as a mythic archetype, the historical assumptions of the contexts within which the Bible was formulated including androcentrism, patriarchy and kyriarchy, are posited as universals that are authoritative and normative for all times. In contrast, when viewed as a historical prototype, the Bible is recognized as being written and read from within particular historical and kyriarchal contexts. Therefore it can be critically examined to discern those portions which appear to legitimate oppression from those

²⁵ *Ibid.*.

²⁶ Elizabeth Johnson discusses this marginalization in her book *Women, Earth and Creator Spirit* where she examines the thesis that the exploitation of the earth, the marginalization of women and the lack of attention to the Spirit in many churches are linked. I would add the marginalization of Spirit focused groups throughout church history to her formula. Elizabeth Johnson, *Women, Earth and Creator Spirit*, (New York: Paulist Press, 1993).

which are liberating.²⁷ However, in Fiorenza's view, the Bible becomes, at the very most, a source, or even only a resource, for women's struggles for liberation.²⁸ For Pentecostals, the Scriptures are much more than that. The Scriptures are understood as one place, among others, where God encounters people.

When interpreting the Bible, Fiorenza uses a rhetorical reading approach which seeks to highlight the perspectival, historically and culturally conditioned, nature of hermeneutics while openly advocating on behalf of women and other marginalized groups. Fiorenza criticizes biblical scholars for being accountable to the academy but not to the communities of faith.²⁹ In her opinion, the current paradigm functioning within the academy which insists on supposedly impassive, detached, objective, value-free, non-ideological, non-political scholarly research and discourse to be an exercise in self and institutional deception.³⁰ She is convinced that everyone brings their experiences and preunderstandings to any task including that of interpretation. As a result, she would most likely *not accuse* but rather *assume* that Pentecostals "eisegete" the Bible like everybody else. However, she would also probably insist that Pentecostals, like everyone else, must *take responsibility* for the effects of their interpretations of biblical texts. Fiorenza cautions that the methodological starting point for hermeneutics cannot be a "commonsense" type of experience alone. Experiences along with values and mind-sets must be critically reflected upon and analyzed.³¹ In other words, it's not enough to recognize that eisegesis is occurring. Those often unconscious preunderstandings that are brought to the biblical text must be critically examined and evaluated to determine how they are influencing the interpretative process.

An example from our early Pentecostal history illustrates how preunderstanding influences the interpretation of the Bible. In its relatively egalitarian and inclusive beginnings at Azusa Street, the early Pentecostal movement understood itself to be representative of a "full" gospel. This "full" gospel not only emphasized experiences of the Spirit as part of a five fold gospel but also included the under-

²⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, (Boston: Beacon Press, 1984), pp. 10-14.

²⁸ *Ibid*, p. 14.

²⁹ *Ibid*, pp. 30-33.

³⁰ Fiorenza, *Sharing Her Word*, pp. 40-46.

³¹ *Ibid*, p. 81.

standing that the Gospel of Jesus Christ was good news not only for a privileged few but for *all* people of all nations - male, female, black, white, young, old rich, poor, educated, uneducated, whomever. This preunderstanding was then taken to the Bible and affirmation was found there in such passages as Acts 2:17, 18, “And it shall come to pass in the last days, saith God, I will pour out my Spirit on all flesh; your sons and your daughters shall prophesy, and your young men shall see visions, and your old men shall dream dreams; And on my servants and on my handmaidens I will pour out in those days of my Spirit, and they shall prophesy.”³² Passages such as this one with an inclusive theme were emphasized as they were understood to be more in line with the “full” gospel than such passages as 1 Corinthians 14:34 “Let your women keep silence in the churches” or Ephesians 6:5 “Slaves, be obedient to them that are your masters” which were not stressed. The preunderstanding of what constituted the “full” gospel and the plain, literal sense of the Bible were brought together in order to discern what God was saying in and through the Scriptures.³³

These early Pentecostals were moving *from* their own experiences (including experiences of life - such as being looked down upon by more privileged folk - and experiences interpreted as being of the Spirit - such as women being called and anointed by the Spirit) *to* the Spirit inspired and illumined Scriptures which were interpreted in light of the preunderstanding of what constituted the “full gospel” within a communal context, through oral testifying and preaching, so that the community could evaluate the interpretations and add an “amen”. Such a process was powerful, accountable and dependent upon the ongoing activity of the Spirit within their midst. Several aspects of these Pentecostal practices of interpretation continue today in Pentecostal corporate worship services and have not yet been completely evaluated for their promise and problems including an adequate assessment of what constitutes the “full gospel”, the experiential aspects, the part played by the community and the *Spirit’s involvement in the whole dialectical and dialogical process*.

Fiorenza argues that scholarly discourses regarding biblical interpretation are not disinterested but have a political context and content “insofar as interpretation is

³² This passage is quoted in full or part throughout *The Apostolic Faith*. The quotes in this section are from the then commonly used King James Version.

³³ An interesting exercise would be to make a list of the passages of Scriptures used in William Seymour’s *The Apostolic Faith* and those *not* used.

located in social networks of power/knowledge relations that shape society.”³⁴ Within the churches the power/knowledge relations that have been affirmed are those that reinforce society’s status quo which is sexist, racist, classist and often-times in the so-called First World, colonialist. The challenge is to recognize and acknowledge the power and influence of our interpretations in order to develop an approach to the interpretation of the Bible which is liberative for all.

For Fiorenza, the Scriptures are a place of revelation for the divine Presence or God. This same divine Presence is also revealed and operates within the *ekklesia* of wo/men thereby granting wo/men church its authority. Fiorenza views inspiration as “the divine breath of life invigorating all and everyone” and authority as deriving from the “experience of G-d’s liberating presence in today’s struggles to end patriarchal domination.” She insists that the “authority of inspiration” is not limited to only certain people or even texts but is given to the whole church as comprised of people who are “enlivened and empowered by the life-giving breath of Sophia-Spirit.”³⁵ Fiorenza insists upon the recognition of “the authority of Sophia-Spirit.”

For Pentecostals, the Bible is not so much a place where divine Presence is revealed and therefore revelatory. Rather the Spirit is understood to have originally inspired those people who formulated and brought together the Scriptures as well as continuing to inspire/illumine those people who read and interpret the Scriptures today.³⁶ It is the Spirit as God who has the authority. Such authority is then granted to the Scriptures as a Spirit inspired and illumined revelation of

³⁴ Fiorenza, *But She Said*, p. 3.

³⁵ *Ibid*, pp. 156.

³⁶ As French L. Arrington states it, “A fundamental principle of Pentecostal hermeneutics is: Scripture given by the Holy Spirit must be mediated interpretively by the Holy Spirit ... The Holy Spirit has a fundamental role in the reading and interpreting of biblical texts. No one but the Holy Spirit provides the bridge that enables the ancient author and modern interpreter to meet and to span the historical and cultural gulf between them. The heart of the biblical text remains ambiguous until it is illuminated by the Holy Spirit.” French L. Arrington, “The Use of the Bible by Pentecostals,” *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, Vol. 16, No. 1, Spring 1994: 101-107, pp. 104-105. This process involves people, as is recognized by Kenneth J. Archer when he outlines four ways in which individuals experience the Spirit when interpreting and appropriating the Scriptural texts. Kenneth J. Archer, “Pentecostal Hermeneutics: Retrospect and Prospect,” *Journal of Pentecostal Theology*, Issue 8, April 1996: 63-81, pp. 77-78

God. This same Spirit with her inherent authority is also understood to have birthed and to continue to fill, gift and empower the Christian community and individuals within that community. As authority is located in the Spirit who works through people and the Scriptures, difficulties arise when Spirit empowered people and the Bible or even various passages of that Bible seem to disagree with each other. This question of authority is a major problem within Pentecostal practices and theology which must be addressed and resolved.

Fiorenza insists that “inspiration” as “the life-giving breath and power of Sophia-Spirit” did not cease once canonization occurred. Rather the Spirit remains active today. As a result, Fiorenza calls for a return to the “practice of ‘discerning the spirit’ as a deliberative rhetorical spiritual practice.”³⁷ While “discerning the Spirit” is supposedly a regular practice in Pentecostal circles, rarely has anyone dared to ask what “spirit” is being manifested in a community where androcentric assumptions and kyriarchal practices continue to silence and restrict Spirit gifted and called women and men. And what “spirit” is being manifested when Scriptures are appealed to in order to undermine the Spirit’s authority to blow where She will?

As Fiorenza has highlighted, when Scriptures are granted the status of some sort of “final authority”, thereby usurping the authority of the Spirit and Spirit empowered people, they are often used in a literalistic, prescriptive sense. Within Pentecostalism such a use of Scriptures is common, stemming from and feeding into our fundamentalistic leanings.³⁸ However, a primarily rationalistic approach, whether that is expressed in fundamentalism, or even liberalism, is in-

³⁷ Fiorenza, *Sharing Her Word*, p. 88.

³⁸ These fundamentalistic leanings within Canada and the United States originate from both our radical evangelical roots within the 19th century holiness movement and our early acceptance by the larger evangelical community at the time when the liberal-fundamentalist controversy was raging within American Protestantism. While Pentecostals were not in the position to be involved in this controversy due to their small size, loosely organized structures, lower class backgrounds and dismissal by the larger, dominate churches, they indiscriminately went along with the larger evangelical community which sided with fundamentalism (which I find incredibly ironic seeing as the World’s Christian Fundamentals Association officially opposed Pentecostalism in 1928). Now that we are finally seeing the need to determine our own identities and decide our own loyalties, this fundamentalistic stance needs to be critically rethought.

congruent with Pentecostalism's experientialist practices.³⁹ As well, a fundamentalist approach tends to be hierarchical and exclusive which is in direct conflict with Pentecostalism's egalitarian and inclusive ethos.

Although overcoming kyriarchal attitudes and practices within Pentecostalism will not be easy, it is possible. There is both a foundation - the authority of the Spirit - and a precedent - early Pentecostalism - already in place.

And there is hope. Pentecostals,⁴⁰ like Fiorenza, have an eschatological orientation. Fiorenza places her ekklesia of wo/men within a context of struggle as a "now" but "not yet" vision which "has never been fully realized in history since in Western traditions women have not been accorded full citizenship and self-determination."⁴¹ Instead the vision is being realized in ongoing struggles for religious and political liberty for all, "at one and the same time an ideal vision and a historical reality ... already present in society and church but not yet accomplished, real but in the process of realization."⁴² Within Pentecostalism, the Spirit has always been experienced as active in our midst realizing the now but not yet kingdom of God by empowering us for our ministries of reconciliation and healing. The potential exists for these ministries to be extended to all people of all nations. Both Pentecostalism's and Fiorenza's visions of an inclusive, egalitarian, Spirit filled community are placed within a "now but not yet" context which hopes for, and actively commits to, the conversion and empowerment of *all* people.

³⁹ Harvey Cox discusses this tendency describing it as a conflict between "fundamentalists" and "experientialists" evident globally in all religious groups in his book *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twentieth-First Century*, (Reading, Menlo Park, New York and Don Mills: Addison-Wesley Publishing Company, 1995), pp. 299-321. Cox sees experientialist family resemblances between Pentecostals, liberationists and feminists.

⁴⁰ There are several different positions regarding "end times" within Pentecostalism. Some are quite creative. Regardless an eschatological orientation has been noticeable since the early days of Azusa Street with its insistence on the present outpouring of the Spirit being the promised "Latter Rain" prior to the Lord's Second Coming. See for example, *The Apostolic Faith* 1, no. 1 (September 1906): 4.

⁴¹ Fiorenza, *Sharing Her Word*, p.112.

⁴² Fiorenza, "The Ethics and Politics of Liberation: Theorizing the Ekklesia of Women," *Discipleship of Equals*, p. 344.

Conclusion

In conclusion, the following are areas which I am convinced could benefit from further interaction between feminists such as Fiorenza and Pentecostals.

1. A recognition of both Pentecostalism's and feminism's radical, counter-cultural and prophetic positions invites a serious consideration of each others' work.
2. Part of the early mission of the Pentecostal movement included the empowerment and transformation of all people regardless of race, class, country or gender. Unfortunately, the Pentecostal movement faltered in its fulfilment of this aspect of its mission. As feminist theologians such as Fiorenza are dealing with questions of race, class, ethnic origins and gender, insights gleaned from our different experiences and perspectives have the potential of mutually critiquing and enhancing each others' ministries.
3. An analysis of Pentecostalism's own unique insights as groups of people who have experienced oppression, marginalization and empowerment first hand could be shared with feminists such as Fiorenza and vice versa.
4. Further discernment of the authority and role of the Spirit in all areas of life could be undertaken by both Pentecostals and Fiorenza. This would entail a critical examination of our presuppositions including the understanding that *all* people can be empowered by the Spirit as well as an acknowledgement of the Spirit's and people's roles in the production and ongoing interpretation of Scriptures.

As I have considered the work of Elisabeth Schüssler Fiorenza, I have found it to be a worthwhile and educational encounter. I have concluded that Pentecostals and feminists have insights which they can share with each other to the benefit of each other. As Pentecostals are critically reflecting upon what it is that we are teaching as we go about making disciples and what type of Pentecostal-charismatic spirituality and life we are educating and socializing people into, we may be surprised to find that we have allies in unexpected places including Christian feminist theology. While I am currently in a situation where, as a student, my contributions as a Pentecostal woman are being accepted and considered within a feminist context, it remains to be seen whether or not Pentecostals are able to engage in dialogue with feminists.

“Come, Holy Spirit, we need you...”

Ja eller nei til kvinner som menighetsledere? Om debatten innad i den evangelikale bevegelse i USA

Reidar Salvesen er høgskolelektor ved Ansgar Teologiske Høgskole i Kristiansand.



Det har i løpet av de siste par årene vært debatt om kvinners mulighet til ordinasjon og hyrdefunksjon i flere kirkesamfunn og lavkirkelige organisasjoner. Tydeligst har dette vært i flere lutherske organisasjoner og kirker som Den evangelisk Lutherske frikirke, Laget og Normisjon. Debatten har til tider vært intens, ikke minst i avisspaltene.

Det er ikke hensikten i denne artikkelen å redegjøre for detaljer i denne. Men jeg vil med utgangspunkt i to erklæringer som omhandler dette spørsmålet likevel berøre hovedtrekk ved debatten som foregår i Norge.¹ Denne er ikke unik, da en tilsvarende debatt foregår innad i hele den evangelikale bevegelse i verden. Jeg vil i denne artikkelen fokusere på to organisasjoner med hovedsete i USA, som står midt i en intens debatt, og som står for hvert sitt syn i spørsmålet om kvinners mulighet til eldste-/hyrdefunksjon. Disse organisasjonene er *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* (RBMW) og *Christians for Biblical Equality* (CBE), som begge klart definerer seg innad i den evangelikale bevegelse.² Termen “evangelikal” brukes i dag som oftest om en tverrkirkelig bevegelse og trend i teologi og spiritualitet som legger stor vekt på Skriften i det kristne liv.³ Et viktig kjennetegn på evangelikal teologi er således en bekjennelse til Skriftens

¹ Disse bevegelsene har tydelige forbindelseslinjer til debatten i Norge. For eksempel sier frikirkepastoren Jan Gossner i sin redegjørelse for sitt syn at en god redegjørelse og utdypning av dette syn finnes i boken *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* (jfr. rundskriv av J. Gossner, “Frem til det som var i begynnelsen.” 11. mars 2002.) Se også Gunnar Eikli (red.), *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen* (Oslo: Nye Luther, 1991), som illustrerer denne uenigheten innad blant typisk evangelikale teologer. Videre har flere framtrepende kirkeledere og teologer i Norge skrevet under på CBE sitt trosgrunnlagsdokument. Det er derfor sannsynlig at de samme argumentene brukes i Norge.

² For en kort historisk og aktuell oppdatering om debatten mellom disse, se artikkelen “Nuptial Agreements” av Agnieszka Tennant i *Christianity Today* 11. mars 2002.

³ Alistar McGrath, *Historical Theology. An introduction to the history of Christian thought* (Oxford 1998) s. 249-252. I Norge er termen “evangelikal” gjerne knyttet til personer og kirker som slutter seg til Lausannepakten av 1974.

inspirasjon og forpliktelse på Bibelens autoritet for liv og lære. Uenigheten er altså i utgangspunktet ikke knyttet til hvordan man ser på Skriften, men er mer knyttet til hvordan man fortolker den.⁴

Jeg skal i denne artikkelen først gi et historisk riss hvor debatten blir satt i perspektiv, deretter presentere de to bevegelsene og trekke fram hovedtrekk ved deres syn.⁵ Til slutt vil jeg trekke fram de viktigste tema som trenger videre behandling. Dette vil spesielt fokusere på hermeneutikk.

Historisk riss

Det høres ofte at man bryter med en 2000-år gammel kirkelig tradisjon når man åpner opp for kvinner i hyrde-/eldstefunksjon i kirken. Videre blir det sagt at hovedårsaken til at dette synet nå får innpass i kirken, skyldes påvirkning fra samfunnet, som sekularisering og kvinnefrigjøring.⁶

Et kort riss fra kirkehistorien fra reformasjonen av vil vise at dette ikke er tilfelle. Selv om den lutherske og reformerte reformasjon holdt fast på den kirkelige tradisjon fra den katolske kirke, åpnet den *radikale* reformasjon for kvinner.⁷ Dette kan man se hos anabaptistene som betonte at Gud kunne inspirere enhver troende

⁴ Dette fokuset gjør at mer feministisk litteratur, samt tradisjonelle posisjoner som den katolske kirke ikke blir presentert her.

⁵ Det foregår for tiden en intens debatt, og nye artikler og bøker skrives stadig. Det er ikke mulig å gi en fullstendig oversikt over alt dette. Det er heller ikke mulig å redegjøre i detalj for alle de ulike tolkningsforslagene som finnes til for eksempel 1 Kor 14:33bff og 1 Tim 2:8ff. Jeg vil her konsentrere meg om hovedkonturene i debatten. Se for øvrig presentasjonen under organisasjonene. Her blir noen av de viktigste bidragene presentert. Det er gjort forsøk på å samle gammeltestamentlige artikler i en bibliografi. (Mayer I. Gruber, *A Study Guide: Women in the World of Hebrew Scripture*, Volume 1 of *Women in the Biblical World*, ATLA bibliography series no 38. Lanham 1995

⁶ Et eksempel er J.Packer, "Let's stop making women presbyters." *Christianity Today* 35, no 2 1991 s. 19: "[...] the present-day pressure to make women presbyters owes more to secular, pragmatic, and social factors than to any regard for biblical authority."

⁷ For denne delen, se spesielt Ruth A. Tucker og Walter L. Liefeld, *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Time to the Present* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) s. 171ff.

til å forkynne. Dette ble tydeligere i baptistiske menigheter og blant kvekerne i det 16. århundre.⁸

Ved framveksten av pietismen og metodistbevegelsen fikk kvinner større plass i kirken. I USA førte “the great awakening” på 1700-tallet til at kvinner fikk lederroller og forkynte. En av de mest kjente kvinnene var Sarah Osborn som ledet en gudstjeneste i sitt hjem i 1766-67. 1800-tallet er kjent for mange framtrepende kvinner, som for eksempel Phoebe Palmer, mor til hellighetsbevegelsen,⁹ Catharine Booth og Hannah Whitall Smith.

Selv om det finnes forkjempere for kvinner og kvinner i tjeneste, var det som oftest i mer radikale bevegelser at man åpnet opp for kvinner.¹⁰ Ett eksempel på dette er Brødrebevegelsen og The Christian and Missionary Alliance.¹¹ Videre var vekkelsesforkynnere som D.L. Moody og Charles Finney åpne for å bruke

⁸ Robert G. og Bonnidell Clouse (eds.), *Women in Ministry: Four Views* (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1989) S. 9-21 nevner Margaret Fell, som skrev en bok i 1667 og der forsvarte kvinners rett til å forkynne. I hovedtrekk er det synet likt med moderne “egalitarianism”; det vil si at Gal 3:28 er mandat for kvinnelig tjeneste sammen med tanken om at den Hellige Ånd utrustrer kvinner. 1 Kor 14 og 1 Tim 2 blir dermed et tidsbegrenset forbud pga. vranglære. Se også Tucker og Liefeld s. 229-31 for en mer detaljert gjennomgang.

⁹ *Op.cit* 261-264.

¹⁰ *Op.cit* 258.

¹¹ I Norge er det påvirkning fra disse gjennom Fredrik Fransson, som var knyttet til denne organisasjonen. Det Norske Misjonsforbund (DNM) benyttet seg av kvinner på slutten av det 19. århundre (jfr. Fredrik Fransson, *Eders døtre skulle profetere* [Kristiania: Bibelkvindehjemmets forlag, 1890]). På tilsvarende måte var flere evangelister, som D.L. Moody og C. G. Finney, for kvinner som forkynnere og ledere. I DNM har kvinner helt siden stiftelsen i 1884 fungert som evangelister, menighetsplantere og forstandere både i Norge og i misjonsarbeidet. Noen eksempler på dette er Anna Teigland, som var menighetsplanter og forstander for misjonsmenigheten i Mjøndalen helt fra starten i 1891. Det ble etter to kurs for evangelister i 1884 og 1888 utsendt i alt 26 kvinnelige forkynnere på heltid. En av disse, Cathrine Juell, ble av den danske indremisjonslederen Vilhelm Beck kalt for “hunpresten frk. Juell” ifølge Ingulf Diesen, *Veien videre* (Oslo: Ansgar, 1984) s.25f. Den markerte evangelisten Gerda Karijord ble innviet som forstander i Narvik Misjonsmenighet allerede i 1915. I Metodistkirken ble den første kvinnelige prest i Norge, Agnes Howard Nilsen, ordinert til diakon i 1934 og til eldste i 1956.

kvinnelige forkynnere.¹² Det var først på 1900-tallet at de store kirkesamfunnene åpnet opp for kvinner. I motsetning til disse, var den evangelikale bevegelse som utviklet seg i perioden fra 1920 til 1960-årene negativ til kvinnelig ordinasjon. Interessant er det når bevegelser som tidligere var åpne for bruk og ordinasjon av kvinner, med fremveksten av kvinnefrigjøringen har gått bort fra sin tidligere praksis. Dette ser man for eksempel i kirkesamfunnet Evangelical Free Church i USA.

Recovering Biblical Manhood and Womanhood (RBMW) og Christians for Biblical Equality (CBE)

Innen den evangelikale bevegelse har det fra ca 1960/70-årene eksistert to markerte hovedsyn på kvinners rett til å være pastor.¹³ Det ene hovedsynet kjennetegnes ved at man hevder at kun mannen er kalt av Gud til å ha det primære og overordnede læreansvar og autoritet i kirken som eldste eller pastor/prest. I forlengelse av dette har også mannen (fordi han er mann) det primære ansvar og lederskap i hjemmet. Det andre synet kjennetegnes ved at man hevder en grunnleggende likhet mellom kjønnene, og følgelig kan også kvinner ha mulighet til å være eldste og pastor.¹⁴ Etter et møte i regi av Evangelical Theological Society i 1986 som fokuserte på temaet "Male and female in biblical and theological

¹² Tucker og Liefeld s. 251-253.

¹³ Det finnes flere eksempler på denne debatten i *Christianity Today*, det ledende tidsskrift blant evangelikale: Paul K. Jewett, "Why I favor Ordination of women" og Elisabeth Elliot, "Why I oppose the ordination of women," vol 19 No 18 1975 s 7-16; Austin H. Stouffer, "The ordination of women: Yes," og George W. Knight III, "The ordination of Women," vol 25 no 4 1981, s 12-19. Se også Alvera Mickelsen (ed.), *Women, authority & the Bible* (Inter Varsity Press, 1986). Denne boken er basert på et tre dagers Colloquium i Oak Brook, Illinois i okt. 1984 hvor 36 evangelikale ledere var samlet for å diskutere spørsmålet om ordinasjon og kvinner i hyrdetjeneste.

¹⁴ En framstilling av disse to synene finnes i boken *Two views on the women in ministry* av James R Beck og Craig L. Blomberg (eds.) [Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing, 2001]. Det må sies at det også er mulig å dele dette opp i fire, jfr. Robert G. og Bonnidell Clouse (eds.), *Women in Ministry: Four Views* (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1989). Det er også mulig å bryte ned denne todeling i fem, jfr. John G. Stackhouse Jr., *Women in Public ministry in Twentieth century Canadian and American Evangelicalism: Five models*. Studies in religion 17 no 4 1988 s. 471 –85.

perspective”, førte polariseringen til dannelsen av to organisasjoner: Christians for Biblical Equality og Recovering Biblical Manhood and Womanhood.

Recovering Biblical Manhood and Womanhood (RBMW)

RBMW har sitt utspring i evangelikale-fundamentalistiske miljøer. Starten knyttes til et møte for en del teologer og kirkeledere i Danver, Massachusetts i desember 1987. Her satte man seg fore å formulere et manifest om forholdet mellom kjønnene med fokus på menigheten og hjemmene. Manifestet fikk navnet *Danvers Statement* etter plassen hvor de først møttes. Dette ble først publisert i sin endelige form i november 1988 i Wheaton, Illinois og ble så trykket som en annonse i bladet *Christianity Today* 13. januar 1989. I denne sies følgende med hensyn til arbeidets hensikt: “We offer this statement to the evangelical world, knowing that it will stimulate healthy discussion among Christians, and hoping it will gain widespread assent.”

På bevegelsens url-adresse¹⁵ kan man for øvrig lese om bevegelsens historikk og tro grunnlag. På samme nettsted kan man videre lese:

The “Danvers Statement” summarizes the need for the Council on Biblical Manhood and Womanhood (CBMW) and serves as an overview of our core beliefs.¹⁶

For å styrke dette synet satte man også i gang med en mengde presentasjoner og konferanser. To av de mest kjente og markante presentasjoner for dette synet finnes i boken *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* med Wayne Gru-

¹⁵ <http://www.cbmw.org/index.html>

¹⁶ Det finnes også i John Piper og Wayne Grudem (eds.), *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* (Wheaton, Illinois: Crossway Books, 1991) appendix 2.

dem og J. Piper som redaktører fra 1991¹⁷ og *Women in the church* av forfatterne A.J. Köstenberger, T.R. Schreiner og H.S. Baldwin fra 1995.¹⁸

RBMW bruker helst termen “complementarian” om sitt syn. De vil motsette seg både termen “tradisjonalist” (siden det ikke indikerer at tradisjonen er avhengig av Skriften) og “hierarchalist” (siden det ikke refererer til likeverd og gjensidig avhengighet). Istedet vil de “prefer the term *complementarian*, since it suggests both equality and beneficial differences between men and women.”¹⁹

Christians for Biblical Equality (CBE)

Omtrent på samme tid ble det dannet en tilsvarende tverrkirkelig bevegelse som skulle kjempe for kvinners mulighet til alle kirkelig posisjoner. Denne fikk navnet Christians for Biblical Equality . Starten er knyttet til at Catherine Clark Kroeger 28. august 1987 samlet en gruppe for å undersøke behovet evangelikale hadde for grunnleggende bibelsk undervisning om likhet mellom menn og kvinner.²⁰ Det ble så en non-profit organisasjon 2 januar 1988. Sommer 1989, på deres første konferanse, ble en uttalelse som presenterer deres eget syn lagt fram. Denne har som overskrift “A statement on Men, Women and Biblical Equality”. Den ble sendt til flere magasin i 1990 og blant annet publisert som annonse i *Christianity Today* 9 april 1990.

¹⁷ Denne boken er også tilgjengelig på internett <http://www.cbmw.org/rbmw/rbmw.pdf>. Boken er en samling av både teologiske artikler og fra psykologer og familierapeuter.

¹⁸ Det finnes etter hvert en mengde skrifter som er mer eller mindre knyttet til denne bevegelsen, for eksempel: James E. Bordwine, *The Pauline Doctrine of Male Headship* (Vancouver: Westminster Institute and Greenville, SC: Greenville Seminary Press, 1996); Michael Harper, *Equal and Different: Male and Female in Church and Family* (London: Hodder and Stoughton, 1994) ; H. Wayne House, *The Role of Women in Ministry Today* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995); James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1981); George Knight, *The Role Relationship of Men and Women: New Testament Teaching* (Chicago IL: Moody Press, 1985; reprinted Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1989); Werner Neuer, *Man and Woman in Christian Perspective* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1990).

¹⁹ *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, xiv.

²⁰ Susan McCourbie, “Happy Birthday - Now we are four! A brief history of Christians for Biblical Equality.” *Pricilla papers* 5 no 3 1991 s 14.

På egen hjemmeside²¹ <http://www.cbeinternational.org/> finnes denne erklæring om menn og kvinner i tjeneste. Den er i dag oversatt til 15 språk, deriblant norsk, og underskrevet av flere norske teologer og kirkeledere.²²

På den amerikanske hjemmesiden presenteres organisasjonen slik:

Christians for Biblical Equality is a non-profit organization comprised of individual and church members from over 100 denominations who believe that the Bible, properly interpreted, teaches the fundamental equality of men and women of all racial and ethnic groups and all economic classes, based on the teachings of scripture as reflected in Galatians 3:28: *There is neither Jew nor Greek, there is neither slave nor free, there is neither male nor female; for you are all one in Christ Jesus.*

Det finnes ikke på tilsvarende måte som i RBMW et magnus opei,²³ men det arbeides med en bok som vil sammenfatte et svar imot Piper og Grudems bok i

²¹ <http://www.cbeinternational.org/>.

²² <http://bibelsklikeverd.no/> er hjemmeadressen til den norske avdelingen av CBE. Her finnes denne uttalelsen på norsk.

²³ Følgende bøker er skrevet av personer som enten er nært knyttet til CBE eller i hovedtrekk står for et slikt syn: Gilbert Bilezikian, *Beyond Sex Roles: What the Bible Says About a Woman's Place in Church and Family* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1985); John Temple Bristow, *What Paul Really Said About Women* (San Francisco: Harper & Row, 1988); R.T. France, *Women in the Church's Ministry: A Test Case for Biblical Interpretation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995); Stanley J. Grenz og Denise Muir Kjesbo, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1995); Rebecca Merrill Groothuis, *Women Caught in the Conflict: The Culture War Between Traditionalism and Feminism* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994); Katherine M. Haubert, *Women as leaders: accepting the challenge of Scripture* (Monrovia: Marc, 1993); Gretchen Gaebelein Hull, *Equal to Serve* (Tarrytown, NY: Fleming H. Revell Co., 1991); Paul K. Jewett, *Male and Female: A Study in Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975); Craig S. Keener, *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1992); Richard C. og Catherine C. Kroeger, *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1992); Alvera Mickelsen (ed.), *Women, Authority, and the Bible* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 1986); R.A. Tucker, *Women in the Maze: Questions & Answers on Biblical Equality* (Downers Grove, IL: Inter Varsity, 1992).

løpet av 2003. Posisjonen til CBE blir ofte omtalt som “egalitarian”. Dette betyr ikke at mann og kvinne er lik, men de har samme likeverd og lik mulighet til tjeneste i menighet.²⁴

Presentasjon av Danvers-uttalelsen og CBEs erklæring om bibelsk likeverd

Disse to dokumentene er blitt til uavhengig av hverandre og på omtrent samme tid. Vi vil se nærmere på dem, men først vil dokumentene kort presenteres.

Danvers statement

Danvers statement og CBE sin erklæring har ulik utforming. Danvers statement er bygd opp av tre deler, først ti punkters rationale (tanken bak), deretter hvilken hensikt de har (uttrykt i 5 punkter), deretter 10 punkter med erklæringer.

Det er i erklæringene hvor deres syn mest kommer til uttrykk. Det finnes ingen direkte bibelhenviing i dokumentet. Erklæringen er således uttrykt i noen klare prinsipper, jfr. pkt 10: “[...] the neglects of these principles.” Ønsker man en nærmere begrunnelse for disse må man trolig lese disse i lys av hovedverket - *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*.

Grunnleggende for dem er at selv om mann og kvinne er likeverdige overfor Gud (pkt 1), har de grunnleggende ulik rolle/funksjon fra skapelsen av, jfr. pkt 3: “Adam’s headship in marriage was established by God as part of created order.”

Mannens lederskap er grunnleggende for familien og menigheten, jfr. pkt 5: “Both the old and the new testaments also affirm the principle of male headship in the family and in the covenant community.” Kvinnen skal underordne seg

²⁴ Uttrykkene “complementarian” og “egalitarian” er etter hvert blitt innarbeidet. Disse termene kan være misvisende for å beskrive posisjonene. Begge posisjonene står i utgangspunktet for at mann og kvinne er komplementære. Det vil si at de gjensidig utfyller hverandre. “Complementarians” vil holde fast på prinsippet om at kvinner er underordnet i familie og menighet, mens “egaliterians” fremholder likheten. Slik sett burde man kanskje definere dem som “complementarian egalitarians” og “complementarian subordinations”. Som en følge av dette har Beck og Blomberg 2001: 16-17 valgt termen “hierarchicalist” som den term som best beskriver motsetningen til “egalitarian”. Det vil si at i noen kontekster er det “relationships of authority in which gender roles may not be reversed”. “Egalitarians” blir ofte også kalt “evangelical feminists”, jfr. Piper og Grudem 1991.

mannens “headship”. Dette betyr videre at noen posisjonsfunksjoner, som å undervise og ha autoritet, er forbeholdt mannen, jfr. pkt 6: “[...] some governing and teaching roles within the church are restricted for man.”

Statement on Men, Women and Biblical Equality

CBE-uttalelsen “Statement on Men, Women and Biblical Equality” har først en grunnleggende beskrivelse av syn på likhet mellom mann og kvinne, deretter en bekjennelse til Skriftens autoritet. Videre følger et avsnitt med bibelske sannheter (12 punkter), og til slutt følger en anvendelse i 6 punkter.

Det er i framstillingen av de bibelske sannheter at deres syn framstilles. Disse punktene er preget av skrifthenvvisninger og konkrete eksegetiske tolkninger. De er disponert etter *skapelse* pkt 1-5, *forløsning* (pkt 6), *det kristne fellesskapet* (pkt 7-10) og *familien* (pkt 11-12).

Skapelse

Grunnleggende for CBE er at “Bibelen lærer fullt likeverd mellom mann og kvinne, både i skapelsen og forløsningen (1. Mos. 1, 26-28; 2, 23; 5, 1-2; 1. Kor. 11, 11-12; Gal. 3, 13, 28; 5, 1).”²⁵

Dette konkretiseres ved at CBE fastholder både en ontologisk og funksjonell likeverd i skapelsesberetningen, jfr. art. 1. Art 2 og 3 understreker dette ved å fastholde at “hjelper” i 1Mos 2:18 og at hun ble formet fra mannen i 1Mos 2:21-23, ikke innebærer underordning.

CBE understreker at kvinne og mann er like skyldige i fallet og at mannens herredømme er et resultat av fallet og ikke en del av den opprinnelige skapte orden. 1Mos 3:16 skal således forstås som en *forutsigelse*, ikke en forskrift og Guds ideelle ordning, jfr. pkt. 4-5.

Forløsning og det kristne fellesskapet

CBE har et generelt punkt 6 om at frelsen i Kristus gjelder for alle mennesker, jfr. Gal 3:26-28.

²⁵ Følgende sitat er hentet fra den norske avdelingens hjemmeside <http://www.bibelsklikeverd.no/>.

CBE har så fire punkt fra 7-10 om det kristne fellesskapet. Pkt 7 understreker at Åndens komme og utrustning med sine gaver i den nye pakt gjelder alle personer.

Pkt 8 utdyper dette ved å understreke at både kvinner og menn er kalt til å tjene med Åndens utrustning til hele Kristi legeme. Pkt 8-9 fremholder at kvinner tok del i både forkynnelse og undervisning, samt innehadde øvrige lederfunksjoner i både GT og NT.

Pkt 9 lyder: “Bibelen lærer at i den nye pakt utøver kvinner så vel som menn de profetiske, prestelige og kongelige funksjoner (Apg. 2, 17-18; 21, 9; 1Kor. 11, 5; 1. Pet. 2, 9-10; Åp. 1, 6; 5, 10). Derfor må ikke de få, isolerte tekstene som synes å innskrenke kvinners fulle frihet, som de har i kraft av forløsningen, tolkes ensidig og i strid med resten av Skriften. Tolkningen av disse tekstene må tvert imot ta hensyn til deres forhold til Skriftens samlede lære og deres kontekst/ sammenheng (1. Kor. 11, 2-16; 14, 33-36; 1. Tim. 2, 9-15).”

Pkt 10 understreker at lederfunksjoner er ment som en utrustning av andre og ikke til personlig maktutøvelse (jfr. Mt 20:25-28, 23:8, Mrk 10:42-45, Joh 13:13-17).

Familien

CBE tar i pkt 11 og 12 til orde for en gjensidig underordning, jfr. Ef 5:21 m.fl. Mannens kephalé-funksjon er et uttrykk for selvhengivende tjeneste innenfor det gjensidige underordningsforholdet.

Finnes det en vei mot enighet?

I debatten som pågår mellom CBE og RBMW om kvinner i eldste-/hyrdefunksjon er det noen temaer som går igjen. Disse områdene har forskjellig plass og har utvilsomt ulik vekt innen de forskjellige syn. Vi skal se nærmere på noen av de viktige hovedområdene som man må komme til rette med i dette spørsmålet.

Forholdet mellom kvinne og mann

Et hovedområde i debatten er naturligvis de såkalte “kvinnetekstene” som taler om restriksjoner for kvinner i menigheten. Hovedtekstene er 1 Tim 2:8-15 og 14:33b-37, samt 1Kor 11:2-16. Hvordan skal man forstå disse restriksjonene? For RBMW er 1Tim 2:13-14 spesielt viktig. Restriksjonene i v. 11 og 12 begrun-

nes med en henvisning til skaperordningen, “for Adam ble skapt først.” For RBMW betyr dette at disse restriksjonene ikke er tidsbegrenset.²⁶ For CBE er det mer vanlig å se disse i lys av vranglæresituasjonen som var i Efesos og ikke uttrykk for eviggyldige prinsipper.²⁷

Disse tekstene fører med seg en videre og generell diskusjon om forholdet mellom kvinne og mann. Vi kan isolere noen hovedområder:

For det første diskuteres de såkalte hustavlene (Ef 5:21ff, 1Pet 2:11ff, Kol 3:18ff) og spørsmålet om kvinnens “underordning” under mannen, herunder synet på Kephale (hode).

For det andre diskuteres selve skapelses- og fallsberetningene i 1Mos 1-3. Her er uenigheten knyttet til spørsmålet om kvinnen er underordnet mannen fra skapelsen av eller om dette er et resultat av fallet, dvs. er kvinnens underordning en skaperordning eller ikke?

²⁶ Se for eksempel D. Moos gjennomgåelse av denne teksten i Piper og Grudem, 1991.

²⁷ Det er ikke enighet om alle detaljer i tolkningen av disse versene. En løsningsforslag som har fått mye publisitet, er fra en av initiativtakerne til CBE, Richard C. og Catherine C. Kroeger, *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992). Ikke alle følger deres rekonstruksjon av vranglæren i Efesos. Men det er mye i 1Tim som taler for at det var en spesiell vranglæresituasjon som lå bak restriksjonene. Hele avsnittet 2:8-15 dreier seg om hvordan menn og kvinner skal oppføre seg under gudstjenesten. Forfatterens forbud mot at kvinner skal undervise, kompliseres av de etterfølgende kryptiske utsagn, “Kvinnen blir frelst gjennom sin barnefødsel.” De to saksområdene er knyttet sammen under henvisning til Adam og Eva, som står som prototyper på det å ikke bli forført (av den onde) og det å la seg forføre (v.14). Referansen til Adam og Eva treffer den spesielle situasjonen menigheten var i. Vi vet at det opptrådte vranglærere (1:4), som bl.a. nedvurderte ekteskap og seksuelt samliv (jfr. 4:3). Spesielt synes det som en gruppe unge enker var grepet av falsk lære og brakte videre sladder. Forfatteren formaner disse til å gifte seg og få barn. Alternativet synes å være vranglære og forførelse (lik Eva). jfr. 5:14-15. Det samme gjelder om forfatteren har for tanken en tilsvarende gruppe av rike og livsnyttende, men lite stabile kvinner som fartet omkring i hjemmene. Disse formaner flere steder. Se 5:6 og 13, 6:3-5, samt vår tekst, 2:9. Dersom det er disse gruppe kvinner forfatteren har i tankene, synes læreforbudet særlig passende. Det er derfor mulig å forstå at Paulus benytter den tyngde som ligger i henvisningen til rekkefølgen i skapelse og syndefall, uten at henvisningen av den grunn får prinsipiell betydning.

Et tredje område er tekster som viser kvinner i aktive lederroller og forkynner-/lærerroller i GT (Dom 4:4-14; 5-7; 2Kor 34:22-28; Ordspr 31:30-31; Mika 6:4) og NT (evangeliene og i brevene til Paulus; eks Rom 16:1-6, Fil 4:2ff, Apg 18).

Synet på embete/ tjenester

Et annet hovedområde i debatten er fokuset på kirkeforståelse og synet på embete/tjenester i kirken. Det dreier seg da om grunnsynet på tjenesten og hvem disse er i kirken. Herunder er det såkalte "embetsynet" viktig. Dette ser man tydelig innenfor lutherske sammenhenger hvor embetsynet ofte vil avgjøre hvorvidt man er for eller imot kvinner i hyrdetjeneste.²⁸ Innen den evangelikale bevegelse er det flere og flere som betoner at embete – kirkelig lederskap - er nådegavebasert, jfr. Ef 4:11, 1Kor 12:28ff, Rom 12:4ff.

Hermeneutikk

Et tredje område som jeg vil trekke fram er synet på hermeneutikk – dvs. fortolkningslære.²⁹

Hvordan en ser på Skriftens autoritet er med og påvirker hvordan bibelteksten skal brukes. Men like viktig i debatten blant de evangelikale er en gjennomtenkt helhetstenkning hvor det samlede bibelmateriale blir trukket inn.³⁰ Her vil nok videre refleksjon trenges.

I uenigheten mellom de to bevegelsene er det tydelig at man leser de samme tekstene ulikt. Bak denne lesningen ligger spørsmålet om hvilke av tekstene eller temene som blir ansett for å være grunnleggende. Når man velger å begynne på gitt sted, vil alt annet bli lest og vurdert i lys av startstedet. Eksempelvis vil CBE

²⁸ Se for eksempel Hans Kvalbeins artikkel om embeder i Gunnar Eikli (red.), *Kvinner i Bibelen, i kirken, i misjonen* (Oslo: Nye Luther, 1991).

²⁹ Jan-Olav Henriksen (red), *Tegn, tekst og tolk- teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid* (Oslo: Universitetsforlaget 1994). Her gis en presentasjon av både regel- og forståelseshermeneutikk.

³⁰ Et eksempel på slike forsøk er Ole Øystese, "Bibelske formaningers gyldighet." *Ung teologi* Årg. 33, nr 1 (2000) s 139-146; Gunnar Johnstad, "Gammelt eller nytt bibelsyn? : bibelsyn og spørsmålet om kvinnelige prester: en vurdering av Menighetsfakultetets lærerårsuttalelser." *Ung teologi* . Årg. 31, nr 2 (1998) s. 105-119.

velge Gal 3:28 som et grunnleggende prinsipp - sammen med de vers som understreker grunnleggende likhet i skapelse og frelse. Det gjør at restriksjoner som eksempelvis 1Tim 2:11ff og 1Kor 14:34ff må bli forstått i lys av Gal 3:28 og ikke motsatt. RBMW vil velge det grunnleggende utgangspunkt i prinsippet om mannen som (over)hode, med utgangspunkt i 1Kor 11:3ff og Ef 5.25. Dette er for dem en grunnleggende skaperordning, jfr. 1Mos 2. Restriksjonene i 1Tim 2:11ff og 1 Kor 14:34f er derfor konkrete uttrykk for dette grunnleggende prinsipp. De andre temaene og tekstene som omtales, eks. 1Mos 1, Gal 3:28 og eksempler på kvinner i tjeneste, må leses i lys av dette.

Hvordan skal man da velge utgangspunkt? Her finnes det ikke et enkelt svar og det er vel det som er problemet. Vi har vel alle ulike tekster som velges som mer grunnleggende (en slags kanon innen kanon). Dette ser vi blant annet i debatten om forståelse av den kristne dåp. Disse utgangspunktene er ofte kommet til oss som en del av tradisjonen. Et viktig steg imot enighet mellom disse er å bli klar over hvilke grunner man har for å lese den ene eller andre vei.

Videre er det viktig å finne et mønster og grunnleggende perspektiv som ivaretar en mest mulig helhetlig tolkning. Et stridsspørsmål kan ikke avgjøres utelukkende ved eksegetiske argumenter eller utelukkende ved dogmatiske. Her trenges det eksegetisk-dogmatisk arbeide for å komme fram til en saklig velbegrunnet avgjørelse. Man kan derfor ikke avgjøre dette temaet ved ensidig å knytte an til noen få vers. Like lite er det ikke nok å henvise til den grunnleggende likhet som finnes mellom mann og kvinne i skapelse og forløsning. Man må også komme til rette med enkelttekster. Når alt kommer til alt, er jeg av den oppfatning at CBE best klarer å ivareta både den dogmatiske refleksjonen og å komme til rette med enkelttekster.

Epilog – utblikk

Jeg håper at det er blitt klart i løpet av denne artikkelen at begge sider har bibelsk støtte slik at når noen har problemer med kvinnelig eldste-/hyrde tjeneste, er ikke dette uttrykk for kvinneforakt eller et ønske om være kvinneundertrykkende. På lignende måte er det ikke uttrykk for sekularisering at flere og flere kirkesamfunn og teologer åpner opp for kvinnelige eldste, men et reflektert syn med støtte i et bredt mønster av tekster.

Debatten er heller ikke komplett og det behøves videre diskusjon. Det bør derfor være til beste for kirken at man stadig søker ny kunnskap og nye løsninger/ tolkninger. Men det er også mulig at denne debatten ikke vil finne sin løsning slik at det vil bli to varige alternativoppfatninger. Da vil det være viktig for kirken å bli enig om at dette spørsmålet ikke er et så fundamentalt spørsmål at vår frelse blir berørt.³¹ Det må være mulig å enes om at man er uenige om dette og likevel kunne jobbe sammen.

³¹ Dette innebærer ikke at noen vil anse dette for en så viktig sak at de kun vil stå inne for ett syn. Dette er også tilfelle i andre temaer hvor man er blitt enige om å være uenig i kjærlighet. En løsning på dette vil være at man danner egne organisasjoner eller kirker, men uten polemikk mot andre grupper.

Evangelikal tro och karismatisk erfarenhet¹

Per Axel Sverker er høgskolelektor og underviser i systematisk og historisk teologi ved Örebro Missionsskola i Örebro, Sverige.



Inledning

Tro och erfarenhet

Den evangelikale teologen John Stott är angelägen om att framhålla lärans förening med personlig troserfarenhet. De läror han företräder är inte i första hand beroende av ett abstrakt schema utan kan betraktas som uttryck för en personlig tro. Det genomgående temat i min undersökning kring evangelikal identitet enligt John Stott är därför förhållandet mellan det objektivt trosmässiga och det subjektivt erfarenhetsmässiga. Premissen för Stotts tillvägagångssätt är att läran och erfarenheten är motpolar, mellan vilka han söker att finna ett rätt förhållande, ofta i form av balans. Detta betyder att analysen sker inom ramen för ett dualitets-tänkande inom den modernistiska epok, där Stott varit verksam. Jag tänker i min artikel jämföra detta med postmodern pentekostal teologi, som här betraktas som en rörelse med postmodernerna kännetecken.²

Erfarenheten i evangelikal teologi

Inom den evangelikala rörelsen har den helige Ande varit knuten till omvändelsen, helgelsen och till bibelsynsfrågan. Den evangelikala traditionen har därigenom också en stark erfarenhetsmässig sida. Den förutsätter personlig omvändelse genom den helige Ande och en inre personlig relation med Kristus som Frälsare. Helgelse-rörelsen inom evangelikalismen, i England med sitt

¹ I en mycket intressant artikel i det senaste numret av denna tidskrift har Lars Råmunddal belyst detta ämne utifrån undervisningen på ett seminarium. Mitt bidrag är tänkt som en fortsättning av dessa resonemang in i en postmodern situation.

² För litteraturhänvisningar hänvisas till Per-Axel Sverker, *Bibelsyn och frälsningslära i John Stotts teologi*. Doktorsavhandling i systematisk teologi. Lunds Universitet. 1999. Kap 7. Ett kritiskt evangelikalt perspektiv på John Stotts teologi, s. 297-335. För hela avhandlingen se www.johanneskyrkan.org

centrum i Keswick-konferenserna, lärde utöver detta en medveten erfarenhet av den helige Ande, en så kallad andra välsignelse.

Genombrott för karismatiken

Början av den karismatiska rörelsen vid 1960-talets slut sammanföll med en period under starkt tryck från den liberala teologins rationalism. Teologin var allmänt sett skeptisk och rationalistisk. Vid tiden för dess genombrott såg sig den karismatiska rörelsen i England som ett alternativ till den "religionless Christianity" som John Robinson företrädde. Biskop Robinson ifrågasatte hela konceptet med en personlig Gud som relaterar sig till människor. Samtidigt som debatten kring *Honest to God* tog sin början i England kring möjligheten för moderna människor att tro på under och det övernaturliga, började en grupp kristna påstå att de kunde få insikt i Bibeln genom den helige Ande – och att de upplevde under. Moderniteten hade börjat att förlora sitt grepp över västerländsk kultur. Sanning definierades inte längre enbart som en samling lärosatser utan som något som kunde erfaras. Känsla och erfarenhet hade uppvärderats.

Kraft och sanning

I John Stotts bedömning av den karismatiska väckelsen återfinns ett erkännande av behovet av andlig kraft. Stott kan tillsammans med karismatiker erkänna behovet av fortsatta erfarenheter av Guds nåd, men dessa får andra beteckningar, nämligen "hunger and thirst after God", "know the Lord better" samt "to enter into the fullness of our inheritance in Christ." Det viktigaste inom kyrkan är, enligt Stott, undervisningen: "Nothing builds up the Church like the truth." I en artikel under rubriken *Setting the Spirit Free* låter Stott det första kännetecknet på en andefylld kristen vara viljan att studera Bibeln. Han kan inte finna något anti-intellektuellt drag i Apostlagärningarna: de första kristna "did not despise the mind. They did not disdain theology, nor did they suppose that instruction was unnecessary." Han är angelägen om att förlägga insikten om Guds syften till ett studium av Bibeln och inte till speciella upplevelser. Nådegåvorna kan visserligen vara av övernaturlig art, men Stott föredrar att peka på de gåvor som är av mer allmänt och närmast prosaiskt slag.

Denna allmänna tveksamhet hos Stott till karismatiska fenomen överförs på de i mer preciserad mening hermeneutiska frågeställningarna i karismatisk tappning. Stott varnar för falska profeter som för fram andliga budskap. Kristna beskrivs av honom som alltför lättrogna med naiv beredskap att tro på andliga budskap: "Unbelief (do not believe every spirit) can be as much a mark of spiritual maturity as belief. We need to preserve the biblical balance, avoiding on the one

hand the extreme superstition which believes everything and on the other the extreme suspicion which believes nothing.” Stott har därför en restriktiv inställning till användande av profetiska budskap förmedlade av karismatiska kristna. Om det är nödvändigt med sådana budskap, kan nämligen den ursprungliga uppenbarelsen anses ha brister.

Anden och Ordet i evangelikal tro

Dualitet

Huvudfåran av evangelikalismen har alltid påstått sig vilja hävda Andens oundgängliga roll vid Ordets givande till människor. Illumination och applikation i den helige Ande är nödvändiga på grund av syndens effekter på människans kunskapsförmåga. Den starka position som förnuftets prövning av Bibeln har hos John Stott ska därför samtidigt förstås i relation till hans åsikt om Andens bekräftelse av uppenbarelsen: “We must never divorce what God has married, namely his Word and his Spirit [...] The Spirit without the Word is weaponless; the Word without the Spirit is powerless.” Stott hävdar att Ordets hörande och Andens mottagande ger ett objektivt skydd och en subjektiv erfarenhet, “but both the apostolic teaching and the Heavenly Teacher are necessary for continuance in the truth.” Som konservativ evangelikal teolog tror Stott på två under, inspirationens och illuminationens. Åtminstone på ett teoretiskt plan har Stott hela tiden önskat hävda att Ordet är en objektiv faktor och Andens smörjelse är en subjektiv erfarenhet.

På denna punkt eftersträvas en balans hos Stott: “This is the biblical balance too seldom preserved by men. Some honour the Word and neglect the Spirit who alone can interpret it; others honour the Spirit but neglect the Word out of which He teaches.” Den sanning som blir verklig i den subjektiva erfarenheten har sin objektiva grund i det skrivna Ordet. Bibelns sanning finns alltid där, men Anden ger åt denna sanning dess inre kraft. Extrema hållningar som objektivism och subjektivism avvisas däremot som felaktiga och dualiteten mellan Ordet och Anden bibehålls. Denna dubbla auktoritet skyddar från sterilitet respektive fanatism men ger tillsammans det som Stott eftersträvar - ett kallt huvud och ett varmt hjärta. Trons objekt är den gudomliga uppenbarelsen i historien. Men dessa objektiva data har ingen betydelse utan en subjektiv dimension av tro och förtröstan. Den inre tron betonas inte som en flykt från det objektiva utan i medvetande om sanningens karaktär i Bibeln av att också ha en existentiell sida.

Kritik mot karismatik

Beroendet av förnuftet vid bibeltolkningen – mer än Anden i karismatisk mening - ser sig Stott föranledd att påminna om vid kontakten med karismatisk teologi. Stott såg en förvarning till ett alltför subjektivistiskt tänkande i mötet med karismatikerna. Stott såg farorna men kanske inte möjligheterna. Han såg hela den karismatiska rörelsen som alltför anpassad till den nya tidens krav på existentiell erfarenhet. En rörelsens andliga resurser måste enligt Stott avgöras av Ordet.

Den kritik, som karismatiker kom att rikta mot den evangelikala teologin för att vara alltför rationalistisk, måste av Stott ha uppfattats som felaktig. Åtminstone praxis inom den karismatiska rörelsen ansåg hans grupp istället som ett nertryckande av intellektet. Han avvisar dock varje anklagelse för att inte själv ha förståelse för det subjektiva inslaget. Detta får dock inte bli grund för själva teologin. Hans subjektiva erfarenheter påstås värderas utifrån en given objektiv teologi. En religiös erfarenhet måste passera genom förnuftet. Förnuftet är Guds största gåva.

Balansen mellan förnuft och känsla

Bakom sig har Stott en evangelikal väckelsetradition som anklagats för att favorisera känslolivet på förnuftets bekostnad. Redan i sin första offentliga debatt på 1950-talet avvisar Stott denna anklagelse till förmån för att vilja hävda en balans mellan förnuft och känsla. Sambandet mellan dem utgörs av kärleken, som inte kan vara utan känsla. Renlärighet är kall och grym utan den värme och det liv som kärlek bidrar med. När den okänsliga ortodoxin tillrättavisas av Stott får även ett felaktigt beroende av känslor en tillsägelse. Det gäller då väckelsefromhetens tendens att låta frälsningsvissheten avgöras av vacklande känslor. I den situationen ska känslor mistros. Hos Stott återfinns ofta varningar för "kristna grodyngel": "A tadpole is a little creature with a huge head and nothing much else besides." Tillväxt i kunskap är nödvändig för helgelse, men Stott utgår då från ett kunskapsbegrepp som inkluderar erfarenhet. Balansen mellan förnuft och känsla försöker Stott grunda i det hebreiska kunskapsbegreppet (yada, känna), där kunskap står för en levande, personlig relation med känslor inbegripna. Den känsla som Stott tydligast efterfrågar är en helhjärtad inställning, även om detta av andra rentav skulle uppfattas som fanatism. Skillnaden i definitionen mellan dessa är att vid fanatism har känslorna fått överhanden. Efterföljelsens entusiasm är dock en väsentlig del av kristen tro: "Christ warmly approves of it even if the Church disapproves [...] Zeal, heat, prövande förnuft, "but only from revelation, the while admitting our fire, passion - these are the qualities we lack today and desperately need." Den situation där

passionerad kärlek ska komma till synes är enligt Stott vid förkunnelsen. Den korsfäste Kristus bör inte förkunnas med oberörd känsla i gestalten av en kylig och torr professionalism. Även vid förkunnelsen är dock det ständigt återkommande komplementet mellan förnuft och känsla att föredra: "It is the combination of truth and tears, of mind and emotion, of reason and passion, of exposition and appeal, which makes the authentic preacher."

Som synes eftersträvar Stott ett slags helhetstänkande i förhållandet mellan förnuft och känsla. Förnuftet måste kompletteras av känslan. Inte heller kan det råda någon förnuftets autonomi i förhållande till uppenbarelsen. I sitt svar till Edwards i fråga om bibelsynen vill Stott framhålla detta: "Reason has a vital role in the understanding and application of revelation, but it can never be a substitute for it. Without revelation reason gropes in the dark and flounders in the deep." Förnuftet är nämligen, liksom övriga människan, inte enbart begränsat utan också präglad av syndafallet. I evangelisationsarbetet vill Stott ta detta i beaktande, genom att predika utifrån förutsättningen att människor har ett "need and theirs for the enlightenment of the Holy Spirit."

The Christian mind

Stott säger sig på ett principiellt plan dela karismatikernas öppenhet mot den transcendentala delen av kristet liv: "I'm not a rationalist and I'm absolutely open to God; but I refuse to surrender my mind." I sin utvärdering av karismatiska fenomen vill Stott kunna utgå från sanningens objektivitet. Stott vill söka det som är värdefullt i varje erfarenhet men inte låta sig föras iväg av subjektivismen. Man kan misstänka att han anser sig ha betalat ett högt pris i förhållande till det som uppfattas som teologisk sanning genom att ändå släppa in den karismatiska rörelsen inom evangelikalismen. Hans uppgift som ledare var att hålla samman kognition och spontanitet i en huvudfåra av evangelikal tro. Stott lever nu sida vid sida med en starkare subjektivism än hans teologi riktigt klarar av.

Stotts förblivande intresse är att upprätta "the Christian mind", det vill säga påvisa bibliska principer och presentera kristna alternativ samt sedan låta åhöraren avgöra sitt val utifrån argumenteringens rationella styrka. Med god objektiv kunskap om Bibeln och om nutidens frågor kan Guds vilja avgöras. Allt detta ser Stott samtidigt som ett skeende under den helige Andes påverkan och i viss mån som präglad av människans subjektivitet, men det råder knappast någon tvekan om var huvudbetoningen ligger.

Denna Andens roll har ibland dolts av en rationell tendens inom evangelikal teologi, tyvärr även hos Stott. Själva paradoxen har dock alltid framhållits av Stott som korrekt teori. Problemet består i att denna helhet, beskriven i ett

spänningsförhållande eller som balans, bestäms i termer av dualism eller i varje fall dualitet. Balans med kombination av Ande och Ord är dock inte tillräckligt utan idag efterfrågas integration.

Kravet på integration

Teologin - också i evangelikal gestalt - har varit alltför uppbunden vid den positivistiska vetenskapens krav på "korrekt" tolkning i så kallad objektiv mening. Allra svårast blir detta om teologin får en starkt rationalistisk form. Tvärtom måste evangelikal teologi röra sig bortom en sådan rationalistisk mentalitet och istället försöka finna brytpunkten i spänningen mellan det objektiva och det subjektiva genom att tänka i integrativ riktning, eller holistisk i Tomlinsons mening: "[...] that it incorporates emotion, intuition and mystery as equal partners with rationality."³ Den evangelikala hållningen har dock oftast också haft en strävan efter att på ett kreativt sätt applicera teologin i en personlig gemenskap med Gud själv. Postevangelikaler lägger i dagen en ensidig och anakronistisk kritik av det som påstås vara evangelikalismens rationalism. Min avhandling har visat att evangelikaler hade en kritisk uppgörelse med upplysningstidens förnuftsideal vid olika tillfällen i dess historia. Upplysningens rationalism höll isär det objektiva och det subjektiva på ett tydligt sätt medan evangelikaler sökte någon form av kombination, nämligen mellan teologi och personlig tro. Det vore idag önskvärt med en andlighet - och en teologi - som integrerar tanke och erfarenhet, det objektiva och det subjektiva. En evangelikal teologisk metod bör idag kunna lösa upp dikotomin mellan tro och förnuft och bli en motkraft mot överdriven rationalism och mysticism.

För evangelikal teologi borde dessa två poler inte ställas i motsats till varandra. Förbindelsen mellan det objektivt givna och det subjektivt erfarna finns hos Gud själv. Han var Gud då och han är Gud nu. Traditionell evangelikal teologi har betonat Guds delaktighet i de frälsningshistoriska händelserna och i Bibelns inspiration. Den behöver nu kompletteras starkare än tidigare med tanken på Guds närvarande aktivitet. Detta har naturligtvis även tidigare framhållits genom talet om trons personliga förhållande till Kristus. Men denna sida behöver förstärkas till att medvetet påverka det teologiska arbetet. Denna teologi behöver då utifrån postmodernismens protest mot rationalismens dualism en fördjupad förståelse av förhållandet mellan Ordet och Anden.

³ Dave Tomlinson, 1995, *The Post-Evangelical* (London: Triangle, 1995) s. 59.

Anden och Ordet i pentekostal teologi

Integration av Anden

Den pentekostala rörelsen är enligt flera forskare en tidig protest mot moderniteten, mot det rigida förnuftet och mot det ensidigt objektiva “by providing a medium for encountering the supernatural [...] [and] fus[ing] the natural and supernatural, the emotional and rational, the charismatic and institutional in a decidedly postmodern way.”⁴ Den är en tidig kristen variant i en ny tid av postmodernism. Typiskt för den karismatiska teologin är ett försök att förena en konservativ bibelsyn med en betoning av bibeltolkning i det som benämnes “Andens frihet”. Teologihistoriskt är detta en integration av en reformatorisk och en spiritualistisk grundsyn. Det kan också tolkas som att den reformatoriska läran fasthålls men att Andens verkan utläses i flera erfarenheter än de gängse inom konservativ evangelikalism.

Den karismatiska erfarenheten anses som en “experiential presupposition” påverka förståelsen och empatin inför en bibeltext. Detta ligger i princip i linje med att som evangelikal erkänna kristen tro som en förutsättning i det teologiska arbetet. Man delar en evangelikal syn på Bibelns inspiration och ser denna som en förutsättning för dess absoluta auktoritet. Anden verkade således vid Bibelns tillkomst men är även aktiv vid förkunnelsen idag, vilket så långt är i överensstämmelse med Stott. Parallellt med detta förekommer en mycket stark betoning av Andens direkta verksamhet i den kristne och i församlingen. Anden förmedlas omedelbart till den troende genom olika andliga upplevelser, såsom gudomligt helande, profetia, syner, och tungotal. Ordet kommer i Andens ord genom människor och i andliga manifestationer. Problemet är naturligtvis att avgöra vilka erfarenheter som är autentiska uttryck för Andens verksamhet. I varje fall bör en aktuell antropologi i en postmodern kultur kunna inkludera människans erfarenheter även av den så kallade andliga världen. Det är symptom på “the epistemological myopia” att utesluta människors direkta möten med den andliga dimensionen av verkligheten.

⁴ Timothy, B. Cargal, “Beyond the Fundamentalist-Modernist Controversy: Pentecostals and Hermeneutics in a Postmodern Age.” *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 1993, Fall, vol 15, no 2, s 163. Cargal citerar här Margaret M. Poloma, *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas*. (Knoxville: University of Tennessee Press, 1989) s. xix.

Guds handlingar nu

Gud fortsätter att tala. Inom pentekostalt tänkande och ännu mer i dess globala praxis finns en större realism kring Guds handlande än i den mer rationellt betingade evangelikala teologin. Inom pingströrelsens världsvida kyrkor betonas i min framställning främst rörelsen bland de fattiga exempelvis i Sydamerika, där pingsterfarenheten fungerar på ett basalt mänskligt plan. I denna de fattigas karismatik förenas vår tids mest utmanande teologier, den karismatiska teologin och befrielse-teologin. Man förutsätter i pingströrelsens kristendomstolkning olika former av Guds handlingar i denna värld. Världen ses då ur ett annat perspektiv, när Gud, enligt vittnesbördet från denna trostolkning, handlar underfullt och utanför människans kontroll. Anden står då för ett mysterium som rationalismen inte kan erkänna, för det okontrollerbara som mänsklig förmåga inte kan uppnå. Man hävdar alltså Andens verk i och genom Skriften samtidigt som man ger utrymme för Andens direkta verk i personliga upplevelser.

Denna pentekostala integration i den kristnes liv och i församlingen nedvärderar inte den bibliska uppenbarelse som sådan men ger ett skydd mot en rationalistisk tro. En integration kan vara svår att uttrycka teologiskt och förverkliga praktiskt. Inkluderandet av den karismatiska erfarenheten i en pentekostal hermeneutik ska dock inte uppfattas som öppnandet av "a Pandora's box of subjectivism or emotionalism". Den karismatiska erfarenheten garanterar inte heller någon felfri eller ens sund teologi. Den fungerar tillsammans med kognitiva förutsättningar och i ett beroende av exegetiskt studium men i syfte att minimera tendensen att reducera den andliga verkligheten till rationalistiska propositioner. Bibeln betraktas som ett engagerat möte med Gud. Kunskapen inbegriper då hela människan. Den är en kunskapsakt men inte begränsad till förnuftet. Förnuftet är nämligen integrerat i en större helhet av förståelse.

Förnuft och erfarenhet i evangelikal teologi

Rationell hållning

Evangelikalismen har under den senare generationen med bland andra John Stott som ledare varit en läromässig religion. Gud har kommunicerat sanning i Bibeln. Kristen tro är då inte ett fenomen som orsakats av mänsklig erfarenhet eller mänskligt sökande. Sanningsinnehållet skapar däremot erfarenheter. Detta har ofta ansetts vara ett attraherande drag i evangelikal evangelisation, eftersom man då kan ha ett anspråk på att ge svar på människors livsfrågor. Detta har fått konkreta uttryck i Stotts apologetiska skrifter med dess rationellt betingade försvar av kristen tro. Problemet blev dock att bibeltexten tolkades på ett sätt som

i postmodernismens ljus ger tron ett sken av att vara ett i första hand intellektuellt begrepp. Den postkonservativa kritiken bland evangelikaler är att de propositionella elementen abstraherats från tron som helhet. Allt borde istället hållas samman enligt en holistisk syn.

Vid det historiskt givna tillfället för Stotts första insatser som teolog och kyrkoledare, under 1950-talet, var Stotts rationella utformning av teologin naturligtvis personligt orsakad men samtidigt apologetiskt betingad, eftersom evangelikalismen tidigare alltid beskyllts för att vara känslösam. Samtidigt innehåller den evangelikala traditionen en protest mot rationalistiska utformningar av tron, exempelvis den liberala, eftersom man alltid hävdat betydelsen av personlig tro och aktivt kristet liv. Men Stotts epistemologiska grund är den kristna tro som kan presenteras i argumenterbara sats. Stott har visat sig ha svårigheter med ett kulturellt paradigmskifte till en mer subjektivt grundad syn. Erfarenheten tillåts inte utgöra bas för teologin. "Hjärtat" får inte styra "hjärnan".

Evangelikalt fromhetsliv

Därmed uppstår problemet om förnuftets förhållande till troserfarenheten. Det finns inom evangelikalismen en spänning mellan en läromässig respektive en erfarenhetsmässig pol. Idag hörs en protest från sådana som Mark Noll och David Wells mot en utveckling som anses leda till en förstärkning av det erfarenhetsmässiga momentet, i form av aktivism eller karismatik. Under det första skedet (1940-1960-talen) fanns den sammanhållande kraften i en gemensam lära, som därtill ansågs vara sann. När de första teologiska ledarna för evangelikalismen inte längre hade samma inflytande, ersattes de av byråkrater som höll samman rörelsen med organisationsarbete och upplevelseinriktning. Traditionell teologi bekämpades inte, men den utgjorde inte längre centrum i den evangelikala rörelsen. Denna, för Wells negativa, utveckling understöddes av den karismatiska rörelsen, som på ett postmodernistiskt sätt inte ser bekännelsen grundad i kognitiva sanningar utan i en andlig erfarenhet. Han beskriver deras tillväxt som "The Rise of a New Empire" under motsättning till det äldre läromedvetna ledarskapet, exemplifierat i Stotts avståndstagande från Michael Harpers teologi. Teologiskt sett ser Wells den stora skillnaden i att den första gruppen, de konfessionella, byggde sin teologi på motstånd mot moderniteten, vilket inte gäller de senare. Teologiska idéer utgör överhuvudtaget inte längre den drivande kraften. Evangelikalismen har gjort sig hemmastadd i en postmodernistisk värld av mångfald genom att släppa sin identitet i en fastställd lära och hellre söka sin självidentitet i erfarenheter.

Den evangelikala fromhetskulturen (men inte teologin), liksom den karismatiska, visar upp en allt starkare fokusering på den religiösa erfarenheten, särskilt i form av speciella upplevelser. Denna upplevelsekristendom är en reflex av den postmoderna mentaliteten. Därigenom slipper man den obehagliga konfrontationen med läromeningar - som ju ändå inte anses kunna prövas utifrån någon gemensam grund. Upplevelsen tränger bort den sakliga diskussionen om upplevelsens teologiska grund. Egentligen innebär detta att man fortfarande är kvar i ett dualistiskt tänkande men i ett omvänt förhållande, nämligen i en betoning av den subjektiva erfarenheten.

Förnuft och erfarenhet i pentekostal teologi

Mystik eller Bibel

Den centrala frågan är vår förståelse av det sätt på vilket Gud talar. Den spiritualistiska och mystiska vägen försöker lyssna till Gud primärt genom Andens direkta tilltal eller genom ett inre ljus. Det rationella sinnet kan då betraktas som ett hinder för att höra Guds röst. Evangelikaler är historiskt sett representanter för ett annat sätt att se. Gud har talat tydligast genom sin Son och genom Bibeln som vittnar om Honom. Teologen måste enligt dem använda sin rationella förmåga och förstå Guds röst genom studiet av en skrift. Detta kan förvisso, som vi sett, inte ske utan Andens upplysning men Anden utför normalt sett detta genom förståelse av sanningarna i Bibeln och deras tillämpning.

Bibeln som delaktighet

Evangelikaler med intresse för karismatik och pentekostal spiritualitet har alltmör ifrågasatt om detta synsätt är helt adekvat. Genom betoningen av den rationella förståelsen av Bibeln anses andra vägar ha avskurits. Den karismatiska teologen J. Rodman Williams beskriver hur Bibeln, från att ha betraktats som yttre norm och som historiskt vittnesbörd, i den karismatiska erfarenheten också blir ett vittnesbörd om Guds aktuella handlande: "It is as if a door had opened, and walking through the door they found spread out before them the extra ordinary biblical world [...] a world in which now they sense their own participation."⁵ Den centrala platsen inom pentekostalt fromhets- och gudstjänstliv har inte

⁵ J. Rodman Williams, "A Profile of the Charismatic Movement". *Christianity Today*, 1975, February 28, s. 10.

dogmatiska begrepp utan den existentiella övertygelsen om "vad Gud har gjort för mig". Detta tar udden av den fundamentalism som ofta är förefintlig i den teoretiska bibelsynen inom pingströrelsen. Bibeln hanteras inte som en legalistisk kod utan som en berättelse, som vävs in i församlingens egen berättelse. Inom den pentekostala teologin är Bibelns författare vittnen om en konkret historisk relation till Gud, vilken anses fortsätta idag "with no ontological break between God's activity then and now."⁶ Frälsningens historia, förmedlad genom Anden, ger mening åt det egna livets erfarenheter: "Everybody became a witness to Calvary and his or her own crucifixion with Christ, the biblical Pentecost and a personal Pentecost, the healings of the disciples and his or her own healing and so on."⁷ En så kallad "pneumatisk epistemologi" utgörs av mer än en övning i exegetik, eftersom en vertikal dimension i människans existens så tydligt bekräftas: "When one encounters the Holy Spirit in the same apostolic experience, with the same charismatic phenomenology accompanying it, one is then in a better position to come to terms with the apostolic witness in a truly existential manner."⁸

Förnuft, känsla och handling

Pentekostal spiritualitet vill alltså gå utöver den alltmer förlegade motsatsen mellan förnuft och känslor. Redan på 1950-talet fann Newbiggin att pingströrelsen varken fokuserar strukturen (som katolicismen) eller läran (som protestantismen). Denna tredje kraft betonade att "the Christian life is a matter of the experienced power and presence of the Holy Spirit today [...]."⁹ Om detta är fallet måste teologin bli en reflektion över denna relation mellan Gud och människa, vilket inte kan begränsas till intellektuella aspekter. En holistisk teologi anses på detta sätt ge rätta relationer mellan förnuft, känsla och handling som integrerade delar, "[...] lest the spirituality and theology fragment into intellectualism,

⁶ Mark, D. McLean, "Toward a Pentecostal Hermeneutic". *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 1984, Fall, vol 6, no 2, s. 46, se även s. 49.

⁷ Steven, J. Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (Sheffield: Sheffield Academic Press 1993) s. 73.

⁸ Howard, M. Ervin, "Hermeneutics: A Pentecostal Option." *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 1981, Fall, vol 3, no 2, s. 22.

⁹ Lesslie Newbiggin, *The Household of God* (London: SCM, 1953) s. 87.

sentimentalism and activism respectively”.¹⁰ I sin i dessa sammanhang inflytelserika bok, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*, grundar Steven Land denna teologiska metod i den nu så aktuella trinitetsläran med företrädare som Barth och Moltmann. Ortodoxi, ortopati och ortopraxi är att se som analoga till relationerna inom treenigheten: “God who is Spirit creates in humanity a spirituality which is at once cognitive, affective and behavioral, thus driving toward a unified epistemology, metaphysics and ethics.”¹¹ Pingsteologin begränsar därmed inte sanningen till förnuftets område. Kunskapens spektrum inkluderar både kognition, affektion och beteende, sammansmälta med varandra. “Erfarenhet” används inte på övergående känslor utan på ett kontinuerligt liv som delaktighet i Guds frälsningshistoria genom praktisk tillämpning av bibelordet. Denna pentekostala teologi ger möjlighet till en annorlunda helhetssyn än den som är förefintlig hos Stott. “Hjärtat” är här integrerande centrum av människan, det vill säga för både förnuft, vilja och affekter. Hela denna människa ska beröras av Guds Ord och av Guds Ande. Skillnaden gentemot Stott ligger i att denne mer talat om balansen eller spänningen mellan tanke och känsla, medan detta alternativ betraktar en integrering.

Yada-hermeneutik

Lösningen ligger i ett mer integrerat synsätt, såsom detta blivit tolkat i termer av en yada-hermeneutik inom den pentekostala teologin. Innebörden av ordet yada (hebr. känna) implicerar en postmodern epistemologi som betonar mötet och dess respons, det vill säga en kunskap som uppstår genom erfarenhet. Yada betonar sambandet mellan den som har kunskap och den som är föremål för kunskap, mellan subjekt och objekt. Den som känner och den som blir känd måste erfara varandra och respondera mot varandra på ett sätt som motsvarar den andres natur. En sådan dynamisk, experienciell och relationell kunskap står i kontrast till att på ett distanserat sätt i objektiv mening åstadkomma verifikation. Kunskap mäts inte

¹⁰ Land, 1993, s 41.

¹¹ Land, 1993, s 41.

genom den information någon besitter utan av det liv som en person lever. "Att känna Gud" förutsätter en "lydnadens epistemologi".¹²

Postmodern kunskapssyn

På den punkten har Stott haft rätt, eftersom han också betonat kristen efterföljelse som en del av sanningsbegreppet, men han har inte uppnått integrationen av praxis och teori. Yada-hermeneutiken utmanar alltså den fundamentala förutsättningen för den tidigare teologin, nämligen objektiviteten. Inom positivistisk vetenskap vill den som har kunskap skilja sig från det som blir föremål för kunskap, det vill säga genom analys objektifiera det som studeras. Inom relationell epistemologi beror kunskap på att den som känner ger sig till den som han önskar ska bli känd. Gud har objektiv existens skild från oss, men vårt sätt att känna Gud är subjektivt till sin natur. Subjektivitet är både nödvändig och oundviklig i en relation. Denna förutan finns ingen kunskap. Kunskap om Gud utanför en relation till Gud är en förvrängd kunskap och vi kan känna Gud enbart genom Andens verk. Subjektiviteten blir ett problem enbart om den förnekar denna relation till Gud, det vill säga när den blir icke-relationell och istället tjänar sig själv.¹³

Konsekvens 1: det transcendenta inom teologin

Evangelikal teologi och det transcendent

Den stora utmaningen i förhållandet mellan dessa rörelser ligger därför på denna punkt: Hur ska evangelikal teologi, en teologi påverkad av rationaliteten under moderniteten, kunna integrera en karismatisk erfarenhetsteologi, påverkad av postmodernismen? Eller annorlunda uttryckt: Vilket ställningstagande ska evangelikal teologi göra till "det övernaturliga"?

¹² Jackie Johns, David & Johns, Cheryl Bridges, "Yielding to the Spirit: A Pentecostal Approach to Group Bible Study. *Journal of Pentecostal Theology*, 1992, October, vol 1, no 1, s. 122ff.

¹³ Scott, A. Ellington, "Pentecostalism and the Authority of Scripture." *Journal of Pentecostal Theology*, 1996, October, vol 5, no 9, s. 27f.

Inomvärldslig exegetik

Konservativa evangelikaler har sagt sig försvara det övernaturliga gentemot tidens immanenta tänkande. Men i sin praktiska gärning som bibelcommentator har Stott mer resonerat i inomvärldsliga termer med begränsning till mänskliga faktorer. Troligen beror det på att Stott gentemot modernismens immanens i princip är motståndare till ett dualistiskt tänkande. När Stott visar tveksamhet till termen "spiritualitet" sker det intressant nog av det skälet att det "[...] threatens to perpetuate the disastrous dichotomy between the sacred and the secular, the spiritual and the material." Det vanliga livet är "övernaturligt", allt är en värld. Det mest angelägna är därför tillämpningarna inom denna vanliga värld. Bibelförfattarnas erfarenheter och miljö blir tillräckliga förklaringsgrunder. Det ges då ingen referens till den helige Ande. När han talar om Bibelns inspiration är det svårt att finna något som klart sägs vara uppenbart av Anden. Och Andens illumination sammanfaller tydligtvis med det mänskliga planet i form av en korrekt tillämpning. Det exegetiska arbetet kring det inspirerade Ordet förutsätter att bara den mänskliga aspekten ska förklaras. Men egentligen förutsätter evangelikal tro att mänskligt beteende inte kan begränsas till den fysiska faktorn. Detta skulle i så fall ses som, enligt evangelikalt språkbruk, en form av modernistisk reduktionism. Balansen mellan immanens och transcendens har Stott inte lyckats med i sin praxis trots sin protest mot ett immanent tänkande. Men om dessa två inte kan integreras kommer tron på Bibelns gudomliga tillkomst att undergrävas. Om evangelikaler förklarar det mesta i strikt mänskliga, oftast rationella termer, kommer allt också att till sist ses som mänskligt. Tron på Guds särskilda aktivitet har då försvunnit.

Det övernaturliga som inspirationslära

Om evangelikal teologi ska följa upp sina intentioner, behövs idag en teologi som formas också av erfarenheten av det gudomliga. I mötet med moderniteten försökte de evangelikala teologerna visa på det "övernaturliga" genom att åtminstone i princip hålla fast en tro på den helige Andes verk vid inspiration och illumination. Man lade alltså sin protest mot moderniteten vid att visa på det gudomliga inslaget i kristen tro. Kritiken har här varit att detta inte har följts upp i praktisk hantering inom teologin. I sin metod blev evangelikal teologi egentligen lika bunden till det mänskliga, rationella planet som den liberala teologin har varit det. Den vågade aldrig lyfta in det gudomliga i sina vetenskapliga resonemang. I det aktuella mötet med postmodernismen räcker det då inte med att enbart gå över till nya litterära metoder. Detta skulle vara att fortsätta i samma immanenta tänkande på samma plan som alla tidigare historisk-kritiska metoder.

Det övernaturliga inom teologin

Evangelikal teologi borde i överensstämmelse med sina ideal arbeta både i Ordet och i Anden. Denna utmaning är större till sin omfattning och svårare till sin art än det som skedde vid evangelikalismens uppbrott från fundamentalismen. Det var lättare att inom ramen för en gemensam rationalitet korrigera fundamentalismen till att bli en resonabel evangelikalism än det kan visa sig bli att förena evangelikalism och pentekostalism i en dynamisk teologi. Pingstteologin har nämligen inte pläderat för en sektionering, där karismatiken skulle begränsas till andaktsliv och privatliv. Utmaningen ligger i att låta karismatiska liksom andra religiösa erfarenheter på djupet påverka allt teologiskt tänkande. En överblick över evangelikal - och pentekostal - teologi visar att ytterst få teologer, och knappast någon institution, har lyckats med detta.

Teologin bör inte arbeta i fruktan för subjektiviteten. En postmodern syn har givit oss en mer ödmjuk vetenskapssyn. De rationalistiska begränsningar som upplysningstiden ledde till har börjat släppa. Även inom sekulär epistemologi är det idag mindre avstånd mellan objekt och subjekt. Evangelikala teologer kan nu tala om trons erfarenhet utan att betraktas som ovetenskapliga. De kan tala om att erfar Gud utan att känna sig underlägsna. Den evangelikala metoden för teologiskt arbete, såsom den kommit till synes hos John Stott, bör alltså i princip visa omsorg om både den intellektuella och den existentiella sidan. Visst har den liberala teologins betoning av mänsklig erfarenhet ibland haft oroande resultat. Och all erfarenhet inom olika pingströrelser visar inte att förhållandet mellan erfarenhet och teologi har hanterats särskilt väl. Men evangelikal teologi står inför en spännande utmaning genom att tendenser till en postmodern kultur visar sig. I en sådan postmodern tid får den försöka framhålla en rätt erfarenhet av den levande Guden och vid det sant gudomligas konkreta närvaro i världen.

Konsekvens 2: textens intention

Evangelikal teologi och bibeltextens pluralitet

Det är möjligt att anledningen till svårigheten att hålla samman det inspirerade Ordet med den Ande som upplyser ligger i terminologin. För att säkerställa Bibelns unicitet som en följd av inspirationen, föredrar de evangelikala teologerna att använda ett annat begrepp, illumination, för Andens aktuella gärning. Det positiva syftet är naturligtvis att tydliggöra Bibelns normativitet. Det teologiska problemet ligger dock i att det ändå ytterst handlar om samme Guds Ande. Det finns exempel på karismatiskt påverkade teologer inom

evangelikalismen, som beskrivit förhållandet som en dubbel inspiration, en inspiration vid tillkomsten men även en inspiration vid läsningen.¹⁴

Auktoritet i en viss kontext

Utmaningen idag ligger i att låta denna "Andens ledning" gälla också i det teologiska arbetet. Texten har en mångfaldig mening. Anden kan upplysa texten så att den "talar till" nya situationer, som författaren inte förutsett. Inom ett karismatiskt sammanhang kan denna "inspirerade" tolkning anses ha gudomlig sanktion. Den objektiva auktoriteten i textens ursprungliga mening ses fortfarande som kanonisk och universell, men den subjektiva auktoriteten i församlingens insikt i dess egen kontext är också nödvändig. Textens mening är inte frigjord från texten. Texten har gränser, den kan inte betyda vad som helst. Textanalys kontrollerar den totala subjektiviteten. Den första uppgiften är därför fortfarande att respektera den mening som är inkodad i den skrivna formen. Vår kunskap om denna ursprungliga intention är begränsad till den skrivna texten och det som kan bli känt om dess kontext.

En andra naivitet

Det nya tillskottet, i detta fall hämtat från den pentekostala teologin, är att texten också ska kunna ses som mindre beroende av författarens ursprungliga mening. Djärvheten i detta företag kan hos Pinnock understödjas av exemplet från Nya Testamentets messianska tolkning av Gamla Testamentet, som övergår en exeges av textens ursprungliga mening. Fokus ligger då inte på författarens intention "but what the text - explained in terms of linguistic science - claims about the world and the appropriation of the message of the text by the interpreter in the direction of the text itself."¹⁵ Uttolkaren kan inte vara säker på författarens tanke

¹⁴ Clark, H. Pinnock, *The Scripture Principle* (San Francisco: Harper & Row, 1984) s. 163; Pinnock, i *Journal of Pentecostal Theology*, 1993, s. 3-23, Pinnock, i *Journal of the Evangelical Theological Society*, 1993, s. 491-497. Som historiskt stöd använder Pinnock både Wesley och Barth, Pinnock, i *Journal of Pentecostal Theology*, 1993, s. 4f och kritiserar evangelikala teologer som Gordon Fee, Richard Muller och Anthony Thiselton för utelämnande av Andens roll inom hermeneutiken.

¹⁵ D. Richard & Daniel E. Albrecht & Randal, G. McNally, "Pentecostals and Hermeneutics: Texts, Rituals and Community." *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, 1993, Fall, vol 15, no 2, s. 144.

utan måste operera inom textens egen värld. Texten överbryggar gapet mellan författaren och läsaren. Texten tolkar läsaren, vilket ger möjlighet för pingstteologin att från Paul Ricoeur använda uttrycket “en andra naivitet”.

Ett pentekostalt påverkat tänkande kan alltså acceptera “en andra naivitet”. Den bibliska berättelsen betraktas som sann, men att enbart predika om vad som hände i en historisk kontext tillfredsställer inte en pentekostal förkunnelse. Texten måste återupplevas som ens egen. Dessa pingstteologer anser att Ricoeurs hermeneutik ger en möjlighet att beskriva ett sådant återupplevande av den bibliska texten. Den hermeneutiska processen får då sitt klimax i det egna tillägandet av textens mening och inte i generella påståenden om dess kognitiva innebörd. Bibelns syfte är inte att enbart ge kunskap om en korrekt tydning av författarens intention utan att ge kunskap om Gud. Som klassiker talar Bibeln i nya omständigheter, eftersom den uttrycker något sant om mänskligt liv som övergår dess historiska ursprung. Genom historisk exeges möter vi världen i och bakom texten. Genom trons Ande möter vi världen framför texten, där målet är att komma bortom själva läsandet och undergå förvandling. En läsare eller lyssnare ska då få hjälp att identifiera sig med och känna erfarenheterna i en text, exempelvis i en berättelse om helande. En fokusering på vad som hände rent historiskt tillfredsställer inte en pentekostal teolog.¹⁶

Konsekvens 3: förändrat sanningsbegrepp

Funktionell auktoritet

Frågan som återstår att besvara är till vilket pris detta sker. Postmodernismen tillåter oss att tala om sådana djupt existentiella möten med en text men inte med absolut auktoritet. Evangelikal teologi blir genom en sådan mångfaldig texttolkning en röst bland flera, varav ingen kan göra anspråk på exklusiv sanning. Bibelns auktoritet får i så fall grundas i dess funktion. Den främsta uppgiften är då inte att försvara en sann text utan att följa dess innehåll i efterföljelse: “[...] the church is called to live in such a way that the authority of

¹⁶ För ett exempel på denna typ av bibeltolkning, se Mark Stibbe, “This is That: Some Thoughts Concerning Charismatic Hermeneutics.” *Anvil*, 1998, vol 15, no 3, s. 181-193. Stibbe räknar med följande läsningar av en text: “experiential, analogical, communal, christological, eschatological, emotional, practical”. För kritik av den samme, se John Lyons, “The Fourth Wave and the Approaching Millenium: Some Problems with Charismatic Hermeneutics.” *Anvil*, 1998, vol 15, no 3, s. 169-180.

Scripture is displayed as a witness to the gospel of Jesus Christ.”¹⁷ Jonathan Wilson anför intressant nog John Stott som ett exempel på att människor idag är mer intresserade av kristendomens relevans än av dess sanning. En texts meningsfullhet och inte dess mening är den viktigaste frågan.

Lärjungaskapet och läran

Frågan är om evangelikal teologi kan sträcka sig till funktionell auktoritet. Visserligen har Stott ständigt påpekat, även inför inspirationsläran eller ofelbarhetsfrågan, att lydnad är av större vikt än teologisk renlärlighet. Vid den senaste NEAC-konferensen i Caisters 1988 undvek Stott de läromässiga tvisterna kring bibelsynen och betonade vikten av bibellydnad. Han är idag tveksam till begreppet “spiritualitet” och föredrar beteckningen “lärjungaskap” med en definition som innehåller mindre av inre upplevelser och mer av aktivt arbete. Är evangelikalismen därmed beredd på det Vanhoozer kallar “costly inerrancy”, som innebär att inte bara bekänna den bibliska sanningen utan att leva den i ödmjukhet, skapande trohet och glädjefyllt utförande?¹⁸ Cray vill till detta lägga evangelikalismens traditionella aktiva evangelisation men med den nyförvärvade insikten om karismatikens betydelse.

Bibliskt sanningsbegrepp

Vi bör även här arbeta för en integrering, som har sin motivering i Bibelns eget sanningsbegrepp. De kriterier som avgör sanningen i bibliska satser är nämligen enligt Larkin av två slag.¹⁹ Sanna satser är empiriskt sett tillförlitliga, och de är också existentiellt sett funktionsdugliga. Bibelns undervisning presenteras med ett anspråk att den kan verifieras genom vittnesbörd, det vill säga prövas utifrån faktiska och logiska kriterier. Men det är också en sanning man kan leva i och uppleva djupt personligt. Sanningen har alltså en personlig existentiell sida men den gäller också om satser som ger sann information. Sanning kan finnas i en

¹⁷ Jonathan, R. Wilson, “Toward a New Evangelical Paradigm of Biblical Authority.” Phillips & Okholm, (eds), 1996, s. 159.

¹⁸ Kevin J. Vanhoozer, “Mapping Evangelical Theology in a Post-modern World.” *Evangelical Review of Theology*, 1998, January, vol 22, no 1, s. 20f.

¹⁹ William, J. Larkin, Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age* (Grand Rapids: Baker, 1988) s. 231-241.

person (då ofta kallad trofasthet) men också i en språklig sats, som då överensstämmer med verkligheten (korrespondens-teorin). Sanningen har inom Bibeln en historisk dimension som kan prövas på ett objektivt sätt. Denna aspekt har evangelikal teologi med nödvändighet betonat i mötet med den historisk-kritiska forskningen. Risken med detta är dock att fastna i ett mycket rationalistiskt sätt att se på sanningen. Sanningen har nämligen också en personlig dimension, den är relationell och etisk. Den har en etisk sida av lydnad mot Guds ord. Det finns en tydlig frestelse för evangelikala teologer att betrakta sanningen som något enbart intellektuellt. Men biblisk sanning finns enligt John Stott bara där man är inställd på att förstå den och lyda den. Ingenting kan vara mer praktiskt än Bibelns sanning.

Gemenskapens sanning

Den kulturella miljön idag möjliggör och kanske kräver en betoning på att följa Ordet som ett svar på postmodernismens utmaning. I en postmodern kultur kan det bästa sättet att försvara Bibelns auktoritet visa sig vara att skapa en gemenskap i vilken Bibeln fungerar auktoritativt. Kunskap kan följa av handlingen. Den kristnes liv är därmed att betrakta som den säkraste yttringen om vilken åsikt som stöds vad gäller Bibelns auktoritet. Evangelikal teologi får då omdefinieras som “[...] the faith community’s reflecting on the faith experience of those who have encountered God through the divine activity in history and therefore now seek to live as the people of God in the contemporary world.”²⁰

Samtidigt är riskerna med ett sådant auktoritetsbegrepp uppenbara. Inom vissa postkonservativa kretsar ges förslaget att mer betona teologins koherens. Sanningen existerar inte objektivt som ett faktum att beskriva. Tvärtom konstrueras den inom ett helt kunskapssystem, varav vi är en del. Sanningen betraktas därmed mer kontextuellt. Denna koherens skulle då vara tillräcklig som en protest mot postmodernismens subjektivitet. Dock kan den inte presenteras inom ett systematiskt, rationellt system utan mer som delaktighet i en berättelse. I en berättelse klargörs Guds karaktär och Guds syften med historien: “The essence of Christianity, then, [...] is not law, dogma, theory, not even experience. [...] The truth for Christians lies in this narrative. [...] Here is the criterion, the norm,

²⁰ Stanley Grenz, *Revisioning Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993) s. 75f.

the rule of faith.”²¹ En som pläderat för att Bibelns auktoritet ska grundas i berättelsen om kyrkans fortsatta liv är N T Wright, som är företrädare för en kyrkotrogen evangelikalism. Inom Bibelns sista akt utför kyrkan enligt Wright en improvisation, som är unik men oskriven. Evangeliet ska då inte kommuniceras som tidlösa sanningar utan som en berättelse som människor blir delaktiga av.²² Problemet är naturligtvis att improvisationer alltid är relativa med olika förslag från exempelvis en liberalteolog och från John Stott. Om Bibeln inte längre är ett teologiskt kompendium om sanning utan en ofullbordad berättelse, uppstår bekymret att avgöra vilka tolkningar av berättelsens huvudtemata som kan anses sanna, autentiska eller möjliga. Denna situation kan lätt mana fram ett behov av trygghet genom fundamentalismens lärodisciplin eller katolicismens kyrkosyn. Inom evangelikalismen finns idag alla dessa tendenser till relativism i postmoderna alternativ eller absolutism genom påstådd ofelbarhet hos läropåvar eller inom kyrkosystem.

²¹ Clark, H. Pinnock, *Tracking the Maze: Finding Our Way Through Modern Theology From an Evangelical Perspective* (San Francisco: Harper & Row, 1990) s. 154f.

²² N.T. Wright, “How Can the Bible be Authoritative.” *Vox Evangelica*, 1991, vol XXI, s. 7-32.

Bokanmeldelser / Book Reviews

Melvin Easterday Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century* (Lanham, Maryland og London: Scarecrow Press, 2nd ed., 1996).

Anmelder: Per Braaten

Denne bok, som handler om den hellighetsbevegelse som grep om seg innenfor amerikansk kirkeliv på 1800-tallet, virker forbløffende “aktuell”. Den bør derfor leses av alle som vil tilegne seg et stykke kirkehistorisk kunnskap, åndelig innsikt og nyttig lærdom av fortidens feilgrep og kloke avgjørelser. Dette gjelder ikke minst de mennesker som på ulike måter er berørt av den karismatiske fornyelse, det være seg om de er glødende tilhengere eller avmålte “tilskuere”.

Noe av den historiske bakgrunn for denne åndelige vekkelse på 1800-tallet finnes både i Jonathan Edwards radikale omvendelsesteologi – så vel som i John Wesleys sterke hellighetsforkynnelse, forbundet som den var med en dyptgripende “second blessing” erfaring. Og herfra går det også forbindelseslinjer *tilbake* til engelsk puritanisme og tysk pietisme.

Amerikansk kirkeliv var på 1830/40-tallet preget av tendenser til åndelig tørke og stagnasjon. Dette gjaldt ikke minst innen Metodistkirken, som åpenbart hadde tapt noe av sin tidligere ekspansjonskraft, men også andre kirkesamfunn var berørt. Dette førte til et sterkt behov av hellighet og kraft, ikke ut fra en teoretisk interesse, men mer som et nøddrop til Gud. Kirken trengte fornyelse – og vel å merke – ikke som et mål i seg selv, men like mye som et middel til å påvirke hele samfunnslivet. For her rådet en gryende forventning – og en blåøyd optimisme – om at det virkelig var mulig å omforme det amerikanske samfunn til et strålende tusenårsrike. Optimismen var stor og den tiltok i styrke.

Hellighetsbevegelsen begynte i de enkle husmøter som ble holdt i hjemmet til Phoebe Palmer og hennes mann, de såkalte “Tirsdagsmøter”. Hun var metodist – hennes far var blitt omvendt til Gud ved John Wesleys forkynnelse – og nå hadde hun selv ved “innvielse og tro” fått erfare “kristelig fullkommenhet” i betydning en overstrømmende fylde av Guds kjærlighet. Og denne beskjedne, men samtidig sterke kvinne, vitnet frimodig om sin nye erfaring. Denne lille flamme, riktignok kombinert med andre faktorer, skulle vise seg å tenne en vekkelsens præriebrann som spredte seg over hele Amerika til metodister, baptister, presbyterianere, kongregasjonalister, mennonitter, kvekere, overbeviste calvinister og trauste lutheranere. Ilden grep om seg blant alt Guds folk. Vekkelsen var mer preget av en sammensmeltende åndelig erfaring enn av stringent teologisk tenkning og klare dogmatiske formuleringer. Kunnskapsrike biskoper, ordinerte prester, folkelige predikanter, omreisende evangelister og skarer av “legfolk” ble grepet av denne åndelige fornyelse, som ikke minst Phoebe Palmer selv stod som eksponent for. Hun definerte ikke seg selv verken som forkynner eller bibellærer. Hun bare “vitnet”. Men Gud brukte henne. Og med all sin mangel på boklig lærdom og høyere akademisk utdanning fikk hun lede mange fremstående kirkeledere fram til et dypere og rikere liv i Gud. Phoebe Palmer, som selv var en hengiven metodist, benyttet

seg i sine enkle, men hjertevarme vitnesbyrd av en wesleyansk språkbruk – en til dels provoserende “fullkommenhets-terminologi” – som ikke alltid var like lett å akseptere av andre kristne. Troende fra andre teologiske tradisjoner valgte derfor ofte – helt bevisst – å gjøre bruk av et annet og mer evangelisk ordforråd. Men den åndelige erfaring var den samme! Hellighetsbevegelsen i Amerika, som for øvrig senere spredte seg både til England og Tyskland, gir oss en sterk påminnelse om at Gud velsigner sine lengtende barn på tvers av alle teologiske skillelinjer og divergerende språkbruk.

Etter hvert vokste det fram store “campmeetings” og “hellighetskonferanser” som samlet tusener av mennesker, der dyktige predikanter og innflytelsesrike kirkeledere fra forskjellige kirkesamfunn deltok. Bevegelsen var tydelig farget av en wesleyansk “second blessing” teologi – riktignok i en så forenklet form at noen mente det grenset til en forfalskning av Wesleys opprinnelige hellighetslære – men denne åndelige strømning fikk en stor og bred økumenisk kontakflate.

All vekkelse skaper uro. Lederne for hellighetsbevegelsen var ikke separatister. De ønsket ikke i utgangspunktet å bryte med de etablerte kirkesamfunn. Men etter hvert tilspisset konflikten seg, noe som ikke minst kom til å berøre Metodistkirken – som var vekkelsens teologiske moderskjød. Mot slutten av århundret stod frontene steilt mot hverandre. Mange etablerte – og respektable – metodister ville ikke gi sin tilslutning til denne sterke betoning av hellighet. Stikk i strid med sin egen historie og tradisjon oppfattet de dette som en mer eller mindre ekstrem teologi som ikke lenger var tilpasset den moderne tid! Hellighetsforkjemperne på sin side beskyldte kirken for tiltagende verdslighet, stor prestemakt, et voksende byråkrati, økende rikdom og popularitet, mangel på bønn og faste, sviktende åndelig disiplin, tendenser til liberal teologi og en altfor stor toleranse i forhold til slike “respektable synder” som dans, nytelse av alkohol, teater og hesteveddeløp. Dessuten ble mange uomvendte medlemmer ønsket velkommen til fullt medlemskap i menighetene – for å bidra til en høy statistikk! Mange metodister forlot i dyp frustrasjon sin egen kirke, mens andre valgte å forbli – i håp om å virke som salt i forråtnelsen. Og noe av det samme gjorde seg gjeldende også i andre kirkesamfunn. Dette førte i sin tur til dannelsen av nye hellighetskirker. Her finnes mange interessante paralleller til noen av de spenninger som preger dagens kirkebilde.

Det var innenfor noen av disse hellighetsgrupperinger at den klassiske pinsebevegelse senere tok sin begynnelse, og som i sin tur dannet utgangspunktet for den moderne karismatiske fornyelse i vår egen tid. Språkbruken og den teologiske tenkingen har endret seg underveis – og nyttige korrigeringer er blitt foretatt – men grunntonen er på mange måter fremdeles den samme.

The Holiness Revival of the Nineteenth Century, skrevet av Melvin E. Dieter, er en både interessant, lærerik og veldokumentert bok som vil gi god hjelp til å forstå noe av bakgrunnen for vår tids “pinsebetonte” del av kristenheten. Den fortjener å få en stor leserkrets – uavhengig av eget teologisk ståsted – for den skildrer en åndsstrømning i kirkens historie som, i et videre perspektiv, har berørt millioner av menneskers liv. Det burde gi oss en impuls til konstruktiv refleksjon!

Katharine C. Bushnell, *God's Word to Women. One Hundred Bible Studies on Woman's Place in the Divine Economy* (Eaglelake, Texas: God's Word to Women, [u.å.]).

Anmelder: Samuel Estdahl

Da Katharine C. Bushnell opplevde seg kalt av Gud til tjeneste som forkynner og misjonær, satte hun som forutsetning for å adlyde kallet at Gud ut fra Skriften måtte bevise at Paulus ikke var i mot at kvinner forkynte. Boken er resultatet av hva hun kom frem til.

Boken har som mål å rette oppmerksomheten mot det ubenektelige misforhold som eksisterer mellom det noen teologer tenker Paulus lærte og hva som avdekkes ved nærmere undersøkelse av de opprinnelige greske tekster. Boken ønsker å vise at Paulus både lærte og handlet i motsetning til ovennevnte teologers tolkning av hans budskap med hensyn til kvinnespørsmålet.

Aktuelle tekster som spesielt vies oppmerksomhet, er 1 Mos 3,16, 1 Kor 14 og 1 Tim 2. Feil oversettelse og tolkning av 1 Mos 3,16 har dannet grunnlaget for feil oversettelse av Paulus regler for kvinners oppførsel, mulighet for tjeneste og derav urett behandling av kvinnene. Boken oppfordrer til stadig å gjøre fremskritt i rett oversettelse av Guds ord og stille spørsmålene:

- Skal menigheten forandre sin behandling av kvinnene eller sin tolkning av Paulus?
- Skal menighetens inkonsekvente kurs fortsette med hensyn til hva Paulus faktisk lærte og hva vi i praksis gjør og tillater?
- Skal menigheten være et eksempel på å sette Skriftens autoritet til side?
- Hvis kvinnene må lide samfunnsmessig i forhold til lover og regler, samt begrenses i tjeneste og menighetsarbeid på grunn av kjønn, eller evt. fordi Eva syndet, bør vi ikke da stille oss spørsmålet om Kristus virkelig sonet for alle?

Å forklare Paulus ved å unnskyldte ham for å ha jødisk-rabbinske tanker, er etter mitt skjønn et angrep på Bibelens inspirasjon. Måten "kvinnespørsmålet" behandles på, er derfor et betydelig angrep på hele Guds ord.

Disse viktige og sentrale tema hjelper boken oss til å drøfte saklig og grundig. Boken er skrevet på engelsk og er omfattende. Teksten gjøres likevel tilgjengelig ved inndelingen i 100 leksjoner og mange små nummererte avsnitt. Boken er enestående og historisk. Dens tema fortjener den største oppmerksomhet. Kvinner i tjeneste, eller kvinner som opplever seg kalt til tjeneste, kan i bokens undervisning få hjelp til å forankre sitt kall og sin tjeneste i Guds ord.

Teologer, bibellærere og andre forkynnere som står frem og underviser i emnet, bør ha lest boken.

Turid Smith Polfus, *Bibelens kvinnesyn* (Oslo: Sophia Forlag, 1993).

Anmelder: Thomas Bjerkholt

Debatten om kvinnens plass i hjem og menighet er delvis tilbaketrukket i flere kirkesamfunn. Det betyr at en rekke kirkesamfunn lærer en prinsipiell likestilling mellom mann og kvinne i hjem og menighet. I Norge har en rekke kirkesamfunn åpnet for kvinner som prester/pastorer: Den Norske Kirke, Misjonsforbundet, Metodiskirken, Baptistsamfunnet og flere av våre pinsemenigheter, bl.a. Samtidig er det flere kirkesamfunn som fortsatt fører videre den teologi at mann og kvinne er gitt ulike roller: Frikirken, Den Katolske Kirke, De ortodokse kirker m.fl. Derfor ser vi at debatten om dette spørsmål føres videre.

Howdan begrunnes en endring av kirkens praksis? I møte med bibelttekster som adresserer denne temakretsen, finner vi idag følgende hovedtyper av tilnærming:

- a) De konkrete tekster underordnes andre tekster som gis større vekt. Dette skjer gjerne i en kombinasjon med en eksegesi som prøver å påvise at tekstene er situasjonsbestemte og ikke relevante for oss idag. Den typiske argumentasjonsrekke for dette er følgende: Gal 3, 28 blir den avgjørende tekst. Man tolker dette vers som et vers om full likestilling. 1 Kor 14, 33-40 og 1 Tim 2,11-15 blir situasjonsbestemte tekster uten relevans for kirken idag.
- b) De konkrete tekstene blir tolket som de står: som et forbud mot kvinnelige pastorer. En ser at Paulus taler om underordning. Men, som i alt.A blir dette ikke tillagt avgjørende vekt. En vil hevde at Bibelen må leses i en "historisk kontekst" og at vi ikke er forpliktet på enkeltutsagn. Kjærlighetsbudet er vår øverste norm.
- c) De konkrete tekstene blir tolket delvis annerledes enn det som har vært vanlig. Hovedtesen vil være at eksegetene har mistolket tekstene og delvis også grunnteksten.

Polfus bok hører klart hjemme i gruppe C. Hun er svært ambisiøs: Hun mener å kunne påvise at både hebraisk-kyndige og gresk-kyndige eksegeter har mistolket grunntekstene flere steder hvor tematikken går på mann og kvinne. Derfor går hun dristig og frimodig til verks på både 1 Mos 3, 1 Tim 2 og andre relevante tekster. Boken har et klart sikte: å prøve å påvise at den tradisjonelle eksegesi har misforstått Bibelen og dermed bidratt til å holde kvinnene nede på en helt gal – og ubibelsk! – måte.

Er hennes alternative tolkninger solide nok til å endre ved de mere tradisjonelle eksegetiske forståelser av tekstene? Slett ikke. Jeg kan her bare henvise til at fagteologer ved MF tidligere har sterkt imøtegått hennes – og dette er mine ord – delvis fantasifulle fortolkninger av relevante tekster. For å si det slik: å kjempe for en annen forståelse av kvinnen plass i hjem og menighet ved denne type alternativ

tolkning er den dårligste av alle innfallsvinkler. For her styres hun åpenbart av et altfor sterkt ønske om å fremheve kvinner – delvis på bekostning av endel menn.

Det vil føre alt for vidt å gå i dialog med hennes mange alternative tolkninger. Men her er noen eksempler på hennes saklighetsnivå:

-Hun påstår at Jesus var lite eksklusivt sammen med sine 12 disipler (menn!) (s. 71).

- Hun sier at det “er de som ikke hører til tolv-gruppen som viser seg som Jesu sanne disipler”! (s. 71).

- Hun påstår at ingen av de tolv så Jesu korsfestelse og død, og hun bestrider at Johannes var den disippel som sto ved korset (s. 74).

- Hun får Paulus ord om at kvinnene skal underordne seg sine menn til å bety at “kvinnen skal underordne seg selv” (s. 164).

- Ordet i 1 Tim 2,11 om at kvinnen skal ta imot læren “i stillhet” betyr hos Polfus at “det er denne læren som skal forbigås i stillhet”!

Til tross for endel gode observasjoner av relevante tekster og innsikt i viktige historiske forhold, er dette en bok som er vanskelig å ta helt på alvor. De som vil argumentere for en endring i det tradisjonelle syn på mann og kvinne, bør ikke trekke inn Polfus som vitne. Til det er boken et dårlig medvitne.

Geir Lie, E.W. Kenyon: *Cult Founder or Evangelical Minister ?* (Oslo: Refleks Publishing, 2003).

Reviewer: Joseph McIntyre

D.R. McConnell’s book *A Different Gospel* has been highly influential. Most articles and books which attack the modern Faith Movement are dependent on McConnell’s work for much of their information. It has been assumed, because of the scholarly nature of McConnell’s book, that the information contained in his study is historically and theologically accurate. This would be a great mistake.

Although Geir Lie is very gracious in his response to McConnell, he continuously shows that McConnell has misunderstood and misrepresented Kenyon at almost every point. Lie first shares his personal crisis of faith brought on by McConnell’s book. McConnell had stated that the Jesus of the Faith Movement was not the Jesus of the New Testament! This plunged Lie into a period of questioning his walk with the Lord and the validity of his Christian experience.

While this was surely a painful season, we can be grateful for the end result. Geir Lie decided to investigate for himself McConnell’s premises and see if they held water. Mr. Lie examines Kenyon’s teaching from stem to stern and critiques McConnell’s appraisal. In very few places does McConnell’s work stand up to this examination.

D.R. McConnell's premise is that E.W. Kenyon was influenced by the metaphysical cults and brought cultic teachings into his version of Christianity. His influence on the modern Faith Movement, particularly through Kenneth Hagin, has caused the Faith Movement to be dangerous and cultic. He calls this influence of E.W. Kenyon "the Kenyon Connection."

After an introductory chapter giving an overview of Kenyon's life, Lie begins his examination of Kenyon's teachings. God, Man, Satan, Sin, Consequences of the Fall, Blood Covenant, Incarnation, the Old Covenant, Substitution, Man's Redemption, The New Creation, Sanctification, the Authority of the Believer, The Word and the Practical Application of Redemptive Blessings are all examined.

In every case Kenyon's teaching is accurately presented by Mr. Lie and then contrasted with McConnell's misunderstanding and misrepresentations. It becomes increasingly clear that McConnell had very little understanding of Kenyon and therefore his conclusions were dreadfully inaccurate.

Geir Lie then examines the historical and theological roots of Kenyon's teachings. He examines the supposed influences on Kenyon of Unitarianism and Universalism, Transcendentalism, Christian Science and New Thought. These movements, which according to McConnell shaped Kenyon's developing theology are shown to have had very little influence on Kenyon as he formed his views.

Mr. Lie then examines the Faith-Cure movement with its roots in the Higher Life movement. Lie rightly finds Kenyon consistently influenced by this orthodox group of believers. Lie points out that many in the Mind Science groups were teaching many things that were similar to the more orthodox Faith-Cure movement. Despite the similarities, Kenyon, like the others in the Evangelical Faith-Cure movement, repudiated the teachings of the Mind Science groups consistently throughout his ministry.

Geir Lie then examines the topics of epistemology - dualism, sensory denial, perfect knowledge and Christian elitism. He responds to McConnell's misunderstanding of Kenyon with an accurate presentation of what Kenyon actually taught.

The author then looks at Kenyon's anthropology and the controversial doctrine of Jesus dying spiritually. These areas are shown to not reflect the radical nature suggested by McConnell. Balancing elements are given from Kenyon's writings that make the picture presented not so different from many of the Evangelicals of Kenyon's day.

Lie then proceeds to the subjects of faith and healing. Here it is clearly shown that Kenyon taught much like his contemporaries in the Faith-Cure movement. The author then goes on to show the influence of Kenyon in Europe and Scandinavia, on the Faith Movement, T.L. Osborn, the Scandinavian Pentecostal Movement and in the United Kingdom.

This thorough and scholarly work provides a detailed answer to those who have been unsure about Kenyon due to McConnell's uneven work. I would recommend

this work to anyone seeking a better understanding of who E.W. Kenyon was and what he actually taught.

Per Olov Enquist, *Lewis resa* (Stockholm: Norstedts Förlag, 2001).

Anmelder: Levi Fragell

Den svenske pinsepastoren Lewi Pethrus (1884 – 1974) var antageligvis det 20. århundres største kirkeleder i Norden. Norsk pinsebevegelse er stolt av sin egen grunnlegger, T.B. Barratt, som også var en betydelig personlighet, men som sammenlignet med sin samtidige svenske kollega nok vil bli tildelt en mindre prominent plass i kirkehistorien. Vi som er oppvokst i norsk pinsebevegelse, er opplært til å mene og tro at Barratt var den som førte pinsens fakkell fra USA til Europa. Men i den svenske forfatteren Per Olov Enquists biografiske roman *Lewis resa* nevnes ikke Barratts rolle i denne sammenheng. Derimot sies det at gnisten ble tent av “negeren Seymour” i Azusa street i Los Angeles, men at det var Pethrus som bygde verdensbevegelsen. Denne vurdering kan nok diskuteres, og i alle fall er det et faktum at Lewi Pethrus hørte om vekkelsen i Norge og besøkte Barratt i Oslo i 1907, hvor han ifølge mitt internasjonale oppslagsverk om pinsebevegelsen “became a Pentecostal” (*Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*). Fridtjof Valton skriver i *Kristendommens Verdenshistorie* (1938) at Barratt også besøkte Sverige og “store var de resultater som var vunnet.” Det samme gjelder for Barratts besøk i de øvrige nordiske land og England. Men at Pethrus i svensk og nordisk sammenheng etter hvert overskygget både pinsekolleger og erkebiskoper, er neppe tvilsomt. Det skyldes ikke bare at han bygget opp og ledet det som lenge var verdens største pinsemenighet og fortsatt er Nordens største frikirkelige bevegelse, men like mye hans rolle som den ledende kraft bak et kristenkommersielt nettverk, bestående av forlag, dagsavis, skoler, bank, sosiale hjelpeorganisasjoner etc. “Og til sist ble det et politisk parti,” skriver Enquist, nemlig Kristdemokraterna, svenskenes Kristelig Folkeparti, en realisering av pinsehøvdningens siste visjon. Den dagen Pethrus døde, avbrøt Sveriges radio sine sendinger for å meddele hendelsen til det svenske folk.

Jeg skal ikke her forsøke meg på noen litterær anmeldelse av romanen *Lewis resa*, men holde meg til bokens beskrivelse og analyse av faktiske forhold. Men som en litterær kommentar vil jeg skyte inn at jeg ikke liker Per Olov Enquists biografiske romaner. Enquist er en av Sveriges høyest aktede forfattere, og hans forrige bok – en roman i samme genre – *Livlegens besøk*, ble en bestselger både i Sverige og Norge. (Formodentlig også i andre land.) Å utstyre historiske personer med diktende følelser, drømmer og fantasier – i sitats form og direkte tale – blir etter min oppfatning både forvirrende og patetisk når det gjelder mennesker og begivenheter fra samtiden. Jeg har selv hørt Lewi Pethrus tale, jeg har lest hans prekener og sunget hans sanger, og jeg føler meg ubekvem med at Enquist tillegger Pethrus udokumenterte refleksjoner og synspunkter – attpåtil som sitater fra hovedpersonens egen munn.

En roman behøver selvsagt ikke være “autentisk” for å være kunst. Svært få skjønnlitterære forfattere har klart å beskrive karismatiske vekkelsesbevegelser innenfra, slik at menighetens nåværende eller tidligere tilhengere kjenner seg igjen. Tor Edvin Dahls *Guds tjener* er den eneste roman jeg kjenner som etter min mening fullt ut holder mål i så måte.

Men når man ser bort fra fiksjon og dramatiske effekter i *Lewis resa*, er det ingen tvil om at boken er svært fengslende for lesere med bakgrunn i vekkelseskristen virksomhet. Den er også viktig, både fordi den populariserer og gjør tilgjengelig for et bredere publikum et stykke moderne kirkehistorie av betydning for kulturlivet i både Norge og Sverige, og den er viktig fordi den vil skake grunnvollene i endel pinsevenners liv. Om Tor Edvin Dahls bok kan man si “men det er jo bare diktning.” I Enquists bok er denne utveien sperret av faktiske og dokumenterte data.

Lewis resa er beretningen om et storverk, men samtidig om en gedigen konstruksjon hvor fasaden ble en kamuflasje for brystne pillarer. Boken er et drama om idealisme som ble pragmatisme, om kjærlighet som ble hat, om kyskhets som ble utroskap, om demokrati som ble enestyre. Først og fremst er det historien om Lewi Pethrus og Sven Lidman, som i Enquists språkdrakt “elsket” hverandre – men som endte med at Lidman gjorde opprør og deretter ble utstøtt av menigheten. Forkynneren og dikteren Lidman ble ved sin utmarsj tatt godt imot av kultur-radikalerne i *Aftonbladet* og intelligentsiaen før øvrig. Andre utstøtte gikk til grunne i makt-kampene. Mens Sven Lidman etter hvert vil bli glemt, vil seierherren Lewi Pethrus nyte historisk uøddelighet. Et Lewi Pethrus-museum er for lengst etablert på Kaggeholm slott.

Men Lidman har et rettmessig krav på å dele æren for den svenske pinsebevegelses suksess. Som omvendt dikter og kulturkjendis skapte han blest om det fremvoksende nye trossamfunn, han gav det både prestisje og pikant oppmerksomhet. Men først og fremst var han den store taler. Han hadde ordet i sin makt. Kvinnene “frøs på ryggen” når han talte. Og dem var det flest av. Ca. 82% av medlemmene i en av Stockholms pinsemenigheter var kvinner. Han var også redaktør for bevegelsens organ *Evangelii Hårold*, hvor han fikk utfolde også sin styrke som skribent. Hans gamle forlag Bonnier utgav de mange bøker han fortsatte å publisere.

Lidman hadde en fascinerende bakgrunn som en god, gammeldags synder – særlig når det gjaldt de synder som skapte størst interesse, fyll og hor. Som en åndsdypt forkynner var denne bakgrunn et *pre* i forhold til Lewi Pethrus sin livshistorie, som ikke muliggjorde noen fengende syndsbejelse. Man har lett med lys og lykte etter tilsvarende feiltrinn i den unge Lewis eget livsløp, men ikke funnet så meget som en våt drøm.

Sven Lidmans erotiske villmannsliv i yngre år er omfattende beskrevet i Enquists bok. Det er derfor underlig at forfatteren bare bruker et par sider på Lidmans ekte-skapelige utroskap mens han stod på høyden av sin karriere som pinseleder. Elskerinnen Aina var kusine av Lidmans hustru, Brita. Ifølge Enquist var Aina en av dem som frøs på ryggen under Lidmans møter. Det som skjedde mellom disse to,

har en viss interesse for den karismatiske bevegelse i Norge, hvor Zinzendorfs lære om to hustruer dukket opp i et bestemt miljø for noen år siden, en kjødelig og en åndelig hustru. Lidman fortalte Aina om denne herrnhutiske idé, og med et så godt teologisk belegg, var det ikke nei i Ainas munn. Forholdet varte først ett år. Det ble avslørt. Aina måtte flytte, men forholdet ble gjenopptatt. Den egentlige hustruen fikk nervesammenbrudd.

Dette årelange syndefall var altså kjent i bevegelsen, men fikk ingen følger for Lidmans status. Det måtte andre og alvorligere feiltrinn til for å bli satt utenfor – nemlig erklært uenighet med Lewi Pethrus. Skulle bevegelsen drive dagsavis? Pethrus: Ja. Lidman: Nei. Skulle bevegelsen drive partipolitikk? Pethrus: Ja. Lidman: Nei. Lidman tapte. Ut med ham!

Nå må det også sies at Lidman i debattens hete beskyldte Pethrus for å ha anbefalt Hitlers *Mein Kampf* og ellers hyllet et diktatorisk førerprinsipp, noe Pethrus benektet. En tilsvarende kritikk for diktatorisk lederskap ble for øvrig også fremsatt av andre sentrale aktører, som i tur og orden ble utstøtt av menigheten for illojalitet. Disse oppgjørene minner sterkt om maktkamper i politiske partier, og den norske Håkon Lies kjente uttrykk “Arbeiderpartiet er ingen søndagsskole” kan miste noe av sin mening når heller ikke “søndagsskolen” – i betydning den kristne menighet – unngår moralske fallgruver i sin kamp for posisjoner og makt.

I tråd med denne problemstilling kommer man heller ikke bort fra en annen side ved lederskap og makt, nemlig privilegier og penger. Lewi Pethrus begynte som fattig evangelist, oppvokst i en arbeiderfamilie. I 1920-årene var hans årslønn ca. 11.000 svenske kroner, hvilket var mer enn det tredobbelte av en industriarbeiderlønn. På denne tiden tilhørte menighetens medlemmer formodentlig et skitt med enda lavere inntekt, siden de fleste var kvinner, ofte enslige og eneforsørgende. De lønnsoppgaver Enquist fremlegger, er fra en periode i Pethrus sin karriere hvor han var en relativt ung mann - midt i sine 30-år. (Han etterlot seg imidlertid ingen stor formue. Som 90-åring var vel livsverket viktigere enn penger.) Sven Lidman eide heller intet jordisk gods som ufrelst dikter, men hadde som pinseleder i 1920-årene en årslønn på 16.000 kroner, altså fem ganger industriarbeiderlønn. I tillegg hadde han 15% royalté på alle sine åndelige bøker, som gikk i store opplag. Han bodde på herregården Stora Vilunda.

Per Olof Enquist foretar ingen vurdering av Lewi Pethrus sin teologi og tro. For meg er det uunngåelig å se kritisk på hans innflytelse som hardtslående pietist - en tankevekkende påminnelse om min egen livsbenektende oppvekst i miljøet. Pethrus gjorde det til et sentralt anliggende å fordømme romaner, kino, teater, kortspill, dans, prevensjon, leppestift og ørepynt - tidens moralske forfall. Ved besøk i Stockholm har jeg av og til stukket innom Filadelfiakyrkan i Rörstrandsgatan. Siste gang var det en kristen rockekonsert der. Den nye generasjon pinseungdom lot seg tydeligvis ikke hemme av sitt opphav. Guttene sine sensuelle hoftebevegelser og jentene sine ringprydete navler var akkurat som på andre rockekonsserter.

Den evne Lewi Pethrus hadde til å annektere “salgbare” trender innen vekkelses-kristendommen, kan ha vært noe av forklaringen på hans suksess: En pietistisk

synd og nåde-forkynnelse (hovedtema i all vekkelse på 18- og 1900-tallet), oppreisning fra syndens og elendighetens følger (en halleluja-teologi som William Booth og Frelsesarmeen hadde gjort til sitt kjennemerke), sosial omsorg for de dårlig stilte (en strategi som har skapt menigheter over hele verden) og gyldigheten av Bibelens løfter om åndskraft og helbredelse (pinse- og trosbevegelsens spesielle agenda).

Det siste punkt forundret meg da jeg leste Enquists bok. Jeg mintes Pethrus som en mer "sindig" forkynner. Men historien om Pethrus som frarådet sin hustru Lydia å søke legehjelp da hun bar på et dødt foster og var døden nær på grunn av forgiftning, kan neppe være noe godt eksempel for troende i dag – selv i de karismatiske miljøer. At konen Lydia ble frisk etter mange bønnestunder, opplevdes selv sagt som en kolossal lettelse for ekteparet – og Lewi skrev på bakgrunn av erfaringen den kjente sangen "Løftene kan ikke svikte", pinsebevegelsens "nasjonalsang". Jeg ville anse det som ubetenksomt om sangen i dag ble introdusert i gudstjenester med en redegjørelse for tekstens opprinnelse.

Utvilsomt betydde Pethrus mye for norsk pinsebevegelse. Flere norske pinsepredikanter var også populære i Sverige, som Knut Petersen og Emanuel Minos. I mange år har nå nordmannen Josef Østby vært knyttet til Filadelfiakyrkan i Stockholm. Helt mot slutten av sitt liv advarte Lewi Pethrus mot det han kalte "splittningen" i norsk pinsebevegelse. Kritikken rettet seg mot Aril Edvardsen og Troens Bevis, som han anbefalte sine norske kolleger å støte ut. Han visste av smertelig erfaring hva konflikter i bevegelsen kunne føre til, skjønt han enda ikke hadde sett virkningene av den såkalte trosbevegelsens fremmarsj i sitt eget land, rystelser som har endret det "karismatiske" kartet både i Sverige og Norge.

The REFLEKS-series

New book series specializing in scholarly literature dedicated to the study of the Holiness-Pentecostal-charismatic traditions.

1. **Geir Lie**, *E.W. Kenyon: Sektstifter eller kristen lederskikkelse?*

Forthcoming in 2003/2004:

2. **Geir Lie**, *E.W. Kenyon: Cult Founder or Evangelical Minister?*

3. **Kemp Burpeau**, *God's Showman: A Historical Study of John Graham Lake and South African/American Pentecostalism*; foreword written by Dr. Walter J. Hollenweger.

4. **Kjell Olav Sannes**, *Det guddommeliggjorte menneske og den menneskeliggjorte Gud. En kritisk teologisk analyse av synet på forholdet mellom mennesket og Gud hos Kenneth E. Hagin, trosbevegelsens grunnlegger og lærer.*

5. **Kjell Olav Sannes**, *The Deification of Humanity and the Humanization of Deity. A Critical Theological Analysis of the Interrelationship between Humanity and God in the Writings of Kenneth E. Hagin.*

