

# **”På din egen tro og bekjennelse...”**

Analyse av T.B. Barratts dåpsteologi sett i lys av moderne antropologi med henblikk på  
den norske pinsebevegelsens økumeniske situasjon

Spesialavhandling: Thomas Erlandsen

Emnekode: AVH504 Spesialavhandling med metode (30 ECTS)

Veileder: Førsteamanuensis Terje Hegertun

Studieprogram: Cand.theol.

År 2011, 11. semester

”Det teologiske Menighetsfakultet”

Tilegnet min medvandrør,

Mia

## Forord

Dåpen har i hele min oppvekst figurert som noe mystisk. Nært, men fremmed. Som barn av pinsebevegelsen fikk jeg fort et ambivalent forhold til dåp. Den måtte utføres med aller største alvor, likevel skjønte jeg aldri hva dåpens store nødvendighet innebar av kvalitativ størrelse. Er den bare symbol på noe dypere, eller er den virkekraftig i seg selv?

Da jeg ble tenåring og bevisstgjort på min kristne minoritetstilhørighet, ble dåpens betydning artikulert og servert meg i polemiske toner. Det ble viktig å markere sin avstand til de andre konfesjonenes dåpspraksis og -lære. Aggressiv polemikk ble ført, spesielt mot barnedåpen, men lite ble sagt av hva vi pinsevenner egentlig sto for. Med tiden ble denne polemiske tonen uutholdelig for meg. Hvorfor kunne vi ikke bare tolerere annerledes tenkende og praktiserende? Hvorfor er vi pinsevenner de eneste som ikke vil akseptere eller tolerere noen annen dåp en vår egen?

Min teologiske interesse fikk et helt nytt fundament etter at jeg begynte å studere på Det Teologiske Menighetsfakultet, og siden den gang har dåpsdebatten blitt essensiell for meg. Jeg har siden ungdomsårene samarbeidet med menigheter i Den norske kirke, og mitt sterke ønske om å se kristen enhet, har ført til at dåpen har blitt brennpunktet for mitt engasjement. Gjennom mine teologiske studier, har min egen konfesjonsdåpsteologi stadig blitt satt på prøve.

Denne avhandlingen har krevd mye av meg. Forskingen på det moderne selvet, har formet meg på en måte jeg ikke kunne forestille meg på forhånd. I tillegg har jeg hatt store ambisjoner som har krevd mer av meg enn jeg var forberedt på. Det har derfor også krevd mye av min kone og mine to døtre.

Jeg ønsker derfor å tilegne denne avhandlingen til min medvandrer og kone, Mia. Vi har begge dype røtter i pinsebevegelsen og våre liv er helt dedikert til den. Samtidig har vi på hver vår side tatt del i den norske lutherske spiritualitet og teologi. Du, Mia, som programsekretær i Norges KFUK/KFUM, og jeg gjennom mitt cand. theol.-studium. Dette høsthalvåret har du holdt orden på ungene og huset, mens jeg har fordypet meg i mine

studier. Jeg er så takknemlig for at du ga meg denne muligheten! Men en slik skjevfordeling i hjemmet er ikke vår fremtid, til det er vi alt for *moderne*...

# Innhold

FORORD .....	3
<b>INNLEDNING</b> .....	<b>6</b>
0.1 TEMA: MODERNE ANTROPOLOGI OG BAPTISTISK DÅP .....	6
0.1.1 Begrepsdefinisjoner .....	6
0.2 MÅLSETTINGEN .....	7
0.3 PROBLEMSTILLING OG MATERIALE .....	7
0.4 TEORI .....	8
0.5 METODE OG STRUKTUR .....	9
<b>DEL I: TEORETISK RAMMEVERK</b> .....	<b>11</b>
<b>KAPITTEL 1: KILDENE TIL DEN MODERNE FORSTÅElsen AV SELVET</b> .....	<b>11</b>
1.1 INNLEDNING: "EN MANN AV SIN TID OG EN MANN I SIN TID." .....	11
1.1.1 Modernismen .....	11
1.2 TRE KILDER .....	12
1.2.1 Vendingen innover .....	13
1.2.2 De moralske kilder .....	16
1.2.3 Ekspresjonismen .....	21
1.2.4 Sammendrag .....	22
<b>DEL II: T.B. BARRATTS LIV, DÅPSTELOGI OG ANTROPOLOGI</b> .....	<b>24</b>
<b>KAPITTEL 2: HISTORIKK OG KONTEKSTUALISERING</b> .....	<b>24</b>
2.1 FRA BARNEDÅP TIL TROENDES DÅP .....	24
2.1.1 Wesleyaneren .....	24
2.1.2 Metodistpresten og alliansebyggeren .....	26
2.1.3 Pinsevennen og baptisten .....	27
2.2 BAPTISTISK DÅP: EN ØKUMENISK VERKEBYLL .....	30
2.2.1 Pinsevenn eller metodist? .....	30
<b>KAPITTEL 3: BARRATTS DÅPSTELOGI</b> .....	<b>32</b>
3.1 T.B. BARRATTS HERMENEUTIKK OG POLEMISK .....	32
3.1.1 Dåpsapologeten .....	34
3.2 DEN KRISTNE DÅP .....	35
3.2.1 Barratts dåpsteologi .....	35
<b>KAPITTEL 4: KILDENE TIL BARRATTS FORSTÅElsen AV SELVET</b> .....	<b>40</b>
4.1 BARRATT OG VENDINGEN INNOVER .....	40
4.1.1 Barratt og det frikoblede selvet .....	41
4.2 BARRATT OG DE MORALSKE KILDER .....	44
4.2.1 Barratt og det påkoblede selvet .....	45
4.2.2 Barratt og ekspresjonismen .....	49
4.2.3 Sammendrag: Den kristne kilde .....	55
<b>DEL III: MODERNE KILDER I T.B. BARRATTS DÅPSTELOGI</b> .....	<b>58</b>
<b>KAPITTEL 5: SAMMENDRAG OG KONKLUSJON</b> .....	<b>58</b>
5.1 SAMMENDRAG .....	58
5.2 KONKLUSJON .....	60
5.2.1 Målsettingen og forslag til videre forskning .....	64
<b>LITTERATURLISTE:</b> .....	<b>67</b>

## INNLEDNING

### 0.1 Tema: Moderne antropologi og baptistisk dåp

Mitt forskningsområde tar for seg den norske pinsebevegelsens dåpsteologi satt inn i en moderne kontekst. Tittelen på avhandlingen er første halvdel av pinsebevegelsens dåpsformel. Som formelen indikerer, ligger det latent et individualistisk trekk, og en oppfatning av troen som forstått av et bevisst subjekt. Formelen bygger på en bestemt antropologisk forutsetning. Nærmere bestemt vil jeg se på antropologien som fremmes i dette dåpssynet. Har den moderne trekk?

Temaet er altså forholdet mellom det moderne menneskets forståelse av seg selv - sitt "selv"<sup>1</sup> - og baptistisk dåpsteologi.

#### 0.1.1 Begrepsdefinisjoner

Når jeg skriver om "den moderne periode", sikter jeg hovedsakelig til tiden fra begynnelsen av det 18. århundre og frem til i dag. Den enkle betegnelsen "moderne", sikter altså til fenomener ved moderne periode. "Modernismen" er betegnelsen på ideene som utviklet seg fra slutten av det 19. århundre og i begynnelsen av det 20. århundre og fremover.

Når jeg taler om et "selv", kan en også bruke begreper som "person" eller "identitet". Jeg har valgt å bruke begrepet "selv", ettersom forfatteren som ligger til grunn for min teori bruker dette begrepet. Forskning på selvet, er undersøkelse av subjektets forståelse av sin egen identitet og dets forhold til verden.

---

<sup>1</sup> Se begrepsdefinisjonen under.

## 0.2 Målsettingen

Med denne spesialavhandlingen ønsker jeg å problematisere en tale om det "rette" dåpssynet og den "rette" dåpspraksis. Jeg ønsker ikke å relativisere dåpssynet,<sup>2</sup> men gi leseren en forståelse av at det ikke er så enkelt å validere sitt eget dåpssyn med å si at ens eget dåpssyn er "urkristent" eller det eneste "bibelsk" rette. Derfor er det også et håp å kunne vise at pinsbevegelsens dåp, i like stor grad, er preget av moderne fenomener som av bibelske. Hvis jeg kan oppnå dette, vil jeg trekke frem denne dåpsteologiens begrensninger og teologiske utfordringer. Som pinsevenn vil jeg da kunne komme til den økumeniske debatten med større ydmykhet.

## 0.3 Problemstilling og materiale

Problemstillingen har jeg formulert følgende:

- *Kan den moderne forståelsen av selvet kaste nytt lys over T. B. Barratts dåpsteologi?*
- *Hvilket syn på selvet avdekkes i T. B. Barratts forfatterskap med henblikk på hans dåpsteologi?*

Thomas Ball Barratt er objektet for min analyse. Hans bok *Den kristne dåp* i Martin Skis minneutgave (1950) er mitt primærmateriale.<sup>3</sup> T. B. Barratt ble født inn i en wesleyansk-metodistisk kontekst og tjenestegjorde i voksenalder som metodistprest, men etter en spesiell åndelig erfaring gikk han en ny retning. I 1913 lot han seg døpe med baptistisk dåp og startet en menighetsbevegelse i 1916. Han ble siden ansett som grunnleggeren av den norske pinsbevegelse, den største frikirkelige konfesjon i Norge. Barratts baptistiske dåpssyn har fra begynnelsen hatt stor innflytelse på den norske pinsbevegelse, og har det fremdeles. Derfor er det naturlig og nødvendig å sette seg inn i hans dåpsteologi.

---

<sup>2</sup> Personlig mener jeg at den baptistiske dåpsteologi vil styrkes ved en slik fremstilling, men er klar over at det vil være varierende oppfatninger om den saken.

<sup>3</sup> En 8-bindsamling med utvalg av Barratts skrifter og bøker.

Når jeg i problemstillingen skriver ”nytt lys”, er det viktig å påpeke at det ikke er gjort noe arbeid på dette området før. Barratts dåpsteologi står i dag uten kommentarer fra akademisk hold. Barratt mener derimot selv, at han står for den eneste bibelske og rette dåp.<sup>4</sup> Jeg ønsker derfor å belyse at hans dåpsteologi kan bære preg av moderne antropologi.<sup>5</sup> Det er ikke meningen å vise diskrepansen mellom aktuelle tidsepoke og bibelsk tid, selv om denne undersøkelsen kan benyttes til det, ved videre forskning. Allikevel ligger en slik tydelig påvisning av antropologisk diskrepans utenfor mitt arbeidsfelt. I stedet legger jeg en modell for moderne antropologi over Barratts dåpsmateriale, i håp om å se nye perspektiver ved baptistisk dåpsteologi.

#### 0.4 Teori

Til hjelp med å etablere begreper om den moderne antropologi benytter jeg meg av den kjente canadiske filosofen Charles Taylor. Taylor har gitt flere perspektiver på moderne fenomener og nyter stor anerkjennelse. Spesielt har hans historiske fremstilling av det moderne menneskets selvforståelse høstet respekt. Den største og mest ambisiøse fremstilling, gir han i boken *Sources of the Self – The Making of the modern Identity* (1989). Her presenterer han menneskets forståelse av sitt selv, gjennom dets erfaringer av moral og lokaliseringen av moralens kilder. Taylor mener at både menneskets opplevelse og forståelse av det gode er veiledende for hvordan det forstår seg selv.<sup>6</sup>

I sin bok *Varieties of Religions Today* (2002) opererer Taylor både som filosof og kirkehistoriker. Boken er en analyse og svar til William James` Gifford forelesning *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Forelesningen ble levert til universitetet i Edinburgh en gang mellom 1901 til 1902. James var ifølge Taylor en banebryter for en moderne forståelse av religion. I sin bok gir Taylor en oversikt over de religiøse endringene, spesielt innenfor de kirkene som har vokst ut av latinsk spiritualitet.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Jf. Barratt 1950: *Den kristne dåp*.

<sup>5</sup> Denne avhandlingen peker bare ut de overfladiske linjene i førmoderne tid. Jeg går derfor ikke inn i den antropologiske pluralitet som rådet før 1700-tallet.

<sup>6</sup> Jf. Henriksen 1997:74.

<sup>7</sup> Taylor 2002:6-8.



*Sources of the Self* og *Varieties of Religions Today* utgjør mitt teoretiske rammeverk. Det vil ikke være hensiktsmessig for denne avhandlingen å ha med alle detaljene i den moderne filosofiske antropologien. Derfor er Taylors svar på James' forståelse av religiøs erfaring med på å forenkle, men også berike, det teoretiske rammeverket.

### **0.5 Metode og struktur**

Teorirammen gir meg et verktøy i analysen av Barratts dåpsteologi. Etter å ha lokalisert kildene til den moderne forståelsen av selvet hos Taylor, vil jeg søke etter disse kildene i Barratts forståelse av selvet, representert ved hans dåpsteologi.

Når jeg i den første delen begynner med å gi en fremstilling av teorien, så er det fordi jeg vil at den skal være et bakteppe for det som leses siden. Den andre delen er fordelt på tre kapitler. Jeg gir først en oversikt over Barratts liv og kontekst. Det har konsekvenser for hans teologiske forståelse, men mer enn det: hans religiøse og kulturelle kontekst er også definerende for hans antropologi.

For det andre er jeg opptatt av Barratts hermeneutikk og argumentasjon. Hans hermeneutikk er avgjørende for å kunne forstå hvordan han fortolker bibeltekstene. Den skaper en forståelsesramme for hans bedømmelse, av det han kaller "den rette dåpspraksis" og "den rette dåpsteologi". Ved å belyse hans argumentasjonsmetode, får jeg situert dåpsdebatten i riktig kontekst og på den måten utkrystalliseres de søylene som Barratts dåpsteologi sirkulerer rundt.

For det tredje gjør jeg en analyse av Barratts forståelse av selvet, på grunnlag av utvalgte bøker i hans forfatterskap, med henblikk på den moderne forståelsen av selvet. I denne analysen gjør jeg meg bruk av D. W. Bebbingtons *Evangelicalism in Modern Britain*, som er en analyse av de evangelikales tilknytning til moderne fenomener. Innholdet i denne delen ligger tett på teoridelen. Jeg har dermed dannet meg en oversikt som gjør meg i stand til å konkludere begge ledd i problemstillingen.

I tredje og siste del, gir jeg et sammendrag før jeg konkluderer med mine funn. I konklusjonen besvarer jeg andre ledd i problemstillingen, om hvorvidt Barratts forståelse av selvet faktisk er moderne. Ved et positivt svar på andre ledd, kan jeg

besvare problemstillingens første ledd: Kan den moderne forståelsen av selvet kaste nytt lys over T. B. Barratts dåpsteologi?

Jeg vil i siste del også besvare hvorvidt jeg har oppnådd målsettingen for avhandlingen, og hvilke nye forskningsmuligheter som ligger i horisonten av denne analysen.

## **Del I: TEORETISK RAMMEVERK**

### **Kapittel 1: KILDENE TIL DEN MODERNE FORSTÅELSE AV SELVET**

#### **1.1 Innledning: "En mann av sin tid og en mann i sin tid."**

Modernismens periode i Norge etterfølger og overlapper nyromantikken og realismens periode. Disse idéhistoriske epokene starter i Norge i siste halvdel av det 19. århundre og strekker seg godt inn i det 20. århundre.<sup>8</sup> I disse tidsstrømmer fostres og sosialiseres Thomas Ball Barratt.<sup>9</sup> Som barn av en Engelsk wesleyansk dissetenterfamilie, fikk han del i et dypt metodistisk fromhetsliv. Han levde størstedelen av sitt liv i Norge, og der ble interessen for musikk og kunst vekket, og ved hans skolering innen musikk og kunst, fikk han del i den norske nasjonalromantiske, nyromantiske og realistiske periode. Gjennom sin britiske bakgrunn og internasjonale kontaktflate, kom han i berøring med tidsstrømmene i den angloamerikanske verden.

Midt i modernismens frembrudd opplevde Barratt å bli åndsdøpt,<sup>10</sup> han lar seg døpe med baptistisk dåp og startet en menighetsbevegelse. Da han døde i 1940 hadde han kjempet for åndsdåpens utbredelse i 34 år, og han hadde kjempet mot barnedåp i over 20 år. Pinsehistorikeren Martin Ski postulerte at Barratt var: "En mann av sin tid og en mann i sin tid."<sup>11</sup>

#### **1.1.1 Modernismen**

Alle teoretiske tanker utgår fra handlinger plassert i kulturell kontekst; alt annet ville være fantasi og ikke filosofi. Når det er sagt, vil teorier kunne artikulere tankemønstre som forsterker og viderefører en kulturs tanke- og handlemåte. Hva og hvem som påvirket hva, eller hvordan ting påvirkes av hverandre, er svært innfløkt og heller ikke

---

<sup>8</sup> A. Engelstad, I Engelstad, Veka og Waagaard 1999:15.

<sup>9</sup> Med "tidsstrømmer" mener jeg virkelighetsforståelsen og filosofiske verdensbilder.

<sup>10</sup> Betegnelsen "åndsdåp" finnes ikke i Bibelen, men det tales f. eks. om Jesus som skal "døpe dere med Den hellige ånd", jf. Mark 1,8 og Apg. 1,4-5. For Barratt og den norske pinsebevegelse, var det hendelsene i Apostlenes gjerninger som ble veiledende. Åndsdåpen besto av en sterk erfaring av Ånden etter en tid med intens søken. Tungetale var tegnet på åndsdåpen. For Barratt var betoningen av helliggjørelsens forberedende erfaring også viktig, jf. Josefsson 2005:118-119.

<sup>11</sup> Ski 1979:30

av interesse for denne avhandlingen. Dette er derfor ikke en analyse over hvordan teoretikere har formet verden. Det er altså ikke en kausalhistorisk fremstilling, men jeg vil heller vise hvordan verden har gjennomgått prosesser, og hva som igjen har generert teoretikers ulike tankemønstre. Disse teoriene har påvirket vår forståelse av verden.<sup>12</sup>

## 1.2 Tre kilder

Modernisme er en isme som det ikke er så lett å få tak på, ettersom den tilhører en periode hvor flere motstridende filosofiske strømninger lever side ved side, og til tider forsøkt fusjonert. Som jeg utlegger nedenfor, står modernismen på mange måter i en romantisk ekspresjonistisk suksessjon, både i protest mot den og et ønske om å forbedre den. Samtidig lever det naturalistiske verdensbilde i beste velgående, styrket av moderne vitenskap. Den teistiske religionens tid er på tilbakegang, men allikevel dominerende. Ekspresjonisme, opplysningstidens naturalisme og teisme er tre kilder som lever side ved side med modernismen og utgjør modernismens periode. Et trekk ved modernismen er at de tre kildene står i åpenbar konflikt med hverandre, mens andre ganger gjøres det iherdige forsøk på å sammenføre dem. Charles Taylor ser disse tre kildene som en inngangsport, for å forstå den moderne verden Barratt er situert i.

En påfallende likhet mellom disse kildene er en verdensanskuelse som tar utgangspunkt i en radikal selvrefleksjon. Alle de tre kildene driver fremover subjektets vending innover mot ens indre selv, i søken etter meningen med livet. Kildene utgjør ulike måter å forstå individet og verden på, likevel produserer de påfallende likt etisk materiale. På overflaten kan mye se likt ut, men utenom den åpenbare forskjellen mellom troen og ikke-troen på en gud, er det et metafysisk gap mellom alle de tre kildene.<sup>13</sup> Vi må kunne artikulere disse forskjellene, for i det hele tatt å forstå hva som er det nye med modernismen, og hva den moderne periode faktisk kjemper med av motstridende oppfatninger av selvet.

---

<sup>12</sup> Jf. Taylor 1989: 205-206, 286, 306-307.

<sup>13</sup> Taylor 1989:495-496.

### 1.2.1 Vendingen innover

Subjektets vending innover mot menneskets indre og etikken, er i strukturelt lik i alle de tre kildene, men det er en kilde som går lengre tilbake i tid, nemlig teismen.

Tankeprosesser som ligger som en forutsetning for naturalismen og ekspresjonismen finner vi i jødekrysten kultur, men det er skjedd en god del med kristendommens forståelse av selvet og verden før den når den moderne periode. Jeg vil nå vende blikket mot de premisser som ligger forut for den moderne periode, slik Taylor beskriver det.

I Augustins (354 – 430 e.v.t) teologi ble det artikulert en spesifikk måte å tenke om subjektets søken etter Gud på. Artikulasjonen medførte en metafysisk forskyvning i antropologien, da Augustin skapte en syntese mellom jødekrystendom og platonisk dualisme.

Fra sin manikeiske bakgrunn er Augustin godt inneforstått med Platons idélære.<sup>14</sup>

Idélæren omhandler subjektets kontemplasjon over den kosmologiske orden.

Mennesket skal kontemplere over naturens orden, som har iboende ideer av evig og uforgjengelig karakter. Menneskets sjel består av den samme orden og tiltrekkes derfor det skapte som den er en del av. Den evige og uforgjengelige orden, er dét Platon kaller verdensfornuften. Verdensfornuften er til stede i alt det immaterielle og materielle.

Subjektet skal altså ikke internalisere lærdom, men kontemplere over sin egen tilhørighet til helhetens orden, og på den måten oppdage de iboende og medfødte ideer.

Taylor påpeker at det essensielle ved den kosmologiske orden er at den er god; alt er ordnet til det gode.<sup>15</sup> Hele ordenen peker mot "Det Gode", hvorved alle ideer utgår fra.<sup>16</sup>

Altså for å finne seg selv, må subjektet betrakte verden slik den viser seg i dets forsynsorden. I dette ligger nøkkelen til det platonske uttrykket "kjenn deg selv!" Et

---

<sup>14</sup> Det viktige i Platons idélære, er at den synlige og forgjengelige verden peker hen mot en usynlig, uforgjengelig og evig verden: en idéverden. Kontemplasjonen av den materielle verden vi sanser skal løfte subjektet inn i en oversanselig tilstand. Verdensfornuften bærer i seg de evige og uforanderlige ideer. Det sanselige er bare skygger av ideene. Menneskets fornuft er en del av verdensfornuften og bærer derfor i seg de evige ideer. Mennesket gjenforenes med idéverdenen ved fornuftens evne til å definere begreper (i kontemplasjonens fortegn) - dvs. å finne hva som er felles for objektene i verden. Ved å tilnærme seg fellestrekkene ved for eksempel en hest, vil man nærme seg hestens idé. Den samme tilnærmingen skjer med begreper som "sannhet", "kjærlighet" og "mot". Subjektet finner seg selv og sitt opphav ved å avdekke idéene og går samtidig opp i idéverdenen og blir ett med den. Jf. Hauge og Holgersen 1999: 50-52.

<sup>15</sup> Taylor 1989:122.

<sup>16</sup> Det foreligger akademisk uenighet om Platons syn på materiens verdi. Jf. Taylor og Holgersen. Jeg holder meg til Taylors forståelse.

positivt menneskesyn med platonske fortegn, er svært problematisk i en kristen kontekst som må ta hensyn til Adams fall. I Augustins syndefallslære er det ikke noe galt med menneskets kontemplasjon over naturens orden, men det er noe galt med mennesket indre "øye".<sup>17</sup> Menneskets fall medførte "grums" i øynene, og det har derfor ikke en medfødt evne til å se det gode. Uten Guds helbredende nåde, vil mennesket respondere på sin medfødte ondskap - og ikke på det gode. Som vi skal se i neste punkt, har dette direkte moralfilosofiske konsekvenser.<sup>18</sup>

For å vise mennesket veien til det "Det Gode", altså Gud, innfører Augustin en dikotomisk antropologi, som er den platonske dualismen ukjent. Platonismens dualisme uttrykkes ved ånd - materie, høyere - lavere, evig - timelig og uforanderlig - foranderlig. Hos Augustin rammes dette konsekvent inn i et indre-ytre-skjema, slik at den kristne tale om det "ytre menneske" nå tolkes ensidig som kroppen og alle bilder av materielle ting i minnet.<sup>19</sup> Det "indre menneske" er vår immaterielle sjel, og det er bare i det indre at sannheten kan bli kjent for oss. Når Gud åpenbarer seg i oss, opplyses det indre øyet, og først da kan Gud åpenbare seg for oss i naturens orden. Likevel er denne veien sekundær, fordi den primære veien alltid vender innover - veien til Gud vender innover.<sup>20</sup>

Å kjenne Gud, blir en refleksiv handling. "Kjenn deg selv!" har fått en ny betydning: den går innover og er en individuell handling, som krever et refleksivt ståsted i forhold til selvet.<sup>21</sup> Gudserkjennelsen forskyves fra det universelle til det partikulære. Fra naturens orden som gjøres kjent, til selve handlingen å *kjenne*. Den ytre verden mister gradvis betydning, og slik skaper Augustins antropologiske vending innover en metafysisk forskyvning, og dermed et nytt verdensbilde.

Ettersom Augustin var en så stor inspirasjonskilde for den latinske kirke i middelalderen, finner vi spor av individualisering i hele den Vestlige verden.<sup>22</sup> I høymiddelalderen legges det større vekt på personlig forpliktelse og engasjement i de

---

<sup>17</sup> Taylor 1989:127.

<sup>18</sup> Taylor 1989:138.

<sup>19</sup> Jf. Paulus 2. Kor 4,12.

<sup>20</sup> Taylor 1989:134, jf. Joh 1,9.

<sup>21</sup> Taylor 1989:230.

<sup>22</sup> Pelikan 1978:3.

kollektive ritene.<sup>23</sup> Ved reformasjonens frembrudd intensiveres fokuset på individets delaktighet. De kollektive ritenes frelsesverdi fortrenses til fordel for subjektets personlige tro. Nå er det den indre tilhørigheten til Kristus som er avgjørende og ikke ytre praktisering.<sup>24</sup> Dette sterke fokuset på personlig delaktighet, tenderer gjennom hele den protestantiske historie å klassifisere troende i termer av mer eller mindre hengitte kristne.<sup>25</sup> Å ta religionen personlig, mer hengitt og mer vendt innover, er, ifølge Taylor, vår moderne forståelse av å ta religionen seriøst og alvorlig. Det er ikke nok med ytre deltakelse.<sup>26</sup>

Den moderne oppfatningen av religiøsitet har altså sitt opphav i vendingen innover, en vending som i stigende grad søker etter den indre kraft.<sup>27</sup> Blant sekstenhundredallets protestanter, finner vi talsmenn for disse tankene spesielt i portalfigurer som Cambridge platonikerne og John Wesley (1606 – 1691 e.v.t.).<sup>28</sup> Wesley selv var inspirert av den fromme franskkatolske spiritualitet, en gren som av flere har fått betegnelsen "hjertets" religion over "hodets".<sup>29</sup> Sammen med pietismen står han i tradisjon med den anti-intellektuelle religionsforståelse, hvor finpolerte doktriner underordnes emosjonene. Den indre følelseskraften er resultatet av personlig erfaring av Gud, og det gir seg uttrykk i et fromt ordinært liv og en personlig forpliktelse på det kristne fellesskapet.<sup>30</sup> Wesley

---

<sup>23</sup> Ved Laterankonsilet i 1215 ble det bestemt at alle de troende skulle komme til skrifte og motta nattverd, minst en gang i året, Taylor 2002:9.

<sup>24</sup> Taylor 2002:9-10. Den katolske jansenismen sto også for en skepsis til de ytre ritenes verdi.

<sup>25</sup> Vi finner en slik utviklingen også i den katolske motreformasjon. Taylor henviser til Frankrikets katolske historie som oppnådde dets høyeste delaktighet i dåp og påskennattverden i 1870. Dette er bemerkelsesverdi når vi tenker på hvilken avkristning som er skjedd innen denne tid.

<sup>26</sup> Taylor 2002:10-11.

<sup>27</sup> På katolsk side finner Taylor talsmenn for denne søken på 1600-tallet, ved den franske St. Francois de Sales og jesuittenes spiritualitet, Taylor 2002:16.

<sup>28</sup> Cambridge platonikerne sto i Erasmus' platonske tradisjon. Den tyske filosofen Cassirer viste at Cambridge-platonikerne også dro på ressurser fra renessansens plotinsinspirert platonisme. Cambridge-filosofen Cudworth framsatte en lære hvor kjærligheten sto sentralt. Kjærligheten går både oppover i hierarkiet (Platons "eros"), men også nedover (kristne "agape"). Kjærlighet av denne karakter sirkulerer gjennom universet. En slik filosofi resulterer i en svært positiv antropologi, Taylor 1989:250.

<sup>29</sup> Taylor 2002:16-17, Nedarvet kirkelære nedvurderes og ekklesiologiske begrensninger tøyes. jf. Bebbington 1989:179. Det 17. århundrets franske spiritualitet, er av Henri Bremond blitt kalt den "fromme humanisme". Denne spiritualitetens søken etter Gud blir møtt med skepsis fra jansenismens hyperaugustinske syn på menneskets synd. Vi ser en kamp som utkjempes på flere arenaer innen kristendommen. Taylor artikulere den fransk-katolske kampen mellom Bossuet og Fénelon slik: "dare one aspire to an "amour pur" God, or must one be actuated by fear of him", Taylor 2002:17.

<sup>30</sup> Frances Bacon (1561-1626 e.v.t.) hadde stor betydning for tanken om det personlige trosengasjementet, og det var en tanke som bar i seg antimonastiske forestillinger. Guds kall for alle mennesker, lå i det ordinære og produktive familieliv. Kirkens klerikal mistet dermed sin medierende posisjon, jf. Taylor 1989:213-216.

fordømte andre former for religiøs praksis som ikke vektla den personlige vendingen innover.<sup>31</sup>

Vendingen innover, fører til en subjektivering og individualisering som intensiveres og kultiveres frem til modernismens periode. Innen subjektiveringen ankommer det 20. århundre, har den også blitt påvirket av naturalismen og ekspresjonismen. Bevegelsen er den samme, men de nevnte filosofiske verdenssyn har en ikke-teistisk orientering. Det er først når vi søker i de moralske kildene vi ser det metafysiske gapet.

### 1.2.2 De moralske kilder

Augustin vendte moralfilosofien innover i subjektets indre liv. Gud er kristendommens moralske kilde, og er å finne i menneskets opplyste og immaterielle sjel. Descartes' (1596-1650 e.v.t) radikaliserings av Augustins dualisme la veien klar for John Lockes (1632-1704 e.v.t) kristen-hedonistiske moralfilosofi.<sup>32</sup>

Descartes utførte med sin filosofi et endelig brudd med den ytre verden, slik at selvet ikke kan finne noen mening eller evige ideer i den materielle verden. Taylor påviser at det kopernikanske vitenskapelige paradigmeskifte, hvor Galileos kompositoriske metode som skapte et mekanisert univers, har gjort mye med antropologien. Det mekaniske synet på verden erklærte all materie død. Max Webers var den første som tok i bruk begrepet "avmystifisert", for å beskrive dette verdensbildet.<sup>33</sup> Dermed var det bare ved å søke i sin immaterielle sjel, ved hjelp av tenkning, at mennesket kunne vinne kunnskap om seg selv. Den kartesianske tankekonstruksjon markerte et brudd mellom selvet og den ytre verden. Kroppen inkluderes i den ytre verden.

Forståelsen av å finne frem til selvet gikk fra å være ideer *vi finner*, i platonisk forstand, til å bli ideer *vi bygger*. Kontemplasjonen av en kosmologisk orden bestod hos Descartes av å holde orden på tankene ved å reflektere over den store kløften mellom det ikke-

---

<sup>31</sup> Taylor 2002:16-21. Taylor trekker frem Harnack som kritiserer institusjonalisering av kirken fordi den kveler det karismatiske. Max Weber trekker på denne forståelsen og sier at "Charismatic intervention in history suffer unavoidably from banalization", eller at karismaen lider ved å underlegges rutiner. Tanken om karismaens banalisering finner vi også sterkt representert i postromantikkens sekulære verden.

<sup>32</sup> Taylor 1989:169.

<sup>33</sup> Weber 1996, (1919): *Wissenschaft als Beruf*. Jeg har valgt å oversette Webers begrep "Entzauberung" med "avmystifisert", men jeg kunne også brukt "avfortrollet".



materielle og det materielle. Ved denne øvelsen oppnådde subjektet selvkontroll og fant på egenhånd frem til kildene i sitt ikke-materielle vesen.<sup>34</sup> Det er på dette grunnlag John Locke utla sin moralfilosofi.

John Locke fornektet all tale om iboende eller medfødte ideer. Ingenting som var videreført kunne gi sann kunnskap, ettersom hvert enkelt individ selv måtte finne ut, uavhengig av andre, hva som var sant. Dette gjaldt også moralen. Han gjorde derfor også et brudd med kristenmoralisk overleveringstradisjon. Subjektet skulle ikke kontemplere over ideer for å finne mening, men konstruere dem på egen hånd. Ved å fornekte menneskets teleologiske predisposisjon, kan Locke vinne subjektet en viss frihet og kontroll. Subjektets uavhengighet, gjør det fullstendig ansvarlig for sine egne handlinger.

Det som er viktig å holde fast ved, er det absolutte bruddet Locke innførte. Selvet hadde overhodet ingen forbindelse med elementer utenfor sitt indre vesen. På disse premisser resonerte Locke seg frem til en begjærorientert moral. Han påsto at mangel på det gode vekket "uro",<sup>35</sup> og det var bare denne uroen mennesket kunne forholde seg til.<sup>36</sup> Av denne årsak ville mennesket av lovmessighet velge det gode og slik danne seg vaner. Locke stod dermed i fare for å fortegne en deterministisk moralfilosofi. Ved å påpeke den evne mennesket har til å vekke goder opp mot hverandre og suspendere noen goder til fordel for andre større goder, fremholdt han fornuftens frihet. Til slutt anså han Gud som opprettholder av moral, ved at Gud skal dømme de onde handlinger med straff og de gode handlinger med belønning. Slik forente Locke teologisk voluntarisme med hedonisme.<sup>37</sup>

Forståelsen av oss selv har endret seg radikalt fra fornuftens hegemoni og den kosmologiske orden, til et punktuelt og frigjort subjekt som kan utøve instrumentell kontroll. Taylor mener at dette forklarer hvordan vi tenker om oss selv som et selv i

---

<sup>34</sup> Taylor 1989:144-146. 148. Taylor skyter inn at de kartesianske tankene ikke står helt uten sidestykke i fortiden. Han henviser både til epikureernes og stoikernes fokus på selvkontroll ved fornuften, Taylor 1989:159. Det er ikke rom til å vise diskrepansen her, men Descartes brudd med det ytre, og avmystifiseringen av den ytre verden stiller den kartesianske tanken om selvkontroll i en nytt lys.

<sup>35</sup> Fritt oversatt fra "Uneasiness", Taylor 1989:170.

<sup>36</sup> Dette er bygd på kvasimekaniske prinsipper som ekskluderer at en handling kan påvirkes på avstand, Taylor 1989: 167.

<sup>37</sup> Taylor 1989:165, 157, 170-171.

dag.<sup>38</sup> Både Descartes og Locke mener at menneskets verdighet ligger i subjektets uavhengige og frikoblede fornuft.<sup>39</sup>

Vi ser at Lockes Gud skyves ut av skapelsen og reduseres til bare å være en garantist for rettfærdig straff og belønning. Dette er en form for deisme. Deismen gikk ut på at Gud skapte universet med ufeilbarlige naturlover, som tjente alt til det gode. Universet var Guds "design". Gud kunne ikke intervensjonere i sin skapelsesorden, da det ville være det samme som å gå imot sin egen skaperorden. Slik ble det gitt en teistisk virkelighetsoppfatning som ikke bare bygget under et lukket verdensbilde,<sup>40</sup> men Guds integritet som skaper krevde det. Lockes deisme stod for en "ytre moralteori"<sup>41</sup> hvor Guds "design" fremstod som en mekanisme som ikke bar noen dypere mening eller moralsk viten.<sup>42</sup> De fleste deister var allikevel ikke villig til å gå med på den ytre moralteorien.<sup>43</sup>

Den andre grenen av deismen var et forsøk på å koble subjektet på naturen igjen, og gi verden tilbake dens verdi og formidlingsevne. Likevel var verden fremdeles en avmystifisert Guds "design". I Cambridge-platonsk tradisjon ble det artikulert et motsvar til Lockes verdenssyn ved Anthony Shaftesbury (1671-1713 e.v.t.). Han forsto subjektet som et autonomt individ og var således postkartesiansk, men han mente at subjektet var koblet på naturens orden gjennom sine indre kilder.<sup>44</sup> Verden fikk sin moralske verdi tilbake, men nå ved subjektets kontakt med naturen i sin indre følelsesverden. Francis Hutcheson (1694 - d. 1746 e.v.t.) bygger videre på denne forståelsen av subjektet og fremsetter en moralteori hvor etikk må internaliseres. Altså er det ikke tale om en iboende eller medfødt moralsans. Slik sett er han lockansk, men skiller seg fra Locke når subjektet anses å være koblet på naturen gjennom sine indre følelser. Videre i den moderne epoke, ble det en stor debatt om hvordan naturen skal forstås som en indre kilde.<sup>45</sup>

---

<sup>38</sup> Taylor 1989:174.

<sup>39</sup> I mening: Koblet av den ytre verden.

<sup>40</sup> Et lukket verdensbilde ser verden som et selvstendig velfungerende maskineri. Alle overnaturlige fenomener er fortrent til naturlige forklaringer, Livingston 2006:36.

<sup>41</sup> Fritt oversatt fra Taylors begrep "extrinsic theory of morality".

<sup>42</sup> Taylor 1989:253.

<sup>43</sup> Taylor 1989:282.

<sup>44</sup> Taylor 1989:254.

<sup>45</sup> Taylor 1989:259-262, 254-265.

Det vi nå har sett, er at teistene Descartes og Locke skapte rom for en ikke-teistisk moralsk orientering ved å frikoble mennesket fra verden, og ved at Gud ga menneskene verdighet som fornuftige vesener. Kildene lå i subjektet selv. De to deistiske moralteorier forutsatte en "design", som garanterte en gudskapt orden. Dette medførte til at opplysningstidens syn på god moral forutsatte den altruistiske "agapekjærligheten" og dens universelle betydning, men innen denne tid var det en gjengs forståelse blant protestanter at livet skulle leves i det ordinære familieliv.<sup>46</sup> De deistiske moralteoretiske tilnærminger bar i seg konturene av naturalismens frikoblede fornuft representert ved Locke, i tillegg til romantikkens påkoblede følelsesimpuls representert ved Shaftesbury og Hutcheson.<sup>47</sup> Alt som gjenstod var å klippe snoren av gudstroen, så kunne man tale om en "naturlig design".

Naturalismen forutsatte et menneskesyn som artikulertes av Helvétius: "Ingen er født god, ingen er født ond".<sup>48</sup> I naturalismen så en fremveksten av en utilitaristisk moralfilosofi.<sup>49</sup> Den sensuelle nytelse ble ansett som et gode.<sup>50</sup> Taylor mener det er sensualismen som gjorde opplysningstidens naturalisme så radikal.<sup>51</sup>

Opplysningstidens materialist-utilitaristiske søken etter størst lykke for flest mulig, ved hjelp av en frikoblet fornuft, gav denne form for naturalisme begrenset troverdighet. Under opplysningstiden satt en store spørsmålstegn ved om en slik moralsk posisjon kunne delta i en intellektuell diskusjon, ettersom det ikke fantes noen verdimålinger for goder. Det gav heller ingen mening å gi deismens kristne etikk forrang, når man ikke kunne gjøre graderte evalueringer av goder.<sup>52</sup> Vendingen innover og subjektets brudd med det ytre, har allerede banet veien for en ny måte å forstå selvet på.

---

<sup>46</sup> Taylor 1989:308. Vektleggingen av det ordinære produktive familieliv har sitt sete i protestantismen.

<sup>47</sup> Taylor 1989:282, 284. At naturen anses som normgivende ved våre indre følelser ligger som bakgrunn for Rousseaus tale om "den indre stemmen".

<sup>48</sup> Fri oversettelse av: "No one is born good, no one is born bad", Taylor 1989: 321.

<sup>49</sup> I opplysningstidens århundre er det Jeremy Bentham, Claude Adrien Helvétius, Marquis de Condorcet og Baron d'Holbach som først fremsetter en verdensforståelse uten Gud, Taylor 1989:307.

<sup>50</sup> Taylor 1989:320-322, 327.

<sup>51</sup> Taylor 1989:329.

<sup>52</sup> Taylor 1989:343.

Taylor kaller den indre orienteringen en revolusjon. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778 e.v.t.) radikaliserer Hutchesons teori: ikke bare var den indre stemmen, takket være Gud, en grunnfølelse i overensstemmelse med universets forsyn og ytre orden, men den definerte det gode. Derfor er det denne stemmen som må konsulteres, hvis verdens orden skal komme til syne. Menneskets frigjørelse fra Gud ble vunnet ved å utelate tanken om en universell orden. Resultatene av en slik frigjøring kan vi se i Taylors behandling av den romantiske ekspresjonisme, som åpner for den moderne vendingen innover mot selvoppgaverpsykologien og den radikale autonomi.<sup>53</sup>

Etter at Kant postulerte en moralfilosofi for den uavhengige og autonome fornuft, lå veien klar til å fundamentere den indre stemmen, eller impulsen, i subjektet.<sup>54</sup> I den ikke-teistiske romantikken var det naturens stemme inni oss som var det betydningsfulle, og viktigheten av Guds design mistet sin relevans. Det gode ble fundamentert ved å søke i de indre impulser, mens en søken etter orden i ytre observasjon bare vil undertrykke den sanne orden i de indre impulser. Det vil si at menneskets moralske kilder åpenbares gjennom følelsene som er koblet på en indre orden, noe som impliserer at søken etter moral andre steder medfører menneskets moralske undergang. Slik forklares kilden til menneskets ondskap. Den kristne forståelse av nåden erstattes av en vending mot våre indre impulser.<sup>55</sup>

Avstanden til Augustin er håndpåttagelig. Augustin søkte etter Gud i sitt indre, for slik å få opplyst det indre øye, så han kunne se det gode i alt. Gud var ikke lenger den en søkte, men en søkte sine egne indre følelser, som på en mystisk måte var koblet til en naturlig orden. Behovet for Guds under ble erstattet av menneskets egne fornuftsevner. Det gode livet ble bestemt av våre følelser, og sentimentalismen fant på denne måten sitt hjem i filosofien om naturen som kilde. Tradisjonell etikk erstattes med de indre inklinasjoner eller impulser som kilde, men også her, i likhet med naturalismen, ivaretas synet på det ordinære livets goder og kravet om en altruisme som fordrer alles rett på det gode.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Taylor 1989:361-363.

<sup>54</sup> Taylor 1989:361-366. Det kan presiseres at Kant ikke var en romantiker, men han bidro med å fundamentere romantikkens autonomi.

<sup>55</sup> Taylor 1989:368-370.

<sup>56</sup> Det ble her, som i naturalismen, mulig å gi større rom for sensuell realisering. Taylor mener at sentimentalismens sensualitet nådde toppen ved 1960-tallets hippiegenerasjon, Taylor 1989:373.

Moral fundamentert så sentralt på følelser og erfaringer av naturen i oss, la opp til en estetisk etikk.<sup>57</sup>

### 1.2.3 Ekspresjonismen

En ekspresjonistisk søken etter følelsene i ens indre, kunne bare synliggjøres ved en eller annen form for artikulering, eller enda bedre: en manifestering. Heri lå kjernen i romantikkens ekspresjonisme. Subjektet kunne ferdigstille og perfektionere dets tentative indre impulser gjennom ansiktsuttrykk, tale, malerier og tegninger, skulpturer, noveller, skuespill, musikk eller andre former for kunst. Det var på denne måten ekspresjonisten oppdaget, formet og realiserte sin natur. Vi aner en biologisk reaksjon mot det mekaniske verdensbilde.

Den ekspresjonistiske kraften skapte en ny originalitet til hvert enkelt individ, på den måten at hver og en måtte definere seg selv og sitt eget kall. Sent på 1700-tallet kom tanken om at det gode liv for deg ikke nødvendigvis er det gode liv for meg. Vi finner også dette i den kristne tradisjonen om de enkeltes ulike utrusting og tjenestegaver, men det nye var vektleggingen av individenes originalitet.<sup>58</sup> Taylor mener at ekspresjonistisk utskilling av individers originalitet, er blitt en av de moderne hjørnesteiner.<sup>59</sup>

Det ekspresjonistiske synet på menneskelivet gjorde noe med forståelsen av kunst. Det ekspresjonismen gjorde i første omgang, var å gi kunsten en helt ny betydning for selvet. Kunst i denne sammenheng handlet ikke om å etterligne, men om å fullkommengjøre den indre impulsen av naturen inni oss. Ved å bringe til syne det som er i oss, synliggjør vi vår egen natur, og definerer dermed oss selv gjennom kunsten. I ekspresjonismen var det altså kunstnerisk kreasjon, ikke religionen, som skapte oss. Taylor refererer fra Schleiermachers teistiske ekspresjonisme som presenterer kunstneren som en prest.<sup>60</sup> Kunstneren medierte naturens åndelige og kosmiske orden ved sine indre impulser. Mediet synliggjorde dermed ikke bare den skjulte kosmiske orden, men også dens forfatter.

---

<sup>57</sup> Taylor 1989:372-373.

<sup>58</sup> Rom 12,4. 6: Vi har én kropp, men mange lemmer, alle med ulike oppgaver... 6 Vi har forskjellige nådegaver, alt etter den nåde Gud har gitt oss, jf. 1. Kor 12,10. 28.

<sup>59</sup> Taylor 1989:374-376

<sup>60</sup> Taylor 1989:378

Gradvis i denne prosessen mistet flere troen på naturen som en kosmisk orden, også opplysningstidens fullkomne mekaniske og lukkede univers mistet sin troverdighet.<sup>61</sup> Dermed fikk naturen et preg av å være en evig indre strøm som ga livet mening. Det var umulig å gripe denne mystiske meningsstrømmen i det ytre ved fornuften, men bare ved en ekspresjonistisk deltakelse i den.<sup>62</sup> I ekspresjonismen ble de moralske kildene koblet sammen med våre egne evner og naturen.

Først nå ser vi det metafysiske gapet mellom naturalismen, ekspresjonismen og teismen. Inn mot modernismen kommer først realismen, som er en ny naturalistisk reaksjon på romantismen. Realistene ville ikke tale om subjektet koblet på naturen, men de beholdt allikevel subjektets ekspresjonistiske kraft. Målet ble i den realistiske kunst å vise meningsløsheten med naturen. For det andre kom Arthur Schopenhauers (1788-1860 e.v.t.) reaksjon mot romantismen. Han var fremdeles romantiker, men innførte et omvendt syn på naturen som total ond: Kilden var forgiftet. Det gjaldt å frigjøre seg fra naturens ondskap.<sup>63</sup> En tredje reaksjon finner vi i Baudelaire som la stor vekt på menneskets ondskap, som ikke evnet å oppfatte noe godt ved sine impulser.<sup>64</sup> Den videre postromantiske periode besto av ulike antropologiske persepsjonsteorier. Subjektiveringen ble intensivert og et nytt fenomen artikuleres ved selvbekreftelse.<sup>65</sup>

#### **1.2.4 Sammendrag**

Disse filosofiske strømninger og understrømninger utgjør modernismen. Det slående i modernismen, er den sterke subjektivitet og vending innover mot selvutforskning kombinert med et sterkt ønske om forene frikoblet instrumentell kontroll med en ekspresjonistisk forståelse av menneskets vekst og oppfyllelse.

Det er i denne tidsstrøm Thomas Ball Barratt levde sitt liv. Han var en mann av sin tid og i sin tid. Men først etter å ha situert Barratt i hans egen historiske og kulturelle kontekst,

---

<sup>61</sup> F. eks. satt jordskjelvet i Lisboa i 1757 naturens velsmurte maskineri under sterk kritikk, da 70000 mennesker omkom. jf. Taylor 1989:322

<sup>62</sup> Taylor 1989:376-380

<sup>63</sup> Taylor 1989:441-447.

<sup>64</sup> Taylor 2002:40.

<sup>65</sup> Taylor 1989:447-449. Taylor behandler tre filosofer som taler om selvbekreftelse gjennom personlig persepsjon. Nietzsche representerer den ateistiske persepsjonen, og kristne versjoner finner vi i Dostojevskij og Kierkegaard, Taylor 1989: kp. 23.6.

hans hermeneutikk og teologiske orientering, kan vi få en klarere forståelse av hva som kan ha påvirket hans antropologi og dåpsteologi.

## Del II: T.B. BARRATTS LIV, DÅPSTELOGI OG ANTROPOLOGI

### Kapittel 2: HISTORIKK OG KONTEKSTUALISERING

#### 2.1 Fra barnedåp til troendes dåp

Thomas Ball Barratt er mest kjent som den omstridte grunnlegger av den norske pinsevekkelse. Hele første halvdel av sitt liv, var han en nidkjær alliansebygger.<sup>66</sup> Etter sin åndsdaap<sup>67</sup> i 1906, førte han den samme økumeniske linje i ytterligere 10 år, men den barnedøpte metodistpresten, lot seg døpe med baptistisk dåp i 1913. Det ble begynnelsen på slutten av pinsevekkelsens økumeniske fase. Nå mistet den barrattske vekkelse sitt sete i barnedøpende konfesjoner, og åndsdaapens utbredelse ble marginalisert og kultivert videre i de baptistiske bevegelser. Da Barratt stiftet en egen menighet i 1916, ble det et endelig punktum for det økumeniske alliansearbeid. Nils Bloch-Hoells doktoravhandling om pinsebevegelsen, ønsker å påvise at det økumeniske anstøtet var dåpen. Pinsevekkelsen ble en døperbevegelse.<sup>68</sup>

Jeg vil i den følgende fremstilling av Barratts liv gjøre meg bruk av pinsehistorikeren Martin Skis Barrattbiografi *T.B. Barratt - døpt i ånd*.

##### 2.1.1 Wesleyaneren

Thomas ble født i England 1862. Den britiske Barratt-familien var fullblods metodistiske wesleyanere, og preget av dyp fromhet.<sup>69</sup> Det som skulle føre denne familien til Norge, var gruvedrift på Varaldsøy i Ytre Hardanger. Thomas' far, Alexander, ble ansatt der som gruvedriftsleder. For den wesleyanske familien, ble det et spesielt møte med lutheranere i Norge. Det var ikke mange av *dem* i England.

Barratt-familien stod i en wesleyansk helliggjørelsestradisjon hvor inderlig personlig engasjement og fromhet var livets fremste kvaliteter. Deres møte med det konfesjonelt

---

<sup>66</sup> Hegertun 2009:50-51.

<sup>67</sup> Mer om åndsdaapen: se fotnote 10.

<sup>68</sup> Bloch-Hoell 1956: kp. VI.3

<sup>69</sup> "Mine foreldre tilhørte den wesleyanske metodistkirke i England. Men den retning som kom til Norge var «den biskoppelige metodist kirke», som utgikk fra Amerika.", Barratt 1950 bind 3:137



lutherske Norge, ble noe sjokkartet. De opplevde det norske folk som likegyldige i sin tro. Alkoholmisbruk var utbredt, og de syntes nordmenn generelt var svært umoralske. I dette klimaet vokste Thomas opp, men fra 11-årsalderen skulle kostskole i England også prege barne- og ungdomstiden.

Etter å ha gått fem år på Wesley College i Taunton, kom han hjem til Varaldsøy. Det hadde vært en omvendelsesvekkelse i klassen til Thomas da han var 12 år gammel, og etter metodistisk omvendelsesmønster omvendte han seg til Kristus dette året.<sup>70</sup> Da han kom hjem som 16-åring, var det en ivrig metodist som ankom Varaldsøy. Alexander åpnet et kapell hvor det ble lest fra lutherske huspostiller. Etter hvert tok Thomas over og leste prekener fra den verdenskjente evangelikale predikanten D. L. Moody og fra Wesleys. I denne perioden lærte han seg å beherske "ettermøter". I ettermøtene ble folk bedt om ta et personlig og bevisst standpunkt til troen. I kapellet fikk de besøk av lutherske emissærer, og fiolinisten Ole Bull var også innom.<sup>71</sup> For øvrig hadde Barrattfamilien tett relasjon med prosten, og biskop Andreas Fleicher og kona ble gode venner av Thomas.

Thomas fikk aldri noen høyere utdanning i teologi, men han ble gitt videreutdanning innen kunst og musikk. Hans harmonilærer var ingen ringere enn Edvard Grieg, og læreren hans i tegning og maling, var Olaf Dahl.<sup>72</sup> Det var for øvrig dette området Thomas følte at han virkelig mestret. Han ble tonesetter og sangforfatter, og i en periode ble det også et spørsmål om han skulle satse på tegne – og malerkunsten.<sup>73</sup> Selv uttrykker Barratt sine egne evner slik: "Jeg tør ikke rose meg av noen større fremgang i mine studier, med unntagelse av tegning og musikk."<sup>74</sup>

I dette miljøet vokste altså Thomas Ball Barratt opp. Hans møte med dekadansen i det kristne norske folk, fikk ham til holde prekener av vekkelsespredikanter som mange folk

---

<sup>70</sup> I samme periode som Barratt gikk på skole i England, gjorde den kjente evangelikale forkynner D. L. Moody sterkt nedslag i Englands metodisme med hellighets- og åndsdaåpsforkynnelse, jf Bebbington 1989:153-155.

<sup>71</sup> Barratt var en stor beundrer av nasjonalromantikeren Ole Bull. I Bulls begravelse, var det en svært beveget Barratt tilstede, jf. Ski 1989:28.

<sup>72</sup> Jf. Bloch-Hoell 1956:420. Edvard Grieg var nasjonalromantiker og Arne Garborgs mystiske og troiske verden i *Haugtussa*, fikk stor innflytelse på Grieg, jf. A. Engelstad, I. Engelstad, Veka og Waagaard 1999:92,131.

<sup>73</sup> Ski 1979:17-26.

<sup>74</sup> Barratt 1941:27.

til ha en bevisst tro og leve et fromt liv. Han så alkoholmisbruket på nært hold og ble derfor en engasjert avholdsforkjemper. I tillegg brukte han god tid på å beherske musikken og kunsten. Barratt hadde relativt tett kontakt med kultureliten i Bergen og derfor mener Ski det ikke kan "... være tvil om at denne bakgrunn ble sterkt medvirkende til T.B. Barratts utvikling".<sup>75</sup> Alle typer predikanter var velkommen hjemme hos Barratt-familien og til å preke på bedehuset. Thomas' oppvekst sto i økumenikkens fortegn.

### 2.1.2 Metodistpresten og alliansebyggeren

I 1885 drog T.B. Barratt til Kristiania og hjalp til i metodistkirken på Kampen, men etter et intenst engasjement gikk han på en smell og måtte dra hjem til Varaldsøy. Etter å ha kommet seg, drog han til Voss i avholdssakens ærend. Dette skapte stor begeistring i alle leirer, men da han ble sendt tilbake til Voss som metodistprest året etter, ble det bråk. Barratt var ikke uvant med å være marginalisert dissenter i Englands statskirkesamfunn, så denne striden stod han ut uten store anstrengelser. I disse kampfulle tider, kan vi finne to eksempler fra hans dagbok som gir et innblikk i hans lengsel etter en åndsdaap: "Døp meg helt i den Hellige Ånd og ild" og "Forøk min tro! Døp meg om min kjære hustru med den Hellige Ånd".<sup>76</sup> Han giftet seg i 1886 med Laura, som var baptist fra Lammersbevegelsen.<sup>77</sup>

Han tjenestegjorde på Voss frem til 1889. Innen denne tid var Barratt en sentral figur i den norske metodistbevegelse og fungerte som biskopens tolk. Samme året ble Barratt ordinert diakon og dermed fullverdig prest i metodistkirken. Hans virke ble satt til Kristiania i 3. metodistkirken. Tre år senere fikk han den høyeste stilling man kunne få i metodistkirken i Norge, som residerende eldste for Kristiania distrikt. I 1898 ble han

---

<sup>75</sup> Ski 1979:29.

<sup>76</sup> Ski 1979:46. Disse bønnene fra den 26-årige metodisten Barratt får Ski til å undre seg over om det egentlig er forskjell på metodisten og pinsevennen T.B. Barratt. I samråd med Bloch-Hoells forskning mente også Ski at det var den baptistiske dåp som er det avgjørende skille i Barratts liv.

<sup>77</sup> Ski 1979:45. Lammersbevegelsen: en religiøs bevegelse med navn etter presten Gustav Adolf Lammers, som i 1856 la ned sitt presteembete og etablerte en frimenighet i Skien, gjerne kalt *den lammerske frimenighet*. Baptistisk pregede menighetsdannelser inspirert av Lammersbevegelsen kjennes i de følgende år en rekke steder. Lammersbevegelsen praktiserte dåp av voksne, streng kirketukt og hadde en demokratisk organisering bygd på frie enkeltmenigheter. Forbindelse til *baptistene* (s.d.) og andre frie religiøse grupper var merkbart, jf. *Norsk historisk leksikon* (lokalhistoriewiki.no) og *Hele Norges leksikon* 1996 Bind 8:398.

forstander i 1. metodistkirken.<sup>78</sup> Hans arbeid var preget av sterk allianse, noe ikke alle var begeistret for. Denne iveren for enhet varte som sagt frem til 1916. Frem til begynnelsen av det 21. århundre ble han kjent i Norge som forkynner, skribent, debattant, sanger, musiker, dikter, avholdsforkjemper og metodist.<sup>79</sup>

Som sagt hadde Barratt en sterkt tro på allianselinjen, men fra sentralt hold i den norske metodistbevegelse, var det sterk skepsis. Han ville satse alt på alliansearbeidet gjennom en satsing han kalte "Bymisjonen", og etter noe nøling fra sentralt, ble han ansatt som ulønnet byprest. Bymisjonen skulle drive sosialt arbeid, spre kunnskap gjennom bøker og foredrag, kultivere musikk, sang og underholdning m.m. Han startet "Byposten", som ble Bymisjonens tidsskrift. Denne intense iveren kulminerte i hans store kongstanke: å bygge et senter for Bymisjonen i Kristiania.<sup>80</sup>

Etter en del diskusjon for og imot, fikk han tillatelse fra sentralt hold å gå i gang med prosjektet. Han satt kursen mot New York i 1905 for å samle inn penger til sitt store drømmeprosjekt. Innen han kom til USA, hadde lengselen etter et dypere liv i Ånden nådd sitt klimaks. Det var ved denne tid gått over 17 år siden han først skrev sitt notat, vedrørende sin åndelige lengsel i dagboken. Da selve innsamlingsprosjektet i tillegg ble en fiasko, nådde Barratt et nullpunkt. I denne depresjonen fikk han høre om en vekkelse i Los Angeles.<sup>81</sup> Det ble starten på Barratts personlige vendepunkt i livet.

### **2.1.3 Pinsevennen og baptisten**

For å gjøre en lang historie kort: etter intens selvransakelse opplevde han at Gud rensket ham og fylte ham med Ånden; drømmen om åndsdåpen han lengtet etter, ble realisert. På veien inn i Oslofjorden fra Amerika fødtes en ny drøm: hele Norge måtte få oppleve åndsdåpen! Bymisjonen fikk nå to nye arbeidsoppgaver: utbre åndsdåpen med "de medfølgende tegn".<sup>82</sup> Det var en økumenisk drøm som innebar at dogmatikk var sekundær, erfaring primær.<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> Bloch-Hoell 1956:420.

<sup>79</sup> Ski 1979:43-60.

<sup>80</sup> Bloch-Hoell 1956:345.

<sup>81</sup> Ski 1979:70-75, 80-84.

<sup>82</sup> "De medfølgende tegn", ble av Barratt forstått som nådegavene og spesielt tungetale, men det kunne også få andre utslag. f. eks. det som etter sigende skal ha skjedd med en kvinne ved navn Agnes Ozman. Hun ble åndsdøpt rundt nyttår 1901 i Bethel Bible School i Topeka, Kansas. Rektoren fortalte at hennes

Pinsevekkelsen spredte seg i de påfølgende årene i Norge og Europa, og Barratt var en av hovedpromotørene. I Norge ble åndsdaopen satt på kartet. Metodistenes øverste ledere ble såpass urolige for dette nye, og ba Barratt gi ifra seg sine preste- og etter hvert forkynnerrettigheter. På denne måten ble Barratt i prinsippet en pinseleder uten kirketilhørighet. Pinsevekkelsen i Norge var på dette stadium en vekkelse uten avgrensning, men det viste seg raskt at det var de baptistiske kristne i Skandinavia som tok pinsevekkelsen tettest til sitt hjerte.

I de neste syv årene utøvdes det et temmelig sterkt baptistisk press fra Barratts nærmeste allierte, ja, for ikke å tale om fra hans kone.<sup>84</sup> Det utviklet seg en tale om den "rene pinselære" blant de baptistiske pinsevennene.<sup>85</sup> Barratt, som bare var barnedøpt, ble anklaget fra dette hold å være en brems for vekkelsen. Likevel mente han selv at sin baptistiske dåp ikke skjedde "... som en følge av personlig påvirkning fra noe hold."<sup>86</sup> Barratt holdt seg fremdeles til en økumenisk linje i 1910. Les bare hans egne ord:

Uten hensyn til vårt syn på vanddaopen og andre læresetninger burde den forene oss som i vekkelsens første tid til ett folk, så lenge vi holder fast ved den evangeliske tro og er villige til å preke og praktisere den. Vi vil aldri nå målet dersom vi forventer at folk skal handle direkte i strid med sin samvittighet, men vi må finne en måte så vi med ren samvittighet kan dyrke Gud sammen og arbeide for Kristi rikes fremgang".<sup>87</sup>

Barratt ble fylt med en ny erfaring av kristenlivet, som regelrett snudde opp-ned på prioriteringene. Forkynnelsen av åndsdaopen ble altoppslukende og en ny vei var staket ut. Bymisjonen ble snart nedlagt og den eneste arbeidsoppgave og lære som stod igjen for Barratt, var åndsdaopen og de medfølgende tegn – enn så lenge.<sup>88</sup>

Barratt lot seg døpe i 1913, og med dette var i prinsippet alliansearbeidet ødelagt. Det var heller ikke så rart, når sentrale pinsledere begynte si at deltakelsen i den baptistiske

---

ansikt "... var innhyllet i lys, og hun begynte å tale på kinesisk språk", Bloch-Hoell 1956:344 jf. Nilsen 2000:15.

<sup>83</sup> Ski 1979:99, 104.

<sup>84</sup> Bloch-Hoell 1956:226.

<sup>85</sup> Denne "rene pinselære", bestod i læren om baptistisk menighetsstruktur, baptistisk dåp og åndsdaopen.

<sup>86</sup> Barratt 1950 bind 3:XI.

<sup>87</sup> Ski 1979:141-146.

<sup>88</sup> Ski 1979:123-125, 160-161.

dåp var å ta del i "det fulle evangelium".<sup>89</sup> Det falt hans barnedøpende allianser tungt for hjertet at han lot seg døpe igjen, men det styrket derimot alliansen med de baptistiske pinsevenner.<sup>90</sup> Veien var nå lagt for at Barratt også overtok det baptistiske menighetsmønsteret.

I 1913 skrev Barratt i Korsets Seier,<sup>91</sup> etter sin baptistiske dåp, at troendes dåp er den bibelske dåpen, men andres dåp skal respekteres.<sup>92</sup> De neste tre årene bar med seg sterke forandringer i Barratts lære. I 1916 fant han tiden moden for å gi opp alliansetanken og gå inn for å stifte en lokalmenighet. Ved dette øyeblikk opphørte pinsebevegelsen å være en interkonfesjonell åndsdaupsbevegelse. Den ble en menighetsbevegelse, med egen baptistisk dåpslære, egen menighetsstruktur og med åndsdaup som det primære kjennetegn.<sup>93</sup>

Jeg kommer inn på dette i selve drøftelsen av Barratts dåpsteologi, men det verdt å bemerke at Barratt aldri tenkte at pinsebevegelsen overtok baptistisk dåpslære og menighetslære. Han anså Bibelen som eneste rettesnor for all lære, det være seg dåpsteologi eller menighetsorden.<sup>94</sup> Urkirken var forbildet i alt, enten det lot seg praktisk gjennomføre eller ikke. På dette grunnlag angriper Barratt statskirkeordningen og barnedåpen, som han mente var roten til den "onde" statskirkeordningen.<sup>95</sup>

Thomas Ball Barratt døde 21. januar 1940, 77 år gammel. Hans kone Laura skriver om de siste minuttene i Barratts liv: "Her var det ingen kamp, intet oppgjør. Han levde og døde i sin hverdagsfrelse."<sup>96</sup> Flere tusen var til stede ved Vår Frelses Gravlund for å gi

---

<sup>89</sup> Ski 1979:151.

<sup>90</sup> En tid etter at Filadelfiamenigheten ble etablert, fikk folk tre måneders varsel på å døpe seg eller trekke seg ut av menigheten, jf. Barratt 1950 bind 3:139.

<sup>91</sup> Byposten byttet navn til Korsets Seier i 1910, ettersom bymisjonen var nedlagt. "Korsets Seir stemte mer med den oppgave, som bladet synes kaldet til at løse", Barratt: Nilsen 1981:39.

<sup>92</sup> Ski 1979:172.

<sup>93</sup> I 1919 ble det satt et punktum for toleransen mot annerledes døpte, da ble det påkrevd baptistisk dåp for medlemskap i Filadelfia Kristiania, jf. Bloch-Hoell 1956:245.

<sup>94</sup> "Pinsevevneene hevder at de vil fremme den bibelske menighetsordning, og mener seg å arbeide i overensstemmelse med Bibelens ånd, lære og praksis... .. vi tror... at den retning som følges i Norge, Sverige, Danmark og Finland, er mest bibelsk.", Barratt 1950 bind 3:141.

<sup>95</sup> Barratt 1950 Bind 3:100.

<sup>96</sup> Ski 1979:224.

sitt siste farvel med pinselederen. Hele livet var Barratt en tro Wesley-disippel når det gjelder helliggjørelseslæren.<sup>97</sup>

## 2.2 Baptistisk dåp: en økumenisk verkebyll

Ski påpeker også at "Barratts utvikling og pinsevekkelsens historie gjennom de første 30 årene er egentlig det samme", og "Barratts lederskapsperiode i bevegelsen fra 1916-1940 må betegnes som den perioden hvor den nåværende Pinsebevegelse ble født, konsoliderte seg og nådde det omfang den stort sett har i dag."<sup>98</sup> Barratts dåpssyn var altså avgjørende for den betente økumeniske situasjon som har preget pinsebevegelsen i store deler av dens hundreårige historie.<sup>99</sup> Bloch-Hoell påstår at "tidligere ble åndsdaopen fremhevet som den overkonfesjonelle inngang til det apostoliske kristenliv. Nå fremheves vanddaopen som opptagelsesakt i den synlige, konfesjonelle menighet."<sup>100</sup> Dåpen er fremdeles en økumenisk verkebyll i pinsebevegelsens med tanke på barnedøpende konfesjoner, ettersom den ikke anerkjenner annen dåpspraksis en troendes dåp, som reell dåp. Derfor er det avgjørende å gå inn i dåpsteologien hvis det skal skapes et bedre økumenisk klima.

### 2.2.1 Pinsevenn eller metodist?

Ved denne fremstillingen av Barratts liv, ønsker jeg å påvise at han gjennom hele sitt virke var sterkt tilknyttet sin metodistiske arv. Da tenker jeg spesielt på den påvirkning John Wesley hadde på Barratts helliggjørelseslære og hans tilhørighet til den engelske wesleyanske kirke. Denne metodistiske påvirkning ser ut til å passe godt med Barratts evner og interesse for kunst og musikk. Ikke helt uviktig tilhører Barratts musikalske inspirasjonskilder den romantiske tradisjon. Uten å redusere åndsdaopens verdi og realitet, kan en spørre seg om det var en sammenheng i Barratts sterke lengsel etter en

---

<sup>97</sup> "Når en sammenligner John Wesleys *Christian perfection* med Barratts bok finner en ut at så er tilfelle", sitat Martin Ski, fra forordet i Barratts *Helliggjørelsens nådeverk* i minneutgaven bind 8.

<sup>98</sup> Ski 1979:210,214-215.

<sup>99</sup> Barratt sa opp sin stilling som forstander januar 1939, men måtte fortsette fordi ingen maktet å tre inn i denne mektige mannens fotspor. Ski påpeker at etter Barratts død har det foregått en subtil suksesjon blant forstanderne i Filadelfia Oslo. Filadelfiapastorene ble ansett som hele bevegelsens ledende personligheter. Ski mener det er skjedd i mangel av en øverste leder. Ski 1979:209-210.

<sup>100</sup> Bloch-Hoell 1958:245.

personlig åndsåpsopplevelse, med den metodistiske individualisme og den romantiske søken etter de indre impulser?<sup>101</sup>

Det er ingen tvil om at åndsåpens manifestasjoner voldt sterke reaksjoner fra metodistisk hold, men Barratt så først ingen grunn til å gjøre et brudd med sin konfesjon. Siden åndsåpsbevegelsene i stor grad vokste ut av metodistiske bevegelser, er det verdt å spørre seg om ikke åndsåpen lå latent i metodismens spiritualitet? Barratt lot seg uansett til slutt døpe med baptistisk dåp, men det var ikke før han startet sin egen menighet i 1916 at han leverte sin egen og sin kones utmelding til den metodistiske kirken.<sup>102</sup> Hvilken endring hadde egentlig skjedd?

Verken åndsåpen eller voksendåpen førte til Barratts umiddelbare brudd med metodismen. Allikevel ble vandndåpen det mest betente området for omgivelsene. Antropologisk tror jeg ikke det skjedde store endringer, ettersom Barratt hele sitt liv var en disippel av Wesley i synet på helliggjørelsen og metodismens fokus på personlig erfaring. Denne påstanden vil ha betydning for forståelsen av Barratts dåpsteologi. De skandinaviske pinsemenigheter klarte ikke å følge alle deler av Barratts helliggjørelseslære, da de oppfattet den som en syndfrihetslære.<sup>103</sup> Allikevel var og er Barratts kirkelære en avgjørende faktor for utviklingen av den norske pinsebevegelse.

Martin Ski nevner fire av de mest betydelige bøker av Barratt: *De kristne menigheter*, *Den kristne dåp*, *Helliggjørelsen nådeverk* og *De siste ting*.<sup>104</sup> Jeg kommer i den videre drøftelsen hovedsakelig å benytte meg av de tre første bøkene, med spesiell fokus på *Den kristne dåp*.

---

<sup>101</sup> Jf. Bebbington 1989: kp. 5.

<sup>102</sup> Ski 1979:125.

<sup>103</sup> Bloch-Hoell 1956:341, 343.

<sup>104</sup> Ski 1979:220.

## Kapittel 3: BARRATTS DÅPSTEOLOGI

### 3.1 T.B. Barratts hermeneutikk og polemikk

T.B. Barratt nektet å situere Skriften i en hermeneutisk kontekst. Det faktum at flere påpekte kirkefedrene som forsvarere og anbefalere av evangeliene og brevene, fikk Barratt til å skjerpe sin bibelfortolkning: "Skriften må dog være vår første og siste grunnvoll."<sup>105</sup> Det ble umulig for ham å tenke seg at kirkefedrenes skrifter kunne kaste lys over Skriften. Bibelen var for Barratt en ren og uhildet tekst, åpenbar og selvforklarende. Dets lys er selvforsynt og trenger ikke leses gjennom noe annet lys, det vil si: den må leses i lys av den ånd "... som råder og styrer" de bibelske forfatters "... tanker opp gjennom tiden, og frambringer den fullkomne harmoni."<sup>106</sup>

Barratt ser på pinsebevegelsen som en "gjenopplivelse" av urkristendommen. Han tenker seg at aposteltidens kraft har strømmet gjennom hele historien, der bærerne av denne kraften gjerne har fått betegnelsen kjettere.<sup>107</sup> Ved årtusenskiftet forsøkte presten og forfatteren Hans P. Pedersen å lokalisere denne åndskraften i en historisk fremstilling i boken *2000 år med Helligånden*. At boken ble så godt mottatt blant pinsevenner, har sine røtter i Barratts lære om en apostolisk kraftsuksisjon. Josefssons viser til at denne kraftterminologi besto i et overordnet mål, nemlig å erfare Ånden og utrustes med Åndens kraft. Pinsevennene kunne tale om åndskraften som en "stigende strøm".<sup>108</sup> Denne strømmen skulle restaurere kristendommen og føre den til de kristne åndelige kilder.

Ved en slik forklaringsmodell kan det settes strek over store deler av den latinske kirkes historie. Den har ingen dogmatisk verdi, med mindre den bekrefter den "guddommelig kraft og renhet over apostlenes skrifter." Videre i samme avsnitt påstår Barratt at "disse (Bibelens skrifter) ville bestått prøven, selv om ikke en eneste kirkefar hadde anbefalt dem. Og når kirkefedrene har erklært dem ekte, så er det fordi de bærer beviset for sin guddommelige opprinnelse på sitt eget klare åsyn."<sup>109</sup> Selv om det fremsettes en slags

---

<sup>105</sup> Barratt 1950 bind 3:92.

<sup>106</sup> Barratt 1950 bind 5:78.

<sup>107</sup> Barratt 1950 bind 2:231 jf. Barratt, 1950 bind 3:128-129.

<sup>108</sup> Josefsson 2005:128, 179.

<sup>109</sup> Barratt 1950 bind 3:91.



historisk suksesjonsforklaring, så støtter jeg Martin Skis påstand at en slik selvforståelse neglisjerer en historisk utvikling. I boken *De kristne menigheter* begrunner Barratt kirkehistorien irrelevans for forståelsen av den "originale" kristendom med den åndelige fordervelsen statskirken har utøvd over den.<sup>110</sup>

Barratts bevingede parole var "Frem til Urkristendommen!" Årsaken til at en måtte *frem* forklarte han slik: "En stor del av kristenheten er kommet bort fra den opprinnelige kristendom og er sunket tilbake på mange punkter, ja, for manges vedkommende på alle!"<sup>111</sup> Dette er, slik jeg forstår det, en åndeliggjøring av historien. Da Barratt talte om å ta vare på overleveringene, så var det åndskraften fra urkirken han siktet til.<sup>112</sup> Slik sett er urkirken den åndelige histories høydepunkt og endemål. Alt som har kommet i utakt med denne første kristne tid, har falt "bakover", i åndelig forstand. I Barratts *Erindringer* tenker han på pinsebevegelsen som den samme bevegelsen som finnes i urkirken.<sup>113</sup> Sammen med parolen dannes det en åndelig forståelse av at pinsebevegelsen var samtidig med urkirken. Ski mener at pinsebevegelsen dermed føres inn i et "historisk tomrom".<sup>114</sup> Jeg mener hovedproblemet ligger i at Barratts forståelse av åndelig utvikling ikke tar høyde for påvirkningen den kausalhistoriske utvikling utøver på samtiden. Josefsson henviser til tidligere diskusjoner og kaller derfor pinsebevegelsens syn på tiden som "transhistorisk".<sup>115</sup>

Denne åndelige suksesjonshistoriske forståelsen eller den åndelige overleveringstanke, kaster lys over Barratts hermeneutikk, en hermeneutikk som ikke vil ta inn over seg at subjektet står i en kirke- og idéhistorisk utvikling. Skriftfortolkeren som står i en barrattsk hermeneutisk tradisjon, kan fort bli et offer for ens egen samtids kulturelle - og filosofiske tanke-systemer.<sup>116</sup> Denne form for biblisisme hvor fortolker ikke vil ta høyde for diskrepansen mellom en teksts historiske kontekst og den historiske utvikling

---

<sup>110</sup> Barratt 1950 bind 3: De Kristne menigheter kap. I

<sup>111</sup> Ski 1979:226.

<sup>112</sup> Barratt bind 3 1950:267 jf. 282: "Salig den som stiller Guds ord høyest og ikke menneskelige meninger og tradisjoner, det er dette ord som skal bestå, og den som bygger på det, bygger ikke på sand, men på den faste og evige klippegrunn!"

<sup>113</sup> Barratt 1941:211.

<sup>114</sup> Ski 1979:114.

<sup>115</sup> Josefsson 2005:179.

<sup>116</sup> Jeg finner Barratts forståelse av å stå i apostolisk kraftsuksesjon som såpass spesielt konsept ved begynnelsen av det 20. århundre at jeg vil kalle dette en: "barrattsk hermeneutikk".

vil med stor sannsynlighet lese ens egen samtid inn i teksten.<sup>117</sup>

Jeg vil i de neste kapitler se om dette er tilfelle: Kan den moderne filosofiske antropologi kaste nytt lys over Barratts dåpsteologi? Kan Barratts oppfatningen av selvet være moderne? Hvordan preger i så fall den moderne forståelsen av selvet Barratts dåpsteologi?

### 3.1.1 Dåpsapologeten

Barratts dåpsteologi står i en polemisk kontekst. Dominert av et luthersk statskirkeleg miljø, blir tonen skjerpet som et angrep *på* og et forsvar avgrenset *fra* luthersk dåpsteologi og -praksis. Barratts dåpsteologi fremstår derfor som et forsvar av troens ene sanne dåp.

Når vi leser Barratts bok *Den kristne dåp*, utkrystalliseres det spesielt tre polemiske søyler som boken til dels er strukturert etter, og som argumentasjonen generelt sirkulerer rundt: Dåpen må skje ved full neddykkelse, dåpskandidaten må ha bevissthet og forstand til selvstendig å tilslutte seg den kristne tro og dåpen har ingen gjenfødende virkning. Barratt innleder også en polemikk mot de som ikke døper,<sup>118</sup> og det polemiske utgangspunktet er ikke overraskende Skriftens "klare åsyn".<sup>119</sup> Barratt står fast på dåpens selvfølgelige praksis i den kristnes liv, da det er befalt av kongen selv: Jesus Kristus. Men det må også skje ved full neddykkelse, da dette ser ut til å være den eneste praksis i urkirken, ja, til og med oldkirken bekrefter denne praksis. Barsedåp fornektes, fordi dåpen forutsetter en forutgående trosbevissthet, og tross Skriftens tydelige tale om dåpens gjenfødende kraft, kan skriftstedene ifølge Barratt ikke impliserer en reell gjenfødelse.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Med historisk kontekst mener jeg alt fra religiøse, politiske, kulturelle og filosofiske forhold. Fortolkeren som er bevisst på denne diskrepansen, er selvfølgelig ikke løsrevet fra å lese ens egen samtid inn i teksten, men han/hun vil i større grad kunne ta kvalitative fortolkende vurderinger. I Sune Fahlgrens pretekststudier av Barratts gode venn, Lewi Pethrus, påviser han at Pethrus unndrar seg et dogmatisk forsvar av Bibelen, ved å stille individet og erfaringen i sentrum. Utfallet blir at han til tider forkynner som en moderne liberalteolog, Fahlgren 2006: kp. 8.

<sup>118</sup> Kvekere og Frelsesarmeen.

<sup>119</sup> Barratt 1950:91.

<sup>120</sup> Jf. Joh 3,5; Apg 2,28. 22,16; Mark 16,15; 1. Pet 3,21; Tit 3,5; Efes 5, 26; Kol 2,11-12; Rom 6, 4., jf. Barratt 1950 bind 3: *Den kristne dåp*.

Jeg vil i det følgende gjøre meg bruk av de polemiske elementene som er nevnt. Utgangspunktet for drøftelsen utgår fra Barratts krav til dåpskandidatens trosbevissthet og hans fornektelse av dåpens gjenfødende kraft.

### 3.2 Den kristne dåp

Når jeg nå ganske rolig setter meg til bordet og skriver disse linjer, så er det ikke for å ta opp kampen med annerledes tenkende om saken, men nærmest for å framstille mitt nåværende syn på den kristne dåp.<sup>121</sup>

15. september 1913 ble T.B. Barratt døpt med baptistisk dåp av den svenske pinsepastoren Lewi Pethrus.<sup>122</sup> Dette var selvfølgelig en kontroversiell handling som fikk store konsekvenser for Barratts dåpslære, og Barratt så behovet for å gi ut et skriv for å forklare hvorfor han lot seg døpe igjen. Boken *Den kristne dåp* bygger på denne forklaringen, men er i aller høyeste grad blitt en kamp mot "annerledes tenkende om saken". I denne boken kommer konturene av Barratts antropologi til syne.

#### 3.2.1 Barratts dåpsteologi

Den rette dåp må utføres grunnet *Jesu befaling*, det må skje ved *full neddykking*, man må døpes *til Jesus i treenighetens navn*, vanndåpen er en *samvittighetspakt* med Gud og et *synlig tegn* på den indre gjenfødelsen, men også en form for subjektivistisk og pedagogisk gjenfødende *nådemiddel*,<sup>123</sup> tiden for dåpen må skje ved det stadium, når mennesket har *selvbevissthet*, ettersom den må skje på ens *egen tro og bekjennelse* og dåpen gir *medlemskap* til den ytre organisatoriske kirke. Dogmene om vanndåpen som et synlig tegn og tiden for dåpen, blir omtalt i hvert sitt kapittel, og store deler av disse kapitlene går ut på å gjendrive læren om dåpens guddommelige gjenfødelleskraft.<sup>124</sup> I hvert eneste kapittel i boken foreligger det angrep på dåp av spedbarn.

At de ble nedsenket i vann og det i den treenige Guds navn framgår tydelig av Bibelens ord. Mer behøves ikke. Gjør man dette så har man, hva den ytre handling gjelder, fått en rett dåp, det

---

<sup>121</sup> Barratt 1950 bind 3: Forord i *Den kristne dåp*.

<sup>122</sup> Ski 1979:151.

<sup>123</sup> Må ikke forveksles med en sakramental oppfatning av dåpens gjenfødende kraft. Redegjørelse følger nedenfor.

<sup>124</sup> Barratt 1950 bind 3:kp. IV og V.

gjelder bare at også hjertet er rett for Gud. Den uenighet som er oppstått mellom partiene om dåpsmåten skriver seg nettopp fra at man ikke har fulgt Bibelens klare framstilling av saken.<sup>125</sup>

Det er fristende å spørre hvorfor man skal la seg døpe hvis det ikke har noen betydning for frelsen? Hva er det som gjør vanddåpen mer betydningsfull enn å tenne et lys som et symbol, på et nytt lys i våre liv? I polemikk mot Frelsesarmeen og Kvekerne som ikke praktiserte dåp, svarte Barratt at vanddåpen er mer enn et symbol, og den har mer enn bare en åndelig betydning.<sup>126</sup> Det er vanskelig å vite hva dette *mer* er, men hans konklusjon er at dåpen, er en befaling fra Jesus selv, og "når vi vet at dåpen er innstiftet av Jesus selv, så tør vi forvente at Ånden særlig ville virke ved en slik anledning. Jesus har aldri ansett dåpen bare som en tørr og innholdsløs form eller symbol."<sup>127</sup> I denne forbindelse talte Barratt om "dåpen som et *gjenfødsels bad*" og under enkelte "forhold blir dåpen et *nådemiddel*, eller en medvirkende årsak til at man mottar nåden."<sup>128</sup> Vi må allikevel ikke tro at Barratt lærte at vanddåpen *i seg* utførte et gjenfødende under med dåpskandidaten. Da Barratt talte om gjenfødsels bad og nådemiddel, er det en rent subjektivistisk hendelse for "vannet har selvfølgelig ingen gjenfødende kraft".<sup>129</sup> Slik jeg forstår Barratt, fremstår dåpen med en så stor pedagogisk og billedliggjørende kraft at mennesket i enkelte tilfeller, gjenfødes i det øyeblikket de døper seg. Logikken i dette resonnementet bringer oss inn i Barratts antropologi. Han sondrer nemlig mellom to typer tro: "hjertetro" og "forstandstro".

Forstandstro er en intellektuell forståelse av frelsen og svarer til kravet om en selvbevissthet. Forstandstroen kan ikke føre til gjenfødsel, men er en forutsetning for den. Først når troen gripes av hjertet, kan Ånden gjøre et gjenfødsel verk - å frelse. Det er ikke helt enkelt å vite konkret hva Barratt mener med begrepet "hjerter", men det kan forstås som sete for følelsene og holdningene, ettersom hjertet må være rett overfor Gud før det kan gripe troen.<sup>130</sup> En kan undre seg om dette er en fiktiv framstilling av et menneske? Vil et subjekt fremdeles ikke ha rett holdning til Gud om det har kommet så

---

<sup>125</sup> Barratt 1950 bind 3:12-13.

<sup>126</sup> Ifølge Barratt praktiserte ikke Frelsesarmeen dåp og han refererer fra Kvekernes applikasjon av Skriftens ord om den synlige dåp, som en metafor for den åndelige gjenfødsel, ved bekjennelsen til Jesus som Herre. Kvekerne kunne også tale om vanddåpen som en metafor for dåp i Den hellige Ånd, Barratt 1950 bind 3:47, jf. Bloch-Hoell 1956:352.

<sup>127</sup> Barratt 1950 bind 3:62.

<sup>128</sup> Barratt 1950 bind 3:64.

<sup>129</sup> Barratt 1950 bind 3:62.

<sup>130</sup> Barratt 1950 bind 3: kp. 3.

langt i prosessen at det står i dåpsgraven? Mer sannsynlig er det at subjektet ennå ikke har fått en personlig og følelsesmessig opplevelse. Jeg tror det er slik vi må forstå Barratts tanke om gjenfødelse i dåpen. Idet dåpskandidaten svarer på sin egen tro og bekjennelse: "ja, jeg tror på Jesus", vil selve dåpshandling føre til en personlig følelsesmessig opplevelse hvor hjertet griper troen, og gjenfødelse er et faktum. Med andre ord inkluderer Barratts dåpsteologi en subjektivistisk nådemiddellære. Likevel bør gjenfødselen skje forut for vanndåpen.

Av selve terminologien "forstandstro" og "hjertetro", skjønner vi at det er noe immaterielt som er av betydning. Materien har ingen verdi om det ikke skjer noe med det immaterielle fortrinnsvis før, men også under, selve dåpshandlingen. Barratts språkbruk opererer ikke med begrepene "immateriell" eller "materiell", men konsekvent i indre-ytre-kategorier. Han kalte dåpen et *ytre* "symbol", en *ytre* "besegling" og en *ytre* "handling". Hva gjenfødselen og frelsen gjelder, er det viktige at "Ånden kan få utrette sin gjerning i hjertets indre".<sup>131</sup> Dåpen har ingen betydning om det ikke er skjedd en gjenfødelse i subjektets indre. Det er på dette grunnlag at Barratt kunne si: "Vi får således en dobbelt besegling, både den indre og den ytre. Selve dåpshandlingen — den ytre form — har allikevel ingen beseglende makt med mindre den indre besegling allerede er til stede eller gis i samme stund."<sup>132</sup>

Dette er ikke bare en dualisme i platonsk forstand, men også en antropologisk dikotomi som skiller mellom det indre og det ytre, hvorav "alle figurlige betegnelser har sin rot i virkeligheten", og hvor dåpen i denne sammenheng skal "stadfeste vår indre tro og visshet", som er av "større åndelige verdier".<sup>133</sup> Så langt kan vi si at Barratt legger vekt på menneskets indre som den plass det "virkelige" skjer. Forstanden, holdningene og følelseslivet vendt mot Gud, er avgjørende for at Ånden skal kunne gjøre et frelsende under. Det ytre har ingen virkelig verdi for menneskets tilstand. Det er på dette grunnlag, heller ikke vanskelig å se reaksjonen på spedbarnsdåp. Der finnes det verken en forstand som kan resonnerer over sin frelse, og derfor heller ingen hjertetro. Det fremstår som en umulighet at Gud skal kunne gjøre et under i det ytre og gjenføde

---

<sup>131</sup> Barratt 1950 bind 3:64.

<sup>132</sup> Barratt 1950 bind3:68-69.

<sup>133</sup> Barratt 1950 bind 3:5-6.

subjektet fra utsiden og inn.<sup>134</sup> Barratt mener å fundamentere hele sin dåpslære i behovet for full neddykking av subjektet og kravet om hjertetro på Skriften og Jesu befaling.

Allikevel tror jeg det er den metafysiske forståelsen han, i utgangspunktet, har problemer med: at en ytre handling, ikke kan gjøre et indre gjenfødsunder. Det må skytes inn at Barratt har tro på Guds mirakel under salving av syke. Likevel er det tale om salving av legemlig sykdom som ikke berører det indre, og er således ikke av reell evighetsverdi.<sup>135</sup> Barratts antropologiske metafysikk ser ut til ikke å tillate Guds underverk i menneskets indre ved dåpens ytre handling, men et Guds helbredende under ved salvingens ytre handling, kan tillates på det ytre legeme.

Selv om Barratt påstod at "dersom det under de mange utgravninger som finner sted, skulle framkomme et apostolisk skrift som kunne bevises å være ekte, og det sto at barn skulle døpes så ville jeg bøye meg for det",<sup>136</sup> så kan en lure på om hans antropologiske metafysikk, i det hele tatt, kunne ha tillatt barnedåp. Det er sterke indikasjoner i Bibelen på at Gud har gitt et løfte til vanddåpens gjenfødsunder,<sup>137</sup> men den dikotomiske vekten på subjektets indre upåvirkelighet av noe ytre, setter en sperre for et slikt under. I tillegg fører Barratt et logisk resonnement om hvor grusom barnedåpen fremstår, da alle udøpte ifølge den lutherske læren ville havne i helvete.<sup>138</sup> Kort sagt er det den punktuelle soteriologi som ligger til grunn for dette resonnementet.<sup>139</sup>

Vanddåpens ekklesiologiske betydning grunnfester det dikotomiske bildet. I det femte kapitlet talte Barratt om to kristne medlemskap: et åndelig og et jordisk. Ved Åndens gjenfødsunder i det indre blir et menneske en del av den åndelige, himmelske menighet,

---

<sup>134</sup> For Barratt bekreftes kritikken av barnedåpen i Hallesbys forsvar av den: "Gjennom underbevisstheten kunne Ånden trenge inn og virke gjenfødsunder på barnet uten at det hos barnet behøvde å være noen tro". Hvis dette stemmer, orienterer også Hallesby seg etter en dikotomisk subjektforståelse, men prøver å komme rundt problemet at noe ytre umulig kan virke gjenfødsunder på det indre liv, jf. Barratt 1950 bind 3:77.

<sup>135</sup> Barratt 1950 bind 3:10.

<sup>136</sup> Barratt 1950 bind 3:90.

<sup>137</sup> Jf. Joh 3,5; Apg 2,28. 22,16; Mark 16,15; 1 Pet 3,21; Tit 3,5; Efes 5, 26; Kol 2,11-12; Rom 6,4.

<sup>138</sup> Barratt rir denne fortapelsestanken til det ytterste, for å understreke den lutherske barnedåpslærens grusomme følger.

<sup>139</sup> Barratt lærer som metodistene at Ånden tar bort barnas syndige natur fra morsliv av, og redder dem således fra arvesynden. Slik sett er barna reddet fra helvete inntil de står ansvarlig for sin egen vilje og bevisst synder, først da kan de ta et personlig standpunkt til sin tro og gjenfødes, jf. Barratt 1950 bind 8:42.

men ved vanddåpen får mennesket del av den jordiske menighet – ”den ytre organisasjon”.<sup>140</sup> Barratt innrømmer at den metodistiske dåpslære ligger nærmest hans egen dåpslære. Også metodistene anser dåpen som en ytre handling som ikke kan formidle gjenfødelse – den er bare et synlig tegn som gir barna del i den jordiske menighet. Likevel skrives ikke barna inn i menigheten før de er bevisst sin tro og har omvendt seg til Kristus. Det er på dette punkt den metodistiske dåp kom under logisk kritikk: Hvis spedbarna ikke blir jordiske medlemmer i en ytre organisasjon ved dåpen, så bør de heller ikke døpes! Dåpen er også en samvittighetspakt og en lydighetshandling under Jesu Kristi befaling som ikke kan kreves av ubevisste barn. Det ser ut til at det avgjørende argumentet til slutt, er Bibelens fremstilling av urkirken, som han mente ikke praktiserte dåp av spedbarn. Tross de praktiske forskjellene er Barratts og metodismens metafysikk den samme - en dikotomisk deling mellom subjektets ytre og indre, hvorpå det indre er den virkelige identitet – det virkelige selv. Eplet faller ikke langt fra stammen...

Ved denne fremstillingen kan vi se en dikotomisk metafysisk antropologi, som Barratt har tatt med seg fra sin metodistiske arv. Forståelsen av selvet i Barratt dåpsteologi ser ut til å bære i seg elementer av augustinsk antropologi. Dermed er det klart for meg til å gjøre konkrete sammenligninger av Barratts dåpsteologi med den moderne forståelse av selvet. Spørsmålet blir om den moderne forståelsen av selvet, kan si noe om hvorfor det er så viktig for subjektet å ha bevissthet og hjertetro før noe reelt kan inntreffe? I tillegg: hvorfra kommer tanken at Gud ikke kan gjøre et under i dåpen? Svarene kan lokaliseres i Barratts antropologiske disposisjon.

---

<sup>140</sup> Barratt 1950 bind 3:83.

## Kapittel 4: KILDENE TIL BARRATTS FORSTÅELSE AV SELVET

### 4.1 Barratt og vendingen innover

Som jeg allerede har påvist, er Barratts antropologiske metafysikk i tradisjon med den metodistiske forståelse av selvet. Med dette er langt ifra alt sagt. Hvilken dikotomi er det vi finner? Kan den kobles sammen med Descartes' og Lockes epistemologiske resonnement, eller kan den knyttes til romantikkens erfaringsfilosofi? Metodismens kontekst kaster klarere lys over saken.

Metodismen var fra sine første leveår en vekkesbevegelse inspirert av den franske fromhetstradisjonen. Fra begynnelsen radikalisererte Wesley den kristne oppfordringen om personlig deltakelse i troen. Metodismen krevde en personlig hengivenhet som fremmet en personlig omvendelse, aktiv spredning av evangeliet og et hengitt forhold til Bibelen. Kravet vendte subjektet innover mot dets eget forhold til Gud, og den personlige posisjon ble satt i evighetsperspektiv. For Wesley var læren om frelsesvisshet svært viktig og kunne erverves ved en spesiell religiøs erfaring. Han reagerer derfor kraftig på kalvinistene som ikke kunne gi en slik visshet, da det truet erfaringens sannhetskrav. Bebbington henviser til at tanken om visshet ved erfaring, har sine røtter i John Lockes epistemologi.<sup>141</sup>

Locke gikk sterkt inn for at mennesket ikke hadde noen iboende ideer, det være seg moralsk viten eller viten om Gud. Alt mennesket kunne forholde seg til, var sanseinntrykkene fra den ytre verden. Slik sett var sikker viten bare å finne i erfaringen. Bebbington viser hvordan Wesley stod svært nært Lockes disippel, Edwards. Som jeg har vist, videreførte Hutcheson Lockes epistemologi med å innføre en tale om subjektets moralske sans. Det er i denne lockanske metafysiske tradisjon Edwards sto i. Dermed artikulerte han seg også som en opplysningstidsmann.

Ifølge Bebbington går det forbindelseslinjer mellom Wesley og opplysningstidens tradisjon ved oppfattelsen av menneskets mulighet til sikker viten gjennom erfaring. Allikevel er det viktig å bemerke at Wesley innførte en teori om moralen som en sjette

---

<sup>141</sup> Bebbington 1989: kp. 1.



sans. Wesley omformulerte Hutchesons tale om menneskets moralske sans til en inngytt overnaturlig gave fra Gud. Mennesket ville derfor få visshet om dets syndfrihet når det erfarte Guds gave.<sup>142</sup> I Barratts skrift *Helliggjørelsens nådeverk* finner vi en helt identisk lære om syndfrihet, slik vi finner den hos Wesley.<sup>143</sup> Det er tjenelig å følge denne tråden for å avdekke Barratts tilknytning til opplysningstidens antropologi.

#### 4.1.1 Barratt og det frikoblede selvet

Når en leser *Helliggjørelsens nådeverk*, settes vanddåpen i forbindelse med menneskets to naturer - den syndige natur og den åndelige natur. Mennesket kan bare være i besittelse av og gestalte en av naturene, altså ingen lære om *simul justus et peccator*. Det er denne naturen, enten den er syndig eller åndelig, som er menneskets "personlighet" eller selv.<sup>144</sup> Barratt situerte ånden i et subjekt ved å fortegne mennesket som en "treenighet" med ånd, sjel og kropp. Selv om Bibelen ikke bruker et slikt begrep om mennesket, ser vi en tydelig paulinsk terminologi.<sup>145</sup> Likevel innholdsbestemte Barratt denne begrepsterminologi mer spesifikt enn Paulus. Da han brukte vitenskap til hjelp for sin antropologi, ble spesifiseringen svært konkret.

Da Barratt talte om kroppen, innbefattet det nervesystemet og hele det ytre. Sjelen er stedet for sinnsstemningen – tankene og følelsene. Kroppen og sjelen fungerer bare som et "hylster" rundt menneskeånden. Legemet og sjelen er nøytrale i forholdt til synden, for bare ånden kan inneha syndig natur. Hylsteret kan ensidig fungere som syndens vei inn til ånden. "Synden har derfor ikke sin rot i legemet, men i menneskeånden. Legemet er bare en tjener for denne."<sup>146</sup> Gjenfødelse skjer derfor på innsiden, ettersom ånden eller selvet er koblet på den immaterielle Skaper, gjennom sin immaterielle ånd.

Barratt forsvarer dikotomien ved hjelp av astrofysikere, ved navn Eddington og Jaens, og ved en biologisk filosof, ved navn Lloyd Morgan. Barratt konstruerer en antropologi bygd på astrofysikernes lære, hvor kroppens materie er fortettet energi med tomrom

---

<sup>142</sup> Bebbington 1989:50.

<sup>143</sup> Barratt 1950: *Helliggjørelsens nådeverk*, jf. Skis forord. Han var en tro Wesleydisippel på dette området. Dette kan en se "når en sammenligner John Wesleys *Christian Perfection* med Barratts bok." – Ski.

<sup>144</sup> Barratt 1950 bind 3:244-255.

<sup>145</sup> 1. Tess 5,23: "Må han, fredens Gud, hellige dere helt igjennom, og må deres ånd, sjel og kropp bli bevart uskadet, så dere ikke kan klandres for noe når vår Herre Jesus Kristus kommer."

<sup>146</sup> Barratt, 1950 bind 8:65.

som eksisterer mellom atomene. Han sluttet seg til deres konklusjon at materiens fortettete energi ikke er bæreren av subjektets virkelige selv. Virkeligheten tilhører det materieløse tomrommet. Ved å konferere med Eivind Berggravs artikkel i *Kirke og kultur om verdensanskuelse* (Hft. 5, 1932), slår han fast at det materieløse tomrommet er det vesentligste og dette er personligheten "... den siste realitet. Med personlighet mener man ånd."<sup>147</sup>

I slutten av dette resonnementet trekker Barratt inn Jaens beskrivelse av det moderne verdensbilde: "... moderne vitenskapelig anskuelse tvinger oss til å tenke på Skaperen som arbeidende utenfor tid og rom; både tid og rom hører jo med til det han har skapt; Gud er uten for den, over den, akkurat som kunstneren er utenfor og over sitt lerret".<sup>148</sup> Atter en gang trekker han konklusjonen av dette resonnementet fra Berggrav: "Den moderne fysikk har satt mennesket, ikke som kropp, men som ånd, inn på dets sentrale plass igjen, men slik at fnugget bæres og bindes til den utenforværende skaper av rom og tid og evighet og ånd."<sup>149</sup>

Det jeg kan slå fast til nå, er at Barratt agiterte i paulinske begreper om mennesket som ånd, sjel og kropp, men gikk til moderne vitenskap for å vise hvordan ånden er stedet for personligheten og selvet. At dette resonnementet står i forbindelse med Barratts angrep på modernismen, fremstår noe ironisk. Hele begrunnelsen for at ånden er "den siste realitet" bygger på avmystifisering av den ytre og materielle verden. Da han i tillegg sluttet seg til Jaens verdensbilde av en Skaper som står *over* og *utenfor* sitt lerret lik en kunstner, for å bevise at bare den immaterielle ånd kan bindes sammen med Gud, ble opplysningstidens instrumentelle og mekaniserte verdensbilde komplett. Kroppen og sjelen fremsto som nøytrale instrumenter til hjelp for ånden. Barratt kunne dermed gjøre et sammendrag som tydeliggjorde fordømmelsen av kalvinistenes predestinasjonslære, ettersom ånden står fritt til å velge. Og han applauderte Eddington som påstår at: "Jeg tviler på at det er noen annen visshet å få enn den som den religiøse erfaringsstyrke gir, og jeg kan kun anbefale å holde fast på det fortrolige kjennskap som ad denne vei nåes, det vil bringe oss nærmere sannheten enn noen vitenskapelig metode

---

<sup>147</sup> Barratt, 1950 bind 3:245-246.

<sup>148</sup> Barratt, 1950 bind 3:245.

<sup>149</sup> Barratt, 1950 bind 3:246.

kan gjøre.”<sup>150</sup> Barratt hadde derfor en tydelig antropologisk forståelse da han postulerte: ”Mennesket har en fri vilje og bærer ansvar for alle sine gjerninger og ord, for hele sitt liv!”<sup>151</sup> Bebbingtons påstand om Wesleys nære læremessige forhold til opplysningstiden, fikk en særegen artikulering ved hans disippel Barratt.

Det er mye lockansk i denne metafysikken. Barratt anså menneskets selv som koblet av det ytre og materielle: verden var avmystifisert. Gud ble slik fortrent ut av sitt skaperverk og gitt en rolle som kunster, eller jeg kunne sagt: designer. Det mekaniske og instrumentelle synet på materien gikk igjen, da Barratt talte om kroppen som åndens verktøy til tjeneste for det gode eller onde, avhengig av om ånden er av syndig eller åndelig natur. Ved Lockes dikotomi, selvets brudd med det ytre, oppnår subjektet også en selvkontroll og et ansvar for sitt eget liv. Via denne antropologi kunne Barratt postulere subjektets ansvar for alle dets moralske valg og hele sitt liv.

Barratts forståelse av selvet sto i nært slektskap til den moderne opplysningstidens antropologi, og hans forståelse individet har gjennomgått en kraftig metafysisk forskyvning siden urkirkens dager. Han sto i tradisjon til den augustinske vendingen innover som førte til en ytre-indre-terminologi. Videre preges hans verdensbilde av vitenskapens avmystifisering, men også Lockes deisme lå i horisonten. Vi skal se at Barratt likevel styrte unna opplysningstidens deistiske naturalisme. Uansett er den lockanske dikotomien fremtredende og formulert ved et treenig menneske. Er det rart Barratt hadde problemer med at Gud skulle kunne gjøre et under ved meningsløs ytre materie, og så forvandle det virkelige indre? Den voksende dikotomi innenfor protestantismen, fikk flere til å hevde at en slik kraft i så fall måtte innebære magi.<sup>152</sup>

Med dette, er fremdeles ikke analyse komplett. Barratt anså mennesket koblet på en moralsk kilde gjennom sin immaterielle og uforgjengelige ånd. Ånden er senteret for den moralske vilje og således koblet på en indre kilde i form av Gud eller synden.

---

<sup>150</sup> Barratt, 1950 bind 3:246.

<sup>151</sup> Barratt, 1950 bind 3:246.

<sup>152</sup> Taylor 1989:191.

## 4.2 Barratt og de moralske kilder

Bebbington innrømmer originaliteten ved å sidestille Wesley med opplysningstiden. Derfor argumenterer han sterkt for å situere Wesley i denne tradisjonen. Spesielt siktes det til Wesleys fokus på fornuftens plass i religionen: "that to renounce reason is to renounce religion, that religion and reason go hand in hand, and that all irrational religion is false religion."<sup>153</sup> En slik vektlegging av fornuften gjorde at Wesley stilte seg skeptisk til deler av metodismens entusiasme som ble drevet frem av følelser og indre inntrykk. Han fryktet at Ånden skulle erstattes av irrasjonelle innbilninger. Etterfølgere av Wesley har derfor ofte lagt vekten på fornuftige Skriftbevis fremfor syner og åpenbaringer. I Barratts forfatterskap ser vi hele tiden et ønske om å fremstå fornuftig, og således baserte han alle sine argumenter gjennom analytisk og logisk tenkning. I selve dåpsdebatten var det ingen av argumentene som ble bygd på følelser eller opplevelse, men på bibelske "beviser". Allikevel mente Ski at Barratt tok utgangspunkt i sin egen opplevelse og erfaring og dernest gikk til Skriften for å finne støtte for sine meninger.<sup>154</sup> Av stor viktighet er Barratts sontring mellom forstandstro og hjertet, hvorpå hjertet er avgjørende for gjenfødelsen. Jeg tror derfor at påvirkningen fra Wesley bærer i seg noe mer enn opplysningstidens idealer.

Bebbington mener å finne en forbindelseslinje mellom Wesleys lære om frelsesvisshet og Lockes epistemologi. Når dette kombineres med Wesleys vektlegging av fornuftsbevis, finner vi tydelige avleiringer av dette i Barratts teologi, men jeg finner det problematisk å tale om Wesley som talsmann for opplysningstiden, det samme gjelder Barratt. Problemet er at Wesleys epistemologi bygde på Hutcheson moralteori, noe som er avgjørende når vi husker Taylors fremstilling av den moderne antropologi. Hutcheson var en disippel av Locke da han talte om subjektets selv som frikoblet den ytre verden, uten iboende eller medfødte ideer, og da han talte om subjektets internalisering av ideer. Slik sett sto han i opplysningstidens tradisjon, men det viktige er at Hutchesons moralteori er et direkte angrep på Lockes moralskhedonistiske orientering. Han fryktet nemlig en utvanning av hva som er moralsk og umoralsk, og for å sikre at et individ hadde tilgang til en sikker moral, foreskrev Hutcheson mennesket en overnaturlig

---

<sup>153</sup> Bebbington 1989:52.

<sup>154</sup> Ski 1979:90.

moralsk sans.<sup>155</sup> En sans som gjorde at subjektet umiddelbart ville erfare det genuint gode. At Gud har skapt oss med en overnaturlig sans for det gode, fremmer tanken om Guds forsyn og orden.

Siden subjektets tilgang til forsynsordenen lå i dets affeksjoner og inklinasjoner, vil Taylor hevde at Hutcheson, tross sin lockanske internaliseringstanke, har Shaftsbury's interesser fremfor Lockes. Altså er det subjektets indre kilder som er den sentrale etiske orienteringen.<sup>156</sup> Vi vet fra Bebbington at Wesley videreførte Hutcheson moralske sanseteori ved å tale om sansen som en inngytt overnaturlig gave fra Gud. Vi kan derfor ikke tale om et totalt frikoblet selv hos Wesley, men om et selv som er påkoblet sine indre inklinasjoner. Det vil si Guds forsynsorden i Hutchesons forstand, men Guds Ånd i Wesley's forstand. På dette grunnlag og sammen med Taylor, vil jeg si at Wesley hører hjemme i en fromhetstradisjon hvor livsstrømmene gis av Gud ved subjektets innside. Men Bebbington kan ha likevel ha rett i at metodismen utviklet seg i takt med sin samtid.

Metodismen som allerede i opplysningstiden var svært opptatt med menneskets indre erfaringer av Gud, var dermed disponibel for samtidens romantiske utvikling på 1800-tallet. Bebbington tilslutter seg at den britiske hellighetsbevegelsen gikk igjennom en forandring inspirert av dets romantiske tidsånd: spesielt skjedde det et skifte i tidsrommet 1870 til 1876.<sup>157</sup> I denne perioden gikk Barratt på wesleyansk skole i England og opplevde en vekkelse i klassen sin hvor han selv erfarte en personlig omvendelse.

#### **4.2.1 Barratt og det påkoblede selvet**

Evangelikale vekkelserfolk i Amerika forkynte allerede på 1860-tallet om å bli fylt med den Hellige Ånd. Hellighetsbevegelsen så det som en oppfyllelse av hellighetslengselen. På de britiske øyer derimot, slo ikke åndsdaåpspraksisen gjennom slik den gjorde i Amerika på 1830-tallet. Men etter amerikansk påvirkning fikk fenomenet nedslag på

---

<sup>155</sup> Det var Bernard Mandeville som fikk ham til å reagere. Mandeville så ut til å viske ut hele distinksjonen mellom umoral og dyd, Taylor 1989:259.

<sup>156</sup> Taylor 1989:260-264.

<sup>157</sup> Bebbington 1989: kp.5.

1860-tallet blant noen metodister i Storbritannia.<sup>158</sup> Selv om den amerikanske evangelikale predikanten D. L. Moody, ifølge Bebbington, ikke kan sies å være en hellighetsforkynner, talte han sterkt for en andre omvendelse. Dette gjorde at hellighetsbevegelsen fikk stor innflytelse på de britiske øyer ved hans besøk i starten av 1870-tallet.<sup>159</sup> Moody talte også om dåpen i Den hellige ånd, og hans amerikanskinspirerte lære om helliggjørelsens oppfyllelse med individualistiske og entusiastiske erfaringsteologiske trekk, fikk sterk innflytelse på Barratts tidlige år.<sup>160</sup> Denne innflytelsen gikk hånd i hånd med Wesleys helliggjørelseslære gjennom hele hans liv og lære.

Barratt lærte, som jeg har vist, at menneskets ånd var menneskets identitet og personlighet. Personligheten kunne, Wesleys lære tro, enten være av syndig natur og derfor koblet til syndige kilder, eller den kunne være av guddommelig natur og derfor koblet på gode kilder. Dette førte til en konkret forståelse av at gjenfødte mennesker førte kvalitativt bedre moralske liv enn de ikke-gjenfødte. For å motbevise at barnedåpen virket gjenfødende, skrev han:

For barnedåpen avgjør slett ikke hvorvidt et barn blir snilt eller ikke... En mann fortalte meg at han for å prøve barnedåpens virkninger på en praktisk måte, lot halvparten av sine barn døpe, den annen halvpart lot han være udøpt. Det viste seg imidlertid at det var ingen forskjell på dem. De som fikk barnedåp var ikke bedre enn de som ikke fikk den.<sup>161</sup>

En slik resonering kan fremstå fremmed for mange, men det korresponderer godt med den metodistiske antropologiske metafysikk, kombinert med Wesleys helliggjørelseslære. Målet med helliggjørelsen for Barratt, var at det gjenfødte mennesket skulle:

... oppnå en renselse og en kraft som vil sette den i stand til å leve i renhet og i evangelisk fullkommenhet (ikke etter lovens absolutte fullkommenhet) i kraft av *blodet*, og ved den Hellige

---

<sup>158</sup> Ved Oberlin College i Ohio sto rektoren for skolen og leder i den metodistiske hellighetsbevegelse, Charles Finney, frem i 1836. Han mente seg å ha kommet igjennom og oppfylt helliggjørelsen. Det var hovedsaklig i Finneys prekener Barratt fant svar på sine spørsmål om åndsåpen, Bebbington 1989:164 jf. Ski 1979:46.

<sup>159</sup> I 1871 fikk Moody en erfaring av en andre omvendelse: "The conscious incoming to his Soul of a presence and power of His Spirit such as he had never known before". I Storbritannia publiserte han det han kalte "Power from on High", Bebbington 1989:162-164.

<sup>160</sup> Nilsen 2000:6.

<sup>161</sup> Barratt 1950, bind 8:57.

Ånds innflytelse, så den gamle natur – syndelegemet – kjødet – blir satt helt utenfor, og får ingen del i vår ånds bestemmelser.”<sup>162</sup>

Da Barratt besvarte spørsmålet i *Helliggjørelsens nådeverk*: ”Har vi to naturer?”, så er svaret ja, men de eksisterer ikke samtidig.<sup>163</sup> Jeg var inne på dette i punkt 4.1.1. Ved hjelp av astrofysikk, fremtrer Barratts antropologi som svært lockansk. Allikevel er det et ufravikelig faktum at denne antropologiske to-naturlæren innebærer, i motsetning til Locke, en medfødt og iboende immateriell substans. Denne substansen er ikke en nøytral sans,<sup>164</sup> men i sitt vesen enten god eller ond og derfor koblet på en indre kilde.

Kapittelet oppsummert så langt, viser at Barratt fremmet en antropologisk dikotomi og et verdensbilde hvor kroppen og materien ikke er bærere av mening. Bare det indre immaterielle er subjektets egentlige personlighet eller selv. Når dette selvet i sitt vesen enten er godt eller ondt, og dermed koblet på to ulike etiske kilder som fremmer god eller dårlig moralsk handling hos subjektet, blir resultatet en sterk familiaritet med postromantiske strømninger.

Ved subjektets onde natur, er det ikke bare viljen som er ond og kilden som er forgiftet, slik Schopenhauer talte om. Også menneskets selv er ondt, slik Baudelaire forestilte seg det. Det var derfor ikke mulig å temme viljen gjennom buddhistisklignende meditasjon,<sup>165</sup> ei heller finne det gode ved egne evner.<sup>166</sup> Den eneste attraksjonen med et slikt menneskesyn, er å skape et umiddelbart behov i subjektet av å la seg gjenføde og utfris fra fordervelsens tilstand. Hos det gjenfødte subjektet med den guddommelige/åndelige natur, er kilden ren og klar og mennesket er godt i seg selv, og står dermed i slektskap til Rousseau. Rousseau ønsket å vise at menneskets indre kilder var Guds forsyn og at ondskaper kom til mennesket når det opphører å søke sine indre kilder. Barratt skrev ”gjennom legemet (tankene – følelsene – nervesystemet og hele dette ytre med guddommelig visdom sammensatte hylster om menneskeånden), kan også fristelser sive inn i menneskeånden og gjøre seg sterkt gjeldende”, for å forklare

---

<sup>162</sup> Barratt 1950, bind 8:57-59.

<sup>163</sup> Barratt 1950, bind 8:kp. 2.

<sup>164</sup> Jf. Hutcheson.

<sup>165</sup> Jf. Schopenhauers befrielse fra den onde viljen som var rettet mot den forgiftede kilden: Taylor 1989:441-444.

<sup>166</sup> Jf. Baudelaire som mente at kunstneren måtte korrigere naturen og gjenskape virkeligheten med lyset som kommer fra ens egen forestillingsevne. Taylor 1989:336.

hvordan det åndelige mennesket kunne synde.<sup>167</sup> Det onde kom utenfra og Barratt mente at den indre kilden, Guds ånd, måtte søkes for å oppnå fullkommenhet.

Utfallet av den syndige natur bærer i seg en sterk grad av hyperaugustinsk syndefallslære, og det er vanskelig å vite hva Barratt praktisk hadde i tankene. Det er mulig han så for seg at den nøytrale kroppen og følelsene demmet opp for et menneskelig dyr, eller at Gud kan påvirke selv det mest fordervede menneske til å gjøre det gode. Han tenkte i hvert fall at mange gjorde gode gjerninger i den hensikt å vinne fordeler for seg selv.<sup>168</sup> Ved bredere lesning av Barratts forfatterskap, er det kanskje mulig å finne nyanseringer på dette punkt. Utfallet av den gjenfødte åndelige natur heller sterkt mot romantisisme. Men det er, som vi har sett, et alt for positivt menneskesyn til at pinsevevnene i Skandinavia har klart å følge helliggjørelseslæren helt ut. Tross praktiske konsekvenser eller dypere innsikt, ser vi sterke drag av en egendefinert romantikk og postromantikk i Barratts antropologi. Allikevel skilte han seg fra romantikkens og postromantikkens upersonlige kilder, da han talte om kildene som en aktiv Gud eller satan.<sup>169</sup>

Da Bebbington skrev: "The Methodist tradition drew its sustenance from Enlightenment sources, but the new movement shapes by Romantic sensibility", så er dette også en god beskrivelse av Barratt.<sup>170</sup> Hans læremessige slektskap til Wesley konsolidert og videreført ved personlige og sterke erfaringer, situerer ham i metodismens spenning mellom fornuft og følelse.

Jeg har til nå vist at Barratt gjorde en vending innover, at han var preget av det den antropologiske metafysiske forskyvning og det avmystifiserte verdensbilde etter Descartes og Locke, men at han ikke fulgte Lockes etiske orientering. Derimot var han romantisk i sin etiske orientering ved søken i de indre kildene. Det fremmer et spørsmål om det var ekspresjonistiske innslag i hans antropologi? Barratt var selv en kunstner og musiker av nasjonalromantisk art, og han talte varmt om kunst og musikk. Men det finnes ikke en ekspresjonistisk forståelse av at kunsten kunne ferdigstille eller

---

<sup>167</sup> Barratt 1950, bind 8:65-66.

<sup>168</sup> Barratt 1950, bind 2: 24-25

<sup>169</sup> Barratt 1950, bind 8:58.

<sup>170</sup> Bebbington 1989:172.



perfeksjonere de indre tentative impulser. Kunsten eller musikken ser ikke ut til i seg selv å kunne tjene til at subjektet kunne oppdage seg selv eller forme og oppfylle sin natur. Reaksjonen mot dåpen som en virkeliggjørelse av gjenfødselen, avslører at Barratt har et alt for mekanisk verdensbilde til å tillate en slik organisk virkeliggjørelse av kunsten. Vi kan også forstå dette ved at alle "ytre" ting i Barratts forklaring av begrepet, var nøytrale objekter uten bærer av mening. Men han kom likevel ikke bort fra at den romantiske orienteringen til en viss grad tvinger frem en form for ekspresjonisme. Jeg mener å finne dette i Barratts store lengsel og personlige opplevelse og erfaring - åndsdaopen. Da Barratt talte om et åndsøpt menneske, handlet det ikke først og fremst om kunstneriske eller musikalske ytringer, men om overnaturlige og åndelige ytringer.

#### 4.2.2 Barratt og ekspresjonismen

Bloch-Hoell viser til særtrekket ved kombinasjonen av biblisme og empirisk epistemologi i pinsebevegelsens åndsdaoplære. Barratts erfaring av åndsdaopen trekkes frem som "eksempelsettende".<sup>171</sup> Pneumatologi av denne sort, kombinert med Barratts helliggjørelseslære og individualistiske soteriologi, legger grunnlaget for hvorfor jeg mener Barratts tale om åndsdaopens manifesteringer er ekspresjonistiske.<sup>172</sup> Da han sa at "en mengde kirkemedlemmer har aldri vært frelst...", selv om de har en "bekjennelse av sin tro på Kristus og (følger) ... de kristelige prinsipper og kirkens lære", la han grunnlaget for en sterk grad av individualisme. Dette fordi frelsen bare kan tilegnes subjektivt gjennom en "hjerteforandring", som betyr en:

... praktisk, personlig erfaring (av) hva det vil si å bli rettferdiggjort ved Kristi forjettelse, ved tro, og gjenfødt ved den Hellige Ånds kraft (Rom. 5,1; Joh 3,8). Ennå mindre kjenner de noe erfaring av de velsignelser som helliggjørelsen og åndsdaopen medfører.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Bloch-Hoell 1956:19,298f, 349.

<sup>172</sup> Det er viktig for meg å påpeke at jeg ikke sikter til romantikkens ekspresjonisme som ikke tar høyde for Gud, men, hos Barratt, en kristen versjon som bærer de samme kjennetegnene. Ekspresjonisme må heller ikke misforstås som ensidig en kunstnerisk gren. Vel er det en estetisk livsanskuelse, men som jeg har vist, tok kunsten religionens plass. Ekspresjonismen er en naturlig følge av de romantiske indre inklinasjoner. For å bli ledet av de indre kilder, måtte de uttrykkes så en kunne se dem og slik la seg forme. Kunsten kan derfor ikke forstås tradisjonelt. Den ble en måte å oppfatte seg selv og verden på. Taylor mener også at et syn på de indre kildene, til slutt, sammenfaller med et ekspresjonistisk syn på livet. Ekspresjonismen viderefører og kompletterer romantikkens verdensbilde og er derfor den tredje kilden som figurerer i modernismen, jf. Taylor 1989:374.

<sup>173</sup> Barratt 1950, bind 2:7.

Hele dette resonnementet er et angrep på *såkalte* kristne, som henter frelsesvissheten fra tilhørigheten til et trosfellesskap. Tanken om en ekklesiologisk soteriologi ble kontant avvist og skapte et skille mellom soteriologi og ekklesiologi. Barratt stod derfor nær William James, som anså doktriner og kirken som sekundære kilder, i forhold til religiøs erfaring. Primærkilden var den personlige erfaring. James la ikke skjul på at årsaken til hans sterke individualisme skyldtes betydningen av de personlige følelsene.<sup>174</sup> Om Barratt ikke formulerte dette så eksplisitt, var også dette hans posisjon. Han advarte ettertrykkelig enkeltindivider mot å bygge frelsen på kirketilhørighet.

Om Wesley noen gang så for seg at helliggjørelsen kunne fullføres i det jordiske livet, er usikkert, men ved lesningen av Barratt ser det ut til at fullførelsen enten var et kriterium før det kunne skje en åndsåp, eller at åndsåpen fullførte helliggjørelsen i samme øyeblikk den ble mottatt.<sup>175</sup> Det gjenfødte selvet skulle ved Guds hjelp drive ut alle rester av det syndige selvet, og slik klargjøre dets indre for en dåp i Den Hellige Ånd og motta "kraften fra det høye"<sup>176</sup>. Etter denne opplevelsen ville Åndens stemme kunne høres på innsiden som en personlig tale og gi befalinger og instruksjoner, men manifestasjonene kunne ikke Barratt uttale seg mer om, enn at det ville resultere i tungetale. Utover dette tegnet virket Ånden forskjelling hos de ulike individer. Barratt konkluderer:

Du kan være sikker på at en hvilken som helst gave eller evne Herren har gitt ham nå vil finne utrykk på en eller annen kraftig måte... Og nå må kirken enten være overbærende med ham og underkaste seg den vekkelse han bringer ved den nye kraft han eier, eller lukke sine dører for ham! – antagelig blir det siste gjort.<sup>177</sup>

Vi ser i Barratts oppsummeringen, at Åndens gaver ble løsrevet fra trosfellesskapet. Fokuset settes på individets entusiastiske opplevelse og følelsesmessige erfaring. Det utvises en stor skepsis til kirkens fellesskap som sann religiøs erfaring og en sterk individualisert soteriologi, men også en utskilling av den enkeltes originalitet ved

---

<sup>174</sup> Taylor 2002:7.

<sup>175</sup> Josefsson 2005: 118. Teorien at åndsåpen er en oppfyllelse av helliggjørelseslære, korresponderer godt med tanke på at hans åndsåpsinspirasjon kom fra Charles Finney jf. Bebbington 1989:164.

<sup>176</sup> "Power from on high": Barratt velger gjennom hele boken *I sildigregnets dager* å bruke samme term som Moody brukte om sin andre personlige omvendelsesopplevelse, jf. Bebbington 1989:163.

<sup>177</sup> Barratt 1950, bind 2:32

subjektets evner eller åndelige gaver. Barratt fremsatte en teori som utskiller - og bringer det åndsdopte individet til en egenart. Beskrivelsen og oppfatningen av et slikt individ, er ifølge Taylor en av de moderne hjørnesteinene.<sup>178</sup>

Tatt i betraktning det jeg har vist, nærmer utleggelsen om tungetalen seg i stor grad hva vi kan kalle et ekspresjonistisk uttrykk:

Saken er den at den Hellige Ånd, når han gir det ytre symbol på sitt nærvær, de kløvde tunger av ild, virkelig fyller dem og gjør bruk av hver evne Gud har gitt dem til å frembringe tale uten deres sinn har noe med det å gjøre utover dette – å være kanal. Hvorledes kunne deres sinn bruke et språk de (de kristne i Apostlenes gjerninger) ikke kjente? Vi har i våre dager avgjort bevis for at talerne ikke kan vite om språkene de taler, ja har aldri hørt dem. Men budskapet har ikke desto mindre et direkte mål i sikte, en henvendelse til noen av de som er til stede eller en påminnelse som viser at en stor Mesters vilje bruker ham eller henne som instrument... talerens sjelelige dugelighet er ikke svekket, men blir bare holdt i forventning under guddommelig vilje.<sup>179</sup>

Subjektet blir under tungetalen et rent og klart medium, som medierer Guds klare vilje. Hele boken *I sildigregnets dager*, tar utgangspunkt i at åndsdoopen og tungetalen, som er et ytre symbol på Åndens nærvær, realiserer og fullkommengjør subjektet og kirken. Ja, Barratt påstår til og med at "uten at den hellige flamme brenner i hjertet og rører ved tungen, er kirken hjelpeløs i alt sitt arbeid, på tross av skjønnheten og harmonien i dens organisasjoner."<sup>180</sup>

Jeg finner ekspresjonistiske trekk ved Barratts utleggelse av åndsdoopen, grunnet den sterke individualisme, utskilling av subjektet originalitet, fordi den fører til oppdagelsen av sitt selv og er med på å forme og oppfylle subjektets natur. Josefsson viser til at kraften i åndsdoopen går i to retninger: innover til styrke for å stå imot synden og leve sant kristen, og utover som et vitnesbyrd om den indre kraften. Helliggjørelsen går opp i åndsdoopen og resultatet "fördjupar och förmerar personens indre liv med Gud". Når Josefsson viser at læren om åndsdoopens erfaring er identitetsbærende, vil jeg konkludere med at pneumatologien tar en ekspresjonistisk vending.<sup>181</sup>

---

<sup>178</sup> Se denne avhandlings kapittel 1.2.2

<sup>179</sup> Barratt 1950, bind 2:100-101.

<sup>180</sup> Barratt 1950, bind 2:85.

<sup>181</sup> Josefsson 2005:129-132.

Nå kan det virke som at Barratt bare orienterer seg etter indre impulser ved Ånden, men hans teologiske tolkningsnøkkel, er allikevel Skriften. I begynnelsen av kapittel tre skrev jeg om Barratts hermeneutikk og skriftsyn. Jeg stiller meg et spørsmål om den barrattske hermeneutikk, er bærer av romantisismens idyllisering av gamle dagers primitive urtilstand.<sup>182</sup> Det er mye å si om dette som faller utenfor min analyse, men jeg vil gi et eksempel på hvordan Barratts skriftsyn kan tolkes som en ekspresjonistisk symbolforståelse.

I teoridelen viste jeg hvordan romantikken etter hvert fikk ekspresjonistiske resultater. De indre inklinasjoner og impulser kan fullkommengjøres gjennom subjektets uttrykk om det er ansiktsuttrykk, artikulering eller kunst. De ulike uttrykk manifesterte de indre dyp, og hjalp subjektet med finne seg selv og oppnå sitt fulle potensial. I denne tradisjonen oppstår det en helt ny symboloppfatning. Den manifesterte skulptur, poesi, maleri osv., ble en synliggjøring av det infinitte og det evige. Symbolet, til forskjell fra allegorien, gjør noe synlig som vi ellers aldri kunne sett. "Hvordan kan det infinitte manifesteres? Bare symbolsk i bilder og tegn" – A. W. Schlegel.<sup>183</sup> Symbolet er en del av den virkeligheten det representerer, og blir på den måten et vindu inn til det åndelige og fullkomne.

Hos Barratt var det selvfølgelig ikke den samme subjektivismen over Bibelen som ekspresjonistisk symbolisme. Men som jeg viste i kapittel tre, anså Barratt Bibelen å bære en åndelig kvalitet som unndro seg alle menneskelige konstellasjoner. Det kan se ut som at Barratt så for seg at Bibelens forfattere har vært i besittelse av en prestelig kvalitet, i likhet med Schleiermachers definisjon. Da ville de ha mediert Guds Ånds åpenbaring ved sine indre impulser, og slik synliggjort Gud og hans tanker ved tekstformidling. Bibelen som symbol ville da tre inn i verden som et ekspresjonistisk kunstverk og hjulpet ethvert menneske til å se sitt fulle potensial. Slik kunne Bibelen være bærer av åndelig kraft til oppbyggelse og fungere som moralsk kilde.

---

<sup>182</sup> Jf. Herders ekspresjonistiske naturfilosofi, som tenderte mot å skape en historieteori som liknet en spiral, fra en primitiv udifferensiert enhet, til en konfliktfull deling mellom fornuft og sensibilitet til en tredje og høyere syntese, Taylor 189:376, 386.

<sup>183</sup> Taylor 1989:379.

Wittgenstein hevdet at ordene ikke evner å beskrive eller utrykke en menneskelig erfaring. Ikke engang kaffens aroma lar seg beskrive med menneskeord.<sup>184</sup> En slik tanke utgjør en trussel mot de kristne dogmer, som utgikk fra religiøs erfaring. Hundre år før Wittgenstein framsatte sin språkfilosofi, var hellighetsbevegelsen i England på 1800-tallet i behov av en teori som kunne forsvare at religiøs erfaring kunne videreformidles. De fant støtte i den sensible romantikk. Bebbington hevder at poeten Wordsworth på dette punkt var en viktig foregangsfigur for den britiske hellighetsbevegelsen.<sup>185</sup>

I was often unable to think of external things as having external existence, and I cummuned with all that I saw as something not apart from, but inherent in, my own immaterial nature. –  
Wordsworth.<sup>186</sup>

Wordsworths vending innover til den immaterielle natur for å finne de ytre tingenes eksistens, kombinert med en forståelse av det poetiske språket som bærer av subjektets første erfaring, åpner for tanken om ”erfaring med erfaring”. Schleiermacher ser det poetiske språket som et verktøy, som kan gripe de kristne doktriner gjennom det kristne fellesskapet.<sup>187</sup> Barratt står i metodistisk hellighetstradisjon, og kan derfor ha tenkt på Skriften som bærer av en åpenbaringskraft i lys av Wordsworths romantiske språkfilosofi. Et avgjørende moment for å dra denne slutningen, er Barratts transhistoriske bibelsyn, kombinert med en hermeneutikk bygd på erfaring av dets åndelige kilde.<sup>188</sup> ”De åndelige strømmer” manifesterer seg i Bibelen og åpner for en erfaring med apostlenes erfaring.

Barratt insisterte på å følge Bibelens nytestamentlige forordninger slavisk. Spesielt trakk han frem tanken om en guddommelig og fullkommen menighetsstruktur, dåpslære og åndsåp med de medfølgende tegn. Muligheten til å gripe Bibelens åndelige kraft og deretter utrykke og synliggjøre kraften, ville skape en åpenbaringskvalitet som kunne avdekke Guds fullkommenhet. Slik jeg ser det, er denne kraftteori nært beslektet med en ekspresjonistisk symbolforståelse. Jeg vil ikke dvele mer ved dette punktet, men tenker

---

<sup>184</sup> McGrath 1990:66.

<sup>185</sup> Bebbington 1989:167-168.

<sup>186</sup> Taylor 1989:301.

<sup>187</sup> McGrath 1990:69-71.

<sup>188</sup> Jf. Josefsson 2005:179.

at denne innfallsvinkelen kan åpne veien for en videre forskning på Barratts skriftsyn og forståelse av Bibelen som kilde.

Essensielt med denne refleksjonen, er at selvet hos Barratt kan koble seg på Den hellige ånd ved sin indre immaterielle natur. Selvet kan også koble seg på Bibelen, som er et uttrykk for Åndens kraft i språklig form. Den samme Ånd som strømmet gjennom Bibelens forfattere, slik at Skriften ble til, strømmer nå igjennom de åndsdopte. Også de åndsfulle kan utrykke den samme åpenbarende åndskraft som Bibelen er bærer av. Bibelen bærer altså i seg åpenbaringen av Gud, og når subjektet materialiserer det Bibelen taler om, skaper det nye åpenbaringer. Likevel kan vi ikke tale om menighetsstrukturen eller den baptistiske vanddåp som mer enn pedagogisk åpenbarende.<sup>189</sup> Åndsdaopen, derimot, tenkes å gjøre en kvalitativ forskjell i subjektets selv. Den skaper åpenbaringer uttrykt ved tungetale og andre medfølgende tegn. Jeg vil også påstå at tendensen til ekspresjonistisk innslag hos Barratt, var med og forsterket hans kritikk av alt som ikke fremmet den åndskraft som han mente Bibelen forordnet. Det ville kanskje kaste lys over de sterke utsagn som at pavestyre er en "satanisk bestemmelse",<sup>190</sup> at storkirken mangler "pinsekraften! Den har navn av å leve, men er død"<sup>191</sup> og barkedåpen er årsaken til "formvesen, hykleri og en stansning av Guds rikeste framgang både innad og utad."<sup>192</sup> Det er sterke indikasjoner på at Barratt kan ha sett dette som manifestasjoner av satans eller syndens impulser.

Barratts postulater via forkynnelse, apologetikk og kritikk, hadde som mål å kjempe for den sanne kristendom. Han anså seg selv som genuint kristen og en motpol til modernismen, og på en måte var han også det. De kristne kildene til Barratt antropologi er viktige. Jeg vil derfor gjøre et sammendrag hvor jeg viser at Barratts antropologiske utgangspunkt starter i hans kristne tro.

---

<sup>189</sup> Jeg mener det er fullt mulig å finne impresjonistiske tendenser i den pedagogiske forståelsen. Impresjonismen bygger på realismen. Realismen er en ekspresjonistisk avlegger, som kuttet båndene til den indre kilden. Således er realismen Barratts læremessige antagonist. Da impresjonismen likevel ville avdekke det virkelige, beholdes kunstens åpenbarende kraft. Åpenbaringen skilles fra subjektet og kunsten bøyes mot seg selv. I overført betydning innebærer det at menighetsstrukturen og dåpen ikke utøver forvandlende kraft over selvet, slik Bibelen og åndsdaopen gjør, men den har allikevel en åpenbarende kraft lukket i seg selv og peker hen mot det virkelige, jf. Taylor 1989:470-481.

<sup>190</sup> Barratt 1950, bind 3:155.

<sup>191</sup> Barratt 1950, bind 3:156.

<sup>192</sup> Barratt 1950, bind 3:104.

#### 4.2.3 Sammendrag: Den kristne kilde

Det er kanskje litt rart å skulle skrive om Barratts kristne kilder. Flere vil sikkert hevde at det ikke fantes andre moralske kilder eller livskilder enn de kristne, i Barratts verdensbilde og teologi. Et slikt utsagn er også i aller høyeste grad sant. Barratt forholdt seg til Gud, Bibelens fortellinger og dogmatikk, og han var relativt godt opplest i kirkehistorien, selv om den ikke hadde høy status i hans teologi. Allikevel har den kristne kilde strømmet innover i subjektet og slik skapt en lukket subjektivistisk orientert kilde. Til tross for kildens utspring hos Gud og tilhørighet til Bibelen og menigheten, utgår den først og fremst fra individets indre vesen.

Det var metodismen som førte Barratt til å gjøre en vending innover. Han søkte en tettere relasjon med Gud, som forutsatte en frelsesvisshet med den personlige erfaringen som grunnlag. Gjennom sin sterke tilknytning til Wesleys helliggjørelseslære, fikk denne epistemologiske frelsesvisshet en lockansk antropologisk dikotomi, som ble forsterket og tilspisset ved hjelp av vitenskapelige verktøy. Den vitenskapelige forklaringen på menneskets frikoblede person, førte til et mekanisk og instrumentelt syn på det ytre og materielle. Subjektet fikk derfor et absolutt moralsk ansvar for alle sine handlinger. På tross av Barratts fornuftsbaserte argumentering og analytiske holdning til dogmatikken, var det selvet - koblet på de indre kildene - som var avgjørende. Dermed brøt han med Lockes etiske kilder og hedonistiske orientering.

Wesleys utgangspunkt i subjektets sans påkoblet Ånden som en inngytt gave fra Gud, og Moodys lære om helliggjørelsens oppfyllelse, formet Barratt fra ungdommen av. Han lærte derfor om menneskets mulighet til å oppnå syndfri natur ved hjelp av Den hellige ånd. Guds vilje kunne åpenbares gjennom tungetale og andre åndelige gaver. I denne sammenheng kommer det klart frem at Barratt hadde et individualistisk syn på gjenfødelsen, og at det ved åndsåpen skjedde en utskilling ved at hvert enkelt individ fikk sitt eget uttrykk og sine egne evner. I dette lå det en selvoppdagelse. Når vi finner Åndens plan for oss, så finner vi oss selv. "Kjenn deg selv!" omhandlet hos Barratt å bli åndsdopt, slik at en kunne finne ut Åndens vilje for ens liv, og på den måten fullkommengjør seg selv og kirken.

Ifølge det jeg har skrevet til nå, kunne Barratt plasseres nært opp til gnostisisme, men langt fra deisme.<sup>193</sup> Barratt lærte om en Gud som grep inn i verden med mirakler. Han trodde på helbredelser og profetier hvor Gud talte direkte inn i personers liv, og slik kunne snu opp ned på livssituasjoner.<sup>194</sup> I det vitenskapelige resonnementet hvor han tilslutter seg at menneskets ånd er tomrommet mellom atomene, konstaterer han: "Hvor langt disse vitenskapsmenn vil gå når det gjelder Kristi guddom og hans forsonende død vet jeg ikke."<sup>195</sup> I dette utsagnet navigerte han seg implisitt bort fra deler av gnostisisme og forkynte inkarnasjonens mirakel.

I sin bok *Verdens midtpunkt – Jesus*, sammenfatter han sin kristologi. Der fremgår det at Sønnen og Faderen er av samme vesen, og at Gud kom i legemlig skikkelse til vår verden. Barratts tale om Jesu død på korset, er ikke helt lett å få tak på. Jesus sies å være verdens midtpunkt og eneste "sannhetens kilde", men han postulerte at frelsesverket bare var mulig på grunnlag av Jesu ufeilbarlige moralske liv.<sup>196</sup> Barratt unngikk å skrive noe utfyllende om Jesu kropp, selv om han siterte 1. Peters brev om synden som Jesus bar på sin kropp. Vekten lå på at "hans syndfrie karakter er det som muliggjør hans forsoningsdød."<sup>197</sup> Jesu moralske lydighet som gikk helt inn i døden, var det sentrale i Barratts forsoningslære. Allikevel unngikk han ikke helt Jesu menneskelighet i forbindelse med lidelsen: "Han var sant menneske, derfor reiste alt i hans menneskelige vesen seg mot en slik fysisk, men fremfor alt ubeskrivelig sjelslidelse!"<sup>198</sup> Når Barratt konkluderte med at Jesu gjerning ensidig var mulig på grunnlag av hans guddom, øser han fra kristendommens kilde. Likevel er det et problem med den kristologiske sammenfatningen: For hvor kommer viktigheten av Jesu sanne menneskelighet frem, den som er essensiell for soteriologien? Det er et problem at Barratt ikke sier noe om synden som ble båret i Jesus kropp.

---

<sup>193</sup> Når jeg trekker inn gnostisisme her, så er det ikke antikkens mytologiske dimensjoner jeg sikter til, men fenomener ved den. Spesielt sikter jeg til den delen av gnostisisme som fornektet kroppens delaktighet i frelsen, jf. Chadwick 1993:34 og Frennd 2008:54: "The body... was doomed to destruction anyhow".

<sup>194</sup> Barratt 1950, bind 2:239-260.

<sup>195</sup> Barratt 1950, bind 3:247.

<sup>196</sup> Barratt 1950, bind 5:27

<sup>197</sup> Barratt 1950, bind 5:39.

<sup>198</sup> Barratt 1950, bind 5:46.



Mangelen på kroppslig soteriologisk artikulering, fremmer et spørsmål om han underkjente viktigheten av Jesu menneskelighet, og da spesielt kroppslighet, i frelsesgjerningen? Vi vet fra hans antropologi at det er menneskets ånd som trenger frelse og han sa tydelig at synden er åndelig. Da han, tross alt, gjennom hele sitt forfatterskap grep til termen om Jesu blod, får det meg til å undre om han tenkte på blodet som en åndelig og ikke kroppslig realitet.<sup>199</sup> En slik åndeliggjøring av Jesu død, ville korrespondere godt med hans dåpsteologi og en gnostisk preget, overkroppslig soteriologi. Ser vi her en soteriologi for det moderne, dikotomiske frikoblede og åndelige selvet? Før man kan konkludere, er det nødvendig med ytterligere forskning i Barratts kristologiske materiale.

Hvis det var slik at Barratt faktisk anså Jesus å bære verdens synd i sin kropp, så har han et metafysisk problem. Hvordan kan Jesu ytre og materielle kropp skape frelse og gjenfødelse for ånden? Hvis synden slått i Jesu kropp kan skape en gjenfødende frelse for ånden, hvorfor kan ikke dåpen gjenføde når Gud har festet sitt gjenfødende løfte til den?

Barratt kan settes i forbindelse med opplysningstidens antropologiske og metafysiske forskyvning. Den antropologiske orienteringen tok en romantisk vending og fikk, til en viss grad, en ekspresjonistisk vending ved at Åndens kraft uttrykkes og virkeliggjøres i den ytre verden. Dette verdensbildet fikk han fra sin metodistiske bakgrunn, en bakgrunn som Bebbington ser ut til å hevde er et barn av det moderne.<sup>200</sup> Det gjenstår derfor å gjøre et sammendrag og konkludere problemstillingen og målsettingen.

---

<sup>199</sup> Jf. Verdens midtpunkt – Jesus.

<sup>200</sup> Bebbington 1989: *Evangelicalism in modern Britain*.

## Del III: MODERNE KILDER I T.B. BARRATTS DÅPSTELOGI

### Kapittel 5: SAMMENDRAG OG KONKLUSJON

#### 5.1 Sammendrag

Ifølge Taylor består den moderne periode av tre kilder, som danner utgangspunktet for menneskets forståelse av dets identitet eller selv. Den gamle kristendom med inkarnasjonens mysterium, opplysningstidens naturalisme med den frikoblede fornuft og den indre ekspresjonistiske selvoppdagende kraft, veller frem og flyter sammen til en stor elv. Midt i denne opprørte strøm av forskjellige filosofiske verdensanskuelser, står Thomas Ball Barratt frem. I sine egne øyne, er han en motstander av modernismen, men ved sin kontekstuelle tilhørighet er han bundet til den.

Barratt hadde hele livet sterke bånd til sin metodistiske arv. Spesielt den delen av metodismen som sto i sterke opplevelsesvekkelser tiltalte ham, men ikke mer enn at han gjorde rasjonelle, stramme og logisk resonneringer. Dette kan i høy grad skyldes tilknytningen til Wesleys helliggjørelseslære. Kunst og musikk var noe han mestret og interesserte seg for, men det var som forkynner av åndsdåpen og grunnlegger av en baptistisk pinsebevegelse han skulle bli kjent. Med andre ord var det duket for store kontraster og et rikt, men også et stormfullt liv for Barratt.

Åndsdåpen førte til opprørt stemning blant flere metodister, men de var selv bærere av fenomenet, representert ved sine kjente vekkelersforkynnere fra England og Amerika. Det var først når Barratt lot seg døpe med baptistisk dåp at det problematiske forholdet til moderkonfesjonen eskalerte. Likevel bryter han ikke båndene helt til han selv starter en menighet i 1916. I begynnelsen så ikke Barratt det store bruddet med metodismen da han lot seg døpe. Denne uproblematiske holdningen hos Barratt, kan også tilskrives hans sterke tilknytning til Wesleys helliggjørelseslære. En lære som ble definerende for Barratts antropologi og som kaster lys over hans dåpsteologi.

I alle henseender ønsket Barratt å la Bibelen styre enhver lære og praktisk handling. *Sola Scriptura* radikaliseres i så stor grad at Skriften løftes opp til å være bærer av

åndelig kraft, som overgår menneskelig innblanding. Med det sikter jeg til den transhistoriske hermeneutikk som anser Bibelen som stående utenfor en historisk utvikling og fortolkningstradisjon. Dens ord ansees å være selvforklarende og logisk for ethvert menneske til enhver tid og i enhver kultur. Dette synet gjorde Barratt til et offer for vilkårlig innlesning av sin egen kulturs samtid.

*Den kristne dåp* er like informativ som den er polemisk. Polemikken sentrerer seg hovedsakelig rundt kritikken av barnedåpen og troen på dåpens gjenfødende kraft. Kritikken springer ut av Barratts dikotomiske antropologi, en metafysikk som skiller det indre fra det ytre, fordi det ytre ikke kan utøve reell kraft på det indre. Denne forståelsen artikuleres ved en epistemologisk erfaringsoteriologi, som sonderer mellom forstandstro og hjertet. Hvis det skal kunne foregå en ordentlig dåp, må det i regelen ha foregått en indre åndelig gjenfødelse først. Men for at en reell gjenfødelse skal kunne inntre, kreves det en bevissthet om troens innhold. Likevel er ikke det nok. Betegnelsen "hjertet", innebærer at troen må synke ned i menneskets innerste vesen. Dermed kommer både barnedåpen og tanken om dåpens gjenfødende kraft under kritikk.

Hvordan dette korresponderer med den moderne forståelsen av selvet, fant jeg ut ved å analysere Barratts forståelse av selvet. Barratts antropologi ligger tett opp til Wesleys antropologi, og Bebbingtons analyser av metodismen gir sterke indikasjoner av påvirkning fra opplysningstidens frikoblede fornuftsvesen. Augustins indre-ytre-terminologi har hos Barratt gjennomgått en sterk metafysisk forskyvning. Sammen med vitenskapens avmystifisering av verden og Lockes epistemologiske teorier, som er beslektet med Wesleys helliggjørelseslære, utformet Barratt en teori om det treenige mennesket. Da, i tillegg, astrofysikkens atomlære fikk være medbestemmende for Barratts subjektsforståelse, kom han farlig nær deisme.

Bebbington ønsker å plassere Wesley i opplysningstidens tradisjon. Til en viss grad det sikkert mulig, men ved hjelp av Taylors analyser, ser jeg det mer sannsynlig at Wesley tilhører følelsenes erfaringsreligion. Det er fullt mulig å se en romantiserende trend i postwesleyansk metodisme. Det er i dette lyset Barratts antropologi trer tydeligst frem. Ved sammenligningen med romantikken og postromantikken, synliggjøres Barratts antropologi. Åndsdaopen som en oppfyllelse av helliggjørelsen, avdekker en tanke om at

menneskets natur kan kobles til en kilde som enten er Gud eller satan. I tillegg er åndsdaopen medvirkende i å fullkommengjøre individets natur ved at individet får hjelp til å oppdage sine originale og unike evner ved nådegavene. Hovedsakelig uttrykt ved tungetale. Jeg finner her en forståelse som ligger tett opp til ekspresjonismens subjektforståelse. Bibelens tale om de ekklesiologiske nådegaver ble individualisert og ekspresjonistisk kultivert, men også synet på Bibelen kan være mulig å tolke som et ekspresjonistisk symbol. Ånden blir en ekspresjonistisk kraft hos Barratt, som strømmer igjennom alle ånsdøpte menneskers indre og uttrykkes gjennom Skriften og Guds forordninger. Vanddaopen beholder likevel bare sin pedagogiske og billedlige betydning.

Barratts kristologi og soteriologi er vanskelig å få begreper om. I sin kristologiske sammenfatning var han tilbakeholden med å tale om betydningen av Jesu menneskelighet, spesielt forholdet mellom synden og Jesu kropp. En underkjenning av den avgjørende betydning Jesu kropp spiller i verdens frelse, hadde korrespondert med Barratts antropologi og dåpsteologi, men det kreves både bredere og dypere lesning for å trekke en slik konklusjon. Uansett er det nå veien klargjort for å komme med en konklusjon på problemstillingen og målsettingen.

## 5.2 Konklusjon

”Modernismen er vår tids forbannelse! Den griper om seg ustanselig. Det begynner nå å bli populært å være skeptisk.”<sup>201</sup> Barratt angrep modernismen med all kraft, men det virker som om han har en snever forståelse av begrepet ”modernisme”. Det ser ut at han forstår det ekvivalent med realismen. Et barn av realismen var han ikke, men med slektskapet til modernismen og det moderne, mener jeg saken er annerledes.

Martin Ski stiller spørsmålet om det er forskjell på metodisten og pinsevennen Barratt. Hans grunnlag for å spørre om dette, er orienteringen mot ånsdåpens erfaring. Ettersom ånsdåpsfenomenet oppstår i hellighetsbevegelser sterkt representert av metodismens vekkelsesbevegelser på 1800-tallet, og ettersom representantene for ånsdåpen var en sterk inspirasjon til Barratts ånsdåpsopplevelse og -lære, vil jeg

---

<sup>201</sup> Barratt 1950, bind 3:241.

anerkjenne Skis undring. Som jeg har prøvd å belyse i denne analysen, foreligger det også en metafysisk likhet med den metodistiske antropologi.

Barratt gjør en antropologisk vending innover og følger Agustins oppdeling av menneskets indre og ytre. Ved Barratts antropologiske treenighetslære mener jeg å kunne påvise en metafysikk som trekker på Lockes epistemologi. Slektskapet til Lockes frikoblede og fornuftige selv avsløres idet Barratt, på samme vis som Locke, proklamerer at mennesket har ansvar for alle sine gjerninger og hele sitt liv. Synet på kroppen som et nøytralt instrument for ånden, det virkelige selv, og synet på selvet koblet av den ytre avmystifiserte verden, plasserer Barratts antropologi i postkartesiansk periode. Denne subjektforståelse tilhører den moderne periode. Grunnet hans antihedonistiske holdning vil jeg likevel ikke si at Barratts forståelse av selvet tilhører opplysningstiden.

Menneskets ånd er frikoblet den mekaniserte verden, men er allikevel koblet til en indre kilde. Avgjørende for hvilken kilde menneskets ånd er tilkoblet, avhenger av om den er av syndig eller guddommelig natur. Denne indre tilkobling har fått romantiske og postromantiske trekk, nært beslektet med Rousseau, Schopenhauer og Baudelaire. Romantikken bærer også i seg en ekspresjonistisk kilde. Da Skriftens tale om dåpen i Den hellige ånd hos Barratt gjennomgikk en ekklesiologisk løsrivelse der individet ble stående i sentrum, og da denne dåpen ble ansett å forme og fullkommengjør individet, får den romantiske vendingen ekspresjonistisk kraft som rettes utover. Tungetalen og de åndelige nådegaver var ikke først og fremst en åndskraft overgitt individet fra *kirken*, som individet måtte rette seg etter, men individets personlige erfaring av Ånden. Det var, for øvrig, kirken skulle rette seg etter *individets* erfaring.

Også Bibelen ble løsrevet fra sitt ekklesiologiske opphav ved at den ble gitt en transhistorisk, åndelig kvalitet, som åpenbarer seg for enkeltindividet gjennom en subjektiv erfaring. En slik åndelig erfaringsbiblisisme står i slektenskap til ekspresjonistisk symbolisme. Det er derfor vanskelig å si hva som kommer først i Barratts teologiske orientering. Er det skriftsynet som former teologien, eller er det teologien som former skriftsynet? Det jeg uansett kan si, er at den ekspresjonistiske antropologi er sterkt representert i Barratts teologi.

Barratt er derfor ved sin kristne metodistiske arv influert av opplysningstidens selvkontrollerende, fornuftige og avkoblede selv og av romantikkens søken etter de indre kilder, som oppnås gjennom personlig og individualistisk erfaring. Men det romantiske påkoblede selvet fikk også ekspresjonistiske uttrykk. Hans teologiske bidrag, som danner en subjektsforståelsen, tar opp i seg flere av de moderne kildene til forståelsen av selvet. En slik syntese blandet med den kristne tro og spiritualitet, plasserer ham i nært slektskap til modernismen. Denne konklusjonen besvarer andre ledd i problemstillingen og leder til svaret på det første. Hvilken relevans spiller den moderne forståelsen av selvet i Barratts teologi? Hvilket nytt lys kaster den over hans dåpsteologi?

Den biblisistiske barrattske hermeneutikk krever at urkirkens praksis følges, samme hvor rigid utslaget blir. Hva vanddåpen gjelder, er det spesielt polemikken mot gjenfødelselæren og barnedåpen som preger Barratts dåpsmateriale. Hans dåpsteologi var derfor i stor grad parasittisk, og jeg mener å kunne påvise at det var hans moderne antropologi som førte til at kritikken ble så radikal. Hans hermeneutikk førte til en diskreditt av den historiske utvikling og han leste dermed sitt eget verdensbilde inn i bibelteksten.

Først og fremst er det den augustinske vendingen innover som bygger grunnlaget for en individualistisk soteriologi. Men det er soteriologiens slektskap til Lockes epistemologi som fører til at mennesket på egen hånd må erfare frelseskraften. Den dikotomiske antropologiske metafysikken som utledes på dette grunnlaget, skaper en forståelse hvor kroppen ikke er en del av menneskets selv. Menneskets fornuft er immateriell og løsrevet materien - den er frikoblet. Materien er bare et mekanisk instrument for det indre selv. De ytre ting er aksedenter og ikke medskapende for menneskets personlighet. Derfor hjelper det ikke å tilhøre et kristent fellesskap, tilslutte seg eller fortrøste seg på de kristne ritualer. Du må ha en personlig og rasjonell bevissthet om troens innhold før du kan gjenfødles.

Ved denne antropologi og dette verdensbildet, fremstår kritikken av vanddåpens gjenfødende kraft og barnedåpen logisk. Hvordan kan ytre aksedenter, som ikke er

bærere av kraft eller mening, trenge inn i menneskets selv? Hvordan kan det ytre vannets materie ha en påvirkning på menneskets indre ånd? Alt vannet kan utføre er å gjøre kroppen våt, og således må Skriftens ord om dåpens gjøfelse forstås billedlig. Ettersom en ikke kunne døpe ikke-gjøfede mennesker, kommer kravet at det må ha skjedd en gjøfelse før dåpen. Slik faller dåp av barn, som ennå ikke har utviklet rasjonell tekning, under kritikk.

Kritikken radikaliseres ytterligere når vi tar i betrakting Barratts slektskap til ekspresjonismen. Så langt i resonnementet har jeg bare tatt med bakgrunnen for Barratts begrep "forstandstro". Det er kravet om hjertetro som radikaliserer kritikken. Frelsen skal ikke bare forstås med fornuften, den må erfares på et dypere nivå. Åndens gjøfende kraft må skje som en entusiastisk følelsesmessig erfaring. Dette synet bygger på at menneskets indre natur er ond og koblet på en ond kilde. Overgangen fra å bli rensset og gitt en guddommelig ånd og koblet på en guddommelig kilde, må få konsekvenser av en personlig og sterk erfaringsmessig art. Et gjøft menneske vil da umiddelbart leve et liv utrykt som kvalitativt frommere og mer moralsk.

Denne tilkoblingen til Ånden definerte meningen med enkeltindividet og formet det. Men først ved den andre erfaringen av Åndens kraft, åndsdaåpen, ville mennesket kunne fullkommengjøres. For Barratt er det den samme Ånd som er kilden til Skriftens fullkomne ord. Åndskraften i Skriften materialiserer seg ved å følge dens forordninger om menighetsstruktur og vanndaåp. Likevel vil disse symbolske forordninger og uttrykk bare bære i seg en pedagogisk åpenbarende kraft. Alt som da utgir seg for å være kristent, men bryter med den praksis Barratt finner i Bibelen, er da villedende symboler. Statskirken og barnedaåpen kommer under kraftig kritikk, og gjør at Barratt tyr til ord som at barnedaåpen er en ugudelig praksis, som fører folk bort fra frelsen.

Det er hans ekspresjonistiske orientering som gjør at også den metodistiske barnedaåpen kommer under kritikk, likevel ikke så sterkt som den rammer den lutherske og katolske daåplære. Metodismen lærer at barn fødes med en guddommelig natur, og er derfor i den metafysiske tilstand som Barratts daåp krever. Da skulle det egentlig ikke være et problem, men hovedproblemet er, som jeg påpekte tidligere, at den konkrete fremstillingen av barnedaåp i Bibelen er fraværende. Dermed erklærer Barratt den for

ugyldig og villedende. Selv om ikke Barratt sier noe om det, avskjærer også metodismens barnedåp den individualistiske og personlig erfaringsdimensjonen, som Barratt krever for reell gjenfødelse. Kritikkenes kraft hentes i ekspresjonismen, men også delvis fra ekspresjonismens symbolforståelse.

Min analyse har påvist en korrespondanse mellom den moderne forståelsen av selvet og Barratts forståelse av selvet. Videre viser dette hvorfor hans dåpsteologi bare kan forstås billedlig, og hvorfor den må gjøres ved bevisste personer som har hatt en dyp individuell frelseserfaring. Dåpens nødvendighet utgår fra Skriften ved Jesu Kristi befaling. Vi forstår nå pinsebevegelsens dåpsformel i et nytt lys:

*På din egen tro og bekjennelse og på Jesu Kristi befaling døper jeg deg til Faderens, Sønnens og Den hellige ånd navn.*

### **5.2.1 Målsettingen og forslag til videre forskning**

Etter å ha sett korrespondansen mellom Barratts teologi og moderne antropologi, mener jeg at det ikke lenger adekvat å tale om pinsebevegelsens dåpssyn som det "rette". Dåpssynet og -teologien har stor diskrepans til urkirkens antropologi. Jeg kan ikke påvise hvor stor denne diskrepansen er annet enn å vise til det faktum at det skjedde noe paradigmatisk ved Augustin, og som ytterligere ble endret ved Descartes. Hvis noen fremdeles vil hevde at baptistisk dåpssyn er det eneste rette, må de samtidig ta innover seg at det er den moderne antropologi som da forfektes. For meg er det et stort problem at dåpens frelseskraft underkjennes. Når Skriften så ettertrykkelig taler om vannets gjenfødende kraft, behøves det en moderne forståelse av selvet for å fornekte Guds løfter til dåpen.<sup>202</sup>

For å kunne befeste denne tanke ytterligere, vil jeg anbefale videre forskning basert på denne avhandlingens analyse. Det kunne gjøres ved å analysere diskrepansen mellom de antropologiske orienteringer som rådet i urkirkens kontekst og den moderne, representert ved Barratt.

---

<sup>202</sup> Jf. Joh 3,5; Apg 2,28. 22,16; Mark 16,15; 1. Pet 3,21; Tit 3,5; Efes 5, 26; Kol 2,11-12; Rom 6, 4.



Når det kommer til den rette dåpspraksis, er jeg mer i tvil. Uten å gå inn på spørsmål om hvor mye vann eller hvor mange neddykkinger som skal til, er jeg usikker på om dåp av barn kan forsvares. Ved å beholde soteriologiens ekklesiologiske dimensjon, er det klart at barnedåpen kan få en større berettigelse. Likevel var det også i oldkirken diskusjoner rundt tiden dåpen skulle utføres, men de som kritiserte barnedåpen hadde ikke hele den moderne antropologi i ryggen. Derfor rådet den gang såpass stor usikkerhet at en ville være forsiktig med ikke å anerkjenne de barnedøptes dåp, tross teologisk uenighet.<sup>203</sup> Jeg kan derfor ikke med samme kraft bekrefte barnedåp, slik jeg kan bekrefte synet på gjenfødelse i dåpen.

Et annet problem med å avvise dåp grunnet mangel på bevissthet, er alle de syke mennesker som faller utenfor dåpens velsignelse. Jeg tenker da på psykisk tilbakestående mennesker eller andre forhold som hindrer folk i å ta et personlig standpunkt og gjøre en erfaring med troen. Jeg mener derfor at barnedåpen må anerkjennes, tross teologiske uenigheter og stiller meg helt uenig i Barratts utsagn at dette er usunt eller at man slår av på sin overbevisning:

Det er heller ikke sunt å tilhøre menigheter eller slutte seg til slike som er vaklende i sin forkynnelse med hensyn til de bibelske sannheter. Når man åpner adgang til medlemskap for slike som døper barn og dem der ikke døper barn, men bruker troendes dåp, så gir man adgang til strid og splid i selve menigheten, hvis man da ikke vil slå av på sin overbevisning i disse viktige spørsmål.<sup>204</sup>

Til slutt vil jeg nevne noen alvorlige utfordringer ved Barratts antropologi. Den truer synet på Jesu kroppslige betydning for frelsen. Hvis den moderne antropologi skal råde grunnen i forståelsen av Jesu lidelse på korset, da utløses det et problem med hele den klassiske korrespondansen mellom kristologi og soteriologi. Barratts dåpsteologi er et resultat av hans forståelse av kroppen og det ytres mekaniske og instrumentelle funksjon. Kirkelig lære er opptatt av å fremstå som sann ved å være innbyrdes koherent. Schleiermacher holdt historisiteten for å være avgjørende for kirkelig lære. Doktriner som utgår fra den historiske Jesus, kan føre til inkonsistens. Schleiermacher mente det

---

<sup>203</sup> Kristen-gnostiske grupperinger kunne hevde at dåpen ikke alene kunne gjenføde, også kunnskap måtte til: "The spiritual resurrection which devours the physical and fleshly resurrection... it is not only baptism that frees (from the power of fate) but Gnosis-knowledge of what we were, why we have come into being...", Friend 2008:50.

<sup>204</sup> Barratt 1950, bind 3:279.

var viktig å holde forholdet mellom Jesu natur og menneskets natur i riktig balanse, slik at det kunne være mulig å tale om en konsistent sammenheng mellom kristologi, soteriologi og antropologi. En slik analyse muliggjør en distingvering mellom ikke-tro og inkonsistens innad i troen.<sup>205</sup> Det vil være tjenlig med en dogmatisk korrespondanseanalyse mellom Barratts antropologi og klassisk kristologi. Det kunne gitt gode argumenter for en justering av pinsebevegelsens dåpsteologi.

Det moderne innslaget i min egen konfesjons dåpsteologi, har åpenbare begrensninger ved at den mangler reelt frelsesinnhold og ved at den skiller ekklesiologi fra soteriologi. Det gir også store problemer for synet på soteriologien knyttet til Jesu jordiske kropp. Derfor vil jeg komme til den økumeniske samtale med stor ydmykhet. Det mitt håp at noen kan slå følge på den samme veien, slik at vi kan berike vår egen dåpsteologi med det innhold dåpen faktisk har, og at vi anerkjenner andre kirkers dåpspraksis. Konkret innebærer det at vi slutter å kreve baptistisk dåp når barnedøpte vil tilslutte seg som medlemmer i våre pinsemenigheter. Det var Barratts linje før sin baptistiske dåp og seks år etter sin dåp. Det kan fremdeles være pinsebevegelsens linje i dag.

---

<sup>205</sup> McGrath 1990: 74-79.

## Litteraturliste:

- Barratt, Thomas Ball: *Minneutgave, Skrifter i utvalg – Bind 1-8* (Filadelfiaforlaget AS, 1950 Oslo).
- Barratt, Thomas Ball: *Erindringer* (Filadelfiaforlaget, 1941 Oslo).
- Bebbington, David: *Evangelicalism in Modern Britain - A History from the 1730s to the 1980s*. (Unwin Hyman Ltd, 1989 London).
- Bibelen: *Bibelselskapet oversettelse 2011* (Bibelselskapet, 1. opplag 2011).
- Bloch-Hoel, Nils: *Pinsebevegelsen – En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge* (Universitetsforlaget, 1956 Oslo).
- Chadwick, Henry: *The Early Church – The story emergent Christianity from the apostolic age to the dividing of the ways between the Greek East and the Latin West* (Penguin Books, 1993 London).
- Engelstad, Arne; Engelstad, Ingelin; Veka, Olav; Waagaard, Mari Beinset: *Bruer – Norsk språk og litteratur* (H. Aschehoug & Co, 4. Opplag, 1999 Drammen).
- Friend, W. H. C.: *The Early Church – From the beginning to 461* (SCM Press, 2008 Canterbury).
- Fahlgren, Sune: *Predikantskap och församling – sex fallstudier av en ekklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet* (Scandbook, 2006 Falun).
- Hegertun, Terje: *Det brodersind som pinseaanden nødvendigvis må føde* (Tapir akademiske forlag, 2009 Trondheim).
- Hele Norges Leksikon Bind 8 (Hjemmets bokforlag A/S, 1996 Viborg).
- Henriksen, Jan-Olav: *Grobunn for moral – Om å være moralsk subjekt I en postmoderne kultur* (Høyskoleforlaget AS, 1997 Kristiansand).
- Josefsson, Ulrik: *Liv och över nog – Den tidiga pingströrelsens spiritualitet* (Artos og Norma bokförlag, 2005 Danmark).
- Livingston, James C.: *Modern Christian Thought – The Enlightenment and The Nineteenth Century* (First Fortress Press publication, 2006 Minneapolis).
- McGrath, Alister E.: *The Genesis of Doctrine – A Study in the Foundation of Doctrinal Criticism* (Wm. Eerdmans Publishing Co., 1997 Grand Rapids/Cambridge U.K.).

- Nilsen, Oddvar: *...og Herren virket med – Pinsebevegelsen gjennom 75 år* (Filadelfiaforlaget AS, 1981 Stavanger).
- Nilsen, Oddvar: *Pinsens århundre - 1900-1999* (Rex Forlag, 2000 Oslo).
- Pelikan, Jaroslav: *The Christian Tradition – A History of the Development of Doctrine, Volume 3: The Growth of Medieval Theology (600-1300)* (The University of Chicago Press, 1978 Chicago og London).
- Ski, Martin: T. B. Barratt - *Døpt i Ånd og ild.* (Filadelfiaforlaget AS, 1979, Oslo).
- Taylor, Charles: *Sources of the self - The making of modern Identity* (Harvard University Press, 1989 Cambridge, Massachusetts).
- Taylor, Charles: *Varieties of Religion Today* (Harvard University Press, 2002 Cambridge, Massachusetts and London).
- Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf* (Duncker & Humblot, 1996; 1. utgivelse 1919).