

Halen som logrer med hunden

Om pentekostal eskatologi og sosialt engasjement

Truls Åkerlund

Høyskolen for Ledelse og Teologi

Abstract

Pentecostals have often been accused, and rightly so, of an other-worldly eschatology that leads to escape from, rather than engagement in, society. In contrast, this article seeks to demonstrate that Pentecostal spirituality and worldview carry the seed of a more fruitful approach towards social engagement and transformation, and proposes (a) proleptic anticipation, (b) holistic soteriology, (c) openness to God, and (d) prophetic imagination as starting points for an eschatology that takes both Pentecostal characteristics and the well-being of society seriously. Further, the study points out dispensationalism, fatalism, understanding of time, and waning eschatological expectations as issues that must be addressed for this potential to be realized. Finally, it concludes with implications for pastoral leadership and preaching, highlighting the need for an eschatological pulpit to avoid the damage of the contemporary therapeutic culture in the life of the church.

Keywords: Pinsebevegelsen, sosialt engasjement, eskatologi, endetid, profeti

Introduksjon

«I ruin the moment 'cause I picture the end,» synger det norske popikonet Sigrud og treffer en viktig teologisk åre: Det vi tenker om enden påvirker hvordan vi lever i øyeblikket. I teologien er det som om halen logrer med hunden fordi endetidssyn påvirker historiesyn – og dermed historiens mål fram mot tidens slutt og hva vi skal gjøre mens vi venter (Kuzmic, 1986, s. 136). *Eskatologi* dreier seg altså ikke bare om hva som en gang skal skje, men om hvordan vi skal leve her og nå i lys av det som skal komme.

Alle kirkelige bevegelser har et endetidssyn, men i pinsebevegelsen har troen på Jesu snarlige gjenkomst vært et kjerneelement i selve evangelieforståelsen (Land, 2010, s. 6, 49–63) og bestemmende for hvordan mange pinsevenner ser på hendelser i samtiden (Wilson,

2002).¹ Veli-Matti Kärkkäinen (2001, s. 426) har derfor rett når han hevder at eskatologi er et av de mest sentrale områdene som vil avgjøre om framtidens pinsevenner tar sosialt ansvar eller ikke. Historisk har pentekostal eskatologi ofte har blitt assosiert med det stikk motsatte av sosialt engasjement.² Man var nok engasjert for å redde sjeler for Lammet, men en eskapistisk og pessimistisk eskatologi ga lite incitament til å forandre sosiale strukturer:

Ein hørde ikkje til på jorda, det var himmelen som var det rette heimlandet. Det fekk også konsekvensar for samfunnsengasjementet. Det vart ikkje viktig å tenke på korleis verda var, sidan Jesus snart ville kome. Det handla utelukkande om sjølv å vere klar, og gjerne få med seg nokon før det var for seint. Jorda skulle evakuerast, ikkje bergast. (Maurset, 2014, s. 51)

Selv om en slik kritikk er treffende for deler av den pentekostale bevegelsen, er den for grov-masket og karikert til å bli stående uimotsagt. For det første er dikotomien mellom det individuelle og det sosiale overdrevet fordi målet om samfunnsendring nødvendigvis ikke er fraværende – tanken er heller at dette skjer nedenfra, vet at enkeltmennesker blir forandret (Clarke, 2015, s. 165–166).³ For det andre ble hverken sosialt eller sosio-politisk engasjement fullstendig neglisjert selv om kirkeplanting og evangelisering nok var hovedmotiv for de tidlige pinsepionerene (Kärkkäinen, 2001, 2018, s. 11, 14–15; Pipkin & Beaman, 2016). I løpet av de siste tiårene har vi også vært vitne til en voksende sosial bevissthet i global pinsekristendom, beskrevet som *progressive pentecostals* (D. E. Miller & Yamamori, 2007), og flere forskere rapporterer om hvordan den globale pentekostale bevegelsen er i ferd med å bli en kraft for sosial endring og samfunnsbygging (Anderson, 2012; Clarke, 2015; Harris & Palmer, 2019). Oppsummert viser dette at den pentekostale pasjonen for Guds rikes komme kan lede til både eskapisme og engasjement.

Teologien som underbygger den økende sosiale bevisstheten i den pentekostale bevegelsen har imidlertid ikke alltid holdt tritt med aktivismen (Anderson, 2012, s. 152, 158; Dempster, 1993, s. 52–54; Petersen, 2009, s. 54–55) – med faren det innebærer for at engasjementet i bibelsk forstand er bygd på sandgrunn. Denne artikkelen bidrar til teologisk fundamentering ved å argumentere for at pentekostal spiritualitet og verdensbilde bærer i seg kimen til en endetidsforventning som fremmer sosialt engasjement – og at en slik eskatologi er mer i tråd med den pentekostale etosen enn et endetidssyn som er ensidig opptatt av det evige og

¹ «Pinsevenn» og «pinsebevegelsen» brukes ikke her snevert om den norske pinsebevegelsen, men synonymt med det engelske begrepet *Pentecostals/Pentecostalism* for å beskrive pentekostale bevegelser som kan spores tilbake til vekkelsene i Azusa Street Mission i Los Angeles tidlig i det tjuende århundret (*classical Pentecostals*, Burgess & Van der Maas, 2002, s. xviii–xix).

² «Sosialt engasjement» og «samfunnsendring» brukes i denne artikkelen om hverandre, og forstås som synonymt med det engelske uttrykket *social transformation* for å beskrive handlinger og engasjement som adresserer og/eller forsøker å endre strukturer og sosio-politiske forhold på samfunnsnivå, ikke bare forandre individer.

³ Jeg mener at denne tanken om at forandrede mennesker automatisk fører til forandrede samfunn er utilstrekkelig og lider under flere logiske brudd (se Wright, 2006, s. 321–323). Det er sammenheng, men ikke sammenfall, mellom personlig forvandling og samfunnsendring, og det er derfor behov for en teologi som aktivt fremmer sosialt engasjement som en del av kirkens tjeneste (Dempster, 1991, s. 32–38).

individuelle på bekostning av det temporære og globale. Mer spesifikt vil jeg adressere følgende problemstilling: *Hvordan kan sosialt engasjement forankres i pentekostal spiritualitet og eskatologi?* Jeg vil gjøre dette ved først å foreslå fire karakteristikk ved en pentekostal eskatologi som kan danne grunnlag for et sosialt engasjement som står godt fundert i pentekostal spiritualitet og som samtidig tar nåsituasjonen på alvor, nærmere bestemt (a) proleptisk forventning, (b) holistisk soteriologi, (c) åpenhet for Gud og (d) en profetisk forestillingshorisont. For hvert punkt adresserer jeg også teologiske eller ideologiske motkrefter som i større eller mindre grad forhindrer potensialet for sosialt engasjement i den pentekostale eskatologien å bli realisert. Jeg vil avslutningsvis peke på implikasjoner dette bør få for pastoral ledelse og forkynnelse.

Pentekostal eskatologi som motivasjon for engasjement

Proleptisk forventning

En rekke pinseteologer har tatt til orde for at pentekostal eskatologi må forankres i forståelsen av Guds rike som både nåtidig og framtidig (for eksempel Volf, Dempster og Macchia, se oppsummering i Althouse, 2005, s. 201–206). Utgytelsen av Den hellige ånd på pinsedag innebar at de siste tider kom nær, og Ånden er pantet (2 Kor 1,22, 5,5; 1,14) og førstefrukten (Rom 8,23) av det som en gang skal komme. Hovedvekten bør derfor ikke ligge på den framtiden som Ånden garanterer, men heller på Åndens nærvær som en demonstrasjon av at framtiden allerede er satt i bevegelse (Fee, 1996, s. 54–55, 61). Dette spenningsfeltet mellom *allerede* og *ennå ikke* finner vi også i trosgrunnlaget til den norske pinsebevegelsen. Under punktet *Guds rike* står det at «Guds rike er kommet nær ved Jesus, slik at Guds gode plan og vilje for mennesker kan erfares allerede nå. ... Samtidig er ikke dette riket kommet fullendt, det vil skje når Jesus kommer tilbake» (*Trosgrunnlag*, u.å.).

Denne vektleggingen av Guds rike som allerede er nært, men ennå ikke kommet slik det en gang skal ved Jesu gjenkomst, gir et viktig forankringspunkt for en eskatologi som er apokalyptisk uten å neglisjere det profetiske ansvaret for å forvandle verden her og nå (Macchia, 2002, s. 1139-1140). Guds framtidige rike gjør krav på våre nåtidige liv, og kaller oss til å leve *proleptisk* – til å delta i noe som skjer før sin tid – ved å ta Guds bud og løfter på alvor og implementere dem her og nå (Kuzmic, 1986, s. 157–158). Fra et etisk perspektiv er kirkens oppdrag å vitne om hvordan livet ser ut når mennesker responderer på Guds eskatologiske herredømme (Dempster, 1991, s. 24, 31). Endetid er derfor ikke passiv ventetid, men interim-perioden hvor kirken aktivt fungerer som tegn og forsmak på Guds rike i verden.

Kirken skal ikke først og fremst *tyde* tegn, men selv *være* tegn på Guds rike i verden, og gjennom måten den lever på peke på at Gud har gjort alle ting nye i Kristus (jf. 2 Kor 5,17; Gal 3,26-28; Ef 2,13-16; Kol 3,11). En slik eskatologisk orientering vil ikke bare ta samtiden på alvor ved å materialisere eskatologiske verdier som kjennetegner gudsriket (liv, frihet, kjærlighet, fred, likhet, o.l.), men også representere en radikal kritikk av nåtiden og på den måten motvirke tendensen til ukritisk tilpasning, et tema som vil bli diskutert mer utførlig nedenfor.

Dispensasjonalsismens problem

Tanken om kirken som mottaker og deltaker i Guds rike i proleptisk forventning bryter på vesentlige områder med endetidssynet som har dominert norsk og internasjonal pinsebevegelse fra 1920-tallet og framover. Historisk kan den pentekostale endetidsforventningen beskrives som *premillennialistisk*, det vil si troen på at Kristi andre komme vil skje før tusenårsriket (Åp 20). Dette synet kjennetegnes ofte ved et negativt syn på samtiden og mulighetene til å forandre samfunnet. Siden premillennialister tenker at Jesus kan komme tilbake når som helst, vil de naturlig vektlegge personlig helliggjørelse og åndelige forberedelser framfor sosial endring og rettferdighet. Jesu nærliggende komme blir dermed «the ultimate trump card to mute argument that the church is or ought to be an agent of social change» (Dempster, 1993, s. 59). Denne tendensen ble forsterket av at pinsebevegelsen tidlig adopterte dispensasjonalsismen slik den ble utformet av John Nelson Darby på midten av 1800-tallet og senere popularisert gjennom *Scofield Reference Bible* i 1909. I korte trekk går denne læren ut på at historien kan deles i ulike *dispensations* eller «tidshusholdninger», og at Gud handler ulikt med menneskheten i hver av disse periodene. Gud har to folk, jødene og den kristne kirke, og de gammeltestamentlige profetiene gjelder kun det første: Jødene er et jordisk folk med jordiske frelsesløfter; kirken er et åndelig folk med åndelig frelse og hjemadresse i himmelen (Skarsaune, 1999, s. 99–105; Wilson, 2002).

At den tidlige pentekostale bevegelsen knyttet seg til denne måten å forstå de siste tider på er ikke overraskende siden det var den dominerende formen for premillennialisme ved inngangen til tjuende århundret. Det er likevel grunn til å spørre om pentekostal eskatologi passer så godt med de dispensasjonalsistiske kategoriene som det ofte er framstilt. For eksempel stod pentekostale forkynnere og bibellærere for en annen periodisering av historien ved å anvende gammeltestamentlige løfter på kirken (f.eks. Apg 2,16-21) og se tekster som dispensasjonalsister knyttet til Tusenårsriket (f.eks. Herrens bønn og Bergprekenen) som relevante for kirken i dag (Dayton, 1987, s. 145; Sheppard, 1984, s. 7, 22-26). Tanken om at den nåværende og den kommende tiden overlapper hverandre var del av den pentekostale eskatologien fra begynnelsen av, og denne bryter derfor med det tydelige skille mellom kirken og Israel og de ulike tidshusholdningene i klassisk dispensasjonalsisme (Althouse, 2005, s. 198–200).⁴ Det er derfor en feilslutning å hevde at pentekostal eskatologi hele tiden var dispensasjonalsistisk. Framveksten av dispensasjonalsismen og pinsekristendommen skjedde nok samtidig, men var ikke alltid i tospann – det var heller en parallell utvikling (Dayton, 1987, s. 147; McQueen, 2012, s. 293). Dette er et viktig poeng, fordi det åpner for en eskatologi som er tro mot pinsebevegelsens røtter uten samtidig å knytte den til det dispensasjonalsistiske skjemaet. I en banebrytende artikkel viser Gerald Sheppard (1984) hvordan et dispensasjonalsistisk endetidssyn kom til å prege mange amerikanske pinseretninger fra 1920-tallet og utover, men at

⁴ Althouse (2005, s. 196-197) antyder at den indre logikken i tidlig pentekostal eskatologi samsvarer bedre med den wesleyanske teologen John Fletchers tredeling av frelseshistorien i Faderens (skapelse til inkarnasjon), Sønnens (inkarnasjon til himmelfart) og Åndens (kirken fram mot Kristi gjenkomst) tidsalder (se Dayton, 1987, s. 150-153) enn med det Darbys inndeling i syv tidshusholdninger.

dette ikke var dominerende i de første årene av vekkellesbevegelsen(e) som sprang ut fra Azusa Street. Larry McQueen (2011, 2012) trekker samme slutning basert på studier av tidlige publikasjoner fra amerikansk pinsevekkelse, og hevder at disse i stor grad hadde et mer optimistisk endetidssyn som vektla åndsutgytelse og vekkelsetider enn det som preget den mer pessimistiske dispensasjonalismen i fundamentalistiske miljøer. Den tidlige pentekostale eskatologien bør derfor ses i sammenhengen med en holistisk pentekostal spiritualitet heller enn en modifisert utgave av klassisk dispensasjonalisme (McQueen, 2011, s. 156).

Kort oppsummert har pentekostal teologi hele tiden vært eskatologisk, men ikke nødvendigvis dispensasjonalistisk (Dayton, 1987, s. 145–147, 2006, s. 11). McQueen (2012, s. 294) viser fra sine historiske studier at jo mindre plass pentekostal spiritualitet fikk i utmeislingen av synet på endetiden, jo mer lente hele prosessen seg i retning av klassisk dispensasjonalisme. En viktig lekse fra fortiden er derfor at pinsevenner ikke ukritisk bør adoptere en eskatologisk visjon som har vokst fram fra andre røtter enn distinkt pentekostal soteriologi og spiritualitet (McQueen, 2012, s. 215; Althouse, 2005, s. 201). Dette leder oss over i neste punkt.

Holistisk soteriologi

Gudsrikets karakter som allerede/ennå ikke får også konsekvenser for hvordan vi skal forstå forholdet mellom denne tiden og den neste. Det som en gang skal komme, er allerede aktivt tilstede, og «the apocalyptic act at the end of this age will not be one of total *annihilation* of the world but one of total *transformation*» (Dempster, 1993, s. 62). Dempster kan derfor hevde at det både er *historisk kontinuitet* og *teologisk homogenitet* mellom Guds framtidige rike, det som var nær i Jesu tjeneste og riket som fortsetter å være tilstede gjennom Den hellige ånds nærvær i kirken og verden. Selv om Gud alene kan gjøre alle ting nye –vi kan ikke skape himmel på jord gjennom hardt arbeid og sosialt engasjement – gir denne forståelsen av Guds rikes komme i historien kirken et moralsk ansvar for å handle etisk og ansvarlig i verden fordi den skal forvandles, ikke forkastes (Althouse, 2005, s. 204). Den judeo-kristne troen på skaperverkets iboende godhet innebærer at det er sammenheng mellom skapning og ny skapning – den nye skapelsen er ikke *ex nihilo* (ut av ingenting), men *ex vetera* (ut av det gamle, Waddell, 2010, s. 104) – og gir inspirasjon og retning til sosial og kulturell involvering her og nå (Volf, 1990). Det gjenstår fortsatt en «eskatologisk reservasjon» (McQueen, 2012, s. 279) som først vil opphøre når Jesus kommer tilbake for å etablere en ny himmel og ny jord, og kirken må derfor unngå både en spiritualisert forståelse av Guds rike hvor alt som teller er å vinne sjeler for himmelen og en realisert eskatologi hvor den kommende verden er fullt ut tilgjengelig her og nå.

James K. Smith (2010, loc. 916-933) løfter fram den holistiske og anti-dualistiske be-
kneftelsen av det kroppslige og materielle som et kjennetegn ved det pentekostale verdensbil-
det – om enn ett som ikke er fullt ut anerkjent og utviklet. Verdien av det materielle kommer
tydelig fram i fokuset på fysisk helbredelse og økonomisk velsignelse, men har ikke i tilstrek-
kelig grad informert pentekostal eskatologi, som heller har vektlagt brudd framfor kontinuitet

mellom denne tiden og den neste. Harold D. Hunter (2002, s. 53) påpeker imidlertid at Åpenbaringsboken lover evig liv på en ny jord, ikke eterisk liv i en ny himmel, og at det derfor er teologisk ulogisk å postulere en utenomjordisk eskatologisk tilværelse og samtidig fastholde kroppens oppstandelse. Miroslav Volf (1989) argumenterer videre for at pentekostal soteriologi kjennetegnes av «frelsens materialitet» (*materiality of salvation*) i betydningen av at de materielle aspektene av livet også er inkludert i frelsesverket – både som del av forsoningen og som delvis realisering av Guds rike her og nå. Volf erkjenner at pinsevenner ikke i tilstrekkelig grad har omfavnet de sosiale implikasjonene av en slik holistisk soteriologi, og argumenterer for at et helt evangelium må inkludere fysiske, sosio-politiske og økologiske dimensjoner så vel som individuelle og åndelige. Som denne artikkelen viser, har det i tiårene siden Volf skrev dette vært en økende bevissthet blant mange pinseteologer omkring de sosiale og strukturelle implikasjonene av soteriologien som ligger implisitt i pentekostalt verdensbilde og spiritualitet. Fordi det materielle og sosiale også er innebefattet i Guds frelsesverk – og fordi det er kontinuitet mellom denne tiden og den neste – burde forventningen til Jesu komme motivere til samfunnsendring så vel som evangelisering (Dempster, 1993, s. 64). Både individer og sosiale relasjoner adresseres der Guds rike forkynnes og demonstreres, og Den hellige ånd vil derfor utruste med kraft til tjeneste enten den er rettet mot enkeltpersoner eller samfunn (Perry, 2014).

Tidens problem

Frank Macchia (2002, s. 1138) hevder at en revisjon av pentekostalt endetidssyn langs linjene jeg framstiller her må ta i tu med eskatologiske orienteringer som har en dualistisk og apokalyptisk forståelse av tid – og dermed hvordan Gud handler i verden. Han viser til at det kan være nyttig å gjøre et skille mellom *apokalyptisk* og *profetisk* eskatologi (Macchia, 2008, s. 287, jf. Hanson, 1979, s. 10–12). Det første perspektivet tegner et dystert bilde av historien og muligheten for å forandre den, og representerer en radikal evig/temporal-dikotomi ved at Gud alene griper overnaturlig inn ved tidens slutt og etablerer sitt rike. Dette synet – som ofte har preget pinsebevegelsen – ender i sin søken etter å forutsi hva som skal skje i framtiden fort opp med å bli fatalistisk, og tar bort det profetiske ansvaret for å forme framtiden positivt ved hjelp av Guds kraft og nåde (Macchia, 2002, s.1139). Profetisk eskatologi, derimot, beskriver hvordan Gud virker i historien ved å transformere den og tilegner mennesker en aktiv rolle i utfoldelsen av Guds plan. Forskjeller mellom apokalyptisk og profetisk eskatologi dreier seg altså om hvorvidt Guds handlinger blir effektuert innenfor ordinære og dagligdagse strukturer og gjennom menneskelige agenter. Jeg følger her Macchia (2008, s. 287) som tar til orde for at det er den sistnevnte typen som må kjennetegne pentekostal eskatologi.

Åpenhet for Gud

Fordi kirken som et bedømmende (*discerning*) fellesskapet lever i vidt forskjellige lokasjoner, vil en pentekostal eskatologi nødvendigvis måtte favne en polyfoni av stemmer fra ulike fortolkningskontekster (McQueen, 2012, s. 220). McQueen hevder at det soteriologisk-eskatologiske narrative innenfor det femfoldige evangeliet som har preget pinsebevegelsen fra starten

av,⁵ ikke kan fortelles i én bestemt orden eller rekkefølge. Det er sammensetningen og gestalten av det femfoldige evangeliet som er distinkt pentekostalt, og det er derfor ikke mulig å løsrive én komponent fra de andre. Det innebærer at selv om pentekostal eskatologi har retning og narrativ struktur, kan den ikke reduseres til et forutbestemt skjema over framtidige hendelser uavhengig av lokale kontekster. Spørsmålet er heller hvordan helheten framstår når den betraktes fra perspektivet av Jesus som kommende konge (se eksempel i McQuenn, 2012, s. 216-284). Sett i et slikt lys, kan eskatologien også reflektere et annet kjennetegn ved pentekostal teologi og spiritualitet, nemlig åpenhet for at Gud kan gjøre noe nytt og overraskende.

James K. Smith (2010, s. 32–34) beskriver nettopp radikal åpenhet for Gud som et kvintessensielt element i det pentekostale verdensbildet, og viser hvordan forventningen til at Gud kan gjøre noe nytt og uventet danner grunnlaget for hva det vil si å være pentekostal. «Eschatology at its best among Pentecostals is an adventure in the Spirit in which everything is possible with God,» skriver Frank Macchia (2008, s. 289), og mange av eksemplene på sosialt engasjement blant progressive pinsevenner i det globale sør er nettopp kjennetegnet av nytenkning og risikotagning fordi det ikke fins maler for hvordan et slikt engasjement skal se ut i skjæringspunktet mellom individuelt kall og spesifikke sosiale problemer (D. E. Miller & Yamamori, 2007, s. 128). Douglas Petersen (2009) viser videre hvordan pinsevenner «thrive in the chaotic and disorderly» (s. 56) og tvinges til å stole på at Den hellige ånd vil gi inspirasjon til å komme opp med strategier og metoder som vil virke i til tider kaotiske kontekster.

Fra et slikt perspektiv synes det unektelig som om det detaljerte dispensasjonalistiske endetidsskjemaet markerer et brudd med pinsevekkelsens etos. Så lenge framtiden rulles ut i henhold til et fastlagt skript, blir det viktigere å finne ut hvor vi er på det profetiske skjemaet enn å forvente at Gud skal gjøre noe nytt og overraskende – og innovativt delta i det Gud gjør. Paradoksalt nok er det da verdensbegivenhetene som driver eskatologien, som fort blir reaktiv og fatalistisk framfor å motivere til nåtidig handling i lys av det som skal komme. Ifølge McQueen (2011) var det et kjennetegn ved tidlige pentekostale grupper at de lot sin spiritualitet prege utmeislingen av sin eskatologi. Det innebar bruk av dømmekraft (*discernment*) i en prosess hvor troende brakte relevante bibeltekster i dialog med erfaringene de selv hadde med Den hellige ånd, både i det nære fellesskapet og den større sosio-politiske konteksten de befant seg i, noe som i tur førte til et mangfold av eskatologiske perspektiver (s. 166). Slik bruk av eskatologisk dømmekraft innebærer en annen måte å tyde tidens tegn på enn det som ofte har vært vanlig i den senere pinsebevegelsen. Et av de mest betydningsfulle funnene i McQueens (2012) omfattende forskning på eskatologi i tidlig amerikansk pinsebevegelse er nettopp at det var variasjon mellom – og innad i – ulike pentekostale grupper. Hendelser i samfunnet ble tolket ulikt fordi de bekreftet den eskatologiske orienteringen gruppen hadde på forhånd framfor å påvirke endetidsskjemaene deres i særlig grad (s. 141-142, 205). McQueen

⁵ «The fivefold gospel» består at Jesus som frelser, helbreder, den som helliggjør, den som døver i Den hellige ånd og som kommende konge. McQueen og andre (f.eks. Archer, 2009; Land, 2010; Yong, 2010) løfter fram dette som integrerende senter i pentekostal spiritualitet. Pentekostale retninger som ikke har røtter i wesleyansk tradisjon («finished work»), legger mindre vekt på helliggjørelse som egen erfaring og beskriver derfor et firfoldig skjema.

konkluderer derfor med at «Pentecostal eschatology is not so much concerned with mapping a script of the future as it is in the discerning the Spirit of the future in our present life and witness» (McQueen, 2012, s. 296). Oppsummert er målet å utvikle dømmekraft til å lese vår egen tid i lys av det profetiske ordet og det eskatologiske håpet.⁶

Fatalismens problem

Som nevnt tidligere, er en utbredt kritikk av dispensasjonalistisk eskatologi at den virker passiviserende fordi hendelser i endetiden er noe som skal skje i henhold til en fastlagt plan, og derfor fostrer en fatalistisk holdning hvor det er lite mennesker kan gjøre for å endre framtiden. Et slikt syn bryter ikke bare med den pentekostale hangen mot improvisasjon og innovasjon, men også med forståelsen av Gud i pentekostal teologi. Det første bygger nemlig på det siste: Pinsevenner har forventning til at Gud vil gjøre noe nytt fordi Gud er aktiv til stede i verden og inviterer troende til å delta i oppfyllelsen av sine planer som aktive partnere og agenter (Åkerlund, 2018, s. 97–100). Når Steven Land skriver om forståelsen av å leve i de siste tider blant tidlige pinsevenner, framholder han derfor hvordan de så på seg selv som deltakere i utfoldelsen av Guds drama på en slik måte at

everyday life and events became invested with cosmic significance because God was at work in all things. ... History became mission, and the church was constituted a missionary movement. Believers were agents, not victims; they were harbingers of the coming kingdom. (Land, 2010, s. 61–62)

Framfor å passivisere, må eskatologien forme forståelseshorizonten for hva kirken skal gjøre mens hun håpefullt venter på Herrens komme slik at troende istandsettes til å bedømme hvordan de proaktivt kan fremme det riket de tilhører i og imot synd og ondskap – enten denne er lokalisert i individet, samfunnet eller skaperverket.

Profetisk forestillingshorisont

Det er et viktig premiss i denne artikkelen at det vi tenker om endetiden står i sentrum av den kristne troen. Når jeg videre skal argumentere for viktigheten av å opprettholde en eskatologisk informert forståelse av kirkens liv og tjeneste – og peke på farene når den forsvinner – vil jeg lene meg mot det Walter Brueggemann (2018) beskriver som profetisk forestillingshorisont (*prophetic imagination*).⁷ Fra sitt nord-amerikanske ståsted beklager Brueggemann hvordan kirken har blitt så tilpasset samtidens forbrukerkultur at den har mistet evne til både tro på, og jobbe for, en alternativ verden. Kuren er ifølge Brueggemann å blåse støvet av den profetiske tjenesten som løfter fram hvordan framtiden påvirker nåtiden, med hensikt å «nurture,

⁶ Dømmekraft (*discernment*) forstås her med McQueen som «the practice of the early Pentecostals in bringing eschatology in to dialogue with their holistic spirituality, allowing the experience of the Spirit, in both its individual and corporate dimension, to inform their hermeneutical practice and subsequent conclusions about eschatology» (2012, s. 201).

⁷ Selv om Brueggemann ikke er noen pinseteolog, er det en rekke kontaktpunkter mellom hans forfatterskap og pentekostal teologi (Johnson, 2016). Dette gjelder ikke minst betydningen av å forme en bibelsk informert forestillingshorisont hvor Gud aktivt handler og gjør noe nytt i verden (Ellington, 2013, s. 166–168), noe som står sentralt i denne artikkelen.

nourish, and evolve a consciousness and perception alternative to the consciousness and perception of the dominant culture around us» (2018, loc. 489).

Profetisk har i denne sammenhengen med evnen til å bedømme, til å se forbi, det som skjer i nåtiden for å sette ord på det Gud ønsker å gjøre i verden. Profetene plasserer Guds plan for kosmos inn i ordinær historie slik at den får noe å si for hvordan gudsfolket lever og handler her og nå. Videre beskriver Brueggemann *forestillingshorisont* som «the capacity to generate and enunciate images of reality that are not rooted in the world in front of us» (Brueggemann, 2012, s. 25). Profetens rolle er altså å skape alternative forestillinger om hva som er mulig, til å utfordre sekulære fortellinger om hva som er godt og viktig, og til å omdefinere virkeligheten gjennom profetisk proklamasjon hvor Guds folk inviteres til å se tilværelsen fra et ståsted hvor Gud er aktivt til stede i verden.

Det er her jeg tenker at eskatologien har en kardinaloppgave i å holde Guds folk på tærne i forventning til at Gud både kan og vil gjøre noe nytt, og gi mot til å arbeide for å forvandle både individer og samfunn. Tiden er for trang for troen, og kirken trenger å strekke røtter inn i den kommende verden for å bære frukt i denne. Det kan bare skje ved at Guds folk ser seg selv og sin tjeneste i lys av Guds lovede framtid, og eskatologien gir oss språket til å uttale nå det som skal utføres i morgen.

Det hører med til dette perspektivet at en forestillingshorisont som er formet av det eskatologiske håpet også kritiserer kirken og kaller henne til å se verden og seg selv annerledes enn gjennom den virkelighetsforståelsen som preger konteksten hun er en del av. Både apokalyptisk kritikk og et konstruktivt profetisk syn på historien er følgelig nødvendig for å fremme pentekostalt samfunnsengasjement (Macchia, 2002, s. 1139). Den hellige ånd virker ved sine gaver i kirken og kan åpenbare hva Gud ønsker for sitt folk som ennå ikke er realisert i fellesskapet. Kirken har derfor en profetisk rolle i å leve som et kontrastsamfunn og heve bevisstheten hos den enkelte troende om at de kan bidra til å forandre sine omgivelser (Boone, 1996, s. 135).

Stilhetens problem.

Mens en eskapistisk endetidsforventning tidligere gjorde at mange pinsevenner avstod fra å engasjere seg i samfunnet, er det ting som tyder på at pila nå har snudd fra overspenning til flatt batteri på det eskatologiske elektrometeret. I sin masteroppgave om endringer i den norske pinsebevegelsen fra 1977 til 2014, konkluderer Magne Maurset (2014) med at det er mye mindre fokus på endetiden nå enn før. For mer enn tjue år siden trakk Harvey Cox (1995, s. 317–318) samme slutningen etter å ha besøkt pinsemenigheter på fire kontinenter: den eskatologiske forventningen er langt mindre sentral enn den var i begynnelsen, og dagens pinsevenner er lite komfortable med å snakke om Jesu gjenkomst. Denne utviklingen knytter han og andre til at pinsevenner (i Vesten) har klatret på den sosiale rangstigen og blitt mer opptatt av suksess her og nå enn å forberede seg selv og andre på Herrens komme. Shane Cliftons (2009, s. 197–202) redegjørelse for hvordan australsk pinsebevegelse har gått bort fra en åndelig og framtidig forståelse av Guds rike til en materiell og nåtidig vektlegging av individuell

framgang og økonomisk velsignelse, er symptomatisk for denne utviklingen.⁸ Videre oppsummerer Grant Wackers (1990, s. 26-28) analyse av den amerikanske pinsebevegelsens utvikling fra begynnelsen i Azusa Street i 1906 til 1990 med at den langt på vei har byttet ut den første tidens *full gospel* med middelklasseverdier og en konservativ politisk agenda. Gevinsten i form av sosial anerkjennelse har blitt betalt med et tilsvarende tap av profetisk visjon.

Wackers (1990) påstand understreker et viktig poeng i denne artikkelen: Når endetidsforventningen blir borte, reduseres også spennet kirken står i som et folk som lever mellom tidene, mellom *allerede* og *ennå ikke*. Den kristne eskatologien har nok sitt orienteringspunkt i en annen verden, men det gjør den ikke nødvendigvis eskapistisk eller livsfjern. Tvert imot er den både kritisk og konstruktiv når den peker på håp forbi døden og dermed setter spørsmålsteget ved menneskelig overmøt og illusjonen om at virkelig fred og rettferdighet kan fødes fram gjennom sosial handling alene. Pannenberg (1984, s. 124) har derfor rett i at den kritiske rollen eskatologi spiller gjennom å avsløre og avkrefte sekulære aspirasjoner om en bedre verden ikke er en unnskyldning til å vende samfunnet ryggen, men tvert imot setter scenen for realistisk involvering i det.

Dette blir synlig når Denis Mukwege holder sitt nobelforedrag i Oslo rådhus i desember 2018. Den kongolesiske legen og pinsevennen taler ikke bare som velgjører som redder liv, men også som profet som konfronterer systemene og holdningene som muliggjør at overgrep mot kvinner, barn og fattige kan fortsette. Det samme skjer i de tidlige pinsepionerens kritiske og profetiske stemme mot det etablerte. På en paradoksal måte var de politiske ved ikke å være politiske, ved å dømme det bestående og gi sin hengivenhet til en annen konge (Beaman, 2016, p. 7). Nettopp ved å forankre sosialt engasjement i Gud og hans framtidige plan for kosmos, gir den kristne eskatologien både en visjon for hvordan et samfunn bør være og et arkimedisk punkt for å gjøre noe med det. Eskatologien har tilbakevirkende kraft ved at det kirken tenker skal skje i framtiden, påvirker hvordan hun lever i nåtiden. Det er derfor det er så problematisk når endetiden forsvinner fra kristen forkynnelse og dagligtale, slik at det som blir igjen er et redusert evangelium som bekrefter øyeblikket uten å mane til nåtidig handling i lys av det som skal komme.

Implikasjoner for pastoral ledelse

Jeg har så langt vist at endetidssynet i pinsebevegelsen kan være preget av både eskapisme og engasjement, og argumentert for at det sistnevnte er mest i tråd med sentrale vesenskjenntegn ved pentekostal spiritualitet og verdensbilde. I denne siste delen vil jeg løfte fram noen implikasjoner av det jeg har skrevet for menighetsledelse generelt og forkynnelse spesielt – også i sammenhenger utenfor pinsebevegelsen. Det ligger nemlig en pastoral byrde til grunn for denne artikkelen, en overbevisning om at eskatologi er viktig for å forstå den store fortellingen som kirken tar del i. Uten syn for hva som ligger foran ender troens folk fort opp uten

⁸ Dette har også skjedd i andre kontekster hvor pinsevenner i stor grad har blitt middelklasse gjennom sosial mobilitet. Se Land (2010, s. 63) og Macchia (2002, s. 1138).

begynnelse eller ende, uten et sammenhengende narrativ, uten retning og mening utover det de ser akkurat nå.

Kanskje er det derfor Gordon Fee (1996, s. 49) løfter fram at det å få en lokal forsamling av troende til å se på seg selv som et eskatologisk fellesskap er en hovedoppgave i pastoral ledelse. Mer enn noe annet, hevder Fee, er det som skiller dagens kirke fra de første kristne det gjennomgående eskatologiske perspektivet som gjorde at de så seg selv og sin tjeneste gjennom det Gud hadde frambrakt i Kristus og Ånden. Som jeg har diskutert ovenfor, spesielt i avsnittet om proleptisk forventning, er en av kirkens viktigste oppgaver å demonstrere i denne tiden det livet og fellesskapet som skal kjennetegne framtiden. I praksis betyr det at individuelle troende og lokale forsamlinger må søke å demonstrere i sine liv og relasjoner den nye realiteten som har kommet i Kristus.

Her spiller forkynnelsen en viktig rolle, noe som kommer tydelig fram i det Brueggemann skriver om den profetiske forestillingshorisonten. For Bruggemann (2012) krever samlingen av et alternativt folk at noen forteller en alternativ fortelling, at forkynnere frimodig står fram og proklamerer at imperiet med sin statsautoriserte virkelighetsforståelse er et bedrag og at en ny verden er mulig. Kristne forkynnere må derfor ta på seg rollen som profeter gjennom å eksponere og utfordre kulturens dominerende fortellinger og samtidig løfte fram et annet narrativ hvor Gud har hovedrolle og er aktivt tilstede i verden. For Brueggemann innebærer forkynnelse dermed «a prophetic construal of an alternative world» (Brueggemann, 1989, s. 6), og for at gudsfolket skal kunne forestille seg at en ny verden er mulig – og jobbe for at den skal bli virkelighet – er det avgjørende at kristne ledere setter ord på og beskriver hva Gud vil gjøre. Det som ikke er uttalt, er heller ikke tilgjengelig (se Åkerlund, 2014, s. 85–88).

Det er et viktig poeng i denne artikkelen at sosialt engasjement må forankres i det kristne håpet, og at det vi tenker om framtiden påvirker hvordan vi lever i nåtiden. Som bemerket av Fee (1996) ovenfor, ble den tidlige kirken forandret gjennom å leve ut Guds framtid på en måte som påvirket samtiden. William Hull (2006) hevder at forkynnelse kan frambringe den samme livsforvandlende orienteringen i dag og hjelpe en forsamling av troende til å leve proleptisk: «The sermon is where the future is first put into words so that it can then be put into deeds. Such preaching is catalytic, precipitating a congregational response to *become* more fully what, in Christ, it already *is*» (s. 28). For at dette skal skje, trengs det forkynnelse som bryter med den terapeutiske vendingen som preger mye av vestlig kulturkrets og trosliv. Ole Jacob Madsen (2017) viser hvordan psykologien i stor grad har overtatt den rollen teologien tidligere hadde som forankringspunkt for identitet og mening. Her går ikke veien til frelse – eller snarere helse – gjennom Gud eller noen annen transcendent størrrelse, men gjennom selvets frigjøring og realisering. Denne utviklingen innebærer en vending innover (Madsen, 2014), hvor det ultimate moralske imperativet er å være *autentisk*, å være tro mot seg selv framfor å la seg styre eller definere av ytre autoriteter (Taylor, 1992). Dette gir seg utslag på spiritualitetens område ved at mennesker i større grad forholder seg til religiøse praksiser som forbrukere (V. J. Miller, 2003), og troen tappes for innhold i en subjektiv, moralistisk deisme hvor Gud framstår som kosmisk terapeut (C. Smith & Denton, 2005, s. 162–166). I et slikt miljø forvitrer også eskatologien fordi fokuset utelukkende rettes mot individets autentisitet,

helhet og harmoni i dette livet. Det får igjen følger for pastoral ledelse, for uten noen høyere himmel å spille på reduseres pastorens og forkynnerens kraft til å *transformere* fellesskap og individer; man kan kun *informere* dem om de mange valgene de har til rådighet (Madsen, 2012, s. 171–173, 184–185; 2017, s. 64).

Et problem ved at eskatologi på denne måten erstattes med vekst og (selv)realisering, er at kristne ledere ufrivillig kan ende opp som troens fiender ved å fremme et budskap som i sin natur er ateistisk: at vi har i oss alt det vi trenger for å forandre oss selv og våre omgivelser. Uten en eskatologisk visjon blir håpet om en bedre verden redusert til en romantisk illusjon eller et tyngende krav fordi det hviler på våre egne evner og viljestyrke framfor Guds inngripen i historien (Long, 2009, s. 118–119). Med dette bakteppet blir det etter mitt syn tydelig at nettopp eskatologien og dens vektlegging av hva Gud vil gjøre i framtiden, kan hjelpe kirken til å overdøve bråket fra samtidens selvhjelpsmanualer og gi mening til handling i nåtiden ved å gi den evig betydning (Åkerlund, 2014, s. 93). Kristen forkynnelse kan derfor ikke bare skje i presens, og Thomas Long (2009) foreslår at en eskatologisk prekestol bør ha tre kjennetegn.

For det første hevder Long (2009 s. 125-132) at det å preke eskatologisk innebærer å peke på at løftet om Guds *shalom* gjør krav på øyeblikket, at Guds fullbrakte verk gir konsekvenser i en ufullbrakt verden, og Guds folk allerede nå inviteres til å delta i det som skal komme. Forkynneren bør altså løfte fram det jeg i denne artikkelen har beskrevet som *proleptisk forventning* slik at endetid ikke blir passiv ventetid, men tid for handling. For det andre skriver Long at forkynnere bør vektlegge hvordan den kristne troen innebærer en reversering av tid ved at det som skjer nå henter betydning fra det som skal skje i framtiden. Eskatologien gir livet teleologisk betydning ved å peke på håp forbi døden og gi retning til både historien og hvert individ i den.

Kristent samfunnsengasjement dreier seg dypest sett om å delta i det Gud gjør i verden, og spørsmålet er da hvor vi finner Gud. Det spørsmålet kan besvares ved å argumentere baklengs, hevder Buttrick (2010, s. 114) – fra Guds framtid til vår samtid. Ved å begynne med slutten kan vi se hvordan verden ser ut når Gud er konge, og i det lyset kan vi så forme liv og samfunn mens vi venter på at Herrens skal komme tilbake. Skal vi gjenkjenne Gud i vår egen tid må det derfor være noen som løfter fram hva Gud har tenkt å gjøre i framtiden og hvor historien er på vei. Uten en slik profetisk forestillingshorisont står kirken i fare for å bli dratt inn i de alternative narrative som til enhver tid er dominerende i konteksten hun befinner seg i. Det er derfor viktig at kirkens forkynnelse hjelper troens folk til å forstå at Bibelens eskatologiske og apokalyptiske deler ikke først og fremst dreier seg om å forutse framtiden, men om å se nåtiden i lys av håpet. Dette er Longs tredje punkt, og vektlegger betydningen av å utvikle en profetisk forestillingshorisont som hjelper kristne til å forstå sin eksistens gjennom linsen av hva Gud *har* gjort i Kristi død og oppstandelse og *vil* gjøre ved tidens ende.

Konklusjon

Jeg begynte dette studiet med å påstå at eskatologi står sentralt i den kristne troen fordi det vi tenker om endetiden, påvirker hvordan vi handler i nåtiden. Dette gjelder ikke minst i pinsebevegelsen, som fra begynnelsen av har lagt stor vekt på at vi lever i de siste tider. I mange pentekostale sammenhenger frambrakte imidlertid visse fortolkningstradisjoner en eskatologi som førte til eskapisme framfor engasjement, og det har vært et hovedpoeng i artikkelen å foreslå et endetidssyn som kan fremme transformasjon av både individer og samfunn. Jeg mener å ha vist at et slikt syn ikke bare er mulig innenfor rammene av pentekostal spiritualitet og verdensbilde, men også er mer i tråd med dem enn evakueringstanken som ofte har preget pinsebevegelsen. Jeg spurte innledningsvis om hvordan sosialt engasjement kan forankres i pentekostal spiritualitet og eskatologi, og har foreslått proleptisk forventning, holistisk soteriologi, åpenhet for Gud og profetisk forestillingshorisont som fortøyningspunkter for et slikt engasjement.

Jeg vil avslutte denne artikkelen om enden med noen ord fra begynnelsen av pinsebevegelsen i Norge. Da Thomas Ball Barratt for over hundre år siden oppsummerte de viktigste grunnsannhetene som ble forkynt i den tidlige pinsevekkelsen, vektla han åndsdaup og tungetale som bevis på at denne tidsalderen gikk mot slutten. Vissheten om Jesu snarlige komme innebar imidlertid ingen flukt fra verden:

Vor Konges komme er nærforestaaende, der gjør det endnu mere nødvendigt for de troende at være lysvaagne og holde sine kar *stadig fyldte med Aandens olje*, elske hverandre, leve stadige, hjælpsomme liv, modstaaende fiendens angrep, ved Blodets og Aandens kraft; vaagende, biende, bedende og troende, trofast opfyldende sitt kald i livet, idet de gjør sit bedste for at denne gamle verden skal bli lysere og bedre medens de er i den!
(Barratt, 1911, s. 5)

Det er en slik hale som må få logre med hunden – en eskatologi som fremmer forventning til Herrens komme på en slik måte at det fører til kirkens aktive engasjement i verden mens hun venter. Det betyr naturligvis ikke at siste ord er sagt om de siste tider. Men i teologisk forstand tar Sigrid feil når hun synger «I ruin the moment 'cause I picture the end.» For kanskje er det nettopp ved å se for oss enden at vi kan *redde* øyeblikket, ikke ødelegge det.

Referanser

- Althouse, P. (2005). “Left behind” - fact or fiction: Ecumenical dilemmas of the fundamentalist millenarian tensions within Pentecostalism. *Journal of Pentecostal Theology*, 13(2), 187–207.
- Anderson, A. (2012). A ‘time to share love’: Global Pentecostalism and the social ministry of David Yonggi Cho. *Journal of Pentecostal Theology*, 21(1), 152–167.
<https://doi.org/10.1163/174552512X633349>

- Archer, K. J. (2009). *A Pentecostal hermeneutic: Spirit, Scripture and community*. Cleveland, TN: CPT Press.
- Barratt, T. B. (1911, 1. januar). Grunnleggende sandheder, som forkynnes i denne vekkelse. *Korsets Seir*, 8(1), 4–5.
- Beaman, J. (2016). Introduction. I B. K. Pipkin & J. Beaman (Red.), *Early Pentecostals on nonviolence and social justice: A reader* (s. 7–8). Eugene, OR.: Pickwick Publications.
- Boone, R. J. (1996). Community and worship: The key components of Pentecostal Christian formation. *Journal of Pentecostal Theology*, 4(8), 129–142.
- Brueggemann, W. (1989). *Finally comes the poet: Daring speech for proclamation*. Fortress Press.
- Brueggemann, W. (2012). *The Practice of prophetic imagination: Preaching an emancipating word*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Brueggemann, W. (2018). *The prophetic imagination: 40th anniversary edition* (Kindle). Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Burgess, S. M., & Van der Maas, E. M. (Red.). (2002). *The new international dictionary of Pentecostal and Charismatic movements*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Buttrick, D. (2010). Homiletic renewed. I O. W. Allen Jr. (Red.), *The renewed homiletic* (Kindle utg., s. 105–116). Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Clarke, M. (2015). Friend or foe? Finding common ground between development and Pentecostalism. *PentecoStudies*, 14(2), 156–175. <https://doi.org/10.1558/ptcs.v14i2.25514>
- Clifton, S. (2009). *Pentecostal churches in transition: Analysing the developing ecclesiology of the Assemblies of God in Australia*. Leiden, Nederland: Brill.
- Cox, H. (1995). *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*. Cambridge, MA: Da Capo Press.
- Dayton, D. W. (1987). *Theological roots of Pentecostalism*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Dayton, D. W. (2006). The problematic of Pentecostal theology. *Torch Trinity Journal*, 9, 3–12.
- Dempster, M. W. (1991). Evangelism, social concern, and the Kingdom of God. I M. W. Dempster & B. D. Klaus (Red.), *Called and empowered: Global mission in Pentecostal perspective* (pp. 22–43). Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Dempster, M. W. (1993). Christian social concern in Pentecostal perspective: Reformulating Pentecostal eschatology. *Journal of Pentecostal Theology*, 1(2), 51–64.

- Ellington, S. A. (2013). Pentecostalism and the authority of Scripture. I L. R. Martin (Red.), *Pentecostal hermeneutics: A reader* (s. 149–170). Leiden, Nederland: Brill.
- Fee, G. D. (1996). *Paul, the Spirit, and the People of God* (Reprint). Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Hanson, P. D. (1979). *The dawn of apocalyptic* (Revidert utgave). Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Harris, A. L., & Palmer, M. D. (Red). (2019). *The Holy Spirit and social justice: Interdisciplinary global perspectives, history, race and culture* (Kindle). Lanham, MD: Seymour Press.
- Hull, W. E. (2006). *Strategic preaching: The role of the pulpit in pastoral leadership*. St. Louis, MO: Chalice Press.
- Hunter, H. D. (2002). Some ethical implications of Pentecostal eschatology. *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, 22(1), 45–55.
<https://doi.org/10.1179/jep.2002.22.1.004>
- Johnson, B. L., Jr. (2016). On Pentecostals and Pentecostal theology: An interview with Walter Brueggemann. *Pneuma*, 38(1–2), 123–147. <https://doi.org/10.1163/15700747-03801015>
- Kärkkäinen, V.-M. (2001). Are Pentecostals oblivious to social justice? Theological and ecumenical perspectives. *Missiology*, 29(4), 417–431.
- Kärkkäinen, V.-M. (2018). Mission in Pentecostal Theology. *International Review of Mission*, 107(1), 5–22. <https://doi.org/10.1111/irom.12205>
- Kuzmic, P. (1986). History and eschatology: Evangelical views. I B. Nicholls (Red.), *In word and deed: Evangelism and social responsibility* (pp. 135–164). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Land, S. J. (2010). *Pentecostal spirituality: A passion for the Kingdom*. Cleveland, TN: CPT Press.
- Long, T. (2009). *Preaching from Memory to Hope*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Macchia, F. D. (2002). Theology, Pentecostal. I S. M. Burgess & E. M. Van der Maas (Red.), *The New international dictionary of Pentecostal and charismatic movements* (s. 1120–1141). Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Macchia, F. D. (2008). Pentecostal and Charismatic theology. I J. L. Walls (Red.), *The Oxford handbook of eschatology* (pp. 280–294). Oxford: Oxford University Press.
- Madsen, O. J. (2012). The liturgical reform of the Sunday high mass: The last attempt of Christ? *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 66(2), 166–189.
<https://doi.org/10.1080/0039338X.2012.726930>

- Madsen, O. J. (2014). *“Det er innover vi må gå”*: En kulturpsykologisk studie av selvhjelp. Oslo: Universitetsforlaget.
- Madsen, O. J. (2017). *Den terapeutiske kultur* (2. utg.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Maurset, M. (2014). *Frå helgingsrørsle til marknadsrørsle? Endringar i den norske pinserørsla sidan 1977* [Masteravhandling, Høgskolen i Volda].
<http://brage.bibsys.no/xmlui/handle/11250/273583>
- McQueen, L. R. (2011). Eschatological variety in early Wesleyan Pentecostal periodicals. *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, 31(2), 153–167.
<https://doi.org/10.1179/jep.2011.31.2.004>
- McQueen, L. R. (2012). *Toward a Pentecostal eschatology: Discerning the way forward* (Vol. 39). Dorset: Deo Publishing.
- Miller, D. E., & Yamamori, T. (2007). *Global Pentecostalism: The new face of Christian social engagement*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Miller, V. J. (2003). *Consuming religion: Christian faith and practice in a consumer culture*. New York: Continuum.
- Pannenberg, W. (1984). Constructive and critical functions of Christian eschatology. *The Harvard Theological Review*, 77(2), 119–139.
- Perry, D. (2014). Spirit baptism and social action: The Pentecostal experience of Spirit baptism as a rationale for social action and mission. *Australasian Pentecostal Studies*.
<https://aps-journal.com/index.php/APS/article/view/138>
- Petersen, D. (2009). A moral imagination: Pentecostals and social concern in Latin America. I V.-M. Kärkkäinen (Red.), *The Spirit in the world: Emerging Pentecostal theologies in global contexts* (pp. 53–66). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Pipkin, B. K., & Beaman, J. (Red.). (2016). *Early Pentecostals on nonviolence and social justice: A reader*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Sheppard, G. T. (1984). Pentecostals and the hermeneutics of dispensationalism: The anatomy of an uneasy relationship. *Pneuma*, 6(2), 5–33.
- Skarsaune, O. (1999). *Tusenårshåpet: Endetidforventning gjennom 2000 år*. Oslo: Verbum.
- Smith, C., & Denton, M. L. (2005). *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers* (Kindle). Oxford: Oxford University Press.
- Smith, J. K. A. (2010). *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy* (Kindle.). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Taylor, C. (1992). *The ethics of authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Trosgrunnlag*. (u.å.). Pinsebevegelsen i Norge. Hentet 23. oktober 2019 fra <https://pinsebevegelsen.no/pinsebevegelsen/trosgrunnlag>
- Volf, M. (1989). Materiality of salvation: An investigation in the soteriologies of liberation and pentecostal theologies. *Journal of Ecumenical Studies*, 26(3), 447–467.
- Volf, M. (1990). On Loving with hope: Eschatology and social responsibility. *Transformation*, 7(3), 28–31. <https://doi.org/10.1177/026537889000700314>
- Wacker, G. (1990). Wild theories and mad excitement. I H. B. Smith (Red.), *Pentecostals from the inside out* (s. 19–28). Wheaton, IL: Victor Books.
- Waddell, R. (2010). Apocalyptic sustainability: The future of Pentecostal ecology. I P. Althouse & R. Waddell (Red.), *Perspectives in Pentecostal eschatologies: World without end* (s. 95–110). Cambridge: James Clarke & Co.
- Wilson, D. J. (2002). Eschatology, Pentecostal perspectives on. I S. M. Burgess & E. M. Van der Maas (Red.), *The new international dictionary of Pentecostal and Charismatic movements* (s. 601–605). Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Wright, C. J. H. (2006). *The mission of God: Unlocking the Bible's grand narrative*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Yong, A. (2010). *In the days of Caesar: Pentecostalism and political theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Åkerlund, T. (2014). Preaching as Christian leadership: The story, the sermon, and the prophetic imagination. *Journal of Religious Leadership*, 13(1), 79–97.
- Åkerlund, T. (2018). *A phenomenology of Pentecostal leadership*. Eugene, OR: Wipf & Stock.

Truls Åkerlund (PhD, f. 1973) er førsteamanuensis i ledelse og praktisk teologi ved Høyskolen for ledelse og teologi og pastor i pinsemenigheten Salt Skien. Hans forskning inkluderer pentekostale studier samt organisasjonsledelse og ledelse i kristne organisasjoner, primært i pinsebevegelsen. Han har publisert en rekke artikler og fire bøker, sist *A Phenomenology of Pentecostal Leadership* (Wipf & Stock, 2018).