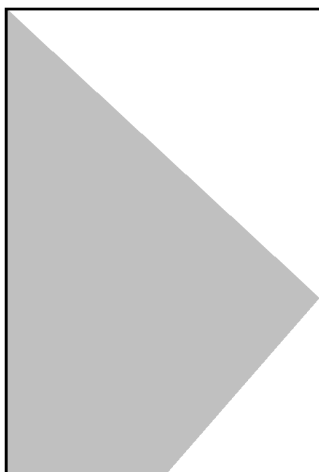

REFLEKS

med karismatisk kristendom i fokus



Troshelbredelse

1-2 2002

<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>Nils E. Bloch-Hoell: In Memoriam 2 Tormod Engelsviken and Geir Lie</p> <p>Helbredelse ved tro 3 Geir Lie</p> <p>Healing in Redemption 20 Joseph McIntyre</p> <p>Ved Hans sår er vi blitt leget 36 Magnar Kartveit</p> <p>Reconstructing Word of Faith Theology 51 Derek Vreeland</p> <p>Teologi og karismatikk 69 Lars Råmunddal</p> <p>Toronto-bølgen – en velsignelse? 84 Erling Rimehaug</p> <p>Bokanmeldelser / Book Reviews 90</p> <p>David Edwin Harrell jr., <i>All Things Are Possible</i> 90</p> <p>D.R. McConnell, <i>A Different Gospel</i> 91</p> <p>Robert M. Bowman Jr., <i>The Word-Faith Controversy</i> 92</p> <p>William L. DeArteaga, <i>Quenching the Spirit</i> 93</p> <p>Joseph McIntyre, <i>E.W. Kenyon and His Message of Faith</i> 95</p> <p>Dale Hawthorne Simmons, <i>E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty</i> 96</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

Helbredelse ved tro utgjorde fra begynnelsen av en av pinsebevegelsens læremessige grunnpillarer. Dette anliggende har i moderne tid blitt aktualisert av flere karismatiske retninger, deriblant av trosbevegelsen. Kritikere av sistnevnte bevegelse har søkt å forankre dennes helbredelsesforkynnelse i heterodokse læretradisjoner fra 1800-tallets USA. Innledningsartikkelen i dette nummer av *Refleks* søker imidlertid å påvise en historisk kontinuitet fra mer "ortodokse" tradisjoner, med utgangspunkt i *europiske* miljøer.

Felles for disse tradisjoner er forståelsen at Bibelen lover helbredelse til enhver troende her og nå – på bakgrunn av Kristi stedfortredergjerning. Joseph McIntyre argumenterer *for* denne forståelsen. Magnar Kartveit, med utgangspunkt i en bibelteologisk eksegese av sentrale GT- og NT-avsnitt, bestrider derimot troshelbredelsens legitime forankring i frelsesverket på linje med syndstilgivelse. Derek Vreelands utgangspunkt er noe annerledes: han vil rekonstruere trosbevegelsens lære, men uten at denne opphører som trosforkynnelse. Resultatet, hevder han, vil bli en bevegelse som har bevart sitt teologiske særpreg, men like fullt renset for utenom-bibelske utvekster.

Dette nummer av *Refleks* har også med to artikler som *ikke* berører tematikken troshelbredelse. Lars Råmunddal ser på spenningsforholdet mellom teologisk fagstudium og karismatisk spiritualitet, mens Erling Rimehaug foretar en personlig evaluering av fenomenet "Toronto Blessing". Han etterlyser en kritisk vurdering: "Jeg tror vi skulle begynne å snakke om det vi har opplevd, og se det i lys av erfaringene hos de som har levd før oss."

Artiklene etterfølges av seks bokanmeldelser. Genremessig kan de nok sprike noe, men berører alle hver på sin måte hovedtemaet helbredelse ved tro.

Redaktøren mottar gjerne både artikler og korte innlegg (også med kritisk brodd mot tidligere artikler og/eller innlegg) fra leserne med tanke på mulig publikasjon. Det samme gjelder forslag til tema på fremtidige artikler en ønsker belyst fra ulike ståsteder, samt tips om bøker som kan anmeldes.

God lesning!

Gess hie



Professor Nils E. Bloch-Hoell

in Memoriam

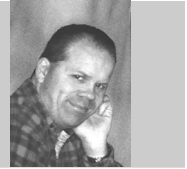
Professor, dr.theol Nils Egede Bloch-Hoell, died on May 17, 2002, 86 years old. With Prof. Bloch-Hoell one of the great old men of Pentecostal research has passed away. He was the author of the pioneering study *Pinsebevegelsen. En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med henblikk på bevegelsens utforming i Norge* (Oslo: Universitetsforlaget, 1956).

Prof. Bloch-Hoell studied theology at the Norwegian Lutheran School of Theology 1936-42. Already around the years 1941-42 Bloch-Hoell was encouraged by the later bishop of Oslo, Johannes Smemo, to study Pentecostalism. However, opportunities for further study were few in war and postwar Norway, and after completing his theological studies he worked as a secretary at the Lutheran School of Theology. During the occupation of Norway by the Nazis he was involved in illegal work for the Church. He also managed to get several students from the Lutheran School of Theology released from German prison. Later he held the position of General Secretary within "Muhammedanermisjonen" (Mission to the Moslems). During the period 1959-69 he taught Norwegian, history and religion at Oslo Katedralskole (a senior high school) until he was called as the first professor of mission studies and ecumenics to the Faculty of Theology at the University of Oslo where he stayed until retirement in 1986. Prof. Bloch-Hoell was also the leader of the Egede Institute for Missionary Research from 1975 to 1986.

Bloch-Hoell's dissertation on the Pentecostal Movement was truly a groundbreaking work. It contributed to make Pentecostalism a worthy subject of scientific research. In 1964 a summary of his dissertation was published in English, entitled *The Pentecostal Movement. Its Origin, Development and Distinctive Character*. In this latter work Bloch-Hoell basically focused on British and American Pentecostalism and significantly reduced his coverage of Norwegian Pentecostalism. Prof. Bloch-Hoell also wrote a number of books on other topics such as ecumenics and mission. He combined scientific diligence and vast knowledge with a pious evangelical spirit. All his friends and students will remember him with gratitude.

Helbredelse ved tro: Fra Møttlingen til Tulsa - et historisk overblikk

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



The major thesis of this paper is that there has existed a discernable faith healing movement in America from the late nineteenth century to the present—a movement fully equipped with its own particular doctrine, leaders, and popular following.¹

Slik innledet amerikaner Paul G. Chappell sin doktoravhandling viet 1800-tallets *Faith-Cure* helbredelsesbevegelse. Ett av hans påståtte anliggende var å komplettere David E. Harrells bok fra 1975, *All Things Are Possible*, med undertittel *The Healing and Charismatic Revivals in Modern America*.² Harrells bok er innenfor sin genre nærmest som klassiker å regne og er blitt benyttet som pensumbok ved så vidt forskjellige læresteder som Yale University og Rhema Bible Training Center (sistnevnte en karismatisk profilert bibelskole utenfor Tulsa, Oklahoma).³ Svakheten med Harrells bok, i den grad man kan omtale det som svakheter, er at den så å si eksklusivt konsentrerer oppmerksomheten rundt den *nyoppvåkning* for troshelbredelse som fant sted i amerikansk pinesammenheng i perioden 1946/7-1959. Riktignok dokumenteres det faktum at troshelbredelse ble forkynt og praktisert også i forkant av etterkrigstidens “healing revival”, men skotskfødte John Alexander Dowie, som i 1900 etablerte det nærmest teokratiske bysamfunnet *Zion City* utenfor Chicago, blir av Harrell feilaktig titulert “the father of healing revival in America.”⁴

Nå skal det ikke underslås at Dowie hadde stor innflytelse, direkte som indirekte, på en rekke amerikanske helbredelsesforkynnere. Som imidlertid Chappell påviser i sin avhandling, går det forbindelseslinjer lenger bak enn kun til Dowie, som begynte å forkynde troshelbredelse i Australia i 1882 før han seks år senere flyttet til USA. Det medfører imidlertid *ikke* riktighet, som Chappell innledningsvis i avhandlingen påstår, at Harrells bok var “the only scholarly published work on the American faith healing movement which is presently

¹ Paul Gale Chappell, *The Divine Healing Movement in America*. Ph.D. diss., (Madison, New Jersey: Drew University, 1983) s. v-vi.

² (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1975).

³ David Edwin Harrell, *Pat Robertson. Politikk og livssyn* (Oslo: Ansgar Forlag, 1988) s. 8.

⁴ Harrell, *All Things Are Possible* s. 13.

available.”⁵ Nesten ti år før Chappells avhandling hadde den katolske forskeren Raymond J. Cunningham satt *Faith-Cure* bevegelsen på det akademiske kartet.⁶ Chappells påståtte pionerarbeid røper heller ikke forfatterens avhengighet av Donald W. Dayton,⁷ idet sistnevnte ikke krediteres (hvilket han i sannhet burde blitt) og Cunninghams artikkel aller nådigst har fått plass i Chappells litteraturliste!⁸

En bevegelse med europeiske forløpere

I sin kartlegging av *pinsebevegelsens* røtter, identifiserer Dayton den opprinnelige bevegelse med fem spesifikke læreaksentueringer: (1) frelse ved tro; (2) en egen hellighetserfaring i etterkant av gjenfødelsen; (3) åndsåp ledsaget av tungetale; (4) troshelbredelse og (5) premillennialistisk eskjatalogi.⁹ I vår sammenheng er det vektlegging nummer 4 som interesserer. Denne, som de øvrige (med unntak av nummer 3), var direkte overtatt fra 1800-tallets hellighetsbevegelse.

Om *Faith-Cure* bevegelsen, som vi snart skal stifte nærmere bekjentskap med, var av amerikansk opprinnelse, hadde den like fullt europeiske forløpere. Dayton fremhever pietismen som viktig forutsetning for den senere helbredelsesvektlegging.¹⁰ Observasjonen støttes for så vidt av daværende prest og senere domprost, Peder Olsen, som i boka *Helbredelse ved bønn* (første gang utgitt i 1948) navngir både sveitsiske og tyske troende midt på 1800-tallet som

⁵ Chappell, *The Divine Healing Movement in America* s. iv.

⁶ Raymond J. Cunningham, “From Holiness to Healing: The Faith-Cure in America 1872-1892.” *Church History* 43 (des. 1974) s. 499-513.

⁷ Donald W. Dayton, “The rise of the evangelical healing movement in nineteenth century America.” *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, våren 1982 s. 1-18.

⁸ Cunninghams artikkel er verken referert til eller sitert fra en eneste gang i Chappells avhandling, og man leter forgjeves etter henvisninger til den i noteapparatet. Notene er for øvrig et kapittel for seg. I allfall ved ett tilfelle siterer Chappell en kilde, samtidig som han oppgir at denne har et sideantall som må mer enn fordobles for å bli korrekt (note 45 s. 209). Hvorvidt denne konkrete kilden er den eneste Chappell ikke har konsultert, selv om han i avhandlingen gir inntrykk av det motsatte, har jeg ikke satt meg fore å undersøke.

⁹ Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1987).

¹⁰ Dayton, *Theological Roots* s. 119ff.

praktiserte troshelbredelse.¹¹ Også E.W. Kenyon, den amerikanske *troshelbredelses* ideologiske arkitekt og selv solid forankret i forrige generasjons *Faith-Cure* bevegelse, var seg bevisst noen av de samme impulsene fra det tysktalende Europa. Åtte år før sin død skrev han nemlig: “Healing was first discovered by Dorothea Truedel [*sic!*] in the Swiss Mountains. She was the first one to teach healing after the dark ages.”¹² Kenyon kunne dog like gjerne ha trukket røttene tilbake Johann Blumhardt (1805-80) fra Tyskland, idet denne “discovered” troshelbredelse flere år i forkant av Trudel. En nærmere presentasjon av de to europeerne og deres katalysatorrolle for den amerikanske *Faith-Cure* bevegelsen er på sin plass, og vi starter med Blumhardt.

Johann Christoph Blumhardt

Blumhardts württemberg-pietistiske bakgrunn bestyrker Daytons formentlige observasjon vedrørende pietismen som viktig forutsetning for den senere betoning av troshelbredelse. Sin første erfaring med helbredelse ved bønn (egentlig ved eksorsisme) gjorde Blumhardt som prest i Möttlingen i 1843. Etter at landsbylegen hadde gitt opp behandlingen av den psykisk plagede Gottliebin Dittus,¹³ bad Blumhardt for den unge kvinnen til helbredelse. Det brøt snart ut vekkelse i landsbykirken, og mange vitnet også om Guds inn gripen som svar på bønn om fysisk helbredelse.

Omfattende avisskriverier gjorde Blumhardt kjent langt utover landegrensene, og presteboligen ble snart for liten til å ta imot den stadig større skare av syke som ønsket hans forbønn. I 1852 kjøpte han derfor en tidligere kuranstalt i Bad Boll og flyttet dit. På grunn av bygningens størrelse kunne Blumhardt nå innlosjere mer enn hundre personer om gangen. Herfra drev han sin helbredelsesvirksomhet fram til sin død i 1880.

¹¹ Peder Olsen, *Helbredelse ved bønn* (Oslo: Vårt Lands forlag, 1973) s. 34-38.

¹² Essek William Kenyon, “Jesus the Healer.” *Kenyon’s Herald of Life*, aug. 1940 s. 4.

¹³ Ved Blumhardts tiltredelsespreken i Möttlingen, heter det, “focht sie der Wunsch an, ihm die Augen auszukratzen.” (Friedrich Zündel, *Johann Christoph Blumhardt. Ein Lebensbild* [Gieszen/Basel: Brunnen Verlag, 8. neubearbeitete Auflage, 1921) s. 111. Som imidlertid Michael Schultz skriver i boken *Johann Christoph Blumhardt: Leben – Theologie – Verkündigung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) s. 57, “Im Leben dieser Kranken ereignete sich für Blumhardt nicht nur die erschütternde Symptomatik einer schwersten Verkettung von psychischer und somatischer Krankheit, sondern er sah hinter diesem Erscheinungsbild den Kampf des lebendigen Gottes gegen die zerstörerischen Wirkungen der satanischen Macht des Bösen.”

Dorothea Trudel

Noen direkte forbindelse mellom Blumhardt og Trudel (1813-62) har jeg ikke vært istand til å avdekke. Trudel opplevde en kristen omvendelse som 22-åring uten at vi kjenner nevneverdig til foranledningen for dette. Etter at moren døde, begynte hun å gå regelmessig i hernhuternes forsamling i byen Männedorf – og Trudel ble nå “bekendt iblandt dem for sin Bestemthet og sin kristelige iver”¹⁴ som det heter i en dansk biografi. I samme periode flyttet hun inn hos en nevø, som for øvrig tilbød innlosjering for mange av de ansatte i sin nylig etablerte possementforretning.

36 år gammel fikk imidlertid Trudel nyss om en nystartet menighetsforsamling i Zürich hvor man angivelig hadde mer av “Guds Ånd” enn hva som var tilfelle blant hernhuterne. Det har ikke lyktes å bringe på det rene hvilken type forsamling det her refereres til, men Trudel har tydeligvis sluttet seg til flokken. En i utgangspunktet negativ erfaring, hvor Trudel ikke fikk utdelt brød og vin ved menighetens nattverdsgudstjeneste fordi man ikke kjente henne og derfor ikke visste hvorvidt hun hadde “mottatt Den Hellige Ånd”, fungerte som katalysator for en dypere hjerteovergivelse. Kort tid deretter ble fire av nevøens ansatte syke, og Trudel følte seg ledet til å følge eksemplet i Jak 5, 14-15 om å legge hendene på dem og be “troens bønn”. Alle fire skal ha blitt helbredet.

Trudel hadde i 1852 flyttet inn hos sin onkel, og da denne døde, ble hjemmet åpnet for syke som kunne bli boende i kortere eller lengre tid. De som ikke kunne dekke oppholdet, fikk gratis forpleining – de som var bedre stilt økonomisk, måtte imidlertid betale etter evne. Etter hvert som antall syke strømmet til, ble stadig flere værelser omgjort til sovesaler, og til slutt måtte man gå til anskaffelse av flere hus. Også fra utlandet strømmet folk på, fra både Tyskland, Frankrike og Storbritannia.¹⁵ Rundt 1860 meldte stadig flere frivillige seg til tjeneste som medarbeidere, deriblant Samuel Zeller, som selv hadde opplevd fysisk helbredelse hos Trudel fire år tidligere. Ved Trudels død i 1862, ble helbredelsesvirksomheten videreført av ham.

¹⁴ *Dorothea Trudel. Et livsbillede* (København: Kirkeklokkens Forlag, 2. oppl., 1912) s. 15.

¹⁵ *Answers to Prayer; or, Dorothea Trüdel. An account of the wonderful healing of sick persons in answer to special prayer, at Mannedorf, Switzerland* (Boston, Massachusetts: Henry Hoyt, [u.å.]) s. 16.

Den amerikanske Faith-Cure bevegelsen

Troshelbredelse hadde vært praktisert i Europa og Amerika før både Blumhardt og Trudels erfaring med helbredelse som svar på bønn. Ved kvekergrunnlegger George Fox sitt besøk i Amerika i 1672, gikk allerede ryktene fra Storbritannia foran ham, og dusinvis av helbredelser, deriblant en oppvekkelse fra de døde, fant angivelig sted i løpet av hans korte Amerika-opphold.

Chappell reserverer imidlertid tittelen “father of the divine healing [i.e. *Faith-Cure*] movement in America” overfor forkynneren Ethan O. Allen, som hevdes å ha opplevd troshelbredelse i 1846.¹⁶ Blant annet ved hjelp av sin afro-amerikanske medhjelper Elisabeth Mix, ble mange vunnet for den gryende helbredelsesvekkelsen.

Den mest fremtredende representant for den gryende *Faith-Cure* bevegelsen var like fullt verken Allen eller Mix, men derimot homeopaten Charles Cullis (1833-92) fra Boston, som i det følgende vil bli nærmere presentert.

Charles C. Cullis og hans innflytelse på sin samtids forkynnerkolleger

Cullis tilhørte den episkopale (anglikanske) kirke i USA. I 1864 hadde han startet opp et privatdrevet sykehus i Boston for “pasienter” med langt fremadskredet tuberkulose og som var oppgitt av legene ved de offentlige sykehus. “Pasientene” måtte i tillegg være ubemidlede, det vil si “homeless persons” og “too poor to provide for themselves,” som det ble uttrykt i en Cullis-biografi.¹⁷

Jeg har ikke vært istand til å finne foranledningen for Cullis sin oppdagelse av troshelbredelsens påståtte validitet. Selv hevder han første gang å ha bedt med noen til helbredelse i 1873, selv om han allerede et par år i forveien skal ha vært seg bevisst Guds løfte om inngripen som svar på bønn ifølge Jak 5,14-15.

¹⁶ Chappell, *The Divine Healing Movement in America* s. 87.

¹⁷ William .H. Daniels, *Dr. Cullis and His Work. Twenty Years of Blessing in Answer to Prayer. A History of the Hospitals, Schools, Orphanages, Churches, and Missions raised up and supported by the Hand of the Lord through the Faith and Labors of Charles Cullis, M.D., of Boston, U.S.A.* (Boston: Willard Tract Repository, 1885) s. 14. Ordet “pasienter” er forøvrig neppe dekkende, som Daniels korrekt skriver, siden “the inmates of the Home did not come to be cured; indeed, it was only the incurables who were to be received at all, and these as a charity and not as subjects for medical experiment. They came there to die” (s. 19).

Samme år foretok Cullis, sammen med predikantkollega William E. Boardman, en fire måneders rundreise i Europa hvor de besøkte blant annet plymouthbroder George Müllers barnehjem i Bristol og Dorothea Trudels helbredelsesinstitusjon (da drevet av Samuel Zeller) i Männedorf, samt Blumhardts tilsvarende virksomhet i Bad Boll. Allerede i 1869 hadde Cullis kommet over et eksemplar av boken *Life of Dorothea Trudel*, som om ikke annet, iallfall intensiverte hans gryende interesse for troshelbredelse. Det er videre et faktum at han etter å ha vendt tilbake til Amerika i september 1874, “devoted himself anew to the office of healing in the name of the Lord.”¹⁸ Selv hevdet Cullis at

during the past year many have come to me, and claimed the promise contained in Jas v. 14, 15. Requests for prayer for the healing of the body have also reached me from hundreds, afflicted in most cases with diseases that the physicians have given up as hopeless. A great proportion of these have been entirely healed.¹⁹

Allerede i 1850- og 60-årene hevdes det at rykter om Blumhardt og Trudels helbredelsesvirksomhet nådde amerikanske troende.²⁰ Trudels livshistorie ble raskt utgitt på nytt, nå på Cullis eget forlag Willard Tract Repository. Og Blumhardts livshistorie, forfattet av R. Kelso Carter, ble utgitt på samme forlag i 1883.

Selv skrev Cullis få bøker eksplisitt viet troshelbredelse.²¹ Cullis var nemlig mindre teologisk skolert enn flere av sine rekrutterte tilhengere fra hellighetsbevegelsen og overlot derfor til mer kompetente skribenter å utbre det teologiske forsvar for troshelbredelse.²² Kjente navn blant disse inkluderte blant

¹⁸ Daniels, *ibid.* s. 341.

¹⁹ Daniels, *ibid.* s. 341.

²⁰ *Answers to Prayer; or, Dorothea Trüdel* s. 5.

²¹ Cullis mest kjente bøker relatert til dette emnet var dog *Faith Cures; or Answers to Prayer in the Healing of the sick* (1879); *More Faith Cures; or Answers to Prayer in the Healing of the Sick* (1881) og *Other Faith Cures; or Answers to Prayer in the Healing of the Sick* (1885), alle disse utgitt på hans eget Willard Tract Repository forlag i Boston.

²² Eksempelvis William E. Boardman, *The Great Physician* (1881) og R. Kelso Carter, *The Atonement for Sin and Sickness; or, A Full Salvation for Soul and Body* (1884). Andre betydningsfulle bøker, men som *ikke* ble utgitt på Willard Tract Repository, inkluderte R.L. Stanton, *Gospel Parallelisms; Illustrated in the Healing of Body and Soul* (Buffalo, NY: Office of Triumphs of Faith, 1884); Albert Benjamin Simpson, *The Gospel of Healing* (New York: Christian Alliance Pub. Co., 1914) og Adoniram Judson Gordon, *The Ministry of Healing: Miracles of Cure in All Ages* (Boston: H. Garrett, 1882).

annet Boardman, Carter, A.J. Gordon, A.B. Simpson og Carrie Judd (Montgomery).²³

Allerede halvåret etter at Cullis vendte tilbake fra Europa i september 1874, initierte han (og fortsatte fram til sin død i 1892 med) årlige “campmeetings” (inspirert av hellighetsbevegelsen,²⁴) men hvor bønn for syke var inkludert. De årlige samlingene ble til å begynne med avholdt i Framingham, Massachussetts og senere flyttet til henholdsvis Old Orchard Beach, Maine og Intervale Park, New Hampshire. Cullis arrangerte også storstilte tros- og helbredelseskonferanser i mange av USAs storbyer. Ofte var han ledsaget av både amerikanske og europeiske forkynnerkolleger som Gordon, Judd (Montgomery), Carter, Boardman og Otto Stockmayer.²⁵

Den gryende bevegelsen, som Chappell-sitatet innledningsvis i denne artikkelen uttrykte det, “fully equipped with its own particular doctrine, leaders, and popular following”, var iferd med å ta form. Høydepunktet hva angår de mange tros- og helbredelseskonferansene, ble man sannsynligvis vitne til, idet Boardman samlet mer enn 2000 troende til en “International Conference on Divine Healing and True Holiness” i London fra 1 til 5. juni 1885.²⁶ Cullis hadde ikke anledning til å delta, men sendte i stedet en for ettertiden ukjent kollega. Også A.B. Simpson og Carrie Judd (Montgomery) deltok fra USA.

²³ Ikke alle amerikanske helbredelsesforkynnere var en del av nettverket rundt Cullis. De to mest kjente aktørene som opererte utenfor dette nettverket, var Dowie og Maria Beulah Woodworth-Etter (1844-1924).

²⁴ Cullis hadde i tro mottatt sin egen hellighetserfaring i 1862 under et privat møte i regi av Phoebe Palmer (1807-74), en av hellighetsbevegelsens pionerer i USA. Cullis rekruttering av tilhengere av troshelbredelse innenfor dette segmentet av amerikansk kristenliv, gjorde *Faith-Cure* bevegelsen til en definitivt undergruppe innenfor hellighetsbevegelsen – om enn mange innenfor sistnevnte stilte seg avvissende til den nye bevegelsen.

²⁵ Stockmayers første introduksjon for troshelbredelse skjedde i 1867, da han ble bedt for av Trudels etterfølger Samuel Zeller. Hans vedvarende befatning med fenomenet skjedde imidlertid i etterkant av en spesifikk hellighetskonferanse i Oxford i 1874, som sammen med en tilsvarende konferanse i Brighton året etter ble katalysator for de årlige Keswickmøtene i Storbritannia. (Alfred Roth, *Otto Stockmayer. Ein Zeuge und Nachfolger Jesu Christi. Sein Leben und seine Lehre dargestellt* (Geisweid in Westfalen: Der deutschen Zeltmission, 1925).

²⁶ *Record of the International Conference on Divine Healing and True Holiness Held at the Agricultural Hall, London June 1 to 5, 1885* (London: J. Snow & Co. and Bethshan, 1885).

Faith-Cure bevegelsens innfluering av amerikansk pinsebevegelse

E.W. Kenyon (1867-1948) er tidligere i artikkelen identifisert som den moderne *troshelbredelsens* ideologiske arkitekt. Selv ble han introdusert for troshelbredelse i begynnelsen av 1890-årene og hører slik sett ikke naturlig hjemme i *Faith-Cure* bevegelsen. Hans først og fremst historiske og teologiske forankring i denne tydeliggjøres like fullt gjennom hans positive evaluering av både Gordon og Simpson – førstnevnte gjennom en rekke sitater fra dennes skrifter i Kenyons bøker og sistnevnte, idet han hevdes å ha gjort mer enn noen annen for å “spread the knowledge of the believer’s privileges in Christ.”²⁷ Som tidligere sett, var også Kenyon kjent med Dorothea Trudel og hennes katalysatorrolle for den amerikanske *Faith-Cure* bevegelsens tilblivelse og dermed også, indirekte, for Kenyons egen helbredelsesvirksomhet. Fra tid til annen omtales også Cullis, og Kenyon skriver ved en anledning levende og detaljert hvordan han tilfeldigvis snublet over dennes biografi:

I cannot describe to you the emotions that stirred my heart as I began to read it. I went into it chapter after chapter until I came to some of his battles. I lived with him in his fights; I knew what it meant. It was like a soldier who, having just gone thru a severe engagement, is reading the field notes of the other parts of the battle.²⁸

Kenyons forhold til amerikansk pinsebevegelse var preget av ambivalens.²⁹ Som historiker Dale H. Simmons korrekt skriver, har Kenyon inntil forholdsvis nylig vært “a figure not readily identified by students of American religious history, and yet his influence on the twentieth-century church (particularly its Pentecostal and Charismatic expressions) is profound.”³⁰ Kenyon synes selv åpenbart å ha vært av den formening at han var indirekte ansvarlig for den første læremessige splittelse blant amerikanske pinsevenner,³¹ idet forkynter William H. Durham

²⁷ Essek William Kenyon, “The Decadence of Faith.” *Bethel Trumpet*, okt. 1902 s. 133.

²⁸ Essek William Kenyon, “The walk of faith.” *Reality*, januar 1907 s. 163-164.

²⁹ Geir Lie, *E.W. Kenyon: Sektstifter eller kristen lederskikkelse? En historisk undersøkelse av Kenyons teologi med særlig henblikk på dens historiske røtter og innflytelsen på samtid og ettertid*. Hovedoppgave ved Det teologiske Menighetsfakultet, høstsemesteret 1994 s. 114. Kenyons røtter har fra amerikansk hold blitt forsøkt forankret i den amerikanske *New Thought* bevegelsen, en søsterbevegelse av *Christian Science*. Til tross for læremessige paralleller til førstnevnte, er det min bestemte formening at Kenyon kun i liten (om i det hele tatt noen) grad har latt seg innfluere av denne.

³⁰ Dale Hawthorne Simmons, *E.W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty* (Lanham, Maryland og London: The Scarecrow Press, 1997) s. ix.

³¹ Essek William Kenyon, “Triumph for Truth.” *Reality*, april 1912 s. 127.

(angivelig influert av Kenyon) tok offentlig avstand fra pinsegrunnlegger Charles F. Parham og hans afro-amerikanske “disippel” William J. Seymours “entire sanctification” lære. Ifølge denne læren måtte den troende i etterkant av frelsesopplevelsen få del i en spesifikk hellighetserfaring som angivelig fjernet syndenaturen i den troende og erstattet denne med Guds egen kjærlighetsnatur. Kun deretter kunne den troende motta *åndsdåpen*, inkludert tungetale. Kenyon selv var av den formening at tilintetgjørelse av syndenaturen skjedde allerede i og gjennom frelsesopplevelsen. En periode talte han selv i tunger og bifalt offisielt pinesamfunnet *Assemblies of God* sin lære. Han søkte endog om ordinasjon i dette trossamfunnet rundt 1925, men søknaden ble enten ikke godkjent eller han trakk den tilbake før beslutning ble fattet fra *Assemblies of God* hold.³²

Også Carrie Judd (Montgomery) (1858-1946) øvde innflytelse på pinsebevegelsen, som hun ble en del av rundt 1908. Hun hadde forkynt side om side med predikanter som Allen, Mix, Cullis, Boardman, Gordon og Simpson. Inspirert av både Blumhardt og Trudel hadde mange innen amerikansk *Faith-Cure* bevegelse etablert egne “healing homes”, og Montgomery (Carrie Judd giftet seg med George S. Montgomery i 1890) var den første som etablerte slik virksomhet på Vestkysten (Home of Peace i 1893). I 1917 lot hun seg tilslutte *Assemblies of God*. Montgomerys brobyggerrolle mellom *Faith-Cure* og pinsebevegelsen fremheves av Daniel Albrecht, som skriver:

Carrie not only became a powerful proponent within the growing Pentecostal ranks, but also continued to be a link between movements. Her efforts, [...] attempted to lessen the misunderstandings of the Pentecostal revival. This role of bridge-builder generated the 1914 Worldwide Camp Meeting, in Oakland, where she invited both Holiness and Pentecostal people to come and worship together, and in the process, to learn better to appreciate each other's contribution to the on-going revival.³³

Også A.B. Simpsons (1843-1919) indirekte innfluering av amerikansk pinsebevegelse må fremheves. Simpson ble introdusert for og opplevde selv troshelbredelse under ett av Cullis “campmeetings” ved Old Orchard Beach,

³² Geir Lie, *E.W. Kenyon: Cult Founder or Evangelical Minister? An historical analysis of Kenyon's theology with particular emphasis on roots and influences*. English translation of master's thesis submitted to the Faculty of the Norwegian Lutheran School of Theology, October 1994; edited by William L. DeArteaga and Glenn Gohr, March 1998 s. 117. Selv heller jeg til at Kenyons søknad ble avvist på grunn av negativ omtale av ham i *Assemblies of God* evangelist May Eleanore Freys brev til *Assemblies of God* general chairman John William Welch, datert 31. jan 1925. I tillegg til å anklage ham for personlig befattning med Ku Klux Klan, var hun “of one thing positive,” og det var at han, til tross for eget vitnesbyrd om det motsatte, ikke hadde “received the Baptism of the Spirit.”

³³ Daniel E. Albrecht, “Carrie Judd Montgomery: Pioneering Contributor to Three Religious Movements.” *Pneuma: Society for Pentecostal Studies*, høsten 1986 s. 111.

Maine i 1881. Umiddelbart sa han opp stillingen som pastor ved *Thirteenth Street Presbyterian Church* i New York City og startet opp en frittstående menighet, som senere fikk navnet *Gospel Tabernacle*. Simpson etablerte også en misjonsbibelskole (i dag henholdsvis *Nyack College* og *Alliance Theological Seminary*) og sendte i 1884 ut sine første misjonærer til Kongo. Senere skulle Simpson grunnlegge *Christian and Missionary Alliance*, som i dag er å regne som trossamfunn med over 1 million medlemmer på verdensbasis.

I tillegg til storstilte helbredelseskampanjer, samt tidagers “campmeetings” ved Old Orchard Beach initiert noen år før Cullis døde i 1892, profilerte Simpson seg gjennom et utstrakt forfatterskap (av oppbyggelseslitteratur). Simpsons “campmeetings” ble for øvrig avholdt fram til 1918. Kjente predikanter som Gordon, Stockmayer, Andrew Murray, A.T. Pierson og R.A. Torrey dominerte talerlisten i tillegg til ham selv. “No single individual in the [*Faith-Cure*] movement, who was influenced by Charles Cullis,” skriver Chappell med rette, “touched as many lives with the message of healing as Simpson or persuaded as many individuals to enter full-time ministry with faith healing as a vital aspect of that ministry.”³⁴

“As Pentecostal scholarship has matured in the twentieth century, the indebtedness of modern Pentecostalism to its historical antecedents has been increasingly acknowledged by historians,”³⁵ skriver den kanadiske historikeren Charles W. Nienkirchen innledningsvis i et kapittel viet Simpson indirekte innfluering av amerikansk pinsebevegelse. Det er verd å merke seg at pinsebevegelsens grunnlegger, Charles F. Parham, under en rundreise på Østkysten for å besøke “various holiness and healing centers” i løpet av sommeren 1900, også inkluderte et besøk ved Simpsons misjonsbibelskole (da kjent som *Missionary Training Institute*). Parham hadde tidligere latt trykke småartikler av både Simpson og Gordon i sitt nylig initierte tidsskrift *Apostolic Faith*. Agnes Ozman, den første av Parhams tilhengere som hevdet å ha mottatt tungemålgaven, hadde for øvrig vært elev ved Simpsons skole. En annen pinsekvinne, *Foursquare* grunnlegger Aimee Semple McPherson, har også vist seg

³⁴ Chappell, *The Divine Healing Movement in America* s. 277.

³⁵ Charles W. Nienkirchen, *A.B. Simpson and the Pentecostal Movement. A Study in Continuity, Crisis and Change* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 1992) s. 26.

betydelig influert av Simpson, ikke minst av hans forkynnelse av “the fourfold Gospel”, hvor troshelbredelse utgjorde én av de fire evangeliekomponentene.³⁶

Det var altså ikke bare *Foursquare* samfunnet som mottok læremessige impulser fra Simpson. Med rette siterer Nienkirchen historiker Ernest G. Wilsons observasjon vedrørende manges overgang fra *Christian and Missionary Alliance* til pinsebevegelsen som sådan som førstnevntes “most serious crisis” og “the greatest problem in Alliance history.”³⁷

Den massive overgangen fra *Christian and Missionary Alliance* til den gryende pinsebevegelsen bidro åpenbart til at *Faith-Cure* bevegelsens vektlegging av troshelbredelse forble en vesentlig komponent innenfor pinsebevegelsens helhetsbudskap.

Faith-Cure bevegelsen var dog ikke eneste impulsformidler. Dowie (1847-1907) er allerede nevnt som en av flere helbredelsesforkynnere som stod utenfor bevegelsen. En nærmere presentasjon av ham og hans innflytelse på pinsebevegelsen følger.

John Alexander Dowie

Dowies fascinerende historie er fortalt av flere, og selv støtter jeg meg primært til kirkehistoriker David William Faupel,³⁸ samt til en ikke-vitenskapelig, men like fullt opplysende og detaljert presentasjon av pinse-/karismatikerforkynner Gordon Lindsay.³⁹

Dowie ble født i Edinburgh og skal angivelig ha lest gjennom Bibelen første gang som 6-åring, året før han hevder å ha mottatt forkynnerkall. Som 13-åring emmigret familien til Australia hvor han tilbrakte de neste ni år før han igjen vendte tilbake til Skottland, nå som student ved Edinburgh University. Midt i

³⁶ Geir Lie, “Foursquare på norsk: en historisk og teologisk kontekstplassering.” *Baptist* 1/1999 s. 5-6.

³⁷ Nienkirchen, *ibid.* s. 73.

³⁸ David William Faupel, *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) s. 116-135.

³⁹ Gordon Lindsay, *The Life of John Alexander Dowie whose trials-tragedies-and triumphs Are the Most Fascinating Object Lesson of Christian History* (Dallas: The Voice of Healing Publishing Co., 1951).

studieperioden ble han imidlertid av sin far kalt tilbake til Australia og tok noen år senere opp forkynnervirksomhet som kongregasjonalistpastor.⁴⁰

Dowie fikk sine første personlige erfaringer med troshelbredelse i Australia. Selv om han mottok invitasjon fra Boardman om å delta ved dennes internasjonale helbredelseskonferanse i London i 1885 (hvor han var forhindret fra å møte), var han relativt ukjent da han tre år senere ankom Amerika. Etter et par år som omreisende helbredelsespredikant slo han seg ned utenfor Chicago i 1890. Seks år senere etablerte han menigheten *Christian Catholic Church* (som i 1904 endret navn til *Christian Catholic Apostolic Church in Zion*). Rundt århundreskiftet fikk han med menighetens assistanse kjøpt jord like utenfor Chicago og bygde opp det utopiske bysamfunnet *Zion City*. Dowies by hadde snart 8.000 innbyggere og man planla en økning til om lag 200.000. Forutfor dette, allerede i 1898, hevder Chappell, hadde Dowie 14.000 medlemmer i 200 lokalmenigheter spredt rundt omkring i tillegg til “numerous divine healing homes both in America and overseas.”⁴¹ To år senere skal Dowie ha hatt en medlemsmasse på over 50.000 voksne personer.

Det gikk imidlertid ikke som Dowie hadde tenkt. Allerede i 1899 hadde han utropt seg selv som den “paktens budbærer” som er profetert om i Mal 3,1. To år senere erklærte han å være Elia, “den som setter alt i rette stand” (jfr. Mark 9,12). Elia-erklæringene virket ikke tillitsvekkende på alle tilhengerne. At Dowie i tillegg hadde nødet dem til å selge alt de eide og investere i hans personlige aksjeselskap idet de flyttet til *Zion*, og pengene deretter hadde blitt så dårlig forvaltet at hele Dowies forretningsvirksomhet (byen *Zion* inklusiv) nærmest kollapset, gjorde ikke saken bedre. Det gjorde heller ikke ryktene om at Dowie privat både forkynte og praktiserte polygami.⁴²

Dowies indirekte innflytelse på amerikansk pinsebevegelse

Pinsebevegelsens grunnlegger, Charles F. Parham, benyttet umiddelbart anledningen til å profilere den gryende pinsebevegelses læreanliggende i *Zion City*, idet Dowies foretagende var iferd med å bryte sammen. Parham ankom i

⁴⁰ Lindsay, *ibid.* s. 11ff.

⁴¹ Chappell, *ibid.* s. 326.

⁴² Faupel, *ibid.* s. 120.

september 1906 og hadde allerede etter en uke vunnet flere hundre tilhengere.⁴³ Chappell hevder endog, og sannsynligvis med rette:

The effect of Parham's ministry in Zion City was to establish the city as the second most significant center in the world [next to Azusa Street Mission in the city of Los Angeles] for the spreading of the new Pentecost message. [...] Zion City and the Dowie movement, which had been built upon a solid belief in and practice of divine healing, proved to be fertile ground for the new Pentecostal message. Although the Christian Catholic Church did not officially accept the Pentecostal message, thousands of its members around the world did. Reflecting upon his initial visit to Zion twenty years later, Parham reported that "thousands of former Dowieites throughout the world became independent (Pentecostal) believers and at least 500 ministers ... went out to the ends of the earth to preach the Full Gospel."⁴⁴

I pinsesammenheng kjente forkynnere med tidligere bakgrunn fra *Zion City* var både Fred Francis Bosworth og John Graham Lake. I tillegg til flere års misjonsvirksomhet i Afrika bidro begge til pinse- og helbredelsesbudskapets videre profilering gjennom storstilte kampanjer som kunne samle så mange som 20.000 troende pr. møte.

Helbredelsesbudskapets nedtoning innen pinsebevegelsen

Også britiske pinseforkynnere med fokus på troshelbredelse, som Smith Wigglesworth og brødrene Stephen og George Jeffreys, eksempelvis, ble populære i amerikanske pinsekretser gjennom kampanjer og omfattende møtevirksomhet i USA og Canada. De to mest toneangivende helbredelsesforkynnerne på 1920- og 30-tallet var likevel amerikanerne Charles Sydney Price og Aimee Semple McPherson. McPherson etablerte i 1923 sitt eget pinsesamfunn, allerede omtalte *International Church of the Foursquare Gospel*.

McPherson var ikke den eneste som etablerte sitt eget trossamfunn. Som Nils Bloch-Hoell uttrykte det for snart 50 år siden: "Ingen annen konfesjonsgruppe i U.S.A. kan oppvise så mange organiserte samfunn som [pinsebevegelsen], hvis man da ikke slår baptister og mennonitter sammen." De enkelte pinsesamfunns historikk, som Bloch-Hoell i samme åndedrag anfører, er "fulle av vitnesbyrd om de splittelser som [pinsebevegelsens subjektivism med derav følgende mangel

⁴³ James R. Goff, jr., *Fields White Unto Harvest. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism* (Fayetteville, Arkansas: The University of Arkansas Press, 1988) s. 122.

⁴⁴ Chappell, *ibid.* s. 350-351.

på forpliktende lære, kirkerett og rituale] uvegerlig fører med seg.”⁴⁵ I forlengelse av bevegelsens oppsplitting i ulike trossamfunn påviste Bloch-Hoell dessuten en klar utvikling fra det “charismatisk-spontane til det dogmatisk-institusjonelle.”⁴⁶

Den dogmatiske bevisstheten var ikke bare av det gode. En økende mistro til pinsegrupperinger som lanserte alternativsynspunkter til en selv, gjorde det stadig vanskeligere å gå sammen om fellesarrangement med omreisende evangelister og helbredelsesforkynnere. Evangelist David Nunn overdrev utvilsomt, men poenget var like fullt ikke til å ta feil av: “[The Pentecostal churches] began to have divisions, splits and controversies. Soon they began to split their splits. Nearly every church was either a split or a splinter.”⁴⁷

Oppslutningen om de omreisende helbredelsesforkynnerne avtok bemerkelsesverdig mellom 1. og 2. verdenskrig. I tillegg til økende dogmatisk bevisstgjøring koblet opp mot manglende økumenisk erkjennelse, må utvilsomt økonomisk sett trangere tider i 1930-årene anføres som en vesentlig årsaksfaktor. Gordon Lindsay skriver i den anledning:

During these years, there were practically no large campaigns on the field [as we have seen in recent years]. It was almost impossible to finance them, and the ministry of healing that had been given a great impetus by dr. Charles S. Price, Raymond T. Richey, F.F. Bosworth, Aimee Semple McPherson, and others, gradually tapered off.⁴⁸

Post World War II Healing Movement

Fra og med 1946 ble man imidlertid vitne til en ny vektlegging av troshelbredelse. Hovedredskapet hva angår etterkrigstidens helbredelsesfokus var William M. Branham (1909-65), som først virket i ikke-trinitariske pinsesammenhenger, dernest gjennom kontakten med *Assemblies of God* forkynner Gordon Lindsay (1906-73) fikk inngang blant trinitariske

⁴⁵ 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. 99.

⁴⁶ Bloch-Hoell, *ibid.* s. 104.

⁴⁷ David Nunn og W.V. Grant, *The Coming World-Wide Revival* (Dallas: W.V. Grant, u.å.) s. 23. Sitat fra Harrell, *All Things Are Possible* s. 18.

⁴⁸ Gordon Lindsay, *God's 20th Century Barnabas* (Dallas: Christ for the Nations, Inc., reprint 1980) s. 103.

pinsevenner.⁴⁹ Lindsay ble raskt Branhams agent og fikk ansvar for tilrettelegging av sistnevntes reiserute. Det ble etter hvert etablert et eget tidsskrift, *Voice of Healing*, i den tanke å markedsføre Branhams helbredelsesvirksomhet. Bare få uker deretter, i april 1948, kunngjorde Branham at han var syk og måtte ta pause på ubestemt tid, dette til tross for at Lindsay hadde kofferten full av invitasjoner og hadde planer om formidable kampanjer over hele USA. Branham var imidlertid fysisk nedslitt på grunn av hektisk møtevirksomhet og trengte 5 måneder bare på å komme til hektene igjen.

I løpet av disse 5 månedene dukket det opp en rekke inntil da ukjente pinseforkynnere som ville ta opp arven etter Branham. Granville Oral Roberts (f. 1918) var en av disse, og Lindsays *Voice of Healing* tidsskrift ble nå talerør for flere av de nye helbredelsesevangelistene. Blant annet tok Lindsay William Freeman under sine vinger, en ung forkynner som kort tid i forveien hadde kjempet seg gjennom “a serious heart attack” i tillegg til kreft.⁵⁰

Voice of Healing fikk stadig nye lesere og hadde allerede i mars 1949 om lag 30.000 abonnenter. I desember samme år arrangerte Lindsay i Dallas, Texas den første av 12 årlige konferanser hvor helbredelsesforkynnerne møttes et par dager i forveien til bønn, faste og bibelundervisning.⁵¹ Året deretter var om lag 1.000 forkynnere samlet i Kansas City. Gjennom tilsvarende konferanser søkte

⁴⁹ Lindsay hadde forkynt i en ikke-trinitarisk pinsemenighet i Shreveport, Louisiana. Pastoren i denne menigheten, Jack Moore, inviterte siden Branham til å forkynde og ble raskt overbevist om at sistnevnte var “truly a man sent from God” (Harrell, *All Things Are Possible* s. 31). Etter at møtene var avsluttet, fulgte Moore med Branham til California for å tilrettelegge videre møter der. Fra Oakland skrev Moore til Lindsay, som etter flere år som *Assemblies of God* evangelist hadde etablert seg i Ashland, Oregon hvor han betjente en lokal menighet. Moore skrev blant annet: “I know you will be surprised to hear from me here in Oakland, California, but this is what happened. We had a Brother Branham of Jeffersonville, Indiana, a Baptist minister who has received the Holy Ghost, and has great success in praying for the sick on such a scale as I have never before seen. We had a meeting in Shreveport, the like of which has never been before. So Brother Brown and myself came along with him out here to fill some engagements he had made. We haven’t found buildings large enough to take care of the crowds. Last night was our first night here, and the building was packed out and all standing room was taken. We shall be here through the 25th. And then go to Sacramento for three nights. So we will be in this country for several days and I would surely like to for you to see what this brother is doing.” (Lindsay, *God’s 20th Century Barnabas* s. 140-141.)

Lindsay møtte opp i Sacramento, California noen få dager senere for å høre Branham og ble dagen etter forespurt om han ville være en del av teamet rundt helbredelsespredikanten. Lindsays historie er for øvrig utførlig beskrevet i selvbioграфien *God’s 20th Century Barnabas*.

⁵⁰ Lindsay, *God’s 20th Century Barnabas* s. 158.

⁵¹ Freda Lindsay, *My Diary Secrets* (Dallas: Christ for the Nations, Inc., reprint 1979) s. 110.

Lindsay, som Harrell med rette hevder, å styre og koordinere den stadig voksende bevegelsen. *Voice of Healing* ble nå ikke kun et tidsskrift, men dessuten et løselig nettverk av helbredelsesforkynnere som søkte sammen til regelmessige internsamlinger hvor de ble rettleidet av mer erfarne kolleger, som blant annet Jack Coe, Roberts og Branham.⁵²

Kenneth Erwin Hagin og dennes trosbevegelse

Hagin er kjent som den moderne *trosbevegelsens* grunnlegger. Selv hevder han at Gud i åpenbaringsform gav ham både mandatet og befalingen å sørge for at hans egen forståelse av (1) troens vesen og (2) hvordan rett bruk av denne frigjør Guds kraft til velstand, helse og frelse, nådde ut til kristenfolket for øvrig. Det er i ettertid dokumentert at Hagins budskap i store trekk er ord for ord plagiat av Kenyons skrifter uten at sistnevnte krediteres.⁵³

Etter å ha betjent 5 *Assemblies of God* menigheter i perioden 1938-49, begynte Hagin å virke som omreisende evangelist. I 1953 møtte han Lindsay og ble en del av *Voice of Healing* nettverket to år senere. Med Lindsays hjelp fikk han publisert sin første pamflett, *Redeemed from poverty, sickness and death*, i 1960.⁵⁴ I denne perioden hevder Hagin at tusener opplevde en kristen omvendelse i tillegg til at over 10.000 troende opplevde tungemålgaven i forlengelse av at han selv bad for dem med håndspåleggelse.⁵⁵

I løpet av 1960-årene ble Hagin, i motsetning til de fleste innen etterkrigstidens helbredelsesbevegelse, mer og mer dratt inn i den karismatiske legmannsorganisasjonen *Full Gospel Business Men Fellowship Internationals*

⁵² Harrell, *All Things Are Possible* s. 54-56.

⁵³ Daniel Ray McConnell, *A Different Gospel. A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement* (Peabody, Massachusetts, 1988) s. 8-12. I en annen sammenheng, idet Hagin rettmessig var blitt konfrontert av *Christian and Missionary Alliances* bokforlag, Christian Publications, fordi 75% av innholdet i Hagins bestselger *Authority of the believer* var ord for ord avskrift fra John MacMillans bok med identisk tittel, presterte Hagin i sitt responsbrev til forlagets nestleder, H. Robert Cowles, å si: "I have found through the years that when individuals are speaking on the same subject they will virtually say the same thing. This is because it is the same Spirit that is leading and directing. He will show you things in the same ways and you'll have the same thoughts although you may never have met or read after the other person." (Kenneth E. Hagin, brev til H. Robert Cowles, datert 28. februar 1984.)

⁵⁴ Kenneth E. Hagin, brev til artikkelforfatteren, datert 22. april 1997.

⁵⁵ Vinson Synan, "The Faith of Kenneth Hagin." *Charisma & Christian Life*, juni 1990 s. 66.

sammenhenger. Hagins forkynnelse av “Åndens dåp” synes å ha hatt særskilt appell blant troende som i utgangspunktet stod utenfor tradisjonell pinsebevegelse. I denne perioden ble de formelle båndene til *Assemblies of God* skåret over, idet Hagin i 1962 etablerte sin selvstendige organisasjon (Kenneth E. Hagin Evangelistic Association) og året etter unnlot å fornye forkynnergodkjenningen hos *Assemblies of God*. Fire år senere flyttet han til Tulsa hvor han snart etablerte seg over radio, i tillegg til å starte opp tidsskriftet *Word of Faith*. Tidsskriftet har i dag over 500.000 abonnenter. I 1974 ble for øvrig bibelskolen *Rhema Bible Training Center* initiert. I underkant av tjue tusen personer har blitt uteksaminert fra skolen og blitt initiativtakere til nye trosmenigheter både innen og utenfor USAs landegrenser. En rekke betydelige karismatikerforkynnere i USA ser hen til Hagin som ideologisk mentor. Kjente navn blant disse er (og var) Kenneth og Gloria Copeland, nå avdøde John Osteen og “Buddy” Harrison, Jerry Savelle, Charles Capps, Norvel Hayes, Frederick Kenneth Cercie Price og Marilyn Hickey. Også skandinaviske forkynnere, som Ulf Ekman og Åge Åleskjær, har som bibelskoleelever ved *Rhema Bible Training Center* mottatt læremessige impulser fra Hagin.

Oppsummering

Med støtte i andres tidligere forskning har jeg gitt et kortfattet oversiktsbilde over en ubrutt forbindelseslinje fra Möttlingen og Männedorf via amerikansk *Faith-Cure*, pinsebevegelse og “Post-World War II Healing Movement” til Kenneth E. Hagin i Tulsa, Oklahoma. Herigjennom mener jeg ikke å antyde at læremessig dissens ikke kan påvises. Innen *Faith-Cure* bevegelsen var blant annet Simpson (som senere Kenyon) av den formening at det var synd mot Gud å bruke medikamenter om man på forhånd hadde søkt forbønn for konkret sykdom. Cullis, derimot, kunne som homeopat ikke dele dette synspunktet. De fleste, om ikke alle, innenfor de ulike bevegelser og strømninger som her er presentert, hevdet dog at fysisk helbredelse var tilveiebrakt for enhver troende i kraft av Kristi stedfortredergjerning. Noen var (og er) mer radikale enn andre og tenderte til å anse reelle sykdomsplager som illusoriske hos troende som (1) allerede hadde blitt bedt for og som (2) i lydighet mot sin forståelse av helbredelse som tilveiebrakt av Kristus, erklærte seg allerede å *være* helbredet. Andre igjen skjelnnet mellom det å være helbredet i *juridisk* (objektiv) og *faktisk* (subjektiv) forstand (jfr. Jes. 53,5; Matt 8,17; 1 Pet. 2,24). I denne sammenheng faller det dog utenfor min interesse å analysere læremessig divergens både innenfor og på tvers av de strømninger som i det forutgående er gjort rede for.

Healing in Redemption

Joseph McIntyre is the president of the board of Kenyon's Gospel Publishing Society and of International Fellowship of Ministries (founded by John G. Lake).



The church has been divided over the subject of divine healing for many years. Various opinions exist within the community of Bible believing Christians. People who hold to orthodox belief on all the essentials of the Faith can be divided over the question of divine healing. In this article I want to examine this controversy and suggest some reasons why it exists. I want to present a case for divine healing being provided in Christ's atonement and therefore available to God's covenant people. I want to conclude with some reasons I believe we don't see more divine healing in the Church and why I believe that this will change.

Pentecostal Opinion

It is interesting to note, that while many have defended the idea of healing in the atonement, it is primarily the Pentecostal denominations that have formalized this view into their doctrinal statements. The statement of faith made by the Assemblies of God in 1916 concerning divine healing reads "In the Atonement full provision is made for our physical healing."¹

In *Foundations of Pentecostal Theology*, Guy Duffield and N.M. Van Cleave comment, "The most positive answer to the question concerning God's will with regard to healing today, is found in the relationship between Divine Healing and the Atonement. No doubt is entertained regarding Christ's ability to heal, but the heart of the matter centers around the question: Did Christ make special provision for the healing of the body? Is this blessing included in the Atoning Sacrifice which He made on Calvary's Cross? We believe that the Bible teaches that this is so."² Duffield and Van Cleave write as scholars in the Foursquare movement.

¹ Peter Christopher Nelson, *Bible Doctrine* (Springfield, MO: Gospel Publishing House; rev. ed. 1962) p. 123. Thomas Zimmerman points out in the introduction to the revised edition, that these beliefs have remained the same since they were adapted in 1916.

² Guy P. Duffield and Nathaniel M. Van Cleave, *Foundations of Pentecostal Theology* (Los Angeles, CA: L.I.F.E. Bible College, 1983) p. 338.

A truth that seemed to have been emphasized in the light of the Pentecostal outpouring that led to the establishment of the Pentecostal denominations, was that healing was in Christ's atonement. Although this truth was being proclaimed in the Faith-Cure movement in the latter part of the nineteenth century by many voices, few denominations embraced this idea. It was, however, part of the Christian and Missionary Alliance fourfold gospel (Jesus as Savior, Sanctifier, Healer and Coming King). The CMA was not initially a denomination but rather a fellowship of like-minded believers from many denominations. CMA founder A.B. Simpson wrote, "Divine healing is part of the redemption work of Jesus Christ. Its foundation stone is the cross of Calvary."³

The Influence of Cessationism

Until the late nineteenth century, most scholars were, for the most part, cessationist. While defending the miracles of the Bible, they did not believe that these things were for the Church today. Jack Deere notes, "The Reformers argued that the primary purpose of New Testament miracles was to authenticate the apostles as trustworthy authors of Holy Scripture. How would this argument prove that miracles were temporary? Because after the apostles had written the New Testament, *miracles would have fulfilled their purpose and would no longer be necessary*, for now the church would possess forever the miraculously attested written Word of God."⁴ When seeking to understand the prejudice against healing in the atonement, we have to consider the weight of the influence of the great cessationist scholars of the past on today's expositors. It is not a pleasant task to go against opinions that have been esteemed for hundreds of years.

Dualism

Another hindrance to the idea of healing in the atonement is the influence of Platonic Dualism on the Church. An increasing number of scholars are challenging our Western presuppositions and noting that we are viewing reality through Greek influenced lens, rather than a Hebrew perspective. Marvin Wilson says that we "have often found ourselves in the confusing situation of trying to

³ A.B. Simpson, *The Fourfold Gospel* (Camp Hill, PA: Christian Publication; rev. ed., 1984) p. 47.

⁴ Jack Deere, *Surprised By the Power of the Spirit* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1993) p. 101.

understand a Jewish Book through the eyes of Greek culture.”⁵ One of the ways in which we are guilty of this mistake, according to Wilson, is viewing our world dualistically, instead of as a “dynamic unity.”

Unlike the ancient Greek, the Hebrew viewed the world as good. Though fallen and unredeemed, it was created by a God who designed it with humanity’s best interests at heart. So instead of fleeing from the world, human beings experienced God’s fellowship, love and saving activity in the historical order within the world. According to Hebrew thought there was neither cosmological dualism (the belief that the created world was evil, set apart and opposed to the spiritual world) nor anthropological dualism (soul versus body). To the Hebrew mind a human being was a dynamic body-soul unity, called to serve God his Creator passionately, with his whole being, within the physical world.⁶

Timothy Smith notes, “The Hebrew sensibility, as contrasted with that of Hellenic Platonism, stressed the wholeness of human beings, the unity of their psychic and physical existence, and the bonds that link social experience to inward spirituality.”⁷

I am suggesting that the reason many scholars want to limit the work of the atonement to our spiritual needs (forgiveness of sin) is rooted in the dualism pointed to in the above quotes. The most natural way for the Hebrew mind to read Isaiah 53 would be holistically, applied to the total man, not just the soul.

Semitic scholar Michael Brown observes, “In our contemporary occidental mentality, we tend to separate the concept of ‘healing’ and ‘forgiveness.’ Yet, when the psalmist prayed, ‘LORD, have mercy on me; *heal* me, for I have *sinned* against you’ (Ps.41:4/5), he recognized that his sin was the source of his sickness, and that God’s ‘healing’ would make him whole again in body *and* spirit. The ‘either physical or spiritual’ dichotomy often seen in comments on OT verses with *rapha* [the Hebrew word for *healer/healing*] is extremely faulty. In fact, regardless of one’s understanding of the etymological origin of Semitic *rapha*,

⁵ Marvin R. Wilson, *Our Father Abraham* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1989) p. 167.

⁶ Wilson, 1989, *ibid.*, pp. 168-9.

⁷ Timothy L. Smith, “Evangelical Christianity and American Culture.” In A. James Rudin and Marvin R. Wilson (eds.), *A Time to Speak: The Evangelical-Jewish Encounter* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1987) p. 71; quoted in Wilson, 1989, *ibid.*, pp. 178-9.

OT usage insists that references to the Lord as Israel's *rope* [healer] be taken in the broadest possible sense."⁸

As Brown points out, we tend to separate the physical from the spiritual because of our often unrecognized presuppositions, but this is not the Hebrew view of life and reality. Our Greek-influenced thinking downplays the importance of the physical in a way that the Hebrew mind would never embrace.

Hebrew View of Life

George Eldon Ladd tells us that in the OT concept of Life, "There is no antithesis between physical and spiritual life, between the outer and inner dimensions in man, between the lower and higher realms. Life is viewed in its wholeness as the full enjoyment of God's gifts."⁹ Ladd goes on to mention physical prosperity, productivity, a long life, bodily health/well-being and physical security as aspects of Life as the OT portrays God's will for his covenantally obedient children.

Commenting on the Hebrew concept of life, the *Theological Wordbook of the Old Testament* states, "The OT speaks of life as the experience of life rather than as an abstract principle of vitality which may be distinguished from the body. This is because the OT view of the nature of man is holistic, that is, his function as body, mind, spirit is a unified whole spoken of in very concrete terms. Life is the ability to exercise all one's vital power to the fullest; death is the opposite. The verb חָיָה "to live" involves the ability to have life somewhere on the scale between the fullest enjoyment of all the powers of one's being, with health and prosperity on the one hand and descent into trouble, sickness, and death on the other."¹⁰

This is not the way many Western Christians view life and spirituality. The controversy over healing and prosperity in the Church today certainly underscores this conflict. Whatever may be said about the motives and styles (and exegesis) of some who preach healing and prosperity, it must be acknowledged that the Scriptures show God to be concerned with all aspects of

⁸ Michael L. Brown, *Israel's Divine Healer* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1995) pp. 30-31.

⁹ George Eldon Ladd, *The Pattern of New Testament Truth* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmann Publishing Co., 1968) p. 32.

¹⁰ R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Jr. and Bruce K. Waltke (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago, IL: Moody Press, 1980) Two Volumes; Vol. I, p. 279. Hereafter: *TWOT*.

our life. Our tendency is to downplay healing and God's promises for productivity and physical blessings is not derived from a truly Biblical worldview. It is quite possible for these areas to be emphasized in a balanced and healthy way. While an overemphasis on these truths is unbalanced, an underemphasis on them is not fully Biblical.

Covenant Thinking

Physical healing can be shown to be something Semitic people (in general) would have sought in their covenant relationships with their gods. Since blessing and cursing in all areas of life was attributed to some deity, pleasing or appeasing the 'gods' was an important part of their lives. When the God of Israel told the Jews that he would care for them in all the areas of life, he was claiming his superiority over all "rival" gods. To claim less would have been to acknowledge inferiority to the pagan gods who claimed the power to bless and to curse. This may seem simplistic to us, but, as Ladd suggests, "a profound theology underlies it. Life... can only be enjoyed from the perspective of obedience to God and love for him."¹¹ Their cultures already saw life as the outworking of covenant issues, so the God of Israel entered into covenant with them and promised to be the source of every blessing. In this way he was "weaning" them from the temptation toward polytheism to look only to him.

Our dualistic view of life causes us to separate the spiritual from the physical and we think God thinks like us! To think as a Hebrew seems carnal to us. Perhaps God really cares about things like our health!

Part of the difficulty may be the question of priorities. Certainly in the eternal scheme of things, our spiritual well-being is more important than our physical health or happiness in this life. No one would question this premise. Yet, while holding to this priority of values, can one also deeply care about other issues? Indeed, does God deeply care about the other issues of our lives? The Biblical witness seems to say he does. And further that he has made provision for it.

If our presupposition is that the spiritual is God's primary concern it will be very difficult to boldly approach him about the other areas of life - even if we have promises in his word that cover those other areas. Our Greek worldview tells us that this life is basically evil and should not be blessed. Someday we will "escape" this flesh and real life will begin in heaven.

¹¹ Ladd, 1968, *ibid.*, p. 32.

This is not the teaching of Scripture. The bodily resurrection is a necessity because man was created to inhabit a body. The body is important in the eternal scheme of things. And it's a lot easier to get things done in this world with a healthy body!

Covenant Promises and Divine Disclosure

In his dealings with Israel, (and with the Church) God is always the initiator. This is not to say that the prayers of God's people don't influence him, but that God alone determines what he will do for his people. No one ever sent a delegation to God and said, "Here's what we would like you to promise us." God reveals himself and makes promises as he chooses, not as men wish. So if God reveals himself in a particular way it is because he desires to be known in the chosen manner. "Basic to ancient Hebrew religion is the concept of divine revelation. While God is conceived of as revealing his attributes and will in a number of ways in the OT, one of the most theologically significant modes of divine self-disclosure is the revelation inherent in the names of God."¹²

So when the Lord revealed himself to Israel at Marah (Ex. 15:22-26) this is a significant revelation of how God desires to be known to his people. As Keil and Delitzsch point out, "it was intended to impress this truth upon the Israelites, that Jehovah as their Physician would save them from all the diseases which He has sent upon Egypt, if they would hear His voice, do what was right in His eyes, and keep all His commandments."¹³

To a Jew, the Pentateuch was the foundation of everything. The Law stated the basis of Israel's covenant relationship with God and the Prophets confirmed it. But the first five books were esteemed above all else. So if a truth was established in the Law, it was, for Israel, beyond dispute. It was also important that things be established in the mouth of two or three witnesses (Deut. 17:6; 19:15).¹⁴ The apostle Paul refers to this in 2 Corinthians 13:1: "by the mouth of two or three witnesses every word shall be established."

¹² Walter A. Elwell (ed.), *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1984) p. 464.

¹³ C.F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testamen*, Vol. I, The Pentateuch (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1983) p. 59.

¹⁴ These references refer primarily to witnesses against someone when brought before the governing leaders for judgment. Paul seems to extend the principle to a broader application.

God had chosen to reveal himself by the name of The Lord our Healer in Ex. 15:26. In Ex. 23:25 he says he will take sickness away from [his people's] midst. In Deut. 7:15 he affirms that he will take away from them all sickness.¹⁵ This threefold witness would forever establish God's will to a Hebrew believer. Healing, health and long life were to be expected for the covenantally obedient.

It is often assumed (with some truth) that Jesus healed to validate his ministry as the Messiah. Yet Paul makes it clear that Jesus was, in his earthly ministry, confirming the covenant with Israel. "Now I say that Jesus Christ has become a servant to the circumcision for the truth of God, *to confirm the promises made to the fathers.*" (Rom. 15:8, italics mine).

The Blessing of Abraham

The covenant blessings were actually promised to Abraham and his seed. The Law was added later until the Seed (Christ), should come to whom the promises were made. The Law and its curse were added later. Sickness was part of the curse of the broken Law. As Paul tells us in Galatians 3:13, "Christ has redeemed us from the curse of the Law, having become a curse for us... that the *blessing of Abraham* might come upon the Gentiles in Christ Jesus..." As pointed out above, health and provision, protection and victory were aspects of covenant provision among all Semitic people and their gods. The God of Israel promised to provide all that the other gods offered their devotees, if they would serve him alone.¹⁶

As New Covenant believers we may claim for our inheritance in Christ, "all the promises of God," because they are "Yes and Amen in Christ"(2 Cor. 1:20). Paul, here, is referring to the Old Covenant promises. This would include Ex. 15:26, 23:25, Deut. 7:15.

¹⁵ It might be noted that Israel's inability to walk consistently in covenant obedience and thus experience God's provision does not in any way nullify the intent of God to keep his people healthy. As he mournfully says in Deut. 5:29, "Oh, that they had such a heart in them that they would fear me and always keep My commandments, that it might be well with them and their children forever."

¹⁶ Gleason L. Archer, Jr. comments, "the covenant constituted a divine announcement of God's holy will to extend the benefits of his unmerited grace to men who were willing to receive them, and who by entering into a personal commitment to God bound themselves to him by ties of absolute obligation... this signifies that God unreservedly gives himself to his people and they in turn give themselves to him and belong to him." Art. "Covenant" in Everett F. Harrison (ed.), *Baker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1960) p. 144.

Isaiah 53

The basis for the idea that healing is in the atonement is derived from the literal Hebrew rendering of Isaiah 53. Most English translations of Isaiah 53:4 interpret the two key Hebrew words relative to this discussion in ways that obscure rather than clarify their healing content.

Isaiah 53:3-5,10a KJV

3 He is despised and rejected of men; A man of **sorrows** and acquainted with **grief** And we hid as it were our faces from him; He was despised and we esteemed him not.

4 Surely he hath borne our **griefs** and carried our **sorrows**. Yet we did esteem him stricken of God and afflicted.

5 But He was wounded for our transgressions, He was bruised for our iniquities; The chastisement for our peace was upon Him,

And by His stripes we are **healed**.

10 Yet it pleased the Lord to bruise him; He hath put him to **grief**.

The words in **bold** represent the most important Hebrew words. (These words are translated identically in the NASB. The NIV translate *sorrows* and *suffering* in verse 3; *infirmities* and *sorrows* in verse 4; and cause him to *suffer* in verse 10)

Now compare these with Young's Literal Translation:

3 He is despised and left of men, a man of **pains** and acquainted with **sickness**; And as one hiding the face from us, He is despised, and we esteemed him not.

sicknesses he hath borne, and our **pains** – lo, he has carried them; And we – we have esteemed him plagued, smitten of God, and afflicted.

4 Surely our sicknesses he hath borne, and our pains he hath carried them

5 And he is pierced for our transgressions. Bruised for our iniquities, the chastisement of our peace is on him. And by his bruise there is **healing** to us.

10a And Jehovah hath delighted to bruise him; He hath made him **sick**

Our popular English translations, (other than Young's) tend to soften the language regarding sickness and healing. The Jewish Publication Society, however, translates

- 3 A man of pains and acquainted with disease
- 4 Surely our diseases he did bear, and our pains he carried
- 5 And with his stripes we are healed
- 10 Yet it pleased the Lord to crush him by disease.

Translators with no prejudice against healing see no reason not to translate these terms in their usual sense. We will now examine the Hebrew words used in these verses.

The word translated *sorrows* in the KJV, NASB and NIV and translated *pains* in Young's translation is חָלִי (*holi*) in the Hebrew. (In the KJV, even with its prejudice against healing, חָלִי is translated *disease* 7x; *grief* 4x; *sickness* 12x; *be sick* 1x.) It is a general word for *pain*, whether physical or psychical. "Both physical pain and psychic pain are entailed, but no precise distinctions are drawn... Neither dimension of pain, however, can be eliminated from consideration in any text, given the understanding of the human as a psycho-physical totality."¹⁷ The *Theological Wordbook of the Old Testament* suggests *sickness, disease, illness* as the basic meanings of the word, noting, "The word is translated 'griefs' in Isa. 53:3-4, although it may be better translated 'sickness,' whether physical or spiritual."¹⁸

The word which is translated *grief(s), suffering* and *infirmities* in our common English translations is מַכָּאוֹב (*makob*). The word is used 16 times in the Old Testament, of which at least 11 have to do with mental suffering.¹⁹ These meanings are not really debated. What is debated is whether they are really saying that Christ in His atonement bore our physical and mental sufferings as well as our sins. If He did, then there is a basis to believe a provision for physical and mental healing is in Christ's finished work.

¹⁷ William A. Van Gemeren (ed.), *Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1997), 5 Volumes; Vol II, p. 575.

¹⁸ *TWOT*, Vol. I, p. 287.

¹⁹ *TWOT*, Vol. I, p. 425.

The word translated *healed* in verse 5 is רָפָא (*rapha*) and is the standard word for healing. It is used over 60 times in the OT. The KJV translates it: *cure, heal* (over 30x), *make whole, physician*. Brown, Driver and Briggs translate it *to heal, to make healthful*. Semitic scholar Michael Brown prefers *restore, make whole* as the true meaning.²⁰

The words used in the original text are broad enough to include spiritual, mental and physical healing. This is not really debated. But because of the prejudice against healing (and the prejudice against the physical aspects of God's covenant provision in general) the Hebrew words are taken in their narrowest possible way instead of the broad way which would be normative for a Hebrew.

Metaphor?

It is often suggested that these words are merely metaphors for sin. The atonement, in the minds of many, has to do with sin, and sin only. There are cases in the OT where the words for sickness can be clearly seen to be metaphors for sin. (See Is. 1:5-6, for example.) But even in these examples it is possible to read an unnecessary dualism into them. If what I have been suggesting about the Hebrew worldview is accurate, sickness, whether physical or spiritual, would have been seen as the outworking of covenantal judgment. Physical sickness was the curse of the broken Law and could not be seen as a unrelated, non-covenantal issue.

אָוֹן

The Hebrew word for iniquity אָוֹן (*avon*), is used 3 times in Isaiah 53. In verse 5, "he was bruised for our iniquities." In verse 6, "the Lord laid on him the iniquity of us all." And in verse 12, "for he shall bear their iniquities." In the light of the relationship between sin and sickness that the OT reveals, the meaning of this important word to the atonement of Christ is underlined dramatically. "The usage of *avon* includes the whole area of sin, judgment, and 'punishment' for sin. The Old Testament teaches that God's forgiveness of 'iniquity' extends to the actual sin, the guilt of sin, and God's punishment of the sin."²¹

²⁰ Brown, 1995, *ibid.*, p. 29.

²¹ W.E. Vine, Merrill F. Unger and William White, Jr. (eds.), *Vine's Expository Dictionary of Biblical Words* (Nashville, TN; Camden, NJ: Thomas Nelson Publishers, 1985) Art. *Iniquity*, p. 122.

The *Theological Wordbook of the Old Testament*, further explains, “as the above references indicate, it denotes both the deed and its consequences, the misdeed and its punishment. Both notions are present, but sometimes the focus is on the deed (“sin”), and at other times on the outcome of the misdeed (“punishment”), and at other times on the situation between the deed and its consequences (“guilt”).... The remarkable ambivalence between the meanings ‘sin as an act’ and ‘penalty’ shows that in the thought of the OT sin and its penalty are not radically separate notions as we tend to think of them.”²² Brown, Driver and Briggs give *iniquity, guilt, or punishment of iniquity* as the basic meanings of *avon*. This source also states that Isaiah 53:11 “He shall bear their iniquities” should be translated, “the *consequences of their iniquities he shall bear.*”²³ All of this is consistent with what was suggested above, namely that the Hebrews would not have separated sin and its punishment or forgiveness and healing the way it is commonly done in Protestant theology and scholarship.

Robert Young, to cite one more example, translates Isaiah 53:6 “And Jehovah hath caused to meet on him the punishment [*avon*] of us all.” Young clearly saw Jesus as bearing the *consequences* of our sin in this verse.²⁴ Sickness and disease were the curse promised to those who broke the Law. (Deut. 28:59,60,61). They were the punishment for covenant breaking.

Matthew 8:17

The two primary references to Is. 53 in regard to healing that are quoted in the New Testament are Matthew 8:17 and 1 Pet. 2:24. It is important to examine these verses in the light of the above discussion.

Matthew 8:16-17 NKJV

16 When evening had come, they brought to Him many who were demon-possessed. And He cast out the spirits with a word, and healed all who were sick,

²² *TWOT*, Vol. II, p. 650.

²³ *The New Brown-Driver-Briggs Gesenius Hebrew-Aramaic Lexicon* (Christian Copyrights, Inc. 1979) pp. 730-1.

²⁴ Delitzsch also agrees with this interpretation. “How could He have made expiation for sin, if He has simply subjected Himself to its cosmical effects, and not to have directly subjected Himself to that wrath which is the invariable divine correlation of human sin? And what other reason could there be for God’s not rescuing Him... who had presented Himself to Him as though guilty Himself, to *taste the punishment which they had deserved.*” C.F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, Vol. 7, p. 321.

17 that it might be fulfilled which was spoken by Isaiah the prophet, saying: “He Himself took our infirmities and bore our sicknesses.”

Delitzsch’s comment from Is. 53:4 is interesting in the light of this discussion. “In Matthew (viii. 17) the words are rendered freely and faithfully... Even the fact that the relief which Jesus afforded to all kinds of bodily diseases is regarded as a fulfillment of what is here affirmed of the Servant of Jehovah, is an exegetical index worth noting. In [verse] 4a it is not really sin that is spoken of, but the evil which is consequent upon human sin, although not always the direct consequence of the sins of the individual (Jn. ix. 3).

“[The Hebrew word translated *borne* in Is. 53:4, *Verily He hath borne our diseases and our pains; He hath laden them upon Himself* (Delitzsch translation)] signifies to take the debt of one’s sin upon one’s self, and carry it as one’s own i.e., to look at it and feel it as one’s own, or more frequently to bear the punishment occasioned by the sin, i.e., to make expiation for it, and in any case in which the person bearing it is not himself the guilty person, to bear sin in a mediatorial capacity, for the purpose of making expiation for it.

“But in the case before us [Is.53:4], where it is not the sins, but “our diseases” and “our pains” that are the object, this mediatorial sense remains essentially the same. The meaning is not merely that the Servant of God entered into the fellowship of our sufferings, but that He took upon Himself the sufferings which we had to bear and deserved to bear, and therefore not only took them away (as Matt. viii. 17 might make it appear), but bore them in His own person, that He might deliver us from them. But when one person takes upon himself suffering which another should have had to bear, and therefore not only endures it with him, but in his stead, this is called *substitution* or representation...”²⁵ Clearly Delitzsch saw healing in the atonement and even points out that Matthew’s translation into Greek fails to encompass the full substitutionary aspect that the Hebrew original brings forth.

Some have suggested that Matthew was stating that the healings in the earthly ministry of Jesus were the fulfillment of Is. 53:4. Matthew was not writing his gospel during the earthly ministry of Jesus. His gospel was written many years after Christ’s resurrection when the application of Is. 53 to Jesus was accepted in all parts of the Church. Jesus, in his earthly ministry, both forgave sin and healed disease based on His coming atonement. To suggest that His fulfillment of these

²⁵ C.F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, Vol. 7, pp. 315-6.

verses in His earthly ministry exhausted their application would be as unlikely as suggesting that His forgiving of sins while on earth exhausted the atonement as far as forgiveness is concerned. Just the opposite is true! These attempts strike me as the fruit of the dualism and cessationist presuppositions mentioned above.

1 Pet. 2:24

The other New Testament verse that divine healing advocates frequently cite as a ‘proof text’ is 1 Peter 2:24:

who Himself bore our sins in His own body on the tree, that we, having died to sins, might live for righteousness -- by whose stripes you were healed. (NKJV)

This is usually objected to by stating that the context is not about healing but sin. D. Edmond Hiebert, for example, states “The context indicates that the reference is not to the healing of physical sickness or disease. The passage cannot be used to teach that bodily healing is available in the atonement as salvation from sin is found at the cross.”²⁶ This comment is typical of most conservative, non-Pentecostal (and some Pentecostal) scholars. But is it a valid view?

If what I have been offering above as reasons for the prejudice against healing in general and healing in the atonement in particular has merit, then Hiebert’s argument is really a perfect illustration of the dualism and cessationist presuppositions referred to above. And there is another difficulty with Hiebert’s (and those who follow this logic) interpretation.

Most people, scholars or otherwise, would agree that our spiritual experiences greatly color how we interpret the scriptures. The unregenerate scholar sees the new birth as a metaphor. Because the new birth is outside of his experiential knowledge, he must explain it in a way that is supported by his worldview. The conservative evangelical scholar, can never look at the new birth as a metaphor unrelated to experience.

Those who receive the gift of tongues can never wonder if “tongues are for today?” Their experiential knowledge of Biblical truth determines, at least to some degree, their interpretation. That’s why we have Evangelical *and* Pentecostal scholars.

²⁶ D. Edmond Hiebert, *First Peter: An Expository Commentary* (Chicago, IL: Moody Press, 1984) p. 178.

So when we read Peter, what well of experience and what worldview would he be drawing from? Western dualism and a cessationist bias? Hardly. Would he separate forgiveness from healing and consider them two entirely unrelated categories like so many scholars do today? I don't think so. Peter would think like a good Jew!

As to healing, what would his experience have taught him? He had spent 3 and a half years participating in the healing ministry of Jesus. He saw multitudes healed, many whom he prayed for along with the other disciples. After the day of Pentecost, he saw multitudes healed through his ministry and the ministry of the others around him. When he wrote 1 Peter 2:24 was he inclined to speak of healing as a metaphor for forgiveness? If so, that would be entirely inconsistent with both his worldview and his experience. He would be more likely, given his experience and worldview, to feel a need to explain his use of healing as a metaphor than to assume that his readers would take it that way. His readers were part of the community that had witnessed a tremendous amount of healing. It should also be noted that his ministry was primarily to the Jews, the part of the community that shared his worldview and presuppositions.

Why Isn't There More Healing?

If what I am saying is correct, the question might be asked, "Why then don't we see more healing? You say Christ has provided it, then why do so many not respond to prayer?" An illustration: There have been seasons in the history of the Church when the Church failed to preach a gospel of regeneration. The new birth was not proclaimed and therefore only a few entered into that experience. Other ideas were substituted for the teaching concerning regeneration. Faith comes by hearing the word of God. When the word is not preached clearly, people have no basis for faith. Given the prejudice against healing and the influence of Greek thought to downplay the importance of the physical it is no wonder that many fail to appropriate healing. No basis for confidence in the will of God concerning healing has been given to most of the Church. We can only trust God for the things we know He wants us to have. Traditions have muddied the waters around healing.

Those who have proclaimed healing in the atonement the loudest have sometimes burdened the sick ones with more guilt about being sick. In their zeal to defend what they perceive to be an important Bible truth, they have offered no comfort to those who, for whatever reason, are not healed. This of course, is not helpful. But neither is maintaining an incorrect view of the scriptures in order to justify our experience. So often God's sovereignty is offered as the answer when we don't experience the things promised by the word. "God is sovereign over His

sovereignty” someone said. (Whatever that means!) Charles Spurgeon said that “Before he pledged his word he was free to do as it pleased him; but after he has made a promise, his truth and honour bind him to do as he has said. To him, indeed, this is no limiting of his liberty; for *the promise is always the declaration of his sovereign will and good pleasure*, and it is ever his delight to act according to his word; yet is it marvelous condescension for the free spirit of the Lord to form for itself covenant bonds. Yet he hath done so”(italics mine).²⁷

²⁷ Charles H. Spurgeon, *According To Promise* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1964) p. 43. The point so often raised in discussions of God’s promises and God’s sovereignty is that God’s sovereignty allows him to decide when and if he will keep his promises. After all, *God is sovereign*. But is that a valid statement? Is the fact that God is sovereign his “exception clause” for not keeping his promises? Spurgeon well exposes the error of such an idea. The promises of God are an expression of his sovereignty and cannot be in conflict with his “sovereign” will. There are many reasons on the human side why men don’t receive the promises, and some we may not be able to fully understand. But to suggest that God enters into covenant with his people and then decides whether or not he will keep his covenant is to suggest that God’s sovereignty is a ‘higher law’ than his covenant integrity. In fact this type of thinking actually strips believers of the basis to grow in faith. We are not thereby allowed to base our faith on God’s covenant word, but must have a special revelation from God concerning his will before we can boldly claim the promise of God for healing. We end up praying something like, “Lord, I know you promised healing in your word, but you are sovereign so you don’t have to keep your promises unless you feel inclined. So if you could send me a special revelation about my healing, please, I would appreciate it.”

The above (facetious) prayer is an example of a failure to appreciate the meaning attached to blood covenants in the scripture. God was under no constraint to promise all the things he has promised in his word. These promises are given so we might know with assurance what God *does* will to do for his people. Confident faith in God cannot be exercised where there is no clarity as to God’s will. The idea that God’s sovereignty can be in conflict with his covenant promises strips his promises of their ability to create a faith that receives God’s graciously offered provisions. It is no arrogance to expect one’s covenant partner to keep his covenant promises. It is faith in the truest sense of the word. There are many things that because of our human limitations, we may not understand. But the covenant promises are given by God with the intent of clarifying for us the things that God is committed to doing for his covenantally faithful children. As Moses says in Deut. 29:29, “The secret things belong to the Lord our God but the things that are revealed belong to us and our children forever.”

After many years of reflecting on this issue I have become convinced that in addition to cessationist influences and Platonic dualism, a lack of understanding of the nature of covenant and an unhealthy view of God’s sovereignty are responsible for a tremendous amount of unbelief in the Church. Spurgeon, a Calvinist, apparently did not accept this widely taught idea, which I believe, undermines the faith of so many.

(footnote continued)

Critics of divine healing often phrase the debate in terms that don't reflect the nature of the debate. "These people who teach that healing is *guaranteed* by the atonement... many of them are sick, etc. etc." Healing is not guaranteed by the atonement, it is provided by the atonement. Overcoming the obstacles to receiving is another whole subject. We could ask "is sanctification guaranteed by the atonement? Is forgiveness of sins guaranteed by the atonement?" We would have to respond that yes, they are provided by the atonement (ideally), but that is no guarantee that all will appropriate them. Does God will us to appropriate the forgiveness and sanctification that His Son has provided? Undoubtedly. But walking in forgiveness and living a holy life involve many factors. The fact that God has provided these things in Christ and his finished work is a great starting place upon which to look for further light in regard to forgiveness and sanctification.

In regard to divine healing we must first settle the question as to it being provided in the atonement. That will give us a basis for further understanding. What is provided for by the atonement is the will of God. Then we can move on to the question of a healthy approach to growing in faith to receive the provided healing.

Sometimes it is said by healing advocates that we have a "right" to healing. Many react strongly to this idea. If by this we mean that we, because of who we are in ourselves, can demand God to do something for us that he hasn't committed himself to do, the objection to this idea is valid. But if we mean that because God has committed in his freely chosen covenant revelation to offer us healing and we are coming to him to receive his freely offered covenant mercy, then it would be accurate to say we have a *covenantal* right to healing.

Ved Hans sår er vi blitt leget

Magnar Kartveit er professor i gammeltestamentlig teologi ved Misjonshøgskolen i Stavanger.



Helbredet Jesus våre sykdommer da han led og døde? Innebærer forsoningen med andre ord helbredelse av sykdom? Eller konsentrerte Jesu verk seg om syndstilgivelsen alene uten sideblikk til sykdom?

I diskusjonen omkring dette holder de fleste helse og frelse adskilt: Jesus sonet synd, men helbredet ikke alle sykdommer for all tid. Men så er det noen som mener at forsoningen inkluderte helbredelse av sykdom. De henviser til tekster i Bibelen, spesielt til Matt 8,16f og 1 Pet 2,22-24. Fordi begge disse tekstene siterer fra Jes 53, og fordi Jes 53 brukes kristologisk i Det nye testamente (NT), er også denne teksten viktig.

Denne artikkelen vil drøfte disse tekstene, og peke på hvilke gode grunner som finnes for å mene at forsoningen inkluderte helbredelse. For å få øye på disse grunnene, må vi starte noe bredere, nemlig med synet på sykdom i Bibelen.

Bibelens syn på sykdom

Vi møter Bibelens forståelse av sykdom blant annet i Salmene:

Herre, refs meg ikke i din vrede, og tukt meg ikke i din harme! For dine piler har truffet meg, din hånd ligger tungt på meg. Fordi du straffer i din harme, er ingenting friskt i min kropp; mine lemmer er syke fordi jeg har syndet. Min syndeskyld stiger over mitt hode, den er som en byrde, for tung for meg. Jeg har stinkende sår, som renner av verk, fordi jeg var så uforstandig. Jeg er kroket, fullstendig nedbøyd, jeg går og sørger dagen lang. Mine hofter er fulle av verk, ingenting er friskt i min kropp. Jeg er fullstendig kraftløs og knekket; jeg skriker fordi mitt sinn er i opprør. Sal 38, 2-9.

En slik tekst gjør et sterkt inntrykk på moderne mennesker fordi vi kjenner igjen tilstanden. Vi vet hva det vil si å være kraftløs og knekket, vi har også skreket fordi sinnet var i opprør. Det er lett å føle seg samtidig med en slik tekst, og å gjøre salmens ord til sine.

Likevel er det noe ved salmen som virker fremmed, noe som ikke føles like nært og naturlig. Vi merker det i slike setninger som denne: "Fordi du straffer i din harme, er ingenting friskt i min kropp". Betyr det at Guds straff viser seg i sykdom? Her stusser en moderne leser. Og hva med denne påstanden: "Mine lemmer er syke fordi jeg har syndet. Jeg har stinkende sår, som renner av verk,

fordi jeg var så uforstandig.” Mener salmeforfatteren virkelig at han er syk på grunn av synd? Dreier sykdommen seg om straff over synd?

Ja, det er faktisk slik. I Det gamle testamente (GT) er det en sammenheng mellom sykdom og synd, mellom Guds straff for synder og sykdom. Dette virker fremmed på oss. Vi vegrer oss umiddelbart mot en slik tanke og godtar kanskje ikke uten videre at tekstene skal forstås slik. La oss derfor se på et par salmer til.

Så lenge jeg tidde, tærtes jeg bort, jeg stønnet dagen lang. Din hånd lå tungt på meg dag og natt. Min livskraft svant som i sommerens hete. Da bekjente jeg min synd for deg og dekket ikke over min skyld. Jeg sa: “Nå vil jeg bekjenne mine synder for Herren.” Og du tok bort min syndeskyld. Sal 32,3-5.

Her er det ikke bare en sammenheng mellom syndsbejennelse og syndstilgivelse. Det er også en sammenheng mellom synd og Herrens tunge hånd, mellom skyld og manglende livskraft. Syndsbejennelsen er veien til helbredelse. Sal 32 sier ikke direkte at salmedikteren blir frisk, men v. 10 uttrykker håpet om det:

Den gudløse har mange plager; men den som setter sin lit til Herren, omgir han med miskunn.

Det er altså en direkte sammenheng mellom den enkeltes synd og skyld, Guds straff og sykdom. Derfor kan skyld og sykdom parallellføres:

Han tilgir all din skyld og leger all din sykdom. Sal 103,3.

Bibelens syn på sykdom er en del av et større hele. Den grunnleggende fortellingen om dette har vi i fremstillingen av Adams og Evas overtredelse av spiseforbudet i 1 Mos 2-3. De første menneskene blir straffet for overtredelsen, og straffen viser seg i fundamentale endringer i livsvilkårene. Kvinnen får svangerskap og fødsel preget av lidelse, og seksualiteten blir preget av undertrykkelse fra mannens side. Mannens arbeid får preg av strev og møye, og resultatet av strevet blir ikke bare brød og mat, men også torner og tistel. Til sist hersker døden, og den tar hele mennesket og fører det tilbake til jorden. Adam og Eva blir fordrevet fra den gode hagen og sendt ut i den verden hvor strev, lidelse og død rå. Adams og Evas overtredelse av budet blir altså straffet med lidelse. Sykdom er riktignok ikke nevnt i straffeordene, men den ligger innenfor samme horisont.

Grunnsynet i 1 Mos 2-3 og i Salmene er bakteppe for hele Det gamle testamente. I 5 Mos 28 finnes eksempelvis en serie velsignelser og forbannelser, hvor sykdommer figurerer blant andre lidelser. Synd utløser forbannelser, deri inkludert sykdom. Et annet eksempel er kong Salomos innvielsesbønn for templet. Den nevner sammenhengen mellom synd og tap i krig, fangenskap og eksil, 1 Kong 8,33.46, videre mellom synd og mangel på regn, v. 35, og mellom

tilgivelse og opphevelse av hungersnød, pest osv., v. 37-40. I denne bønningen er sykdom en av mange ulykker som kommer når folket synder. Denne sammenheng mellom synd og sykdom (pluss andre ulykker) er beholdt i den versjonen av bønningen som Kronisten gir i 2 Krøn 6.

Et tredje eksempel er Davids folketelling. Den skjer på Guds initiativ, men er likevel en synd som vekker Guds vrede, 2 Sam 24. David får valget mellom tre slags straff: hungersnød i sju år, flukt for fiender i tre måneder og pest i tre dager. Han velger å “falle i Herrens hånd”, og det betyr at han får pest. Bare offer og bønn kan stoppe pesten.

I Kronistens versjon av denne fortellingen i 1 Krøn 21 er det aller meste helt likt 2 Sam 24. Men det er én viktig forskjell: Her er det Satan som egger til folketelling. Dermed har en teologisk vri gjort at man unngår at Gud både frister til synd og straffer synden. David og folket blir reddet fra å være hjelpeløse offer for en gud som både frister og straffer. Ifølge Kronisten er folketellingens opphavsmann altså Satan, og da er det mer akseptabelt for Kronisten at folketellingen er en synd som vekker Guds vrede og forårsaker straff. Dette er på linje med 1 Mos 3, hvor fristelsen kommer fra slangen, mennesket gir etter for fristelsen, og Gud straffer synden.

I Bibelen har likevel versjonen i 2 Sam 24 blitt stående som del av den kanoniske tekst. Man har altså både et monistisk og et dualistisk syn representert: Ifølge det monistiske er Gud alle tings opphav (2 Sam 24); etter det dualistiske er det ondes begynnelse tilskrevet Guds ‘motstander’, Satan (1 Krøn 21).

Oppsummerende kan det sies at hvis et menneske eller folket synder, vekkes Guds vrede, og denne vreden viser seg gjennom straff i form av sykdom eller annen lidelse.

Sykdommens årsaker

På basis av dette grunnsynet på sykdom kan vi finne omtaler av spesielle årsaker til sykdom. Det kan dreie seg om en ånd fra Gud, om demoner, om sol og måne, om magi eller om “naturlige” årsaker.

I tråd med at sykdom er en straff fra Gud, kan – for det første – forstyrrelser i menneskelivet bli tillagt onde ånder. Sauls lidelse er et kjent eksempel, 1 Sam. 16,14.15.16; 18,10; 19,9. Her kan det ha dreiet seg om en mental lidelse, eller om et avvik fra ønsket oppførsel, forårsaket av en ond ånd. Bak denne onde ånden står Jahve eller Gud:

Dagen etter kom det en ond ånd fra Gud over Saul. Han ble helt fra seg inne i huset, 1 Sam 18,10.

Gud er altså siste adresse for det som skjer; den onde ånd kommer fra ham. Språkbruken skifter: 1 Sam 16,14; 19,9 nevner Jahve som opphav for ånden, de andre tekstene nevner 'Gud'. Dette kan tolkes som et uttrykk for at man nok erkjente utenom-menneskelige, guddommelige ånder som aktive, men bare på to steder er disse knyttet til Israels Gud Jahve.

Tobits bok nevner en ond ånd som drap brudgommen på bryllupsnatten, Tob 6,14f.18; 8,3.

For det andre finnes det i en del tekster uttrykk som kan oppfattes som navn på demoner. Disse er da årsak til sykdom: "Dødens førstefødte", Job 18,13, "nattegruen", "pesten som går om i mørket", "middagsdemonene", Sal 91,5f, "redselsvesener", 3 Mos 26,16. Egypternes førstefødte ble drept av "Ødeleggeren", 2 Mos 12,23. I bibeloversettelsene er disse uttrykkene ofte oversatt slik at det ikke fremgår at de ble oppfattet som navn på egne vesener. Etter alt å dømme var dette tilfelle. I noen av tekstene opererer disse vesenene med tillatelse fra Gud. Fremst av alle står Satan – et vanlig hebraisk ord som betyr 'motstander, fiende', og som ofte blir brukt om militære fiender. I Job 1-2, Sak 3; 1 Krøn 21 dreier det seg om Guds fiende, og derfor blir ordet med tiden et egennavn på den fremste av Guds motstandere. Han kan gjøre Job syk, men bare etter tillatelse fra Gud. Gud holder ham i lenke, men Satan har et visst spillerom.

I tillegg til Guds ånd og demoner kan måne og sol skape farer:

Herren er din vokter, Herren er din skygge, han er ved din høyre hånd. Solen skal ikke stikke deg om dagen og månen ikke skade deg om natten. Herren skal bevare deg fra alt ondt og verne om ditt liv. Sal 121,5-7.

På bakgrunn av at sol og måne er grundig detronisert i skapelsesberetningen i 1 Mos 1, er det påfallende at det er nødvendig med en slik forsikring som salmen gir. Sol og måne var guder i religionene omkring Israel, og det blir vanligvis antatt at dette er grunnen til at de ikke engang er nevnt ved navn i skapelsesberetningen. De kalles bare "de to store lysene", "det største [lyset]" og "det minste [lyset]", 1 Mos 1,16. Og de skal bare styre over dag og natt, og være tegn og fester og dager og år. Noen annen virkning kan de ikke ha ifølge skapelsesteksten. Likevel forutsetter Sal 121 at de kan skade mennesker ved å gjøre dem ondt. Dette er så farlig at bare Gud kan verne mot slik skade.

For det fjerde rår mennesker over midler som kan skape sykdom, altså en slags magi. Esek 13,17-19 nevner slike:

Og du, menneske, vend deg mot de kvinnene i ditt folk som spår ut fra sitt eget sinn. Tal profetord mot dem og si: Så sier Herren Gud: Ve de kvinnene som syr bind til alle håndledd og lager slør til hodene, alt etter størrelsen, for å få mennesker i sin makt. Dere driver jakt på menneskeliv i mitt folk og holder mennesker i live til egen vinning. Dere vanhelliger meg hos mitt folk for noen never bygg og noen biter brød, når dere dreper mennesker som ikke skulle dø, og berger livet for andre som ikke skulle leve. Slik lyver dere for mitt folk, som gjerne hører på løgn.

Disse profetkvinnene hadde altså evne til både å kaste død over folk, og til å helbrede. Med et moderne uttrykk er dette svart eller hvit magi, og det er ingen grunn til å tvile på at det var effektivt. Mange av de 𐤀𐤍𐤏 -ord ('*awæn*-ord) som salmene nevner, kan være forbannelsesformler brukt i slike sammenhenger. Sal 14,4 omtaler "slike som gjør 𐤀𐤍𐤏 ," et uttrykk som ofte er oversatt med 'ugjerningsmenn'. Men det kan dreie seg om mennesker som bruker forbannelsesuttrykk for å skade andre mennesker. 𐤀𐤍𐤏 -ord kan være forbannelsesformler.

Sal 92,8.10 nevner "slike som gjør 𐤀𐤍𐤏 " og sier at Gud vil tilintetgjøre dem. Derfor kan den syngende erklære at

Du gir meg ny kraft som en villokse og salver meg med den friskeste olje. Sal 92,11.

Selv om det ikke er sagt at " 𐤀𐤍𐤏 -ordene" skaper sykdom, ligger det i "ny kraft" og "salve" at sykdom og død utgjør den motsetningen som det dreier seg om.

Det gamle testamente regner også med at sykdom kan ha "naturlige" årsaker – et fente tilfelle. Et kjent eksempel er giftslangene i ørkenen:

Da sendte Herren giftslanger inn blant folket. De bet israelittene, og mange av dem døde. 4 Mos. 21,6.

Denne teksten er interessant. På den ene side er giften tydeligvis tenkt å være årsaken til at mange israelitter dør. Det er en umiddelbar sammenheng mellom slangebittet og døden. Her er det en empirisk fremgangsmåte: Man observerer en sammenheng mellom gift og død. Det er ikke sagt at Gud drepte dem; det er giften som dreper. Vi har all grunn til å regne med at denne empiriske fremgangsmåten var vanlig i gammeltestamentlig tid. For eksempel heter det i Jes 1,5f at sår og flenger bør renses og forbindes, og bløtes opp med olje. Det er nærliggende å anta at man hadde observert en sammenheng mellom denne praksisen og tilheling av sårene. På samme måte har man forholdt seg i mange av de daglige spørsmål, slik som husbygging, redskapsproduksjon osv. Man bygget kunnskap av erfaring, gjennom prøving og feiling eller suksess. På den ene side er teksten altså et eksempel på en empirisk fremgangsmåte.

På den annen side forteller 4 Mos 21 at giftslangene ikke opptrer på eget initiativ; de er sendt av Jahve. Slangene kommer altså på Jahves befaling, men giften virker av seg selv. Denne sammenkoplingen mellom en empirisk interesse og en religiøs forklaring er talende. Gud står bak det som skjer, men i det enkelte hendelsesforløp kunne visse lovmessigheter observeres.

Det gamle testamente har altså tekster som bevitner en observasjonspraksis. I siste instans får den religiøse forklaringen all vekt, men empirisk observasjon har en plass innen religiøs observans.

Et annet eksempel på dette er Am 5,19 om mannen som flykter fra løven og møter en bjørn; når han kommer hjem, støtter han hånden på veggen og blir bitt av en orm. Dersom dette siste skal representere en fare, må ormen være farlig, og det er ingenting i sammenhengen som antyder at Gud skaper denne faren bare i dette tilfellet. Ormen er farlig i seg selv; her var observasjon og erfaring avgjørende for profetens framstilling. At Gud hadde skapt den farlige siden ved ormen ifølge 1 Mos 3,15, viser at Gud står bak – i siste omgang. Den religiøse siden er den endelige forklaring; men ormens gift var i seg selv farlig. All erfaring tilsa det.

I senere jødisk folketro ble alle disse forklaringene på sykdom videreført, og dessuten la man til forklaringer fra en utførlig astrologi, og fra tanken om ‘det onde øye’.¹

Det gamle testamente er del av en større omverden. I den gamle Orienten tenkte man nokså likt om sykdom. Det fantes på den ene side en empirisk orientert interesse, og på den annen religiøse forklaringer.²

Det er altså en dobbel tendens i GT: en monistisk, som vil føre alle årsaker tilbake til Gud, og en dualistisk, som vil la andre instanser ha et visst spillerom. Denne siste tendensen fører i retning av å la empiriske betraktningsmåter komme fram, noe som med tiden førte til vitenskapenes fremvekst. Etterhvert fikk den medisinske vitenskap egne regler og egne resultater. Det grunnleggende for vitenskapene er i forbindelse med utviklingen av gresk medisin uttrykt slik av A.

¹ J. Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, translated and edited by Dr. Fred Rosner, Northvale and London 1993, 139-150.

² K. R. Weeks, “Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Egypt”, *Civilizations of the Ancient Near East*, Jack M. Sassoon, Editor in Chief, Volumes III & IV, Peabody, Mass. 1995, 1787-1798, og R. D. Biggs, “Medicine, Surgery, and Public Health in Ancient Mesopotamia”, *ibid*, 1911-1924.

Næss: “Djevler kan finne på så mye rart, de er derfor unyttige i metodelæren.”³ Supplerer man med Gud eller guder i denne sentensen, kan den anvendes på Orienten også. Poenget er at man med tiden rendyrket empirisk metode og lot de religiøse forklaringene ligge. Dermed kunne medisinen utvikle seg som en vitenskap bygget på observasjoner og data.

Hva er sykdom?

Sykdom er ikke noen absolutt størrelse som forblir uendret gjennom alle tider. Den er noe som eksisterer i et nettverk hvor enkeltmennesket, samfunnet, de fysiske realitetene og historien sammen utgjør koordinatakser. Innenfor dette nettverket vil et samfunn eller et individ på et tidspunkt oppfatte noe som sykdom, som på et annet tidspunkt ikke blir oppfattet som sykdom, men som vanlig eller normalt. Det er derfor ikke nok å oversette alle ord som betyr sykdom med ‘sykdom’, fordi forståelsen av dette begrepet er forskjellig den gang og i dag. Man må være seg bevisst rammene for forståelsen, og oversettelsen av ordene må skje med et blikk for disse.

Under ‘sykdom’ har man i GT forstått lidelser på en annen måte enn vi gjør. Det har vært en glidende overgang fra tap av ansikt og ære til sykdom og til dødssykdom. Hele dette spekteret av lidelse kunne beskrives med ord som betyr ‘sykdom’. Dessuten fantes det en tydelig interesse for opphavet til en lidelse, og f. eks. å kalle et menneske for ‘besatt’, ville inkludere både en forklaring på opphavet og en beskrivelse av lidelsen. Det ble videre ikke gjort noen forskjell på psykiske og somatiske lidelser. Endelig er omtalen ofte fenomenologisk, og fenomener som er de samme for forskjellige lidelser (feber, kraftløshet) ville derfor lede til fellesuttrykk hvor vi ville ha separate uttrykk, Sal 22,15f. Den syke ble dessuten utestengt fra fellesskapet og gjenstand for forakt, 3 Mos 13,4f.45f; 4 Mos 12,14f. Dette var et uttrykk for skam.

Vi summerer opp: 1. Sykdom var uttrykk for Guds straff over synd, selv om man kunne observere andre umiddelbare årsaker til den. 2. Sykdomsbegrepet ble brukt annerledes den gang enn i dag, og derfor kan ikke alle ord for sykdom bare oversettes med ‘sykdom’.

³ A. Næss, *Filosofiens historie. I: Fra oldtid til renessanse*, 3. rev. utg., Oslo 1961, 201.

Jesaja 53

Også i Jes 53 er sykdom et uttrykk for Guds straff over synd.

Vi snakker her om det som blir kalt den fjerde sang om Herrens lidende tjener: Jes 52,13-53,12. Den omtalte personen her er selv preget av sykdom; kanskje dør han også. De viktigste versene for temaet synd og sykdom er 4-6 og 10-12, her i min oversettelse:

Sannelig, våre sykdommer var det han som bar, og våre slag – han tok dem imot. Men vi, vi holdt ham for rammet, for en som Gud hadde slått, en plaget. Men: Han var [i virkeligheten] såret på grunn av våre overtredelser, knust på grunn av vår skyld. Den tukt vi hadde fortjent,⁴ [lå] på ham, og ved hans sår er vi blitt leget [dvs. av Gud]. Vi virret alle rundt som sauer, vi vendte oss hver sin vei. Men Jahve lot ramme ham vår alles skyld....

⁴ Denne oversettelsen av det hebraiske שָׁלוֹם (*sjalom*) kan virke overraskende. Den bygger på G. Gerleman, “Die Wurzel *šlm*”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 85 (1973) 1-14. Han foreslår ‘gjengjeldelse’ som grunnbetydning av roten, og Jes 53,5a oversetter han “die Züchtigung, die wir als Vergeltung verdient hätten”, s. 10.

... Men Jahve hadde behag i å slå ham; han gjorde [ham] syk. Hvis du⁵ gjør hans liv til et skyldoffer, skal han se etterkommere og leve lenge. Det som behager Jahve – ved hans hånd skal det lykkes. Etter sitt livs elendighet skal han drikke seg utørst; han skal mettes av det han har erfart.⁶ Han redder helt og fullt,⁷ min tjener, de mange,⁸ og deres skyld er det han som bærer. Derfor gir jeg ham andel mellom de mange, og sammen med mektige deler han hærfang. Alt dette fordi han blottet sitt liv for døden, og sammen med forbrytere ble han talt. Men han – de manges synd bar han, og for forbrytere går han i forbønn.

Denne oversettelsen kan virke fremmed, men det er ikke noe sted hvor jeg leser en annen tekst enn den vanlige masoretiske (den hebraiske tekst som de jødiske lærde har overlevert). De fleste bibeloversettelser foretar større eller mindre endringer i teksten før de oversetter den. Det er ikke gjort her, og teksten er oversatt nært opptil hebraisk. Følgen er at noen steder kan være vanskelig å forstå, fordi tankene i teksten er kompakt uttrykte. Teksten er poesi, men det er nesten umulig å gjengi de poetiske virkemidlene på andre språk. Alle de tre vanligste ordene for ‘synd’ forekommer: **עֲשָׂוָה** (*pæsja*’), **אָוֹן** (*’awon*) og **חַטָּאָה** (*kheth*’), og av disse har **אָוֹן** dobbeltbetydningen ‘synd’ og ‘skyld’. Oversettelsen har valgt ‘skyld’ på de tre aktuelle stedene med **אָוֹן**.

Jes 53 beveger seg innenfor en gammeltestamentlig tankegang. Menneskelig synd kan straffes med sykdom eller annen lidelse. Synd og sykdom er to sider av samme sak i den forstand at sykdom er straff for synd. Tjeneren bærer syndens straff, og blir syk. Jahve er den som straffer ham og gjør ham syk. Observatører regner med at tjeneren selv er syndig, men det overraskende er at han “ikke har

⁵ Dette er den form (2. pers. hankjønn, entall i hifil imperfektum) verbet har. Det kan også leses som en hunkjønnform med ‘hans liv’ som subjekt: “Hvis hans liv [hunkjønn] gjør til et skyldoffer”, men da blir setningen uforståelig.

⁶ Meningen i dette verset må være at tjeneren skal oppleve frelse etter ydmykelsen.

⁷ Uttrykket **אָוֹן אָוֹן** (*jatsdiq tsaddiq*) er vanskelig, og endringsforslagene mange. Her er **אָוֹן** forsøkt forstått på det sted hvor det står, og sammen med verbet **אָוֹן**. En annen løsning er å lese det sammen med det følgende **אָבִי** (*’abdi*), og da blir det ‘min rettferdige tjener’. Denne løsningen blir ofte valgt; men den er ikke opplagt, for adjektivet står da før substantivet, mot normalt etterpå. Jeg har derfor forsøkt en annen vei.

⁸ Det er et spørsmål hvem som er subjekt for verbet. Det kan være tjeneren, slik K. A. Tångberg, “The Justification of the Servant of the Lord: Light from Qumran on the Interpretation of Isaiah 53:11aβ”, *TTK* 72 (2000) 31-36. Vanligvis er det Gud som er subjekt for ‘å rettferdiggjøre’, slik J. Ådna, “Herrens tjener i Jesaja 53 skildret som triumferende Messias: Profettargumens gjengivelse og tolkning av Jes 52,13-53,12”, *TTK* 63 (1992) 81-94.

gjort noen urett, og det fantes ikke svik i hans munn,” v. 9. Dermed er vi over i Jobs problem: Han lider på tross av at han mener seg rettferdig. Vennene prøver å overbevise Job om at han må ha syndet, men han holder fast på sitt. På samme måte lider tjeneren uskyldig. Han blir offer for sykdom, og blir sosialt utstøtt: “mange ble forferdet ved synet av ham,” 52,14, “han var ringeaktet,” 53,3.

Vi vet ikke om profeten hadde noen spesiell person i tankene da denne fjerde sangen ble til. Det har vært gjettet på Jeremia, en konge, Moses og andre. Eller kanskje den etiopiske hoffmannen var inne på det rette spor da han undret over om profeten talte om seg selv, Ap gj 8,34.

Da denne teksten ble oversatt til gresk og aramaisk, skjedde det viktige forskyvninger. I den greske oversettelsen, Septuaginta, gjelder endringene gudsbildet. I 53,4.10 heter det i den hebraiske teksten at Gud har slått tjeneren og gjort ham syk. Dette er i Septuaginta endret slik at det ikke sies noe om Guds direkte ansvar for det onde: “vi regnet ham for å være i vansker og å ha lidelse og plage,” v. 4; “Herren ville rense ham fra hans lidelse,” v. 10. Tendensen som vi observerte hos Kronisten, er her ført videre: Gud er ikke opphav til noe ondt.

Mer dramatisk er forandringen i den aramaiske oversettelsen, Targumen, som legger all lidelsen på Israelfolket, og som gjør tjeneren til en helt. I den tredje sangen om Herrens lidende tjener, i Jes 49,3, er tjeneren identifisert med Israelfolket. På Targumens tid var altså dette ikke lenger mulig, men Targumen skilte mellom lidelsen og tjeneren. Tjeneren ble så identifisert med Messias, og hevet over lidelsen.

Septuaginta viser at det på 2-300-tallet f. Kr. ikke var etablert noen fast forståelse av hvem tjeneren var. Vi finner ikke noe interpretament som avslører en bestemt eksegese av denne teksten, bortsett altså fra teodicé-tanken. Derfor kunne Targumen identifisere tjeneren med Messias, og legge all lidelsen på Israelfolket.

Matteus 8

I NT er Jes 53 gjennomgående tolket om Jesus. Dermed blir teksten tolket som i Targumen: tjeneren er Messias. Men han er også en lidende Messias, og her skiller NT lag med Targumen og beholder den gammeltestamentlige sammenhengen mellom tjener og lidelse. Det er heller ingen teodicé-tanke som i Septuaginta. For NT er det viktig at Jesus er under Guds dom, og dermed beholdes GTs sammenheng mellom lidelsen og Guds straff.

På denne bakgrunn er det klart at Jesus tok både synd og sykdom på seg, særlig i Matteusevangeliet. Matteus siterer ofte Jesaja i sine såkalte refleksjonssitater. Ett av disse er hentet fra Jes 53,4:

Da det ble kveld, brakte folk til ham mange som var besatt av onde ånder. Han drev åndene ut med et ord, og helbredet alle som var syke. Slik skulle det bli oppfylt som er talt ved profeten Jesaja: Han tok bort våre plager og bar våre sykdommer. Matt 8,16f.

Selv om sammenhengen her ikke taler om Jesu lidelse og død, men bare om hans helbredelser, er det nærliggende å oppfatte helbredelsene som en del av hans totale verk. Det er lite sannsynlig at han hele livet var opptatt av sykdommer, men ved sin død ikke hadde sans for disse i det hele tatt. Matteus-teksten støtter dem som hevder at sykdommene var inkludert i Jesu verk.

Hvis vi blar videre til utsendelsen av de tolv apostlene, blir dette inntrykket forsterket. Her ser vi hvor sentralt sykdommene stod:

Han kalte til seg sine tolv disipler og gav dem makt til å drive ut urene ånder og helbrede alle sykdommer og plager...Disse tolv sendte Jesus ut og bød dem:...Og der dere kommer, skal dere forkynne: Himmelriket er nær! Helbred syke, vekk opp døde, gjør spedalske rene, driv ut onde ånder. Matt 10,1.5.7f.

Når man ser på disse tekstene, blir man slått av hvor ensidig de er konsentrert om sykdom, og hvor uproblematisk sykdom er satt ved siden av onde ånder og oppvekkelse av døde. I utsendelsen av de tolv disiplene er dessuten denne kombinasjonen presentert som forkynnelse av himmelriket. Disiplenes forkynnelse av himmelriket hadde simpelthen som innhold helbredelse av sykdommer, oppvekkelse av døde, renselse av spedalske og utdrivelse av ånder. Hvis vi har Lukas' utsendelsestekst i minnet, blir dette påfallende:

I [Kristi] navn skal omvendelse og tilgivelse for syndene forkynnes for alle folkeslag. Luk 24,47.

Jamfør Peters tale på pinsedagen:

Vend om og la dere døpe i Jesu Kristi navn, hver og en av dere, så dere får tilgivelse for syndene, og dere skal få Den Hellige Ånds gave. Ap gj 2,38.

Vi kan notere en aksentforskjell mellom Matteus og Lukas. Matteus er opptatt av liv og helse, mens Lukas fokuserer på syndene og Den Hellige Ånd. Hvis vi legger til at Lukas i kap. 4 har samme fortelling som Matteus har i sitt kap. 8 om helbredelse av Peters svigermor og de andre syke, men ikke sitatet fra Jesaja som avrunder det hele, blir forskjellen enda mer påfallende. Lukas forteller om helbredelser, men nevner ikke skriftsitatet som knytter denne aktiviteten til Herrens lidende tjener. Dessuten nevner han ikke helbredelser eller liknende i sin form av misjonsbefalingen eller i talen på pinsedagen.

1 Peters brev 2

Jes 53 dukker også opp i 1 Pet 2,21-25:

Kristus led for dere og etterlot dere et eksempel for at dere skulle følge i hans spor. Han **gjorde ingen synd, og det fantes ikke svik i hans munn**. Han skjelt ikke igjen når han ble utskjelt, han truet ikke når han led, men overlot sin sak til ham som dømmer rettferdig. **Han bar** våre **synder** på sitt legeme opp på korstreet, så vi skulle dø bort fra synden og leve for rettferdigheten. **Ved hans sår har dere fått legedom**. Dere var **som bortkomne sauer**, men har nå vendt om til ham som er hyrde og tilsynsmann for deres sjeler.

Jeg har markert med fet trykk det som er sitert fra Jes 53, og dermed blir det klart at vi har foran oss en serie sitater med fortolkende tekst innimellom. Med andre ord er dette en preken over Jes 53, anvendt på Jesus og på adressatene for brevet.

Motiver fra Jes 53 er her brukt på flere måter, men om vi begrenser oss til vårt tema, ser vi at Peter tar med både synd og sykdom i Jesu verk på Golgata. Han kombinerer motiver som vi registrerte at Matteus og Lukas omtaler separat. Dermed skulle vel våre innledende spørsmål ha fått et svar - ? Jesus sonet synden og leget sykdom ved sin lidelse og død - ?

Interessant er det da at Det nye testamente ikke siterer helt ut fra noen av oversettelsene av Jes 53, men presenterer sin egen tekst.

Matt 8,17b: Han tok bort våre **plager** og bar våre **sykdommer**.

Jes 53,4a i Septuaginta: Denne [mann] bar vår **synder** og for oss var han i dyp **smerte**.

Jes 53,4a i masoretteksten: Våre **sykdommer** var det han som bar, og våre **slag** – han tok dem imot.

1 Pet 2,24: Han bar våre **synder** på sitt legeme opp på korstreet.

Jes 53,12b i Septuaginta: Han bar de manges **synder**.

Jes 53,12b i masoretteksten: Han bar de manges **synder**.

En slik oppstilling viser at Matteus holder seg nærmere den hebraiske enn den greske teksten, mens 1 Pet har 'synder', slik som Septuaginta har både i v. 4 og 12, og slik som masoretteksten har i v. 12. Men ordvalget ellers er forskjellig i alle fire tekstene, og det er påfallende. I vår sammenheng er det avgjørende at man kunne veksle mellom ord for 'synd' og for 'sykdom' uten videre. Forklaringen ligger i synet på sykdom generelt i Bibelen.

1 Pet siterer noe mer fra Jes 53. Også her er det endringer, men de er små.

1Pet 2,22: Han gjorde ingen **synd**, og det fantes ikke svik i hans munn.

Jes 53,9b i Septuaginta: Han gjorde ingen **lovløshet**, og det fantes ikke svik i hans munn.

Jes 53,9b i masoretteksten: Han gjorde intet **voldsverk**, og [det var] ikke svik i hans munn.

Bortsett fra ett ord siterer 1 Pet her Septuaginta. Det ene ordet er utviklet fra hebraisk חָמָס (*khamas*) til Septuagintas ἀνομία (*anomia*) og i NT ἁμαρτία (*hamartia*). Det er en naturlig oversettelse hele veien, men sluttresultatet er at 1 Pet her bruker et prinsipielt ord for synd, heller enn et konkret.

1 Pet 2,24b: Ved hans **sår** har dere blitt **leget**.

Jes 53,5b i Septuaginta: Ved hans **sår** har vi blitt **leget**.

Jes 53,5b i masoretteksten: Ved hans **sår** har vi blitt **leget** [dvs. av Gud].

Her følger 1 Pet og Septuaginta begge masoretteksten.

Som det er lett å se av denne gjennomgangen, veksler alle tekstene mellom synd og sykdom i språkbruken, og det er ikke mulig å oppdage preferanser i den ene eller annen retning. Det vil si at også NT opererer innenfor det samme skjema som GT: synd fører til straff som kan vise seg i sykdom. Det er heller ingen tekster i NT som endrer dette bildet prinsipielt.

Johannes 9

Her er det naturlig å vente seg en innvending: Joh 9 representerer da en annen tankegang? Heter det ikke der at det ikke er en sammenheng mellom synd og sykdom?⁹

Da Jesus kom gående, så han en mann som var født blind. Disiplene spurte da: "Rabbi, hvem er det som har syndet, han selv eller hans foreldre, siden [ἰνα] han ble født blind?" Jesus svarte: "Verken han eller hans foreldre har syndet. Det skjedde for at [ἰνα] Guds gjerninger skulle åpenbares på ham." Joh 9,1-3.

Disiplenes spørsmål er forståelig på bakgrunn av gammeltestamentlig tankegang. Jesu svar ser ved første øyekast ut til å avvise denne tankegangen. Men han sier likevel ikke at tanken er feil, han bare endrer blikkretningen fra spørsmålet om hvem som har syndet til sin oppgave: Guds helbredelse av blindheten. Spør ikke: Hvis skyld er dette? Men: Hva kan jeg gjøre, jeg som utfører Guds verk?

⁹ Slik G. Fichtner, "Christus als Artzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs: Peter Stuhlmacher zum 50. Geburtstag", *Frühmittelalterliche Studien: Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, hgg. Von Karl Hauck, 16 (1982) 1-18.

Jesus svarer med en setning som grammatisk er helt parallell til spørsmålet: Den samme bruk av syntaks, av passiv og av partikler. Viktig er ἕνεκα, 'for at'. I spørsmålet betyr ordet 'med den følge at', i svaret 'med det formål at'. Dermed blir det i originalversjonen et ordspill. Kanskje Jesus vil si: Poenget er ikke at noen er personlig skyldig i blindheten, men at Guds gjerninger nå skal åpenbares. Hele den følgende fortellingen og diskusjonen med fariseerne bekrefter at det er en historie om Jesus og hans verk, ikke om lidelsens opphav og forklaring. Jesus heler lidelsen, men gir den ikke en ny forklaring. Han avviser heller ikke den gammeltestamentlige forståelsen.

Det nye i forhold til GT er at man ikke kan finne noen sammenheng mellom personlig synd og sykdom. Det er fremdeles en generell sammenheng mellom menneskehetens synder og Guds straff i lidelse, sykdom og død. Men den personlige sammenhengen som GT generelt forutsetter, er brutt. Jobs bok har dermed fått gjennomslag for at den personlige sammenhengen ikke kan observeres og forutsettes. Det er en viktig nyhet, som har preget kristen teologi etterpå.

Realisert eskjatologi?

Svaret på de innledende spørsmål er altså at Jesu verk er et oppgjør med både synd og sykdom, fordi han tok straffen for synden. Denne straffen viste seg i lidelse, sykdom og død. Men samtidig er hele NT opptatt av at frelsen "ennå ikke" blir realisert i det jordiske, men i det evige. Kristendommen er eskjatologisk orientert, og i det dennesidige blir bare tegn og anelser realisert. Jesus helbredet syke, vakte opp døde og drev ut onde ånder, men bare i noen tilfeller, og bare som tegn på noe kommende.

NT bruker gammeltestamentlige motiver når det skal forklare frelsen. Bildet av en fullendelse er i NT tegnet ved hjelp av gammeltestamentlige forbilder: Israels land, templet, kongen, en natur uten lidelse og død, et liv uten synd. Her blir forventningene fra de gammeltestamentlige profetier og framtidssyner realisert, Jes 11; 25; 65-66. Men alt dette peker på noe evig og høyere. Det er ikke tanken at de gammeltestamentlige forbilder skal videreføres eller perfeksjoneres i dette livet eller på denne jorden. Bare i den kommende eon er den nye himmel og den nye jord et sted eller en tilstand uten tårer, død, sorg, skrik og smerte, Joh Åp 21,4.

Den eskjatologiske virkelighet blir ikke fullt ut realisert her på jorden. De kristne lever med en torn i kjødet, og kan drikke vin for sin dårlige mage. Diakoni og medisin tar seg av lidelsene så lenge verden består, men de kan ikke love noen

slutt på lidelsen før det evige liv. Dermed blir det ikke mulig å forvente noe fritak fra sykdom – selv om man tror fullt og fast på Jesu verk.

NT er preget av et “ennå ikke”. Allikevel er det mange tekster som sier at Gudsriket er her “allerede nå”. Dette har ført til mange løsninger i kirkehistorien av forholdet mellom realisert og ikke-realisert eskjatalogi. Det er ikke mulig å gå inn på dette her, men noe kan sies om forholdet mellom frelse og helse.

Sykdom er i Bibelen sett i sammenheng med lidelse og død. Alt dette er et uttrykk for Guds vrede og straff. Jesus tok – generelt sett – dette på seg, og sonet dermed årsaken til all lidelse: synden. Hvis man vil hevde at den troende dermed har fritak for sykdom, må man også hevde at all lidelse og døden skal opphøre. Alt dette hører sammen. Men døden er “den siste fiende som tilintetgjøres”, 1 Kor 15,26, og dette hører fullendelsen til. I mellomtiden får vi leve med lidelsen, og ta alvorlig at Jesus opphevet det personlige ansvar for den.

Reconstructing Word of Faith Theology¹

Derek Vreeland holds a M.Div degree from Oral Roberts University. He is the assistant pastor of Cornerstone Church in Americus, Georgia.



O, when it comes to faith, what a living, creative, active powerful thing it is. It cannot do other than good at all times. It never waits to ask whether here is some good work to do....

Martin Luther, Preface to the Epistle of St. Paul to the Romans²

The Debate over Word of Faith Theology

The independent charismatic movement has struggled to form an ecclesiastic identity amid its mosaic of churches, ministries, and theological systems. It surged onto the Pentecostal landscape in the fury of post World War II healing revivalism under the leadership of spiritual enthusiasts who were dissatisfied with established denominational Pentecostalism. They received the loose classification “independent charismatics” to distinguish them from the denominational charismatics or neo-Pentecostals of the late 20th century charismatic renewal. Their self-imposed isolation from traditional denominational structures created an opportunity for theological innovations. This freedom has also allowed an array of voices to rise up and speak to the issue of theology often with less than accurate methodologies and piece meal constructs that in part have hindered the work of the Holy Spirit. No other movement has been more pervasive in the independent charismatic tradition than the word of faith movement³ and none other has been as persuasive.

Researchers and Pentecostal historians have difficulty finding any independent charismatic church or ministry that has not been exposed to the word of faith movement to some degree. Tenants of word of faith theology, such as positive

¹ This is a revision of a paper first presented at the 30th Annual Conference of the Society for Pentecostal Studies held at Oral Roberts University, Tulsa, OK, March 8-10, 2001.

²*Martin Luther: Selections From His Writings*. John Dillenberger, ed. (New York: Anchor Books, 1962), 24.

³ The “word of faith movement” includes churches and teaching ministries which promote a doctrinal emphasis on physical healing, financial prosperity and positive confession. It is also referred to as “the health and wealth gospel,” “word-faith movement,” and “the faith movement.”

confession and prosperity, have become the caricatures of the entire independent charismatic tradition. The spread of the word of faith movement over the last 25 years has not been without opposition. Critics have spoken out from reformed, evangelical, classic Pentecostal backgrounds and from within the independent charismatic tradition itself. Some critics decry the movement as cultic and the theology as heresy.⁴ Much to the detriment of the word of faith movement, this has been a rather one-sided debate. Many of the predominate word of faith proponents choose not to respond to the critics in an attempt to heed the Pauline warning to not “quarrel about words.”⁵ While some substantial books have been published in response to some of the critical extremes,⁶ a thorough reconstruction of word of faith theology has not been attempted. A reconstruction of word of faith theology requires redeeming the word of faith movement from the “heresy junk pile” that it has been heaped on by answering the question, “Do the theological weaknesses within word of faith doctrines constitute an *anathema*ic condemnation or is there sufficient orthodoxy in word of faith theology to apply correction?” The process of reconstruction includes an explanation of four distinctives of word of faith theology - the nature of faith, positive confession, healing and prosperity. The final step to reconstruction will be to refine those tenants by answering the question, “Can each word of faith distinctive be reconstructed on a solid theological foundation and still retain its word of faith identity?”

Condemnation or Correction?

The integrity of the gospel is a primary concern in the Pauline letters. However, Paul’s injunctions do not fall into rigid categories, but differ depending upon the context. To the Galatians, he writes,

⁴ Some of the harshest critics have been Hank Hanegraaff, *Christianity in Crisis* (Eugene, OR: Harvest House Publishers, 1997); David Hunt and T.A. McMahon, *The Seduction of Christianity* (Eugene, OR: Harvest House, 1985); D. R. McConnell, *A Different Gospel* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1988, 1996).

⁵ I Timothy 6:4 and II Timothy 2:14.

⁶ See William L. DeArtega, *Quenching the Spirit* (Lake Mary, FL: Creation House, 1996); James R. Spencer, *Heresy Hunters: Character Assassination in the Church* (Lafayette, LA: Huntington House Publishers, 1993); Kenneth E. Hagin, Jr., *Another Look at Faith* (Tulsa, OK: Faith Library Publications, 1996).

I am astonished that you are so quickly deserting the one who called you by the grace of Christ and are turning to a different gospel -- which is really no gospel at all. Evidently some people are throwing you into confusion and are trying to pervert the gospel of Christ. But even if we or an angel from heaven should preach a gospel other than the one we preached to you, let him be eternally condemned! As we have already said, so now I say again: If anybody is preaching to you a gospel other than what you accepted, let him be eternally condemned!⁷

Paul emphatically states that the response to those who preach a different gospel is ἀνάθεμα ἔστω (*anathema esto*). The verb ἔστω (*esto*) is a third person singular, present active imperative form of εἶμι (*eimi*) implying a command. This command becomes weightier as Paul repeats his instructions in verse 9. *Anathema* refers to a person or thing that is consecrated and devoted to God for destruction in that it is alienated from God spiritually by sin.⁸ If word of faith theology breaks the boundaries of orthodoxy and is indeed preaching a different gospel, then we should apply the Pauline injunction to declare it *anathema*. This has been the direction taken by some word of faith critics. In his summary remarks, D.R. McConnell concludes,

This analysis of the Faith movement has characterized the Faith theology as “a different gospel.”...Is the charge justified that the Faith theology constitutes a different gospel? I think that it is, for three reasons: (1) its historical origins; (2) its heretical doctrines; and (3) its cultic practices.⁹

Christian Research Institute President Hank Hanegraaff writes, “The Faith movement has systematically subverted the very essence of Christianity so as to present us with a counterfeit Christ and a counterfeit Christianity. Therefore standing against the theology of the Faith movement does not divide; rather, it unites believers.”¹⁰ In 1980, Charles Farah brought the debate to the Society for Pentecostal Studies where he concluded, “The (Faith) movement uses Gnostic hermeneutical principles and displaces contextual scientific exegesis. It shares many of the goals of present day humanism, particularly in regards to the

⁷ Galatians 1:6-9.

⁸ J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1995), 78. cf. LXX Deuteronomy 7:26; Joshua 7:1,12.

⁹ McConnell, *A Different Gospel*, 183.

¹⁰ Hanegraaff, *Christianity in Crisis*, 48.

creaturely comforts. It is in fact, a burgeoning heresy.”¹¹ Nearly ten years later, H. Terris Neuman added to the debate upon the SPS platform. He writes, “...this paper is a call to the wider evangelical community also to engage in an apologetic that will distinguish the gospel of Jesus Christ from those who indeed propagate a “different gospel” (i.e. the proponents of word of faith theology).”¹² However, *anathema* is not the only option.

In his zeal to protect the purity of the gospel, Paul gave another command in order to deal with those who are not teaching sound doctrine. Paul writes to Timothy,

Preach the Word; be prepared in season and out of season; correct, rebuke and encourage--with great patience and careful instruction. For the time will come when men will not put up with sound doctrine. Instead, to suit their own desires, they will gather around them a great number of teachers to say what their itching ears want to hear. They will turn their ears away from the truth and turn aside to myths.¹³

There is room within word of faith theology to “correct, rebuke and encourage,” but it requires “great patience and careful instruction.” Word of faith teaching is not a heresy to be obliterated, but a theologically premature movement that needs significant reconstruction.

Correction and theological reconstruction of word of faith theology is preferable to condemnation because word of faith theology consistently exalts the authority of Scripture. Faith theology is built upon a charismatic spirituality that values the experience of the Holy Spirit that illuminates biblical authority.¹⁴ In the vernacular of word of faith teachers, the issue is “the integrity of the Word of God.” This is the name of Hagin’s first step in the “Seven Steps to the Highest Kind of Faith.” He writes,

¹¹ Charles Farah Jr., “A Critical Analysis: The ‘Roots and Fruits’ of Faith-Formula Theology” *Pneuma* (Spring 1981), 21.

¹² H. Terris Neuman, “Cultic Origins of Word-Faith Theology Within the Charismatic Movement” *Pneuma* (Spring 1990), 54-55.

¹³ II Timothy 4:2-5.

¹⁴ This statement does not exonerate every word of faith teacher or proponent. Critics have documented cases where word of faith teachers seem to elevate their subjective commentary above Scripture in the name of revelation knowledge. This is serious error, but I would interject that it is the exemption and not the rule. See Hanegraaff, *Christianity in Crisis*, 123ff.

The first thing we need to know is that the Word of God is actually what it declares itself to be. It is a revelation from God to us. It is God speaking to us now. Not only is it a book of the past and a book of the future, it is also a book of now. This book is a God-breathed, God-indwelt, and a God-inspired message.... So we see that the first step toward the highest kind of faith is to accept and understand the integrity of God's Word. The Word is of foremost importance.¹⁵

The integrity of Scripture finds its authority in God's self-revelation in the text. Hagin's doctrine of inspiration attests to his influence from the revivalist movements as noted above. As his evangelical/Pentecostal predecessors before him, Hagin elevated Holy Scripture to a level of primary authority in statements of doctrine and practice.

Furthermore, the integrity of Scripture, and not subjective revelation, is the foundation for faith theology. In *What to Do When Faith Seems Weak and Victory Lost*, Hagin writes, "You are in trouble when you get beyond the Word of God. That's what bothers me about many of the things some people are teaching – "new revelations," and so forth."¹⁶ He continues with an account of a minister who challenged a guest minister on the biblical source for his message. The guest minister replied, "Oh, you'll not find what I'm teaching in that thing. I'm way out beyond that. I know much more than what's in there." Hagin comments, "When they know so much more than what's in the Bible, they are too far out for me."¹⁷ Hagin's epistemology holds to the primacy of Scripture. McConnell rightly concludes, "Hagin does theology just like the rest of us: right here on planet Earth, not in some superhuman state nor through some hot line to heaven."¹⁸ And Hagin's theology and practices of ministry begin with the Bible. Hagin comments, "God's Word comes first. Faith in God's Word comes second. Feeling comes last."¹⁹ Outside revelation, such as ecstatic visions or spiritual gifts of knowledge or wisdom, take on a subordinate role in shaping Hagin's theology and the theology of the word of faith movement.

¹⁵ Kenneth E. Hagin, *New Thresholds of Faith* (Tulsa, OK: Faith Library Publications, 1977), 56.

¹⁶ Kenneth E. Hagin, *What to Do When Faith Seems Weak and Victory Lost* (Tulsa, OK: Faith Library Publications, 1979), 28.

¹⁷ *Ibid.*, 29.

¹⁸ McConnell, *A Different Gospel*, 72.

¹⁹ Hagin, *What Faith Is* (Tulsa, OK: Faith Library Publications, 2nd ed. 1998), 68.

The primary cause for theological weaknesses in word of faith theology is not due to a lack of respect for biblical authority, but in an ignorance of strong hermeneutical principles. The word of faith movement carried over the “anti-intellectual” tendencies of Pentecostalism that opts for pragmatism over traditional hermeneutics.²⁰ Hagin uses this loose pragmatic hermeneutic considering a more scholastic hermeneutic as unnecessary. At the root of each unsound doctrine or unbiblical extreme in word of faith theology lies a problem with the interpretation of the text. The most distinct and crucial tenants of word of faith doctrine requiring reconstruction are the nature of faith, positive confession, healing and prosperity. The method of reconstruction first includes analyzing Hagin’s theology at each doctrinal point within his epistemological context. The second step entails a process of biblical refinement that removes the elements of faith theology that lack substantial exegetical/historical foundations. Finally each point of the theology is rebuilt upon a solid biblical foundation within the word of faith framework. The result is a word of faith theology that retains its distinctiveness as a theological system without the extra-biblical excesses.

Reconstructing the Nature of Faith

The primary distinction of the nature of faith from a word of faith perspective begins in the exegesis of Mark 11:22, “Have faith in God,” which Hagin translates “have the God kind of faith.” The exegetical issue is to identify which type of genitive produces the best rendering of θεοῦ (*theou*) in the phrase Ἐχετε πιστιν θεοῦ (*echete pistin theou*). English texts are consistent in translating θεοῦ as an objective genitive, noting that the noun θεός (*theos*) receives the

²⁰ Gordon Fee observes, “(The Pentecostal movement’s) attitude toward Scripture regularly has included a general disregard for scientific exegesis and carefully thought-out hermeneutics. In fact, hermeneutics has simply not been a Pentecostal thing. Scripture is the Word of God and is to be obeyed. In place of scientific hermeneutics there developed a kind of pragmatic hermeneutics-obey what should be taken literally; spiritualize, allegorize, or devotionalize the rest.” Gordon D. Fee, “Hermeneutics and Historical Precedent – A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics,” *Perspectives on the New Pentecostalism*, Russel P. Spittler ed., (Grand Rapids, MA: Baker Book House, 1976), 118-132. As quoted by Walter J. Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1997), 313.

action of the verb ἔχετε.²¹ Hank Hanegraaff claims that the “God kind of faith” is a perversion that has “no basis in the original Greek.” Furthermore, he calls it “misleading” and a violation of “more than one principle of biblical interpretation.”²² While the choice to translate θεοῦ as a subjective genitive is the minority opinion, it is not excluded as an exegetical alternative.²³ Hagin explains that he chooses the subjective over the objective genitive, because of a marginal note in the King James Bible. Hagin notes, “‘Have faith in God,’ or as the margin reads, ‘Have the faith of God.’ Greek scholars tell us this should be translated, ‘Have the God kind of faith.’”²⁴ Much to his detriment, Hagin has no formal training in exegesis, hermeneutics, or biblical languages. Hagin depends on the marginal notes added by the publisher of the English Bible that he studies. Most King James Versions of the Bible that provide marginal notes include this note to Mark 11:22, “Or, Have the faith of God.”²⁵ *Dake’s Annotated Reference Bible* includes the following note and explanation to Mark 11:22, “Literally, ‘Have the faith of God.’ Such is possible or it would not be a command. Man was created with God’s faith but doubt entered in at the fall (Gen. 3:1-7).”²⁶ Hagin is dependent upon the “scholarship” of others for his exegesis. From the

²¹ “Have the faith of God” is found in the KJV, NKJV, RSV, NIV, NASB, NLT and is often a classic example of an objective genitive in Greek Grammars. For example, see James A. Brooks and Carlton L. Winbery, *Syntax of New Testament Greek* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1979), 16.

²² Hank Hanegraaff, *Christianity in Crisis*, 91.

²³ It is interesting that Charles Farah in his critique of faith theology also selects the subjective genitive as the preferable translation. He writes, “But the more usual way to translate the same passage (Mark 11:22) and one that is equally valid grammatically would be to understand (*theou*) as a subjective genitive, denoting possession which then translates not “faith in God” but “faith of God,” i.e., God’s own faith. The context determines the usage.” Charles Farah, *From the Pinnacle of the Temple* (Plainfield, NJ: Logos International, 1978), 101.

²⁴ Hagin, *New Thresholds of Faith*, 74.

²⁵ See *The Holy Bible: Authorized King James Version* (Nashville, TN: Holman Bible Publishers, 1985), 1022.

²⁶ Finis Jennings Dake, *Dake’s Annotated Reference Bible: New Testament* (Lawrenceville, GA: Dake Bible Sales, 1961), 48. There is no historical evidence that Hagin is familiar with Dake’s Annotated Reference Bible. The reference to Dake’s note is provided as an example of marginal notes that include the subjective genitive as an exegetical alternative.

reading of the marginal note, Hagin makes the unfounded assumption that the “Greek scholars” (assumed to be the writers of the marginal notes) imply that “faith of God” implies “the God kind of faith,” i.e. God’s own faith.

This mistaken (and not deliberately misleading) exegesis creates a reification of faith, whereby faith becomes an independent power upon which God himself is dependent. Hagin concludes that the “God kind of faith” as evidenced by God in creation is released by words. Hagin writes, “God created the universe with words. Words filled with faith are the most powerful things in all the world.”²⁷ Instead of God creating the universe by divine *fiat*, by the sheer force of his nature, in Hagin’s theology, God’s words in *creatio ex nihilo* are made efficacious by something outside himself, a reified “faith.” The theological conclusion here is a limiting of the quality of God’s power resident in his nature. God is not powerful for who he is, but because he possess some other spiritual force different than himself. To prevent the reification of faith, the choice to translate θεοῦ as a subjective genitive is rejected. The greater theological context demands an objective genitive translation, rendering the translation, “Have faith in God.”

The choice to reject the “God kind of faith” does not remove the indispensable quality of faith, which is clearly a distinctive in this theological system. Word of faith theology utilizes the “God kind of faith” construct as a foundation to build an anthropology that humanity was created to operate in faith in reflection of God’s “use” of faith. The underlying assumption is that a part of humankind’s creation in *imago Dei* includes a replication of the “God kind of faith.” In this, faith theology elevates faith to the chief virtue in Christian experience. However, the “God kind of faith” with its weak exegesis is not requisite to maintain an emphasis on faith in Christian practice. Faith can remain an essential Christian virtue upon a host of biblical evidences that are interpreted upon a stronger exegesis.²⁸ A reconstructed word of faith theology retains its emphasis on faith as paramount in Christian experience without the “God kind of faith” that only stands to weaken the word of faith perspective. Only a complete rejection of the reification of faith can give word of faith theology a constructive platform to promote a biblical accentuation of faith in Christian experience.

²⁷ Hagin, *New Thresholds*, 77.

²⁸ Concerning the essential quality of faith see Luke 18:8, 22:32; II Corinthians 1:24, 5:7; Galatians 2:16; Ephesians 2:8, 3:17; I Thessalonians 1:3; Hebrews 6:1, 11:6, I Peter 1:5,7; I John 3:23, Jude 1:3.

Reconstructing Positive Confession

The most distinct characteristic in the nature of faith in word of faith theology is the relationship between inner conviction and verbal confession, in what word of faith proponents label “faith confessions” or “positive confession.”²⁹ This doctrine has drawn heavy attacks from within and outside the charismatic movement. The primary mistake by critics in regard to positive confession is the false claim that it is rooted in the cognitive power of a metaphysical positive mental attitude, the theological center of Christian Science and other mind science cults. McConnell notes,

The working presupposition of positive confession is that one’s mental attitude determines what one believes and confesses, and what one believes and confesses determines what one gets from God. As Hagin puts it, “What we believe is a result of our thinking. If we think wrong we will believe wrong. . . . If we believe wrong, our confession will be wrong. In other words, what we say will be wrong and it will all hinge on our thinking.” Positive mental attitude (PMA) is the fount from which all positive confession flows.³⁰

This represents McConnell’s inaccurate reading of Hagin’s writings in an attempt to justify his own faulty historical analysis from Hagin’s theology. For Hagin, positive confession is not rooted in one’s mental capacities, although there is a cognitive element involved in the process. Positive confession is rooted in biblical authority.³¹ In *How to Turn Your Faith Loose*, Hagin writes,

²⁹ At the time of publication, I did not have the opportunity to review James M. Kinnebrew’s doctoral dissertation entitled “The Charismatic Doctrine of Positive Confession: A Historical, Exegetical, and Theological Critique” (Mid-America Baptist Theological Seminary, 1988).

³⁰ McConnell, *A Different Gospel*, 135. McConnell’s quote from Hagin is taken from *Right and Wrong Thinking* (Tulsa, OK: Faith Library Publications, 1966), 3.

³¹ McConnell acknowledges that Faith teachers say that their confession is rooted in God’s word, but he dismisses this with the argument that the metaphysical cults also use Scripture as their foundation for their confessions. However, in word of faith theology, the confession is a verbal utterance of Scripture.

You can always tell if a person's believing is right by what he says. If his confession is wrong, his believing is wrong. If his believing is wrong his thinking is wrong. If his thinking is wrong, it's because his mind has not been renewed with the Word of God. I never have been able to understand how anybody thinks he can get help from God apart from the Word. God moves in line with His Word. We should treat His Word with the same reverence that we would treat Jesus if He were here in the flesh.³²

Hagin clearly states that faith confession is not empowered by a positive mental attitude, but it is the fruition of the "living and active" *logos* of God. The cognitive element is the needed theological shift, the renewing of the mind. The concept of confession is not merely justified by biblical precedent, but the positive confessions themselves are positive affirmations of biblical statements. Hagin gives a three-part description of confession. He writes, "First, it's affirming something that we believe. Second, it's testifying to something that we know. Third, it's witnessing of a truth that we've embraced."³³ The word of faith confession finds expression in a sinner's confession of the lordship of Christ, a Christian's confession of sin to restore broken fellowship with God, and finally the Christian's confession of his or her faith in God's word.³⁴

The biblical precedent for this third expression of confession is Romans 10:9,10. In word of faith theology, evangelical faith is paradigmatic of the faith by which the believer exists with God in *koinonia*. Hagin writes,

"For with the heart man believeth unto righteousness and with the mouth confession is made unto salvation" (Romans 10:10). The text says, "unto salvation," but it is also true concerning anything else that you receive from God. All that you receive from God comes the same way: through faith. With the heart man believes for healing, and with the mouth that confession is made.³⁵

This is somewhat of an assumption upon the text, because Scripture does not point to this soteriological procedure as a paradigm for the nature of faith. The confession of faith "made unto salvation" may not be a rigid formula, but it does provide insight into the nature of faith and its inter-relatedness to verbal confession. In quoting Psalm 116:10, Paul comments that believing and speaking in the midst of hardship are the *πνεῦμα τῆς πίστεως* (*pneuma tes pisteos*) – the

³² Kenneth Hagin, *How to Turn Your Faith Loose* (Tulsa, OK: Faith Library Publications, 1978), 17.

³³ *Ibid.*, 13.

³⁴ *Ibid.*, 3.

³⁵ *Ibid.*, 17

spirit of faith.³⁶ True heart faith produces an internal desire for verbal expression either through devotional meditation or prophetic proclamation of the gospel. The mouth speaks out of the overflow of the heart.³⁷ Confessions of faith as a verbal witness to biblical truths cannot be overlooked in Christian practice. Bruce Barron notes the devotional worth of positive confession,

Positive confession does have valuable uses. (Charles) Capps, for example, encourages Christians to learn key Scriptures and recite them regularly in order to remind themselves that God wants to meet their needs, comfort and strengthen them and free them from the bondage of worry and fear. Though some of the verses he selects seem to have been taken out of context, the general idea that God's Word can conquer negativism and bring victory is a true and proper emphasis.³⁸

The weakness in the word of faith doctrine of positive confession is the emphasis on the words themselves and their efficacious nature to create reality.³⁹ The claim that faith as spoken over human lips has the power to create contradicts the word of faith insistence upon God's provision for human need. It destroys whatever positive components the doctrine may contain. Ultimately, it breaks the most fundamental characteristic of God's nature, his unique ability to create reality.

The reconstruction of this doctrine consists in making a shift from a *fidecentric* confession to a *theocentric* confession. This shift places the power not upon the words of faith themselves, but on God's sovereign choice to honor (or not to honor) what is spoken. This frees God to operate in his sovereignty, which can be trampled under the current state of word of faith theology. God is not compelled to honor the confession of faith by some higher spiritual law. God is not compelled to move upon the behalf of the confessor because of the confessor's "legal rights." God is not overwhelmed by a (faith?) force and obligated to submit to the verbal commands of any person. The theological shift demystifies "faith-filled words" from mystical power to initiatory request and devotional worship. The confession of faith in this manner is only as powerful as God's desire to act in accordance to the word spoken. This takes into account God's freedom to act in his preordained time. This theological innovation of confessing not just sin, but confessing the truth of God's word cannot be lost in

³⁶ II Corinthians 4:13.

³⁷ Luke 6:45.

³⁸ Bruce Barron, *The Health and Wealth Gospel* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1987), 105.

³⁹ See Hagin, *How to Turn Your Faith Loose*, 23.

the process of reconstruction. Yet the spirit of the practice – which pertains to confessing statements within the boundary of Scripture – must replace the unfortunate practice of confessing things outside of God’s purposes.

The mystery of God is also incorporated by making a shift to a *theocentric* confession of faith. God in the innumerable dimensions of his nature contains an element of mystery. When a theological system removes all mystery from God and his action in history (as is the common assumption in the word of faith movement), that system ceases to relate to the God of Scripture. Old Testament theology proclaims a transcendent God. The worshiper of Yahweh experiences a God whose actions defy human comprehension. Worshipers stand in holy awe of the God who declares, “For my thoughts are not your thoughts, neither are your ways my ways. As the heavens are higher than the earth, so are my ways higher than your ways and my thoughts than your thoughts.”⁴⁰ From this perspective, confessions of faith can be made in a spirit of holy fear, culminating in a greater faith that is empowered by a transcendent God who controls the outcome.

Reconstructing Healing

The context in which observers most readily see the nature of faith from a word of faith perspective in operation is in the ministry of divine healing. The active practice of healing in the word of faith movement has also been a touchstone for some of the critiques of the movement. The emphasis on healing affirms the Holiness/Pentecostal roots of the faith movement not only in praxis, but theology. Pentecostal theology roots healing in the atonement of Christ. The word of faith theology of healing consistently uses this soteriological approach in that redemption purchased a “double cure,” both the forgiveness of sins and healing of the body. The most distinguishable characteristic of healing in word of faith theology is the accentuation of faith as the primary variable in the reception of divine healing. Faith was certainly a part of the theological forerunners of Hagin, but faith did not receive the same emphasis by the Pentecostal and pre-Pentecostal healers. For example, faith healer John Alexander Dowie writes,

⁴⁰ Isaiah 55:8-9.

I do not like the term, Faith Healing.... While faith is a very precious grace, yet it is only the medium of the communication of God's infinite love and power, and we must never put it in the place of God Himself. There I am glad the subject is expressed in the words Divine healing, or 'Healing through Faith in Jesus;' not healing by faith, but THROUGH faith; through faith in Jesus, by the power of God (emphasis his).⁴¹

Dowie was aware that faith had the potential to replace the power of God as the source of healing. Thus he notes in his initial remarks concerning healing that he does not prefer the term "faith healing." For Hagin and the leaders of the word of faith movement, "faith healing" is an appropriate title, because faith is central in the appropriation of healing even above the power of the Holy Spirit. For example, in his 30-page book *Healing Belongs to Us*, Hagin emphasizes the role of "faith" or "believing" in the process of divine healing approximately 58 times in brief commentaries and anecdotes.⁴² In one reference Hagin writes,

Why doesn't the manifestation (of healing) always come instantly? There are several reasons. One is that healing is by degree, based on two conditions: (1) the degree of healing virtue ministered; (2) the degree of the individual's faith that gives action to that healing virtue. If there is no faith to give action to it, it will not be manifested at all, even though the healing virtue is actually ministered.

Hagin's exaltation of faith over spiritual power is a deviation from classical Pentecostal theology with its soteriological and pneumatological roots of healing. Faith has always been an integral part of Pentecostal healing, but it has been subordinate to "the power of the Lord present to heal."

Faith as a positive component in the healing process is a biblical concept. Jesus often draws attention to the faith of the ones receiving healing by using the phrase "your faith has healed you."⁴³ In the explanation of the healing of the man at the Gate Beautiful, Peter emphatically testifies, "By faith in the name of Jesus, this man whom you see and know was made strong. It is Jesus' name and the faith that comes through him that has given this complete healing to him, as you can all see."⁴⁴ Paul healed a man in Lystra upon detecting faith in the man.⁴⁵

⁴¹ Alexander Dowie, *Talks with Ministers on Divine Healing* (Chicago, IL: International Divine Healing Association, 1892), 1.

⁴² This includes references to unbelief in the lack of healing as well as positive affirmations of the presence of faith or "believing" in the manifestation of physical healing.

⁴³ See Matthew 9:22 (Mark 5:34; Luke 8:48); Mark 10:52 (Luke 18:42); Luke 17:17.

⁴⁴ Acts 3:16.

James includes the prayer of faith as prescriptive in the sacrament of healing to be ministered by church elders.⁴⁶ Yet word of faith theology takes this biblical truth to an unbiblical extreme by creating a system that draws a “strict causality between faith and healing” as noted by Ken Blue.⁴⁷ By this, word of faith theology absolutizes the relative by assuming that faith is the absolute prerequisite to divine healing.

A reconstruction of the word of faith doctrine of healing includes a decentralizing (without eliminating) the role of faith in healing. The direct cause and effect relationship between faith and healing in the word of faith movement is a pitfall of pastoral problems. If faith is the only variable to receiving healing and a sick person does not experience healing, the person can only look to their own lack of sufficient faith. The inevitable conclusion is for the sick person to question the quality of their faith. This centralized role of faith causes the attention to be on faith itself and not God, the intended object of faith. Thus the degree of expectation (faith) is in the sick person’s faith and not God. Francis MacNutt testifies, “My faith is not in my faith. My faith opens up doubts once I begin to look at its quality.... Once we look at our faith, however, rather than at God, we concentrate on our own inadequacy.”⁴⁸ Determining the quality of faith in healing is counterproductive from a pastoral perspective and biblically unsubstantiated. In the healing process, faith is necessary, but relative. God is the absolute and faith for healing is relative to God’s purposes and God’s timing. This reconstructed theology of healing celebrates aggressive faith, but only to the degree that faith maintains an external focus on the agent of healing – Christ the healer.

Reconstructing Prosperity

The word of faith movement has received the label “health and wealth” gospel by various critics because there is an emphasis not only on physical healing, but on material wealth. In word of faith theology, financial prosperity is rooted in the Abrahamic covenant that the believer enters into by the atonement. Hagin writes,

⁴⁵ Acts 14:9.

⁴⁶ James 5:14-15.

⁴⁷ Ken Blue, *Authority to Heal* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1987), 42.

⁴⁸ Francis MacNutt, *Healing* (Lake Mary, FL: Creation House, 1988), 120.

Abraham's blessing is ours!...Abraham's blessing was a threefold blessing. The first thing God promised Abraham was that He was going to make him rich. "Do you mean God is going to make us all rich?" Yes, that's what I mean. "Do you mean He's going to make us all millionaires?" No, I didn't say that. But He is going to make us rich. You may not understand what the word "rich" means. The dictionary says it means "a full supply" or "abundantly provided for." Praise God, there is a full supply in Christ!⁴⁹

The εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ (*eulogia tou Abraham*) – blessing of Abraham – recorded in Galatians 3:14 is a singular blessing (i.e. the justification of Abraham by faith) however the undeniable result of covenant blessing in Old Testament theology is material prosperity. Walter C. Kaiser, Jr. observes, "Material blessings in the Old Testament were used by God for various ends. First of all they were given that God might confirm his covenant promise to build a mighty nation."⁵⁰ God glorified himself in his covenant(s) with Israel by blessing them materially for specific purposes. The provisions of Yahweh were not only spiritual/ceremonial, but material/physical. The Psalmist declares, "Praise the Lord, O my soul, and forget not all his benefits – who forgives all your sins and heals all your diseases, who redeems your life from the pit and crowns you with love and compassion, who satisfies your desires with good things so that your youth is renewed like the eagle's."⁵¹ In Word of Faith theology, these material blessings are conferred upon the Christian as the child of Abraham in Christ.

The doctrine of financial prosperity has its value especially in its missiological concern. Edward K. Pousson observes, "(Charismatics) now see their vast deposit of spiritual and material wealth as a resource for empowering and

⁴⁹ Kenneth E. Hagin, *Redeemed from Poverty, Sickness, and Spiritual Death*, (Tulsa, OK: Faith Library Publications, 1983), 5.

⁵⁰ Walter C. Kaiser, Jr., "The Old Testament Case for Material Blessings and the Contemporary Believer," *The Gospel and Contemporary Perspectives*, Douglas Moo, ed. (Grand Rapids: Kregel Publications, 1997), 31.

⁵¹ Psalm 103:2-5.

financing an army of laborers for world-wide evangelism and church planting.”⁵² This does not excuse the selective hermeneutic of word of faith exegetes. The writings of word of faith teachers emphasize texts that refer to wealth, but they exclude other texts that bring a biblical balance. They theologically stack the prosperity Scriptures (often out of their context) and declare it to be the truth of God. Yet their interpretation of Scripture does not include the full biblical material on the subject; it only includes the texts that support their position. For example, Hagin writes,

Paul said, writing to the church at Philippi, “But my God shall supply all your need according to his riches in glory by Christ Jesus” (Phil. 4:19). All your needs would include your financial, material, and other needs. In fact in this chapter, Paul is talking about financial and material things.⁵³

Hagin’s selective hermeneutic draws attention to verse 19 which mentions prosperity (God meeting our needs), but he excludes the context of the passage. In Philippians 4:11 & 12, Paul writes,

I am not saying this because I am in need, for I have learned to be content whatever the circumstances. I know what it is to be in need, and I know what it is to have plenty. I have learned the secret of being content in any and every situation, whether well fed or hungry, whether living in plenty or in want.

God’s promise of provision is true, but this does not imply secured wealth at all given times. The context of Philippians 4:19 contests the notion that anyone in the will of God will always experience prosperity. Paul freely admits his moments of lack. The biblical balance is not absolute prosperity at all times, but contentment. Promoting contentment over greed is the initial step to reconstructing prosperity.

⁵² Edward K. Pousson, *Spreading the Flame* (Grand Rapids, MI: Zondervan Publications, 1992), 83. He also notes that the Rhema churches of South Africa, which are associated with Hagin’s ministry, have been considered “the most compassionate and generous Christians” in South Africa. He also quotes Allan Anderson, Director of the Research Unit for Pentecostal Studies at the Centre for Missiology and World Christianity, University of Birmingham (UK). Anderson, who served in a pastorate in South Africa, testifies, “Far from abandoning their responsibilities towards the poor, these Christians see it as their God-given duty to do what they can to alleviate poverty – and not just through the proclamation of ‘prosperity,’ but in practical giving!” See Pousson, *Spreading the Flame*, 144.

⁵³ Hagin, *Redeemed from Poverty, Sickness, and Spiritual Death*, 2.

A reconstructed prosperity is built on the whole counsel of God concerning wealth. This includes the blessings bestowed from the Abrahamic covenant and God's nature to care for the needs of his children. This is held in tension with the biblical warning concerning the deceitfulness of wealth. Jesus clearly warned, "Watch out! Be on your guard against all kinds of greed; a man's life does not consist in the abundance of his possessions."⁵⁴ This tension between the blessings of wealth and the deceitfulness of wealth is maintained by devaluing wealth in the scope of Christian experience. Financial blessings are considered a part of God's purpose for the church, but to avoid the greed that can easily feed the lust of fallen human nature, a reconstructed doctrine of prosperity considers material blessings as secondary. The superior blessing is right relationship with God through Christ.

Within this biblical realignment, word of faith theology can reprioritize social and evangelical concerns over materialistic egoism concerning prosperity. The primary purpose for the blessing of prosperity is not the accumulation of possessions, but for the realized ethic – "love thy neighbor." This ethically reinforced doctrine values the sharing of wealth above the mass accumulation of possessions to satisfy individual lust. Oral Roberts, a pioneer in the word of faith doctrine of prosperity, provides a suitable definition for this type of reconstructed prosperity. He writes,

Prosperity is the possession of everything you need for yourself and loved ones with enough surplus to give to those who need help. If you have only the bare necessities, you are not prosperous. And if you have all the sufficiencies of life but no more, that is not prosperity. But, if you have everything you need with something left over for the poor, that is prosperity. If, after you have paid the tithe, you have enough for offerings to spread the gospel and help the needy, that is prosperity.⁵⁵

In this definition, prosperity's purpose is to meet personal needs, provide for the household of faith, help the poor and advance the gospel. Kenneth W. Hagin, Jr., pastor of Rhema Bible Church, understands the need to devalue material possessions. He writes, "Acquiring material possessions is not the focus of Christianity. We are promised material goods, but they are not to be our focus."⁵⁶

⁵⁴ Luke 12:15.

⁵⁵ Oral Roberts, *My Favorite Bible Scriptures* (Tulsa, OK: Oral Roberts Evangelist Association, 1963), 51.

⁵⁶ Kenneth E. Hagin, Jr., *Another Look at Faith* (Tulsa, OK: Faith Publication Library, 1996), 101.

This adjusted understanding of prosperity honors biblical authority and becomes an asset to the purpose of world evangelism.

Looking toward the Future

If the vitality of the word of faith movement is to remain, second and third generation word of faith leaders must enter the process of restructuring word of faith theology. Pastors and ministers who have been influenced by the word of faith perspective cannot sit by and allow poor hermeneutics and unreflective theology to undermine a movement with such potential. Reflective theology must begin in the pastor's study. Solid theology must be preached from the pulpit. Pentecostal history has taught the lesson that charismatic movements begin in the flurry of spiritual intensity that produce a raw and somewhat primitive theology. Only conscientious biblical reflection illuminated by the Holy Spirit can develop a "systematic" word of faith theology. The art of doing theology within Pentecostalism requires a commitment to time and energy incorporating cognitive skills and spiritual sensitivity. It is a practice that word of faith leaders must commit to in order to produce a solid word of faith theology. It requires humility to admit areas of excess and biblical weakness. It includes an intellectual fellowship with other theology streams within the Body of Christ. The anti-intellectual feelings that have plagued the development of Pentecostal theology must be shaken off in the building of word of faith theology. An attempt must be made to join the Pentecostal struggle to synthesize experience and scholarship in the pursuit to understand the truth of God's Word and proclaim it to the world.

Teologi og karismatikk **Akademisk teologistudium og karismatisk** **spiritualitet i lys av ulike forståelsesparadigmer¹**

Lars Råmunddal er førstelektor ved Ansgar Teologiske Høgskole i Kristiansand.



Problemstilling og tese

Hvordan kan, prinsipielt sett, akademisk-teologiske studier kombineres med et kristendomssyn og en teologisk utdannelsesenkning som ønsker å ta på alvor og integrere den karismatiske dimensjon i den kristne livsforståelse, i teologistudiet og i den tjeneste man utdanner for?

Dette er en problemstilling som kan være aktuell å reise av flere grunner. Tillat meg å være så frimodig at jeg her tar utgangspunkt i de mer personlige: Min arbeidsplass er Ansgar Teologiske Høgskole i Kristiansand. Ansgarskolen presenteres i en av sine brosjyrer som: økumenisk, evangelikal, *karismatisk* og med fokus på misjon. Under overskriften karismatisk, kan følgende tekst leses: “Det vektlegges en sunn og utfordrende karismatikk. Derfor fokuseres det på at den enkelte troende skal finne sine gaver og utrustes til tjeneste i Guds rike.” Man fastholder altså karismatikken som en del av sin arv ved denne skolen. Samtidig har skolen de siste årene skjerpet sin akademiske profil, ved en bevisst høgskoleutvikling, kompetanseheving av personalet, utvidelse av det akademiske studietilbud, osv. Hvordan hører den karismatiske dimensjon som klart er en del av skolens arv og (påståtte) profil, sammen med en akademisk høgskoleutvikling og såkalt vitenskapelig teologi?

Det kan være nyttig å sette disse tingene inn i et lite historisk perspektiv: Den gamle misjonsskolen fra 1913 til 40/50-tallet, kan ikke sies å være preget av verken akademisk høgskoletilpasning, eller av karismatisk erfaringsliv. Dette var en praktisk predikantutdanning som heller må sies å være preget av en slags antikarismatisk teologi i “dispensjonalistisk” innpakning. Med restarteringen av skolen i 1959 etter noen års opphold – og nå i Ansgarskolens skikkelse, kan man vel si at skolen fikk en relativt sterk karismatisk profil. Denne baserte seg både på åndsstrømninger i kjølvannet av den såkalte Mangs-vekkelsen med

¹ Denne artikkelen er en bearbejdet utgave av en åpningsforelesning gitt ved Ansgar Teologiske Høgskole, høstsemesteret 2001, med tittelen: “Teologistudiet og den karismatiske dimensjon”. Jeg har latt forelesningens noe muntlige stil følge med i artikkelen.

utgangspunkt i misjonsmenigheten Betlehem i Oslo på 30- og 40-tallet, og etter hvert på impulser fra den karismatiske vekkelser og Jesus-vekkelsen på slutten av 60-tallet og utover 70-tallet.

Jeg kom midt opp i dette sistnevnte. Som relativt nyomvendt, kom jeg til Ansgar på mitt første bibelkurs høsten 1967. Ansgarskolen holdt den gang til i et eldre turisthotell på Vettakollen i Oslo. En sen desember-lørdag kveld denne høsten fikk jeg på et bønnemøte i skolens særpregede peisestue, for første gang i mitt liv en erfaring av karismatisk merke. Faktisk kan det jeg opplevde karakteriseres som en klassisk Åndserfaring etter godt gammelt pinsevevnmønster. Jeg hadde jo trådt mine barneår og tidlige ungdomsår i en pinsemenighet, uten at jeg hadde med meg noen tilsvarende erfaring derfra.

På denne måten ble jeg selv som 18-åring dratt inn i en åndsdimensjon- og en åndsstrømning som jeg har satt stor pris på at jeg ble en del av. Samtidig vil jeg si at jeg ble - og er forblitt å være, en positiv bærer av den karismatiske delen av skolens tradisjon. For min del førte imidlertid ikke denne type erfaring til et negativt syn på intellektuelt arbeid og akademiske studier (slik det gjør for en del, noe vi skal komme tilbake til), men til en – for meg – stor appetitt på nettopp dette! For meg har det altså i liten grad eksistert noen motsetning mellom langvarige akademiske studier og karismatisk kristenliv. Men jeg skal innrømme at jeg til tider har opplevd å ha levd i et spenningsfelt! Og da er vi faktisk – via en liten historisk og personlig avstikker – også inne i *artikkelens* spenningsfelt.

Min arbeidshypotese om forholdet mellom akademisk teologi og karismatikk er følgende: Forholdet mellom akademiske teologiske studier og karismatisk kristenliv sees mest riktig og fruktbart – verken som et konfliktforhold, eller i en spenningsutviskende harmonisk forståelsesmodell, men heller i et gjensidighetsforhold, der teologien og karismatikken utfyller og beriker hverandre, men der de samtidig kan og skal korrigere og utfordre hverandre.

Generelt sett setter problemstillingen og nevnte arbeidshypotese søkelys på forholdet mellom den teoretiske og praktiske tilnærming i teologien, eller om du vil, til den mer intellektuelle tilnærming, kontra den mer erfaringsmessige, eller spirituelle. Kristen spiritualitet handler jo om det kristne liv, erfart gjennom Ånden som personfellesskap med Faderen og Sønnen og levd ut i det kristne

felleskap og i denne verden.² Mitt fokus er imidlertid ikke bare forholdet mellom teologi og spiritualitet, men mer spesifikt *den type spiritualitet eller kristenliv som også inkluderer karismatikken*.

Litt mer presist: Problemstillingen setter opp mot hverandre to saker som både i mitt personlige kristenliv og i min profesjon som teologisk “utdanner”, har gitt mange utfordringer. Kombinasjonen av akademisk studium på vitenskapelige premisser og kristent erfaringsliv/spiritualitet som betoner Guds umiddelbare nærvær ved og i Ånden - og som tar alle bibelsk beskrevne karismatiske tjenester og gaver “på alvor”, er ikke alltid like lett. Og det er ikke bare i praksis at problemene oppstår, dvs. for en teologistudent som ofte arbeider hardt med historiske og teoretiske fag, å finne ut av sitt personlige andakts- og menighetsliv. Problemene er minst like store når det gjelder grunnleggende syn på den kristne livsvirkelighet. Og det er her vi starter: Det finnes nemlig ulike grunnleggende syn på den teologiske og kristelige “virkelighet”. Her forsøker jeg å beskrive tre slike basissyn, som vi kanskje kan kalle “paradigmer”, eller forståelsesmodeller.

Jeg skal straks komme tilbake til en mer utfyllende definisjon av hva et forståelsesparadigme i denne sammenheng kan defineres som. Men først en kort presentasjon av de tre modellene som vi her skal jobbe oss gjennom:

Et “spiritualistisk” paradigme - som ser på forholdet mellom akademiske teologistudier og den karismatiske dimensjon som et konfliktforhold. Med dette synet ender en fort opp med et nokså negativt syn på det akademiske teologistudiets verdi og nytte, og med tilsvarende positivt eller optimistisk syn på karismatikkenes betydning.

Et “rasjonalistisk” paradigme - som ikke ser på de to faktorene i en konflikt med hverandre, men man betoner gjerne det intellektuelle teologiske arbeid så sterkt at åndelig erfaringsliv – i hvert fall i karismatisk utgave – har en tendens til å bli “harmonisert” eller “rasjonalisert” bort. Her er forholdet motsatt: Man ender opp med et svært positivt syn på teologiens verdi og nytte og tilsvarende mindre syn for karismatikkenes betydning.

² Til definisjonen og forståelsen av kristen spiritualitet, se A. E. McGrath: *Christian Spirituality*, s. 1-7. McGrath opererer i sin bok med fire typer spiritualitet; nemlig katolsk, ortodoks, evangelikal og karismatisk (jf. s. 13). Hovedregelen er nok at de tre førstnevnte utgavene opptrer uten noen betoning av karismene. Men det finnes selvfølgelig også eksempler på at karismatikken kan inkluderes i disse utgavene av spiritualitet. Mitt ståsted og utgangspunkt er evangelikal spiritualitet, men med rom for karismene. Til forholdet mellom teologi og spiritualitet, se *Christian Spirituality*, s. 25-34, og samme forfatter: *Historical Theology*, s. 1-5.

Et “holistisk” paradigme - som har det grunnsyn at akademisk teologistudium og karismatisk erfaringsliv kan og skal *utfylle og berike* hverandre, men også *korrigere og utfordre* hverandre. Du kjenner kanskje igjen vår tidligere nevnte arbeidshypotese. Dette standpunkt skal jeg utdype til slutt. Men først en rask gjennomgang av disse ulike forståelsesparadigmene.

Ulike forståelsesparadigmer

Et paradigme er, iflg vitenskapsteoretikeren Thomas S. Kuhn³, en konstellasjon eller samling av trosstandpunkt, verdier, teknikker, osv. som blir delt, eller som er felles for et gitt samfunn av mennesker. En bestemt måte å forstå livet, virkeligheten, religionen, kristendommen, min tro - på, kan altså defineres som et *forståelsesparadigme*, eller simpelt hen som et *helhetsyn*. Ofte går disse på tvers av konfesjonelle standpunkt og læretradisjoner, og er i større grad knyttet opp til helt grunnleggende spørsmål om forståelse av livet og virkeligheten, dvs. En pinsevern og en lutheraner kan for eksempel være svært uenige i menneskesyn, dåpssyn, nattverdsyn, kirkesyn, osv., men stå ganske nær hverandre i f.eks. bibelsyn, syn på fromhetsliv og tjeneste, måte å drive menighet på, osv.

Men la oss ta med noen begrepsmessige oppklaringer før vi fordyper oss i de nevnte forståelsesparadigmer. Alister E. McGrath definerer karismatikk på følgende måte:

Since the early twentieth century, the term “charismatic” has come to refer to styles of theology and worship which place particular emphasis upon the immediate presence and experience of the Holy Spirit.⁴

Og “den karismatiske bevegelse” (“Charismatic Movement”) definerer han slik:

A form of Christianity which places particular emphasis upon the personal experience of the Holy Spirit in the life of the individual and community, often associated with various “charismatic” phenomena, such as speaking in tongues.

I disse definisjonene identifiseres to elementer som vil være sentrale for en som ønsker å inkludere karismatikken i sin kristendomsforståelse:

Karismatikken betoner Den Hellige Ånd (jf. 3. trosartikkel) og *Guds eget nærvær i og ved Ånden*, og karismatikken betoner *den personlige erfaringen* Ånden og Åndens gaver i eget liv og i det kristne fellesskap.

³ Jf. Thomas S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962/70.

⁴ A. E. McGrath: *Christian Spirituality*, s. 181.

Men vi skal se at dette begrepet karismatikk skifter noe valør avhengig av hvilket (tidligere omtalt) forståelsesparadigme vi beveger oss innenfor. Ikke minst gjelder det karismatikk forstått innenfor det vi her betegner et spiritualistisk og et holistisk paradigme. Mer om dette etter hvert. Begrepet *teologi*, *teologisk arbeid* eller *teologiske studier*, kan generelt defineres som: systematisk refleksjon over det intellektuelle innhold i den kristne tro. Men hvilken karakter denne systematiske refleksjon får, skal vi også se henger sammen med hvilken forståelsesmodell vi opererer innenfor.

Spiritualistisk paradigme

Det karakteristiske for en såkalt spiritualistisk kristendomsforståelse er ofte anti-intellektualisme og det man kanskje med en viss rett kan kalle “åndelig idealisme”. Svært ofte ser vi også at en som tenker spiritualistisk ser på vitenskapelig baserte teologistudier og karismatisk erfaringsliv i et konfliktforhold. Intellektuelt arbeid og intellektuell sannhetssøking har ikke alltid stått høyt i kurs hos mennesker som tenker spiritualistisk. Den dypereleggende grunn for “konflikt-tenkningen” ligger i den virkelighetsforståelse som ligger bak spiritualismen.

Spiritualismen (av det latinske ordet *spiritus*, som betyr ånd) hevder nemlig at den sanne virkelighet er av åndelig natur. Kristen spiritualisme kjennetegnes av en sterk betoning av de åndelige faktorer og fenomener: f.eks. Åndsgaver, tegn og under, åndelig vekst, vekkelse, osv. En spiritualist ender også ofte opp med et *dualistisk* syn på virkeligheten, dvs. at man (filosofisk talt) ser virkeligheten i lys av to motstående “prinsipper”, eks. lys/mørke, godt/ondt, ånd/materie, osv. Den mest verdifulle og sanne del av virkeligheten er den av åndelig karakter.

Historisk sett har den spiritualistiske måte å forstå kristentroen og kristenlivet på, fulgt med i den kristne kirkes historie helt fra starten. Noen beskylder Paulus for å ha sterke spiritualistiske innslag i sin kristendomsforståelse. Noe som neppe er tilfelle! De første kristne måtte kjempe mot en retning som har fått navnet gnostisisme. Dette var egentlig ikke annet enn en ytterliggående form for spiritualisme, som har dukket opp igjen i kirkens historie med visse mellomrom. I nyere tid kan vi se spiritualistiske innslag både i pietismen, i ulike pinseretninger, i sterkt vekkelsesorientert kristendomsforståelse, i sterkt karismatisk betonte miljøer, osv. Alt i alt må vi si at den spiritualismen vi vanligvis støter på i våre kristelige kretser, er relativt harmløs og ufarlig i forhold til de store sannhetene om livet og frelsen. Men vi skal også være klar over at det

finnes utgaver av kristen spiritualistisk tenkning i dag som er så ytterliggående at den er en trussel mot grunnleggende frelsessannheter.⁵

Dersom vi spør hvordan et akademisk teologistudium blir vurdert og verdsatt av en som tenker spiritualistisk, kan man vel kunne si at vurderingen får et *negativt* preg. Tenkningen kjennetegnes av et par-tre ting: For det første blir akademisk teologistudium lite relevant og lite matnyttig i forhold til det som virkelig betyr noe; det Gud gjør i vår tid, vekkelser, det som “funker”, osv. Derfor er teologistudier noe man helst ikke bør bruke for mye tid på. En som tenker spiritualistisk har det nemlig travelt med å komme inn i aktivt tjenesteliv og har ofte litt dårlig samvittighet med å bruke for mye tid på akademiske og teologiske sysler!

Ofte ser man også at den mer spiritualistiske vurdering av teologistudiets verdi er selektiv, dvs. utvelgende, hos kristne som tenker spiritualistisk. Deler av den vitenskapelige teologi (og for så vidt all vitenskap) gripes nemlig ofte begjærlig for å bekrefte egne standpunkt. En kjent argumentasjonsteknikk blir da det såkalte “autoritetsknepet”, som går ut på at man bruker sitater og belegg fra vitenskapsmenn, store teologer og forskere for å bekrefte egne standpunkt. Man har imidlertid liten sans for seriøst å vurdere synspunkter som kan true egne standpunkt for eventuelt å revidere eller utvide disse.

Den intellektuelle teologiske aktivitet blir av mange kristne som tenker spiritualistisk, også sett på som en trussel mot “ekte” åndsliv (tro, fromhet, tjeneste, osv.). Jeg har en venn jeg gikk på bibelskole og teologiseminar sammen med, som måtte unngå å si at han studerte teologi og utdannet seg til å bli predikant, når han i den sammenheng han da var aktiv i – skulle fortelle hva han holdt på med! En teologistudent kunne nemlig virke svært truende. En bibelskoleelev var litt mindre truende. Mens en uten teologisk skolegang over hodet, bare helt lært av Ånden, var helt topp! Denne type holdninger har vært representert og finnes i svært mye av “lavkirkeligheten” både på ikke-luthersk og luthersk mark i Norge.

⁵ Et eksempel på dette kan være den såkalte “JDS-læren” som den amerikanske trosforkynneren K. Hagin har presentert i sine skrifter. Læren om at “Jesus Died Spiritually” bygger på det syn at Jesus før hans kropp døde på korset, først måtte dø en åndelig død idet han førtes til helvetet og tok satans natur. Hagin lærer bl.a. at Jesu forsoningslidelse i helvete holdt på helt til Faderen sa at det var nok, og fødte Jesus på nytt. Jesus vendte da tilbake til kroppen i graven for deretter å stå opp. Den spiritualistiske og dualistiske tenkningen er her åpenbar.

Hvilken karakter og betydning får karismatikken hos en som tenker spiritualistisk? Kanskje kan vi si det slik at karismatisk erfaringsliv gis prioritert framfor intellektuell sannhetssøking. Som sagt tidligere: Det som teller og som har størst verdi, er det Gud gjør i dag, her og nå, det er vekkelsen – gjerne den store verdensvide vekkelsen som alltid ligger foran oss – og som hele tiden er på veg mot oss. Det er også det som “funker” åndelig sett, som teller. Sannheten er derimot gitt i det skrevne Gudsord, den skal følges og etterleves direkte. Den behøves ikke å bli utforsket. Og vi behøver i hvert fall ikke bruke år av våre liv for å sette oss inn i den!

Fordi ånd innenfor den spiritualistiske måte å tenke på blir forstått som motsetning til natur, blir åndsgavene/nådegavene ofte sett på i et motsetningsforhold til naturutrustning, menneskelige evner og anlegg. Svært mye av (i hvert fall den eldre) nådegavelitteratur, er preget av dette grunnsyn, og framhever mer motsetningen – enn samspillet mellom natur- og nådegaver. Karismatikken blir ofte også forstått snevert og noe “hierarkisk”. Jeg skal forklare hva jeg mener med dette: Den noe snevre forståelsen går på at de mest fremmedartede nådegavene, ofte de 9 som nevnes i første opplisting i 1 Kor 12, får mest oppmerksomhet. I min barndom hørte jeg om “de overordentlige nådegaver”, som nok var disse. Den hierarkiske forståelsen går på at man (ofte uten å ville det) setter disse gavene fremst, over andre, ut fra deres spesielle “ånds”-karakter, eller deres overnaturlige karakter.

De praktiske konsekvensene av denne måten å betrakte karismatikken på er for et kristent fellesskap, en menighet – eller for den del i et teologisk utdanningsmiljø, at vi ikke er helt fornøyd og vi synes ikke at Gud virker skikkelig i blant oss dersom vi ikke med jevne mellomrom hører tungetale, profetiske utsagn eller vitnesbyrd om helbredelser eller store ting Gud har gjort i dag, osv.

Skulle vi våge oss på en liten vurdering av positive og negative sider ved den spiritualistiske måte å tenke på, må vi jo på den positive siden si at den kristelige spiritualismen (i hvert fall av mer fundamentalistisk type) med rette har vært skeptisk til visse sider ved utviklingen av den historisk-kritiske bibelforskning og såkalt liberal teologi. En annen ting som etter min oppfatning kan være positivt er at mange kristne med mer spiritualistisk farge står for både følelse, engasjement og pasjon i troen og det kristne liv. Og uten dette går vi glipp av en svært viktig del av gudslivet. Jeg leste et intervju for en tid tilbake med en relativt kjent teolog i Norge, som uttalte følgende: “Fornuften er forsvunnet fra teologien.” Jeg vil nå heller si at det er følelsen, engasjementet og pasjonen som har lett for å bli borte fra teologien.

Men når dette er sagt, må det også pekes på en svært betenkelig side ved kristen tenkning og holdning av spiritualistisk utgave; nemlig (for å si det noe teologisk)

mangelen på skapelsesteologi. Dette innebærer at en spiritualist ofte har manglende syn og forståelse for menneskelivet som det faktisk er gitt av Gud Skaperen. For å tale dogmatisk, ligger hovedvekten på andre og tredje trosartikkel, mens den første - om Gud og skapelsen, har en tendens til å komme i bakgrunnen. Livets mål og mening ligger nemlig alltid for en kristen spiritualist i noe dypere åndelig sett, i frelsesgodene, i himmelen, eller i noe som hele tiden må søkes. Evnen til å tale sant og ærlig om livet – som skapt av Gud, men også skamfart av synden, er heller ikke en egenskap som særpreger en kristen som tenker spiritualistisk. Ofte ser vi også liten kulturåpenhet og lite samfunnsengasjement som en følge av denne måten å se livet på.

Rasjonalistisk paradigme

Mens spiritualismen, slik vi har presentert den, er preget av anti-intellektualisme, kan man med en viss rett si at den kristne rasjonalismen er preget av over-intellektualisering. En som tenker spiritualistisk ville nok også legge til at den er preget av en “åndelig minimalisme”.

Den kristne rasjonalismen ser på vitenskapelige teologistudier og kristent fromhets- og erfaringsliv mer i et harmoniforhold enn i et konfliktforhold. Eller sagt på en annen måte: Man setter ikke faktorene opp mot hverandre slik man gjør i den spiritualistiske måte å tenke på. Eller sagt på enda en annen måte: Den forstandsmessige, intellektuelle tilnærming til livet og virkeligheten blir såpass dominerende at den “overstyrer” mye av erfaringslivet.

Noen ord om de grunnleggende virkelighetsforståelser som ligger bak denne måten å tenke på: Rasjonalismen (av latin *ratio*, som betyr fornuft) hevder - filosofisk talt - at virkeligheten er fattbar med fornuften. I den teologiske rasjonalismen ligger derfor en forståelsesoptimisme som driver den teologistuderende stadig videre i søkning etter å legge større og større områder av virkeligheten inn i forståelsesfeltet. Ofte bygger rasjonalismen også på et monistisk grunnsyn. Monismen er en enhetslære som ser virkeligheten som bestående av bare en “substans”. Eks. ånd-materie er ikke motsetninger, men av en “natur”. Følgelig: Det virkelige og sanne livet ligger ikke i en ideell virkelighet i en eller annen skjult verden som skal/kan søkes. Og, viktig for det rasjonalistiske syn, er at virkeligheten er fattbar og - kanskje vi kan si “kontrollerbar” - med den menneskelig fornuft.

Denne måten å tenke på kan man si ligger bak den vestlige forståelse av vitenskap og bak alle vitenskapelige framskritt helt fra oldtiden av. Og selvfølgelig: Denne måte å tenke på har manifestert seg gjennom hele den kristne kirkes historie, og har framstått i hovedsak i to utgaver: Den ene er

humanistisk basert rasjonalisme, som gjør teologien fullt ut til en humanvitenskap der den guddommelige dimensjon stort sett er fraværende. I sin verste utgave benekter denne - naturlig nok – den genuine bibelske åpenbaring, og troen blir sett på som et produkt av menneskets egne tanker og forestillinger. Et slags historisk topp-punkt for denne type kristendomsforståelse kan vi se i opplysningstiden – på 1700-tallet og i den såkalte liberale teologi på 18- og 1900-tallet. Men det er nok riktig å si at denne form for rasjonalisme har vært dominerende faktor i teologisk forskning og utdanning i den vestlige verden de to siste århundrene.

Men den kristne rasjonalismen finnes også i en annen utgave. Denne holder i aller høyeste grad fast på både åpenbaringen og frelsessannhetene, men hevder altså at de både kan forstås og beskrives med fornuften, og at de skal forsvares med fornuften. Et slags historisk topp-punkt for denne type kristendomsforståelse kan vi se i ortodoksiens tid – på 1600-tallet, men som finnes i det meste av det teologiske arbeid både i oldtiden, middelalderen og i nyere tid. Vi finner også denne type teologisk rasjonalisme i hele spekteret av teologiske og konfesjonelle retninger, fra liberale til stakk konservative og fundamentalistiske!

Hvordan blir så et akademisk teologistudium vurdert av en med et rasjonalistisk grunnsyn? For det første kan vi si at teologien blir *fornuftens tjener*. Den blir det verktøy som fornuften trenger for å skape harmoni og balanse i den religiøse eller teologiske verden. Merk deg for øvrig – som jeg nettopp har gitt uttrykk for - at rasjonalismen like gjerne kan opptre innenfor konservative og fundamentalistiske kretser som innenfor teologisk liberale! Tendensen til på død og liv å måtte harmonisere alle motsetninger og uforklarligheter i Bibelen, kan være like mye utslag av rasjonalisme som en historisk-kritisk vurdering av underene i Bibelen.

Teologien får også ofte en “sær-funksjon”: Teologisk utdanning blir nødvendig for å ha et “embete” eller en prestelig/pastoral tjeneste i kirken. Tenkningen følger også svært ofte en mer institusjonalistisk forståelse av menighets- og kirkeliv. I denne tenkningen er fokus ikke den enkelte kristnes nådegave og tjeneste, men menighetens eller kirkens profesjonelle tjenere som prest, pastor, osv. I en institusjonalistisk måte å tenke menighet på skjer det også en forskyvning fra å betrakte menigheten som et sted for fellesskap og relasjoner, til et sted der såkalt rett lære, korrekte dogmer og akseptert religiøs oppførsel doseres og bekreftes.

Dermed er vi på det tredje punkt som karakteriserer teologiens og teologistudiets verdi og rolle ut fra et mer rasjonalistisk grunnsyn: Teologien/teologistudiet blir svært viktig med tanke på å sikre rett lære og rett tenkning i kirken. I kirkehistorien finnes flere eksempler på at en konfesjon eller bekjennelsesretning

har hatt den teologiske kontroll med hva som er sann og rett kristendomsforståelse. Jeg ser personlig dette som et klart utslag av en rasjonalistisk tilnærming av den “kristelige” virkelighet. I en menighet eller i et teologisk skolemiljø, vil en rasjonalistisk tilnærming til det vi holder på med, gjerne slå ut slik at forståelses- og kunnskapsaspektet betones sterkt. Dessuten er den før omtalte kontrolltenkningen nærliggende, hva enten det gjelder rett lære eller rett og korrekt oppførsel.

Hvilken karakter og betydning får så karismatikken hos en med et rasjonalistisk orientert grunnsyn? Kanskje kan vi si det slik at karismatisk utrustning og gaver blir gjerne utydeliggjort og ofte borte - både i bibeltolkning, fromhetsliv og menighetsliv. Noen ord om bibeltolkningen først: Jeg har sett at hos bibeltolkere med et mer rasjonalistisk utgangspunkt, blir svært ofte Bibelens beskrevne Åndsmanifestasjoner, nådegaver, osv. plassert enten i antikkens eller i religionens verden, dvs. langt unna den aktuelle virkelighet for kristne mennesker og menigheter i dag. Bibeltolkningen blir altså preget av en slags historisk-rasjonalistisk distanse, som altså gjør nevnte karismatiske fenomener nærmest til fremmedelementer i den kristne tro.

Så et par ord om fromhetsliv og menighetsliv: Nå må ingen misforstå min tale om den kristelige rasjonalismen som om jeg ikke tror at det finnes fromhetsliv eller spiritualitet over hodet hos kristne eller i miljøer som er preget denne type tenkning. Jo da, fromhetslivet kan være på plass, men av *en noe annen karakter* enn hos dem som også ønsker å inkludere den såkalte “karismatiske dimensjon” i sin spiritualitet.⁶ Ofte ser vi nemlig at Åndsmanifestasjoner og nådegaveytringer av mer karismatisk utgave blir møtt med skapsis og advarsler.

Rasjonalismen, forstått som menneskets evne til kritisk tenkning og til sannhetssøkning, er en drivkraft – og en gudgitt gave, som kan misbrukes, men som også kan brukes til velsignelse. I teologihistorien finnes eksempler på at humanistisk orientert rasjonalisme har maltraktert teologien slik at den levende Gud som har åpenbart seg i historien blir borte. Dermed blir både frelsen, troen, håpet og det unike Ånds liv, også borte. Den andre måten rasjonalismen kan misbrukes på er at man innenfor ellers god og bibelsk nok teologi, bruker rasjonalistisk tenkemåte som kontrollteknikk, som enten går på å kontrollere hva som til enhver tid er såkalt “rett lære” (som som regel er en eller annen konfesjonell utgave av den kristne tro), eller hvordan kristne til en hver tid skal

oppføre seg, dvs. på etiske spørsmål (ikke minst er man opptatt av de såkalte adiafora-spørsmålene!).

Men det må altså være helt klart for både nybegynnere og gamle travere i teologistudiet at rasjonalismen, fornuften, forstanden, intellektet som Gud har gitt, hører hjemme både i mitt kristne liv og den kristne menighet. Hovedsaken blir bare hvordan vi bruker denne store gave Gud har gitt oss. En kristen som tenker spiritualistisk har altså en tendens til å underkjenne denne gaven, og en kristen som tenker rasjonalistisk har en tendens til å overbetone gaven. Utfordringen blir altså å plassere *ratio* rett i forhold til andre elementer i livet og virkeligheten.

Holistisk paradigme

Det karakteristiske for den mer holistiske måten å se forholdet mellom teologistudiet og den form for spiritualitet som også inkluderer karismatikk, er at de intellektuelle og åndelige/erfaringsmessige faktorer kan leve sammen og integreres på en slik måte at det intellektuelle/kognitive og det åndelige/overnaturlige utfyller og utfordrer hverandre gjensidig. Holismen (av gresk *holos*, som betyr hel) ser på virkeligheten slik at helheten blir “bestemmende” for delene. Det finnes bare én virkelighet, nemlig den Gud har skapt. Den består riktignok (som det sies i den Nicænske trosbekjennelse) av en “synlig” og en “usynlig” del, av “himmel” og “jord”. Men alt har Gud skapt!

Men det holistiske grunnsyn får konsekvenser for alt teologisk arbeid. Det griper inn i bibelsyn, dogmatisk arbeid, menneskesyn, frelsesforståelse, tilrettelegging av det kristne liv (etikken), osv. Det kunne også være fristende å bruke det karakteriserende ordet *organisk* om dette synet, nettopp for å vise hvordan tingene henger sammen. Ikke minst med tanke på karismatikkens plassering i teologi og spiritualitet, kan dette ordet være viktig for å markere at karismene ikke er subjektive opplevelsesgreier, men lemfunksjoner på Kristi legeme, som er menigheten.

Det beskrevne syn har funnes i den kristne kirke til alle tider – og det har vært forsvart som det sentrale og bibelske syn. Det er helt klart dette synet Skriften presenterer. Skriften ser nemlig ikke forstanden/fornuften og ånden/gudserfaringen som motsetninger eller - om du vil - som samme sak, men som integrerte bestanddeler både i menneskesyn og kristen livsforståelse. Her vil det føre for langt med skriftsteder å belegge dette, men jeg vil gjerne få henvise

til en glimrende gjennomgang av viktige skriftsteder i den kjente evangelikale teologen John Stotts bok *Hjerne eller hjerte? Fornuftens plass i kristenlivet*.⁷ I det meste av såkalt evangelikal teologi vil dette være et sentralt punkt.

Hvordan blir så et akademisk teologistudium vurdert av en med et mer holistisk grunnsyn: Først og fremst skal teologien ha *en tjenende funksjon*, men den skal verken primært tjene den menneskelige fornuft eller eventuelle spiritualistiske særmeneringer, men Guds rike. Imidlertid ikke slik forstått at sannhetssøkningen blir borte fra teologien. Bibelen og troen tåler ærlige sannhetssøkere! Heller ikke slik å forstå at nytten og verdien at det teologiske arbeid underkjennes, men teologien er ikke målet, men et middel i Gudsrikets vekstarbeid.

Med dette får også teologien *en vitnende funksjon*. Som teologistuderende og teologiformidlende mennesker er vi forpliktet på “hele Guds råd” slik Paulus formulerte det, jf. Apg 20,27. Dette er alt det Gud har åpenbart og gitt oss/den kristne menighet. Her må da i aller høyeste grad også “den karismatiske dimensjon” inkluderes! Endelig kan man si at teologien i dette perspektiv får *en lovprisende funksjon*. Med det teologiske arbeid skal vi – og kan vi – nemlig også ære Gud, skaperen og frelseren. Dette trenges det å minne om igjen og igjen – fordi æren i det teologiske arbeidsrom alt for lett har for å gå til alle andre enn Gud.

Hva så med karismatikken i et mer holistisk grunnsyn: Jo, karismatikken innordnes i et mer helhetlig bibelsyn, menneskesyn, fromhetssyn og menighetssyn. Sett i relasjon til det rasjonalistiske paradigme, vil man betone ikke bare den historiske siden ved de karismatiske ytringer, men også den aktuelle: Man vil altså si et stort og entydig ja og amen til all tale om Åndens utrustning av enkeltkristne og menigheter og til hele spekteret at de bibelsk beskrevne nådegaver. Dessuten vil man utvikle hele mennesket, både den intellektuelle, kunnskapsmessige siden og den mer personlige, åndelige.

Sett i relasjon til det spiritualistiske paradigme, ser man gjerne nådegavene sammen med naturgavene. Ikke slik å forstå at spenningen og forskjellen utviskes på det som er gitt fra naturens side og det som er gitt som følge av nåden og Åndens direkte formidling. Men naturgaver og nådegaver utfyller hverandre som en helhet - når begge brukes som Gud vil! Dessuten betones i et mer holistisk helhetssyn *pluraliteten mer enn “spesialiteten”* av åndelige gaver. I

⁷ Den norske utgaven kom i 1979 på Credo forlag. Den engelske utgaven heter: *Your mind matters. The place of the mind in the Christian life*, og ble utgitt i England i 1972.

dette ligger at hele spekteret av gaver bør oppdages og utvikles i det kristne fellesskap: Åpenbaringsgaver (som profeti, tungetale, tydning, osv.), kunnskaps- og formidlingsgaver (som visdoms og kunnskaps tale, lærergaver, osv.) og diakonale gaver (som barmhjertighetstjeneste, hjelpegaver, hyrdetjeneste, osv.)

Dermed er tiden inne for å konkludere etter denne gjennomgangen av de ulike syn: Akademisk teologistudium og karismatisk erfaringsliv kan *utfylle og berike* hverandre, men de skal også *korrigere og utfordre* hverandre. Og da er tiden inne for å utdype og begrunne det som vi innledningsvis presenterte som vår arbeidshypotese.

Utdyping og begrunnelse

Spørsmålet om hvordan akademisk teologistudium og karismatikk kan *utfylle og berike hverandre*, kan besvares både på en prinsipiell og en praktisk måte. La oss se på det prinsipielle perspektivet først: Det finnes både i Skriften og i teologien noen viktige prinsipper eller kriterier som viser hvordan disse tingene henger sammen. La meg nevne noen eksempler på slike viktige prinsipper:

Skriftens prinsipp kan vi si er: *Ordet og Ånden* (jf. eks. Jesu ord i Matt 22,29). Med ensidig vektlegging av Ordet, ender vi fort i en eller annen form for livsfjern og rasjonalistisk ortodoksi. Med ensidig vektlegging av Ånden, ender vi fort i en eller annen form for spiritualistisk kristendomsforståelse. Nei, det historiske åpenbaringsordet og Åndens aktualisering av alt det Gudsordet taler om, må holdes sammen!

Fra kristen dogmatikk kan vi hente følgende prinsipp: *Skapelse og frelse* hører sammen. Betones bare det som har med frelsen å gjøre, overser vi (som vi tidligere har sett) fort store deler av menneskelivet og den kristne livsvirkelighet, og ikke minst står vi i fare for å overdimensjonere såkalt åndelige, overnaturlige faktorer. Betones bare det som har med skapelsen å gjøre, står vi også ofte igjen med en lite genuin og livskraftig frelsestro.

Fra det kristne syn på mennesket kan vi si at følgende prinsipp er sentralt: *Hode og hjerte* må fungere sammen, slik vi tidligere har talt om! Den store utfordring du og jeg som teologisk arbeidende mennesker står overfor, er både at vi ser dette, viktigheten og verdien av det, og at vi legger til rette for at teologi og spiritualitet gjensidig kan berike og utdype hverandre.

Rent praktisk ser man ofte at det er nødvendig med *en bevisstgjøring* på hvordan intellektuelt teologisk arbeid og spiritualitet/karismatikk henger sammen og kan leve side om side. Ved Ansgarskolen har vi formulert en såkalt "to-spors-strategi", som enkelt sagt går ut på at vi vil utvikle skolen og miljøet på skolen

slik at vi tar det intellektuelle eller faglige teologiske arbeid på alvor, samtidig som vi gjør det vi kan for å skape et miljø for personlig og åndelig vekst, der også *“sunn og utfordrende karismatikk”* har sin naturlige plass. Adjektivet *“sunn”* vil da stå for viljen til å forstå karismatikken innenfor en mer helhetlig ramme, der hele spekteret av gaver og tjenester finner sin plass, og der karismebruken stadig prøves – slik Skriften taler om det. Adjektivet *“utfordrende”* vil kunne stå for at vi vil - både i teologi og i fellesskapet ha åpenhet for bruk av gaver som også kan virke fremmedartede på mange kristne.

Så til spørsmålet om hvordan akademisk teologistudium og karismatikk gjensidig kan *korrigere og utfordre hverandre*? Jeg oppfatter det slik at verken teologi eller spiritualitet/karismatikk kan “stå alene”. Man har behov for en følgesvenn – som både kan korrigere og utfordre. Sett fra karismatikkens side, kan vi si behovet er todelt: Først: Behovet for helhetlig forståelse. I det teologiske arbeid søker vi framfor alt større forståelse av “hele Guds råd til frelse”, dvs. hele den bibelske åpenbaring, av alt Gud har gitt i skapelse og frelse. Det er opplagt at også det som har med Åndens liv og karismatiske ytringer å gjøre må underlegges og innordnes i den helhet der det hører hjemme. Gjennom mitt teologiske arbeid har jeg vært nødt til å ta selvkritikk: Jeg er av “tradisjon” også en karismatisk kristen og har dermed som de fleste pentekostale og karismatiske kristne mennesker i Vesten, lagt svært stor vekt på den individuelle og personlige erfaring av Ånden og Åndens gaver. Jeg har etter hvert sett at forståelsesrammen for nådegavene, ikke primært er subjektivt opplevelsesliv, men den funksjon de ut fra sin egen karakter og vesen skal ha i det kristne fellesskap!

Det andre behovet er knyttet til den aktuelle “prøvende” funksjon som Skriften taler om. NT sier en god del om at nådegavebruk skal “prøves”, jf. f.eks. 1 Kor 14,29. Hvordan f.eks. prøving av profetisk tale skal utføres, kan eksegetisk og historisk diskuteres. Men helt klart er det nok at det forstandsmessige, forståelsesmessige element står svært sentralt. Nådegavebruk utelukker nemlig ikke, ut fra Skriften, å bruke hodet! Begge disse momentene finner du sentralt til stede i ett av de bibelavsnittene som taler om karismatikkens plass og funksjon i det kristne liv og den kristne menighet, nemlig 1 Kor 12 og 14.

La meg også fra teologiens side peke på et par/tre sentrale behov for korreksjon og utfordring – der jeg mener at karismatikk forstått bibelsk og helhetlig har svært mye å bidra med. Det karismatikken har å bidra med springer ut av Åndsgavenes eget vesen og karakter, slik Skriften beskriver dem: Det første er det jeg har valgt å kalle behovet for *“aktuell åpenbaring”*. En av de største farene man står overfor som teologisk arbeidende menneske, er at man så lett blir ensidig historisk orientert, dvs. fokusert på den historiske åpenbaring slik den er gitt i de gamle skriftene. Et reflektert teologisk menneske trenger derfor i høy

grad å bli utfordret – og gjerne korrigert – av Guds, eller om du vil, Åndens tale til meg her og nå.

Som teologisk arbeidende menneske har man behov for å bli utfordret på at *det vi arbeider med i teologien, skal gis videre*. Da store deler av det teologiske arbeid kan sies å ha (og med rette!) det historisk-analytiske som hovedfokus, trenger vi å synliggjøre og lytte til de gaver som Herren har gitt sin menighet som har videreformidlingen av evangeliet som hovedfokus. Etter mange år som teologisk arbeidende menneske på en teologisk institusjon, ser jeg klarere enn før behovet for å se den verden som befinner seg utenfor teologiens relativt lukkede rom. Det handler ganske enkelt om å også ha fokus på “misjon”.

Og da er vi også ved det siste behovet jeg her vil nevne, nemlig behovet vi som teologistudenter har for *å se mennesker*. La oss bare innrømme det. I det tradisjonelle teologistudiet er ikke hovedfokus menneskers behov i dag, men heller faget, teorien, historien, osv. Overraskende (kanskje?) mange av de bibelsk beskrevne nådegaver har en diakonal karakter (ulike hjelpetjenester, diakoni, gi av det en eier, hyrdegave, osv.). Grunnen til dette må være at sett fra Guds side er det menneskers aktuelle behov som står i sentrum. Både i menigheter og i teologiske studiemiljøer, står vi overfor en kjempeutfordring i det å synliggjøre disse gavene, og i det å frigjøre slike gaver i fellesskapet til velsignelse for hverandre og for de mennesker vi lever sammen med i denne verden.

Toronto-bølgen – en velsignelse?

Erling Rimehaug er lektorutdannet med matematikk, fysikk, historie og kristendomskunnskap som fag. Han har arbeidet 25 år i *Vårt Land*, hvor han nå er samfunnsredaktør.



For åtte år siden feide Toronto-velsignelsen inn i Norge, og gjennom ett års tid fikk den atskillig nedslag i det karismatiske Norge, blant annet gjennom Oasebevegelsens nettverk. Det var store profetier og forventninger om hva den ville føre til av vekking og fornyelse. Fra utlandet kom meldinger om kjendiser som ble grepet av vekkingen. Så døde det hele vekk, og nå er det ingen som snakker om det.

Som en av dem som opplevde bølgen innenfra, og som også var med på å legitimere den, har jeg lenge følt et behov for å vurdere hva det var som skjedde. Ikke minst når forventningene ikke blir innfridd og profetiene ikke slår til, bør vi ha plikt til å evaluere. I altfor stor grad surfer karismatikere fra bølge til bølge uten noen gang å snu seg for å se hva vi lærte av det vi var med på. Jeg synes det er viktig å ta ansvar for det vi har vært med på, ikke bare la det gå i glemmeboka.

Både i Norge og ute i verden var det mens det hele stod på en sterk debatt mellom tilhengere og motstandere av Toronto Blessing (som jeg her vil kalle TB). Men denne debatten dreide seg stort sett om enten totalt å omfavne eller avvise det hele. Det eneste jeg så langt har sett av seriøs vurdering fra uavhengige kilder, er en artikkel av Gordon Cray, "The Toronto Blessing in a Consumer Society", i boka *Christ and consumerism*.

Gray konkluderer i all hovedsak med at TB er en genuin erfaring av et møte med Gud, og at dette skjer på en kontekstuell god måte overfor mennesker i et postmoderne forbrukersamfunn. Samtidig mener han en dypere teologisk forståelse ville ført til at TB hadde nådd dypere og fått større betydning.

Jeg har nok en mer kritisk vurdering. Det kan henge sammen med at vi har møtt TB i ulike versjoner. Han har (såvidt jeg vet) møtt den i Holy Trinity Brompton i London, hvor TB kom inn i en menighet med solide teologiske og liturgiske tradisjoner og en fast kirkestruktur, mens mine erfaringer er fra Oslo Vineyard – en ny menighet som ble den viktigste innfallsporten for TB i Norge. Menigheten kom i 1998 inn i en dyp krise, som førte til at jeg måtte forlate den. Etter min mening var det forbindelser fra TB til denne krisen. Det preger selvsagt min analyse.

Jeg var en av de første nordmenn som besøkte Toronto Airport Vineyard. Det var i juni 1994, og jeg ble frastøtt av det som skjedde. Litt senere kom TB til Norge, først gjennom to Vineyardpastorer på Oases sommersamling det året, deretter gjennom en tur til Toronto som flere pastorer gjennomførte i august (blant andre Kjell Aasmundrud i Oslo Vineyard og Jens Petter Jørgensen i Oase). Min "initiering" inn i bevegelsen skjedde på et Oasemøte i Lovisenberg kirke i august 1994. Etter det hadde jeg to års erfaring med TB. Jeg opplevde nesten hele registeret av fenomener, som falling, drukkenhet, latter, raseri og gråt. Som leder i Oslo Vineyard var jeg med på å se flere tusen mennesker som opplevde slike og lignende fenomener. Jeg hadde sjelesørgeriske samtaler med mange hundre av dem. Det er denne personlige erfaringen som er grunnlaget for det jeg skriver.

Noen snakker om Torontos teologi (blant andre Cray). Jeg synes det er vanskelig å definere TB i teologiske termer. Jeg kan ikke se at TB egentlig dreier seg om noen bestemt lære. Snarere dreier det seg om en form for oppførsel. Toronto Blessing karakteriseres av kroppslige og følelsesmessige fenomener. Fenomenene ble som oftest frambrakt ved at stolene ble ryddet, og så stod forsamlingen tett sammen foran scenen i stillhet, eventuelt med lovsangsmusikk eller bønner fra ledelsen om Åndens nærvær – svært ofte bare ropet "More, Lord". Etter hvert ville også forbedere komme rundt og legge hendene på dem som ennå ikke hadde opplevd noe. Noen ganger var forventningsatmosfæren så sterk at fenomenene kom allerede under talen eller til og med under den innledende lovsangen først i møtet.

Fenomenene kunne være ganske forskjellige. Svært vanlig var det å falle i golvet, gjerne fulgt av en mer eller mindre trancelignende opplevelse av å være i en annen virkelighet. (I Toronto merket de opp golvet med gule streker hvor folk skulle stå, slik at de ikke skulle falle oppå hverandre). Latter, i noen tilfelle hysterisk latter, var et utbredt fenomen. Noen opplevde gråt. Det var ikke uvanlig å oppføre seg som man var påvirket av alkohol. Det ble kalt å være drukken i Ånden, og relatert til Peters pinsedagstale. Noe sjeldnere var raserianfall, som kunne være ganske dramatiske. Merkelige lyder, som brøling, hanegal etc. ble det mest omdiskuterte og oppfattes av mange som årsaken til Vineyardbevegelsens brudd med Toronto.

Såvidt jeg har erfart, skyldtes bruddet uenighet om hvordan prøving av åndene skulle foregå. I teorien var ledelsen i Toronto enig i at åndene skulle prøves. Men under slaget "More, Lord" ble det i praksis umulig å sette noen grenser for akseptable fenomener. Alt som skjedde, var jo et svar på bønnen om "mer". Hvordan kunne da vi sette grenser for hva som ikke var bønnesvar? Gud gir oss ikke en slange når vi ber om en fisk, var svaret som ble gitt når det ble spørsmål om hva som "gikk an".

Hovedpastor John Arnott i Toronto mente han hadde stanset en tidligere vekkelse ved å gripe inn mot ting han ikke forsto. Han hadde da gitt Gud det løfte at han aldri igjen skulle prøve å kontrollere en vekkelse. Frykten for å “kvele Ånden” dersom man grep inn og stanset fenomener, førte til at ledelsen i Toronto ikke var villig til å ta korreksjon fra Vineyardledelsen.

Debatten etter dette skisma kom til å dreie seg om hvilke fenomener som var fra Gud og hvilke som ikke var det. Tilhengerne av TB hevdet at fenomenene var et verk av Den Hellige Ånd, mens motstandere hevdet at noen av dem måtte være utslag av demonisk aktivitet.

Mitt standpunkt var hele tiden at fenomenene i seg selv var rent menneskelige, og at det er en avsporing å prøve åndene ved å klassifisere fenomener. Bare ved å se på folks ytre oppførsel, kan man ikke konkludere noe om hva slags ånd som er på ferde. Det er like galt å si at det er Den Hellige Ånd som får folk til å gale som haner som det er å si at det er Satan som gjør det. Det ville være naivt å tro at ikke åndsmaktene kan bruke slike fenomener til å få innpass hos mennesker, selv om det skjer i en menighet under bønn og lovsang. Samtidig har jeg mange eksempler på at det kom gode Åndens frukter ut av opplevelsene.

TB ble oppfattet som noe som bare skjedde, det var noe Gud helt uventet og uprogrammert ga til menigheten. Slik tenkte jeg også. Men nå i ettertid må jeg innrømme at det dreide seg om effekter som var ønsket og skapt av menigheten. Når en stor forsamling fjerner stolene og stiller seg opp tett sammen mens man venter på at noe skal skje, så tilsier all gruppedynamikk at noe vil skje, og at det gjerne vil være de tingene man er forespeilet eller som man oppfatter som mønsterdannende. Når de vanlige sperrene for akseptabel oppførsel oppheves, vil man oppleve at folk oppfører seg i samsvar med det. En parallell er folk som oppfører seg som de var fulle fordi de tror de har drukket alkohol, noe som er påvist i flere eksperimenter i alkoholforskningen.

Den enkelte deltaker opplevde derimot fenomenene som noe helt uventet, noe som kom uten at de hadde planlagt eller lagt opp til det. Min første opplevelse kom nærmest på tross av hva jeg ønsket skulle skje. Men denne subjektive opplevelsen av noe spontant og ikke planlagt er ikke noe argument mot å erkjenne de gruppepsykologiske krefter som er i virksomhet i en slik sammenheng.

Cray advarer mot en psykologisk reduksjonisme i vurderingen av TB. Jeg mener ikke det er det jeg her foretar. Det er etter min mening helt essensielt å forstå og vurdere de fysiske og psykiske fenomenene i rent menneskelige termer. Dette følger av inkarnasjonstanken, at det guddommelige nettopp viser seg i det

menneskelige. En åndeliggjøring som unndrar seg psykologisk vurdering, vil jeg mene er usunn.

Det skjedde utvilsomt mye positivt med mange mennesker. Men jeg tror ikke det var fenomenene i seg selv som førte til det. Det var en atmosfære der mennesker søkte forbønn og sjelesorg under en forventning om at Gud faktisk kunne gripe inn som førte til vitnesbyrdene om gode resultater. Mennesker fikk ny forståelse av seg selv, av sine synder, av frelsen i Jesus. Hindringer for indre helbredelse ble revet ned. Noen fikk ny nød for menneskers frelse, sterkere ønske om hellighet, og noen ble vekket til innsats for lidende mennesker. Men det var bare der dette ble fulgt opp av arbeid, disiplinert åndelig liv, bevisst vilje til å arbeide med seg selv, at det ble noen varige virkninger i menneskers liv. For svært mange tror jeg TB-erfaringen ble en isolert opplevelse som ikke ble integrert i livet, og som derfor heller ikke førte til noe varig.

Mange menigheter i Norge hadde kortvarige TB-perioder. Mange mennesker hadde et kortvarig møte med TB enten på Oasestevner eller på seminarer i Oslo Vineyard og andre steder. For de fleste ble dette en enkeltstående opplevelse, som kan virke forholdsvis uproblematisk.

Det normale vil nok også være at en slik bølge går over forholdsvis fort. Man venner seg til det uvante, etter hvert blir det normalt, og dermed forsvinner den forventningsatmosfæren som er nødvendig for at slike gruppefenomener skal opptre. Når det lot seg gjøre å holde det gående så lenge i Oslo Vineyard - for ikke å snakke om i Toronto Airport - så tror jeg det hang sammen med at det her stadig kom til nye folk som søkte opplevelsene – slik at det hele tiden var en slags “kritisk masse” av mennesker med stor forventning til at noe skulle skje. Dessuten at menighetsledelsen så det som sin oppgave å holde “ilden brennende”, og derfor la opp til en møteform som forventet nye fenomener.

Når TB slik ble en normal del av gudstjenestelivet gjennom et par år, fikk det dyptgående – og utilsiktede – virkninger på forsamlingen. Det oppsto en dynamikk i jaget etter nye opplevelser som motvirket en sunn åndelig frukt av det som skjedde.

En person som hadde vært i TB en stund, sa til meg at vi moderne mennesker ikke har tid til å bruke lang tid på å søke Gud gjennom stillhet, meditasjon, bønn og skriftlesning. Derfor har Gud gitt oss TB for å kunne gi oss sitt nærvær på en “instant” måte, slik at vi slipper alt dette strevet. Det var kanskje en ekstrem uttalelse, men jeg synes likevel den er nokså karakteristisk for holdningen jeg opplevde hos mange. Opplevelsene gjorde at det følte unødvendig å bruke tid på det vi vanligvis forbinder med et liv med Gud. Man fikk jo mye mer ut av å stille seg opp foran scenen på stadig nye møter.

Jeg mener dette må karakteriseres som et knefall for forbrukermentaliteten, der mest mulig opplevelse til lavest mulig pris står i sentrum, og hvor det slitesterke som bare oppnås gjennom disiplin og forsakelse forsvinner ut av fokus.

Helheten i gudstjenesten forsvant, ikke fordi vi ville det, men fordi forsamlingens fokus ble forventningen om det spektakulære som skulle skje i ettermøtet. Forkynnelsen ble oppfattet som et forspill til "the real action". Lovsangen ble et middel til å bringe "nærværet". Ropet "Kom, Hellige Ånd" ble løsrevet fra den trinitariske forståelsen det hadde i oldkirken. Det ble et rop på en opplevelse av Ånden uavhengig av de to første trosartikler. Når Ånden ikke lenger er knyttet til Faderen og Sønnen, blir det fritt fram for enhver ånd å bli godtatt som Ånden.

Jeg opplevde folk med en ren New Age-forståelse søke til TB-seansene, som de fortalte meg ga en opplevelse av "guden inni seg". Du kan jo kalle det Jesus, hvis du vil, sa en av dem.

Når åndelige opplevelser står i fokus, vil behovet for stadig nye og større opplevelser bli sterkt. For noen skapte det en krise da TB døde vekk. I tomrommet som oppstod etter TB, var det noen som oppdaget at teknikker fra New Age gav mye sterkere opplevelser. Da var fristelsen stor til å kristianisere disse teknikkene. Når vi kunne bruke TB, måtte vi også kunne bruke andre teknikker, hvis de førte til en opplevelse av Jesus. Og opplevelse av Jesus var jo allerede definert som en ekstatiske opplevelse.

Jeg tror det skal en svært teologisk bevisst ledelse og en svært godt grunnfestet menighet til for å make å unngå å falle i forbrukersamfunnets og nyåndelighetens grøfter dersom man gjør ekstatisk opplevelser til en hovedsak.

Var det av Gud, eller var det av Satan? Var det en forførelse eller en velsignelse? Min vurdering er at det var en menneskelig foreteelse, som for noen ble til velsignelse, for andre til forførelse. Jeg ville nok i dag sagt nei til å stille som garantist for en tilsvarende bølge, av de grunner som jeg har vært inne på.

Hvis vi spør etter fellesnevneren bak de mange ulike fenomener som preget TB, så vil jeg si at det dreide seg om ekstatisk opplevelser. For den som har negative erfaringer, kan det være nærliggende å avvise ekstatisk opplevelers plass i kristen tro. Men ekstase er ikke nødvendigvis galt eller ukristelig. Også en stille bønnesamling på retreat kan lede til ekstatisk opplevelser. Den Hellige Ånd kan bruke slike opplevelser til å nå inn til oss på nivåer som er utilgjengelig for intellektuell forkynelse.

Ekstatiske opplevelser har alltid vært en del av kristen erfaring. Særlig har de kristne mystikere mye å si om dette. Men de advarer alltid mot å søke ekstasen i seg selv eller mot å gjøre de åndelige øvelser til et middel for å oppnå den. De

understreker igjen og igjen at vi kun skal søke Gud, og ikke menneskelige opplevelser. Den ekstatiske opplevelsen er for dem et sjeldent blikk inn i Guds virkelighet, som kommer nærmest som et biprodukt av det egentlige Gudsforholdet. De klassiske kristne mystikere ville aldri verken forstått eller akseptert en produksjon av ekstase som dagligdags fenomen, slik vi har sett i vår tids karismatiske bølger.

Slik sett kan jeg si meg enig med Cray i at TB ville nådd lenger og dypere hvis man hadde hatt en dypere teologisk innsikt. Den århundrelange erfaringen fra kristne mystikere ville kunne ført den åndelige søken inn i et helt annet spor enn det som ble Toronto Blessing.

Noen flyter med i de karismatiske bølgene som en kork. Andre skylles over og går under. Etterpå vil noen glemme det hele i jakten på en ny og større bølge. Andre sitter såret tilbake og vil aldri våge seg ut i vannet igjen. Begge deler er lite konstruktive reaksjoner. Jeg tror vi skulle begynne å snakke om det vi har opplevd, og se det i lys av erfaringene hos de som har levd før oss. Da kanskje vi i stedet for bølgene kunne komme inn i en livgivende strøm som kunne bære oss i dagliglivet.

Bokanmeldelser / Book Reviews

David Edwin Harrell jr., *All Things Are Possible. The Healing and Charismatic Revivals in Modern America* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1975).

Anmelder: Åge M. Åleskjær

Egentlig er det altfor lite kirkehistorisk materiale av nyere tids vekkelseshistorie, så denne boken er veldig aktuell for alle som vil vite mer om det som hendte i den mye omtalte *Healing Revival* fra 1947 til 1958 og den påfølgende karismatiske vekkelsen fra 1958.

Boken gir en god oversikt over dette og tar oss med på en spennende studie av de ledende personlighetene, også de mest kjente helbredelsespredikantene fra tidligere perioder i det tjuende århundre. Det hele startet jo allerede på 1800-tallet med Alexander Dowie, og stafetten gikk videre med folk som Wigglesworth, Bosworth, John G. Lake osv.

Det er likevel perioden fra 1947 som er fokus i denne boken, og vi får på mange måter en ærlig og nøktern observasjon av det som skjedde. Forfatteren legger vekt på at hans egne teologiske synspunkter ikke skal skinne igjennom, han ønsker å fortelle historien så nøkternt som mulig. Dette synes jeg han lykkes godt med, all den stund han ikke deler disse predikantenes syn. Det kan kanskje ha farget noen av de mer analytiske delene av boken, der han beskriver overdrivelser og negative tendenser. Han siterer fra folk som kanskje hadde personlige motiver ut fra konflikter der vi ikke kjenner bakgrunnen, det er lett å finne noe å sette fingeren på. På den annen side vil vel den største entusiast villig innrømme at vekkelseshølger ofte drar med seg litt av hvert av menneskelige svakheter og ubalanserte overdrivelser. Det følger vekkelseslivet som en konstant utfordring til denne dag. Derfor hører denne siden av historien så absolutt med.

Jeg synes boken er veldig bra på å få fram en bredde og beskriver nyansene i det som skjedde. Dette er stoff som bør leses av alle som er interessert i å lære av historien, både på godt og vondt. Personlig setter jeg pris på den gode omtalen folk som T.L. Osborn, Oral Roberts, Kenneth Hagin, R.W. Schambach og Kathryn Kuhlman får. Flere av disse tjenester har jeg hatt gleden av å stifte personlig bekjentskap med, og jeg vet noe om deres integritet.

Boken er selvsagt preget av at den er skrevet i 1975, og mange av de omtalte personene var da fremdeles midt i sine beste år. Derfor må jo fortsettelsen skrives av andre, og det fins jo absolutt forsøk på det. En mann som Kenneth Hagin fikk jo en helt ny posisjon etter 1975, da den såkalte trosbevegelsen vokste fram. Dessuten ble fokuset på menighetsbygging et helt annet, og menighetsvekst og menighetsplanting ble de nye nøklene i evangeliseringen.

Men denne boken inneholder en viktig periode i nyere tids historie, så den kan anbefales varmt! Boken avslutter med et rikholdig utvalg av kildehenvisninger, så her kan man grave videre i det uendelige. Veldig verdifullt materiale!

D.R. McConnell, *A Different Gospel - A Historical and Biblical Analysis of the Modern Faith Movement* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1988, 1996).

Anmelder: Geir Harald Johannesen, cand. theol.

For en tid siden utkom i USA en bok om Trosbevegelsen (TB) som stadig bør være aktuell. Den er spennende lesning for alle som har undret seg over hvorfor TBs forkynnelse på mange punkter er så påfallende annerledes enn hva kristne er vant til.

Med sin bok *A Different Gospel* er D.R. McConnell rett nok ikke den første fra TBs hjemland som har hevet røsten mot Trosbevegelsens teologi og praksis. Den første var Charles Farah, tett fulgt av slike som Jimmy Swaggart og Dave Hunt. Og etter McConnell har Hank Hanegraaff levert tungt skyts i sin bok *Christianity in Crisis* (1993). Men D.R. McConnells bok er banebrytende fordi han legger TBs historiske røtter under lupen.

Som grunnlegger og lærefader for TB regnes Kenneth Erwin Hagin. Hans "Rhema Bible Training Center" i Tulsa, Oklahoma er bevegelsens kraftsentrum. De mest toneangivende av bevegelsens forkynnere verden over har fått sin utdanning der. McConnell påviser imidlertid at Hagin likefrem har plagiert teologi og tanker fra en eldre forkynner. Denne andre het Essek W. Kenyon. Han døde i 1948 etter et liv som predikant med eget frittstående "ministry", egne radioprogrammer og en utstrakt litterær produksjon. Det er direkte og til dels ordrett fra ham Hagin har hentet TBs flaggsaker som "positiv bekjennelse" (at det du sier, skaper fysisk virkelighet), den troendes "autoritet" over djevelen, retten til rikdom og helse "i Jesu navn", og så videre.

Men det rystende er at Kenyon – ifølge McConnell - i sin tur har hentet sin inspirasjon til disse nye og spennende lærdommene fra de såkalte metafysiske kultene. Dette er en håndfull nye religioner som oppsto på USAs østkyst i siste halvdel av 1800-tallet. Den mest kjente er Christian Science, en annen kalles New Thought. Som det siste navnet antyder, ville disse kultene underlegge seg virkeligheten ved tankens makt. Ved kontroll over tanke og sinn ville man bli herre over sykdom og fattigdom og "koble seg til" Guds egne krefter. Rett kunnskap skulle gi innsikt i, og kontroll over, tilværelsens innerste hemmeligheter. Christian Sciences grunnlegger, Mary Baker Eddy, som Kenyon hevdes å ha lest mye av, mente at all sykdom kunne fjernes ved tankens makt. De fysiske symptomene var illusjoner som ville forsvinne når man behersket den "åndelige virkeligheten". Slike ideer har igjen sine røtter i den eldgamle gnostisismen, en vranglære som den eldste kirken kjempet drabelig mot, ikke minst gjennom kirkefaderen Ireneus av Lyon (130-200).

Det Kenyon ifølge McConnell gjorde, var å søke å "kristne" disse nygnostiske ideene gjennom å erstatte "tanke" med "tro", for å si det forenklet. Første del av McConnells bok søker å påvise hvordan Kenyon var opplært i og kjente de metafysiske kultenes ideer, og hvordan Hagin overtok dem. Andre del tar et

teologisk oppgjør med disse “nykristnede” kultiske ideene: Læren om “Åpenbaringskunnskap”, læren om at troende er av “Guds klasse” en slags åndelige supermennesker, læren om “troshelbredelse”, og læren om “framgang og suksess i Jesu navn”. Forfatteren viser hvordan disse ideene til syvende og sist henviser mennesker til å tro på sin egen tro.

D.R. McConnell er nøye med å påpeke at ikke TB er kultisk som sådan, eller at alt i bevegelsens forkynnelse er det. Tvert imot understreker han det vi alle observerer, nemlig at “en overveldende majoritet av medlemmene i TB er oppriktige, bibeltroende kristne.” Likevel er bevegelsen forurenset av ikke-kristne ideer når det gjelder viktige lærepunkter. Slik kan den gjøre stor skade på ens kristne tro.

Innledningsvis redegjør McConnell for at boken ikke leverer nøytral historieskrivning. (Hva er forresten det?). Bokens anliggende er å advare mot at TBs kultiske ideer skal spre seg til hele den karismatiske fornyelsen. Ikke desto mindre oppleves den historiske dokumentasjonen omfattende og overbevisende. Og den teologiske behandlingen er både grundig og lettfattelig. Boken er spennende lesning, og leverer en stadig like aktuell advarsel til alle kristne miljøer, også her i Norge.

Robert M. Bowman Jr., *The Word-Faith Controversy: Understanding the Health and Wealth Gospel* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2001).

Reviewer: Troy J. Edwards

Many are the books that are written intended to “expose” the now controversial Word-Faith Movement. One could probably fill at least one level of their bookshelf with them. With all of the numerous works that are designed to oppose Word-Faith theology, Bowman’s contribution is slightly different from the others.

While Bowman clearly disagrees with Word-Faith theology, he also disagrees with how other critics have handled this controversy. Bowman begins his thesis by refuting the idea that the Word-Faith movement is a cult mixed with Pentecostal and Metaphysical cult beliefs. He explains (to the best of his knowledge) the true historical roots of the movement.

Once Bowman has dealt with what he believes has been faulty research by previous critics of the movement, he goes on to address teachings within the movement that he finds to be problematic such as the teaching of the trichotomy of man, God having faith, God having a body, positive confession, health, wealth, and some other areas of controversy. I believe that Bowman attempts to handle these areas as fairly as he possibly can without condemning the Faith Teachers as has been done in previous works addressing this movement.

Some of the weaknesses I find in Bowman’s approach is that he confesses that he is neither Pentecostal nor Charismatic. Though I believe that Bowman has

attempted to treat the Faith Teachers as fairly as possible, this reviewer cannot help but believe that his non-charismatic/non-Pentecostal beliefs have some influence on how he looks at Word-Faith teaching.

The author also seems to blame the Word-Faith teachers for starting this “war of words” due to their attacking traditional Christianity. This surprises me coming from a man who possesses a wealth of historical knowledge. Traditional Christianity has been attacked since the days of the Reformation. Whenever someone has felt that they have uncovered a hidden truth they attacked those with whom they felt have hidden this truth. Furthermore, the Faith Teachers have never mentioned any one by name when disagreeing with them nor have they written any books with the intent to maliciously and falsely accuse those with whom they disagree.

One other problem I find with Mr. Bowman’s work is that he pronounces a judgment upon the Faith Teachers of being an “aberrant” group. Though some will appreciate the fact that Bowman could not in good conscience label the Word-Faith movement heretical, the judgment of being “aberrant” could still be insulting and ruffle feathers within the movement.

Regardless of its strengths and weaknesses, I believe that Bowman’s work could help to further dialogue between those who advocate the movement and those who oppose it. If critics of the movement would take the approach that Bowman did and refrain from using labels such as “cultic”, “heretical” etc., then they would find more Word-Faith proponents open to listening and considering their objections.

William L. DeArteaga, *Quenching the Spirit. Discover the REAL Spirit Behind The Charismatic Controversy* (Lake Mary, FL: Creation House, 1992, 1996).

Anmelder: Rune Dahl

Denne boken som ble min lesning i høstferien 2002, er først utgitt i 1992, mens andre utgave kom i 1996. Det er sistnevnte jeg har lest. For en legmann som meg med litt over middels i engelskferdigheter, er det fullt mulig å ha stort utbytte av DeArteagas bok. I følge informasjon på bokens cover, brukte han 10 år fra 1982 til 1992 på undersøkelser og forberedelse til boken.

William L. DeArteaga har som anliggende å beskrive de “levekår” menigheten i ulike epoker har gitt den Hellige Ånd og hans mange uttrykk. Til alle tider, fra den første menighet og til nå, har det vært variert synsing om “kroppslige manifestasjoner” og hvordan man skal vurdere hvorvidt det er Gud eller mennesker som er på ferde. DeArteaga drøfter dette på en balansert måte, etter mitt skjønn. Han beskriver hvordan det i ulike tidsfaser av menighetens utvikling har vært personer og grupper som har vært bærere av en levende Gudsrelasjon med tilhørende fysiske uttrykk og opplevelser, men at disse har hatt motstandere som kritisk har hevdet at risting, besvimelser, lyder og entusiasme i møter og

samlinger ikke kan anses å være fra Gud, men kun er et produkt av menneskelige mekanismer. Noen har hevdet at den adferd som har preget møter under ulike oppvåkingsperioder sågar har okkult rot og inspirasjon.

Noe av det som gir boken troverdighet er at forfatteren gir meningsmotstandere plass. Han beskriver bakgrunn og livsløp såpass at man kan få en forståelse av hvorfor de aktuelle personer endte opp som motstandere til vekkelsesbevegelser i sin tid.

I første del av boken bruker DeArteaga plass på å definere et innhold i ordet "fariseisme". Han setter navn på en "samleperm" som han legger alle inn i som står imot det Gud gjør i sin generasjon. Teologer og forskere kan vel kanskje stusse både ved måten han gir dette ordet innhold, og ved bruken av det gjennom hele boken.

Men det er dog lett å følge ham i resonnetet. Jeg liker boken og har ingen problemer med å anbefale den. Det er ikke overflod av litteratur av denne typen hos bokhandlere jeg besøker. For karismatikere i Norge er det nyttig å lese karismatisk historie. Tendensen til stadig å oppfinne kruttet og på den måten unngå å lære av det som har skjedd tidligere, er påfallende. Bøker som dette kan bidra til høynet trygghet og troverdighet både for enkeltpersoner og menigheter.

DeArteagas engasjement og posisjon kommer tydelig fram. Hans ønske om at kristne skal kunne søke Gud for åndelige gaver og opplevelser uten å frykte for å gå feil, er bakteppe for boken. Han beskriver hvordan det i alle oppvåkingsperioder er elementer av overdrift som gir motstandere vann på mølla. Det krevende er derfor å gjennomskue positivt og gi rom for en nødvendig utfoldelse av karismatisk uttrykk og liv. Forfatteren referer til Jonathan Edwards (1703-1758) som måtte forsøke å forklare for det teologiske miljø i New England den åndelige entusiasme som var fremtredende under en vekkelsesperiode i Northampton og ellers i New England fra 1734-41: "Den Hellige Ånd berører menneskets ånd, men energien og manifestasjonen av guddommelig aktivitet uttrykkes gjennom sjelen. Da vil umiddelbart uttrykket farges av personlighet og kulturell påvirkning. Dermed er det latente sider av "åndelighet" som må kunne vurderes som ikke kommet fra den Hellige Ånd, men som har sitt utspring i mennesket."

DeArteaga formaner sine lesere til gi den Hellige Ånd og hans ulike uttrykk rom på tross av mange muligheter for feil og fall. Menigheten har ikke råd til å stenge virkninger og manifestasjoner ute.

Joseph McIntyre, *E.W. Kenyon and His Message of Faith: The True Story* (Orlando, FL: Creation House, 1997).

Reviewer: Vinson Synan, Ph.D.

Essek William Kenyon (1867-1948) has been and remains one of the most controversial figures of the twentieth century in evangelical and charismatic circles. Born in upstate New York in 1867, he was converted at age 17 in a Methodist Church and soon became a convinced participant in the holiness movement that was sweeping Methodist circles at the time. After sincerely pursuing second blessing sanctification, he fell into a 3 year period of backsliding after which he was restored to the faith. His ordination in the Free-Will Baptist Church in 1894 made him identify himself as a lifelong Baptist. In his devotion to the literal words of Scripture, he began a spiritual quest that brought him into contact with most of the leading Holiness and Higher Life ministers of his day.

After investigation and rejecting many of the teachings of the Holiness and Pentecostal movements, he pastored several churches in addition to founding several Bible schools and writing many books that have had a continuing influence in Pentecostal and charismatic circles to this day. His emphasis on healing and positive confession made him the theological fountainhead of the modern faith churches and healing ministries led by such teachers as Kenneth Hagin and Kenneth Copeland. In the meantime, Kenyon's theological views were vigorously attacked by such people as J.A. Matta, D.R. McConnell and Charles Farah. They and others accused Kenyon of preaching a "different gospel" filled with gnosticism influenced by New England metaphysical "New Thought" which bordered on Christian Science.

McIntyre's goal seems to be to refute this body of literature by presenting the influence of mainstream Holiness and Keswick teachers as the formative influences on Kenyon's basic ideas. These figures include Phoebe Palmer, Charles Cullis, Alexander Dowie, A.B. Simpson, Andrew Murray, D.L. Moody and Kelso Carter. In my view, McIntyre makes a convincing case that much of Kenyon's rhetoric was borrowed from these writers.

A crucial area of the book involves Kenyon's relationship with the Holiness and Pentecostal movements. It is clear that he was part of the Wesleyan-Holiness movement and that his struggles over the second blessing led him to formulate his "finished work" teaching which led him to break with classical holiness teachings. His later association with William H. Durham in Chicago almost certainly resulted in Durham's adoption of Kenyon's views. In this sense, Kenyon could be seen as the "Father" or at least "grandfather" of the basic theology of the Assemblies of God and all the "finished work" Pentecostals after 1910.

The fact that Kenyon applied for credentials with the Assemblies of God in 1925 proves that Kenyon did speak in tongues, and although he was accepted, he never

joined. This was probably due to the fact that he could not accept the “initial evidence” teaching, although he assented to the doctrine on his application form.

After this Kenyon continued to teach a definite “filling” with the Holy Spirit and divine healing until his death in 1948 at the age of eighty one.

In the last part of the book McIntyre attempts to show the mainstream roots of many of Kenyon’s controversial teachings such as “sense knowledge,” “revelation knowledge,” “positive confession,” and “the sufferings of Christ.” Rather than finding these concepts from New Thought sources, McIntyre finds them in such teachers as A.T. Pierson, A.B. Simpson, Campbell Morgan, and A.J. Gordon, among others. Over all, I believe that he makes a convincing case for the “orthodoxy” of most of Kenyon’s views.

This is a fascinating book about a fascinating man. It is engagingly written and has extensive endnotes that illustrates sound scholarship. Sadly, there is no bibliography, a major weakness for scholars. The two major historical errors are on page 35 where he bypasses Parham and Topeka in 1901 and says that the “initial evidence” theory “was not taught until after the Azusa revival around 1906.” He also errs in saying that “it wasn’t formulated into a formal doctrinal position until around 1914.” Actually, the Pentecostal Holiness Church adopted the words “initial evidence” in 1908.

These points aside, this is a book that should add new dimensions to the story of E.W. Kenyon and dispel many accusations that have clouded his name over the years.

Dale Hawthorne Simmons, *E. W. Kenyon and the Postbellum Pursuit of Peace, Power, and Plenty* (Lanham, MD: Scarecrow Press, 1997); *Studies in Evangelicalism*, No. 13.

Reviewer: Roger G. Robins, Ph.D.

Simmons’s ambitious monograph undertakes two worthy endeavors. First, it outlines the life and thought of E. W. Kenyon, a radical evangelical teacher, prophet-figure, and faith healer who rose to modest notoriety in the first half of the 20th century. Although less influential in his own lifetime, Kenyon’s literature and legacy, particularly as they relate to the explication of divine laws governing faith healing, have enjoyed renewed currency throughout the “Word of Faith” or “Positive Confession” wings of the Pentecostal and charismatic movements. Second, *E. W. Kenyon [EWK]* seeks to recompose the fabric of a postbellum intellectual world in which the religious movements most important to Kenyon’s theological development—New Thought and the “Higher Life” or “Keswick” holiness movement—shared many now-forgotten affinities. Historians have commonly misconstrued that world because an intervening century, and a Modernist-Fundamentalist controversy, have obscured the threads of thought and temperament and friendship that bound radical evangelicals to other late-Victorian

“progressives” like those in the New Thought movement. Simply by attempting these two objectives, Simmons has rendered a valuable service. However, the actual execution of those objectives is burdened by an ill-advised *modus operandi* and yields uneven results. Consequently, the primary contribution of *EWK* lies in the big picture and the fine print: the setting of this figure against that backdrop, and the many details and insights that come along the way.

EWK begins with a “Prolegomena” that amounts to a short biography of Kenyon. The book ends with a “Postlogue” that traces Kenyon’s legacy. In between are three major chapters that promise a comparative analysis of New Thought, Higher Life, and Kenyon under the rubric of motifs central to postbellum American culture: “Peace,” “Power,” and “Plenty.” Unfortunately, the clarity and thematic sweep implied by that overarching schema do not entirely reflect the page-to-page reality of the book.

Several of the book’s shortcomings appear immediately in the “Prolegomena.” First, the narrative relies on uncritical sources that have not been adequately synthesized by the author, allowing the language, categories and perspective of pious biography to occasionally slip through. Second, gaps and redundancies mar the way, and abrupt transitions leave readers flipping from page to page trying to figure out how and why, for example, Kenyon left Goshen, MA and H. L. Hastings’s sponsorship for Spencer, MA and the patronage of John Marble. Moreover, Simmons introduces historical context and influential figures by interjecting stand-alone sketches, a technique that lends the work a somewhat disjointed air.

Of yet greater difficulty is the aura of “Great Figure” history that this technique lends to *EWK*: movements are traced *ad fontes* to a few founding fathers/mothers whose bio-sketches then serve by extension as an introduction to the movement as a whole. The lesser problem is that Simmons’ version of the family lineage sometimes seems questionable or at least simplistic: The 19th century’s emphasis on divine immanence in America is traced matter-of-factly to Kant and Swedenborg, who by all means deserve their due, but not without recognizing that the American reaction to orthodox Calvinism was in large part an exercise in Calvinist self-criticism, and owed much to indigenous sources like Reformed pietism and a scholastic ontology that, as rearticulated by theologians like Jonathan Edwards, skirted the edges of pantheism in its own right. The greater problem is that the method fosters an ahistorical understanding of how ideas and behaviors actually spread, particularly within popular religious movements where groups and individuals encounter ideas and their several permutations within a cross-pollinating spiritual greenhouse. When intellectual property has been swept back and forth via a multitude of oral, graphic and written means and media, much of it is rendered both commonplace and common property, and many are the independent-minded prophet-savants that might lay proprietary claim to a given insight.

The core chapters of *EWK*, “Peace,” “Power,” and “Plenty,” are well organized if somewhat misleading. Each chapter features a set of questions specific to its theme, and those questions are systematically posed to New Thought, Higher Life, and E. W. Kenyon in turn. This simulated interrogation, though formulaic, does have merit as a comparative device. However, the stated themes only loosely correspond to the actual content of the respective chapters. “Peace” and “Power” explore their titular phenomena only in the most perfunctory way before turning to their real interest: the theological systems and basic spirituality of the parties involved. “Plenty” is devoted to views on, and practice of, faith healing. Redaction critics may find it impossible to resist speculating on the evolution of *EWK* (Did an original critique of Positive Confession lead to a study of Kenyon and then to New Thought? Was an essentially adventitious schema—Peace/Power/Plenty—later superimposed at the suggestion of a member of the dissertation committee?).

Despite the structural misalignment, Simmons’ builds a convincing case for the importance of Kenyon and the kinship of New Thought and Higher Life. But aspects of those basic arguments seem imprecise or overstated. For example, throughout *EWK* Simmons addresses the Higher Life or Keswick holiness movement as if it were a distinct movement clearly differentiated from Wesleyan holiness. That proposition is questionable in the lab, and untenable in America’s religious natural habitat at least prior to the 20th century. Further, although *EWK* establishes Kenyon’s importance, the structure of the book and Simmons’ argumentation seem to imply much more. Rather than understanding Kenyon as the architect of an important variation on Higher Life theology, Simmons seems to present him as the creator of an autonomous religious system parallel to New Thought and the Higher Life movement. Certainly Kenyon understood his own teaching to be of epochal singularity, but the same could be said of John Dowie, Frank Sandford and other holiness prophets of the day. It would be inexcusable to take at face value pretensions that reveal not Kenyon’s distinctiveness but rather his similarity to other authoritarian figures on the fringe of radical evangelicalism.

Furthermore, Simmons gives Kenyon too much credit for the shift of “Reformed” Pentecostalism away from the Wesleyan doctrine of entire sanctification. Kenyon’s teaching on the “finished work of Christ,” as mediated through Pentecostals like William Durham, certainly influenced the process. Indeed the vocabulary used in the debate (“finished work”) bears Kenyon’s rhetorical fingerprint. But it must be remembered that while most within the early Pentecostal movement embraced entire sanctification, American evangelicalism at large—from which the movement’s adherents had themselves originated—did not. There, entire sanctification was the novelty. The vast majority of American Christians, including most Methodists, had always held some variant of what Kenyon called the “finished work of Christ.” Consequently, at the aggregate level, the repudiation of that doctrine within later Pentecostalism owed less to the teaching of a relatively obscure figure than to the basic doctrinal instincts of the majority of Pentecostals. The tide reclaimed the beach.

Regrettably, Simmons commits barely a dozen pages, and that at end of the fourth chapter, to what could potentially have been the central focus of the entire book: the metamorphosis of Kenyon's teaching on positive confession into a means and mandate for the child of God's material prosperity. It is here that the implicit (and perhaps unconscious) agenda of the book becomes clear. Simmons began *EWK* by distancing Kenyon from New Thought, demonstrating that he was not unduly contaminated by his exposure to the movement as some critics have charged. Simmons concludes *EWK* by distancing Kenyon from the notorious "Positive Confession" movement, which has been placed at Kenyon's feet by those same critics. In the latter case at least, Simmons rescues his protagonist by slighting or ignoring the evidence on the basis of which critics have linked Kenyon to the offending movement. That is, he gives scant attention to Kenyon's later developments, as if the pre-1930s Kenyon were the "essential" Kenyon according to which subsequent usage might be judged authentically Kenyonesque or not. Those drawing on the later Kenyon, the one who encouraged his radio listeners to apply God's laws to the acquisition of general prosperity and success, are dismissed as "step-children" who depart from the patriarch's more orthodox early teachings and emphasis. That is not to say that Simmons is above criticizing Kenyon—in fact, Simmons weighs each of his three main characters in the balance of moderate evangelical orthodoxy and finds them all wanting—but he does take too-great pains to save Kenyon from unsavory association with New Thought on one hand, and the Gospel of Prosperity on the other.

Having arrayed such a phalanx of criticism against *EWK*, one might expect me to discourage reading the book at all. One would be wrong. There is much of value here. First, *EWK* gives a worthy account of the individuals, movements and ideas that framed Kenyon's life and career. Second, it perceives and tentatively explores the affinities shared by New Thought and holiness, two progressive movements that breathed a common atmosphere, heard the same questions, and proffered similar answers to their fellow Americans. Third, *EWK* is liberally decorated with perceptive insights and asides, as with Simmons' discussion of the alliance among New Thought, holiness, and sectarian medicine and his treatment of their collective rivalry with practitioners of orthodox medicine. *EWK* should be read, but read as a preliminary work, one that has stretched the historical canvass and sketched the conceptual outline for a future portrait of the broad religious culture of postbellum America and of E. W. Kenyon's place within it.

I neste nummer:

Gjennomgangstemaet blir karismatikkens røtter i 1800-tallets *helligetsbevegelse*. Helligetsbevegelsen er, som kjent, den umiddelbare forløper for den klassiske pinsebevegelsen i USA. Et annet fokuseringspunkt blir *kvinnens stilling* innen både helligetsbevegelsen, pinsebevegelsen og moderne karismatiske retninger.



ISSN: 1502-9700