

Hellighetsbevegelsen i USA og Storbritannia – et historisk riss



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

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

Ikke alle konfesjoner deler dog lutherdommens pessimisme (eller eventuelt realisme). Med utgangspunkt i 1 Mos 1,26 – “La oss skape mennesker i vårt bilde (אֱלֹהִים), som et avbilde (דְמוּת) av oss!” – bestrider den ortodokse forfatteren Timothy Ware at de to hebraiske ordene skal forstås synonymt. Ordet דְמוּת skal i sitt betydningshold etter sigende inkludere “assimilation to God through virtue.”¹

Ware argumenterer her for den ortodokse guddommeliggjøring eller *teosis*-lære som går ut på at troende “in love [can] conform their will to the will of God.”² Det er her selvsagt ikke tale om noen ontologisk vesenssammensmeltning mellom Gud og den troende, men snarere en praktisk-etisk forening: “The human being does not become God *by nature*, but is merely a ‘created god’, a god *by grace or by status*,” er Wares måte å uttrykke dette forhold på.

Arven fra metodismen

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

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

² Ware, *ibid.* s. 232.

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

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

Metodistisk dissens

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

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

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

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

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

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

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

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

Amerikansk hellighetsbevegelse

Da det først og fremst er bevegelsens læreanliggende som her opptar meg, faller det utenfor interessen å gi en detaljert, krønikemessig fremstilling av den organi-

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

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

⁸ Meistad, *ibid.* s. 32

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

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

Umiddelbare røtter

1800-tallets hellighetsbevegelse har sine umiddelbare røtter blant annet i den nordamerikanske vekkelseskristendom som ble initiert gjennom for eksempel Jonathan Edwards (1703-58) og George Whitefields møtekampanjer på 1730- og

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

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

40-tallet. “The Great Awakening” regnes for Nordamerikas ikke bare første, men utvilsomt også en av dets mest betydningsfulle vekkelserperioder (1740-44) hvor titusener av troende kunne vitne om en nylig opplevd frelseserfaring som direkte følge av at man hadde sittet (eller *stått*) under en eller flere vekkelserpredikanter forkynnelse.

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

Hellighetsbevegelsens mest fremtredende lederskikkelser i USA

Flere av de mer toneangivende “revivalist” forkynnerne, som Charles G. Finney, D.L. Moody og “Billy” Sunday, for eksempel, var ikke bare positivt innstilte til hellighetsbevegelsen, men endog med og preget den. Sammen med kollega Asa Mahan ble Finney hovedeksponent for det hellighetsbudskap som har fått navnet “Oberlin Perfectionism” etter skolen Oberlin College i Oberlin, Ohio hvor begge hadde sin tilknytning fra 1835 – Mahan fram til 1850, Finney fram til sin død. I 1836 skal både Finney og Mahan ha opplevd hver sin hellighetserfaring. Den oberlinske erfaring, eller egentlig dens teologiske utlegning, har (om enn noe upresist!) blitt karakterisert som så å si sammenfallende med “Wesleyanism,”¹² en karakteristikk som for øvrig korresponderer med definisjonen av “Oberlin Perfectionism” som “the basic expression of the Wesleyan doctrine which arose among the Presbyterians and Congregationalists in the 1830’s.”¹³ Med “Wesleyan” har man vel her først og fremst tenkt på hovedstrømningen innen amerikansk hellighetsbevegelse, det vil si en referanse til dem som sognet til metodistene. Man har i så måte neppe reflektert over hvorvidt den metodistiske fløy

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

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

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

innen hellighetsbevegelsen målbar det samme hellighetsbudskapet som grunnlegger Wesley i sin tid hadde forkynt. Jeg vil komme nærmere inn på dette forhold. Kort skissert kan vi dog beskrive hellighetserfaringen som Guds eliminasjon av den troendes iboende syndenatur, dette med den konsekvens at det å avstå fra bevisst synd ble ansett som praktisk mulig.

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

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

Etter hellighetserfaringen startet Sarah opp med faste bønne- og undervisnings-samlinger i sitt eget hjem i New York City, "Tuesday Meeting for the Promotion of Holiness." Søsteren Phoebe Palmer¹⁵ ble herigjennom ledet gjennom til en tilsvarende åndserfaring to år senere og ble, som Tore Meistad skriver, "the leading person of the holiness movement in New York, and perhaps the most influential woman in evangelical circles in the mid-1880s."¹⁶ Phoebe fikk ikke bare en subjektiv erfaring, men ble endog overbevist om at et "renset hjerte" dannet den nødvendige forutsetning for brukbarhet i Guds tjeneste.¹⁷

Idet Sarah sammen med mannen flyttet ut av New York City i 1840, fikk Phoebe nå ansvaret for møtene, som for øvrig hadde blitt åpnet opp også for menn ett år i forveien. Flere hundre metodistforkynnere, og blant disse fem som enten allerede

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

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

¹⁶ Meistad, *ibid.* s. 52

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

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

Den innbyrdes dissens mellom Wesley på den ene siden og John Fletcher og Adam Clarke på den andre, hva hellighetforståelsen angår, er allerede påpekt. Det er i så måte interessant å merke seg, som Meistad skriver, at “while in the USA Wesley was read in light of Fletcher, in Great Britain Fletcher was read in light of Wesley.”²⁰ I USA fulgte altså Phoebe Clarke og Fletcher, om hun enn selv var av den formening at hun også fulgte Wesley, idet hun gjennom sin allegorisk utmeislete “altar theology” forkynte hellighetserfaringen som noe umiddelbart tilgjengelig for den troende. Med utgangspunkt i den nytestamentlige tekst i Matt 23,19 at “alteret [...] helliger gaven”, slo hun fast at man, idet man hadde overgitt seg helt og fullt til Gud (analogt med det gammeltestamentlige offer som ble lagt på Guds alter i tabernaklet og derigjennom innviet til Gud), i tro skulle erklære seg helliggjort uavhengig av hvorvidt man var seg bevisst noen ånderfaring som kunne registreres empirisk. På samme måte som “alteret helliget gaven” i gammeltestamentlig tid, helliger nå Kristus (som den troendes alter hvorigjennom en overgir seg til Gud) ens overgivelse (offergaven) slik at Gud

¹⁸ Dieter, *ibid.* s. 33.

¹⁹ Wheatley, *ibid.* s. 240.

²⁰ Meistad, *ibid.* s. 28.

kan se med behag på ens overgivelse, dette med det resultat at “det rensede hjerte” (hellighetserfaringen) kan bli den troende til del.²¹

Hellighetslæren ikles et pentekostalt vokabular

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

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

Flere forskere har spekulert i hvorfor det pentekostale perspektivet blir så fremtredende fra og med 1850-årene av i USA. Dayton støtter tidligere forskning som påviser en “devotional transformance” i løpet av de to forutgående tiår, idet vekkellesfolket gradvis nedtonte sitt offentlige engasjement i eksempelvis kampen mot slaveriet, liberaliseringstendensene ved teologiske læresteder og økende “verdsliggjøring” innenfor de historiske trossamfunn. Dayton er kanskje ikke så langt fra sannheten når han antyder at hellighetserfaringen ble nedtonet til fordel for en søken etter åndelig “kraft” (en alludering til Jesu løfte i Apg 1,8 om Åndens kraftutrustning fra og med pinsedagen av) fordi vekkellesfolket, som hellighetsbevegelsens tilhengere utgjorde en betydelig del av, resignerte overfor sekulariseringstendensene i nasjonen. Her har han sannsynligvis i tankene det faktum at den tidligere hellighetsbevegelsen hadde tilknytningpunkter til amerikansk “revivalism” hvor man målbar en postmillennialistisk eskjatologi, idet man så for seg innvarslingen av en nær forestående evangelisk gullalder hvor perfektjonis-

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

²² Sitat fra Dayton, *ibid.* s. 74.

men ikke ene og alene var relatert til hjertets renselse (individuell hellighet), men også omfattet kultur- og samfunnsliv (kollektiv hellighet) som mer og mer ville la seg prege av det “Gudsrike” vekkellesfolkete mente seg å representere. At hellighetsfolket under borgerkrigen i 1861-65 ble tvunget til å velge mellom militær fred eller kamp mot slaveriet, en indikasjon på at den tusenårige gullalder kanskje likevel ikke var i umiddelbar anmarsj, bevirket ikke bare en eskjatologisk dreining henimot premillennialismen, men kan sikkert fungere som delforklaring for bevegelsens fra da av manglende samfunnsengasjement. Dayton skriver i den anledning:

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

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

Innbyrdes dissens om “dåp i Den Hellige Ånd” innen amerikansk hellighetsbevegelse

Nedtoning av det perfeksjonist-etiske krav, hellighet i betydningen rendyrket kjærlighet til Gud og nesten, til fordel for den pentekostale kraftutrustning, bevirket videre, ifølge Dayton, “three variations” i forståelsen av hva som konstituerte “dåp i Den Hellige Ånd” innen amerikansk hellighetsbevegelse. Den mest fremtredende tolkningen kom hovedsakelig til uttrykk blant metodistene som nettopp identifiserte hellighetserfaringen – “entire sanctification” – med “dåp i Den Hellige Ånd”. Denne erfaring kunne dog også identifiseres med en spesifikk kraftutrustning til tjeneste for Gud i henhold til Jesu løfte i Apg 1,8. Phoebe Palmer kunne derfor si at “holiness is power” og at “purity and power are identical.”²⁴ Andre igjen ville heller si at den troendes pinseerfaring inkluderte

²³ Dayton, *ibid.* s. 163.

²⁴ Dayton, *ibid.* s. 94.

hellighet og kraft uten at disse to av den grunn var identiske størrelser. H.C. Morrison hevdet utfra et slikt resonnement at “the baptism with the Holy Ghost purifies believers’ hearts and empowers them for service.”²⁵

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

Også fra den ikke-metodistiske fløy ble det lansert alternativsynspunkter – blant annet gjaldt dette fra Oberlin College. Mens Mahan var på gli henimot metodismen, hevder Dayton at Finney gradvis nedtonte forkynnelsen av “entire sanctification”. Andre representanter for ikke-metodistisk hellighetsbevegelse, som Moody, Torrey og Chapman, eksempelvis, relaterte alle pinseserfaringen “dåp i Den Hellige Ånd” til en kraftutrustning til evangelisk virke *uten* å inkludere noen form for punktuell hellighetserfaring der syndenaturen fjernes. Allerede omtalte presbyterianerforkynner William E. Boardman, hvis bok *The Higher Christian Life*²⁷ “opened the doors of non-Methodist churches to the revival’s teachings more widely than any volume which had preceded it,”²⁸ bidro også til en svekking av den metodistiske fløys betoning av en særskilt hellighetserfaring. Den troende hadde, ifølge Boardman, fremdeles en iboende syndenatur. Denne kunne dog holdes i sjakk, dette med samme praktiske resultat som om syndenaturen var eliminert – en behøvde ikke å synde!

Hellighetsbevegelsen i Storbritannia

Husmøtene hjemme hos Phoebe og mannen Walter Palmer pågikk i nærmere 60 år og fikk avleggere vidt omkring. Phoebes innflytelse på den raskt voksende

²⁵ Dayton, *ibid.* s. 94.

²⁶ Dayton, *ibid.* s. 96.

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

²⁸ Dieter, *ibid.* s. 41.

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

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

Ekteparet Palmer var imidlertid ikke de eneste amerikanske hellighetsforkynnerne som tilbrakte lengre perioder i Storbritannia.³¹ James Caughey, “who had been closely, associated with Phoebe Palmer,” hadde virket i Storbritannia så tidlig som 1841.³² Finney hadde to opphold i landet, i henholdsvis 1849 og 1859-60³³ mens Mahan dukket opp, først i 1849,³⁴ deretter i 1874, idet han nå gjorde brite av seg ved å bli permanent værende. Mahans bøker, samt øvrig amerikansk hellig-

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

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

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

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

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

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

hetslitteratur av Upham og Boardman, eksempelvis, var allerede kjent i Storbritannia, og Mahan ble raskt “active in holiness circles in London.”³⁵ Den britiske hellighetsbevegelsen stod også i gjeld til landsmannen William Pennefather, hvis årlige Mildmay Conference of Christian Workers i den såkalte Mildmay Conference Hall i London hadde som uttalt mål “the promotion of holiness”³⁶. Pennefather hadde for øvrig invitert den amerikanske vekkestalteren D.L. Moody til Storbritannia, men da denne ankom Liverpool i juni 1873, var Pennefather død. Moody hadde virket i Storbritannia en kortere periode i 1867 og 1872, men ble nå i landet fram til august 1875. Massiv oppslutning om møtene hvor skarer av uomvendte kom til tro, bevirket nå et internasjonalt gjennombrudd for den hittil ukjente amerikaneren.³⁷

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

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

På grunn av et nervesammenbrudd ble Robert Pearsall Smith av sin lege anbefalt et lengre ferieopphold og valgte da en tur til Europa. I London tok han imidlertid opp møtevirksomhet i mai 1873 og vant raskt anglikanerprestene Evan Hopkins og E.W. Moore for sitt budskap. Etter modell fra amerikansk hellighetsbevegelse

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

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

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

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

begynte Pearsall Smith, for å sitere den danske historiker Elith Olesen, “for egen regning at indbyde præster, evangelister, [og] diakonale arbeidere til frokoster med indlagt bibellæsning, bøn, sang og (vist oftest) forud aftalte vidnesbyrd fra en eller flere af de indbudte.”³⁹ Oppholdet i Storbritannia skulle vare så å si sammenhengende fram til 1875.

Pearsall Smith vant også den senere Baron Mount Temple for hellighetsbudskapet, og denne valgte å stille landstedet Broadlands Park til disposisjon for amerikaneren, som innbød til en ukes sommerstevne, *The Broadlands Meeting for Consecration*, i juli 1874. Bare vel en måned senere ble et nytt stevne bekjentgjort, *the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness* i universitetsbyen Oxford. Stevnet samlet over 1000 deltakere, også fra det europeiske kontinentet, og den hellighetsbevegelse flere av disse ble initiativtakere til i sine respektive hjemland, gikk gjerne under betegnelsen Oxfordbevegelsen (denne selvsagt uten forbindelse verken med (1) tysk-amerikaneren Frank Buchmans Moralsk Opprustning eller Oxfordgruppe-bevegelse som vant innpass i Europa i 1930-årene og gjorde byen Oxford til et slags senter eller med (2) den anglikanske katoliseringsspross i 1830-årene hvor blant annet John Henry Newman og Oxfordprofessor E.B. Pusey markerte seg som ledere for det som også gikk under betegnelsen Oxfordbevegelsen).⁴⁰

Etter en hvileperiode i USA og et to måneders “triumftog” i Tyskland, Sveits, Belgia og Nederland, hvor blant annet 4000 mennesker møtte opp i Berlin for å høre ham, vendte Pearsall Smith tilbake til Storbritannia som hovedtaler på *The Convention for the Promotion of Scriptural Holiness Held at Brighton* i månedskiftet mai-juni 1875. Møtene samlet i underkant av 10.000 deltakere, deriblant også “representatives from [...] Norway.”⁴¹ Det fortelles også om 30 pastorer hver fra henholdsvis Sveits og Frankrike, samt 70 fra Tyskland.⁴² Den anglikanske presten Thomas Dundas Harford-Battersby deltok både i Oxford og Brighton og hadde invitert Pearsall-Smith som hovedtaler til et tilsvarende stevne i Keswick i det nordlige England hvor han selv virket som prest i St. John’s Church. På grunn av utsagn fra en frøken Hattie Hamilton om at Pearsall Smith hadde

³⁹ Olesen, *ibid.* s. 107.

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

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

⁴² Pollock, *ibid.* s. 32.

“tried to make love to her,”⁴³ ble det dog umiddelbart satt en stopper for amerikanerens videre karrieremuligheter innen britisk hellighetsbevegelse. I juli samme året vendte Pearsall-Smith med familie tilbake til USA, men også der ble man raskt klar over at hans tid som vekkelses- og hellighetsforkynner var omme. Familien vendte endog tilbake til Storbritannia etter en tid og bosatte seg der permanent.

Mens Pearsall Smiths kristentro etter hvert smuldret hen, forble Hannah en aktiv troende. Hennes klassiker *The Christian's Secret of a Happy Life* (1875), oversatt til en rekke språk, deriblant norsk, ble høyt verdsatt både innen amerikansk og britisk hellighetsbevegelse.

Til tross for at Pearsall Smith hadde blitt tvunget til å melde avbud som forkynner i Keswickstevnet i perioden 29. juni – 2. juli 1875, valgte Harford-Battersby å gjennomføre programmet, kalt *Union Meetings for the Promotion of Practical Holiness*, med britiske hellighetsforkynnere i stedet. Møtene ble avholdt i et leid telt som rommet om lag 600 deltakere og skulle vise seg å bli “en årlig tilbagevendende begivenhet,” som Olesen uttrykte det.⁴⁴ I løpet av de nærmeste årene hadde man en jevnlig stigning med deltakere, og i 1888 ble det kjøpt et nytt telt med plass til over 2000 personer.⁴⁵ De årlige møtene arrangeres fremdeles den dag i dag.

De fleste som støttet opp under Keswickmøtene, var lavkirkelige anglikanere, gjerne kalt “Evangelical Anglicans”, og var i så måte, som det har blitt uttrykt i en annen sammenheng, “både teologisk og praktisk kirkelig mest preget av det kalvinske innslaget i anglikanismen.”⁴⁶ Som for den reformerte fløy innen amerikansk hellighetsbevegelse, avviste de fleste den metodistisk-orienterte forståelse av helliggjørelse som en umiddelbar hellighetserfaring som i ett nu fjerner den iboende syndenatur i den troende. Seier over synden var riktignok en praktisk mulighet, men ikke på grunn av en angivelig eliminasjon av syndenaturen, men fordi denne natur kunne holdes i sjakk. “You have not perfection in man,” som Prebendary Hanmer William Webb-Peploe, anglikansk prest i South Kensington,

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

⁴⁴ Olesen, *ibid.* s. 142.

⁴⁵ Pollock, *ibid.* s. 63.

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

London kunne si før han tilføyde, “but you have a perfect Saviour.”⁴⁷ Handley Carr Glyn Moule, i 19 år biskop i den anglikanske kirke, uttrykker det samme når han identifiserer et hellig liv, ikke med en ontologisk vesensforvandling av menneskenaturen, men med en praktisk overgivelse – “displace self from the inner throne, and [...] enthrone Him.”⁴⁸ Nøkkelen til et seirende kristenliv var viljesovergivelsen til Gud kombinert med tillit til den iboende Kristus og dennes iboende kraft til å holde en oppe i fristelsens stund.

Keswickmøtene trakk etter hvert til seg også ikke-anglikanere som F.B. Meyer og Andrew Murray. Historiker Bundy, som flere med ham, innrømmer det problematiske ved å fange inn “Keswickbevegelsen” ved hjelp av rigide definisjonsavgrensninger og beskriver den som “an amorphous conglomerate of individuals and groups who are in sympathy with the teachings and lifestyle as taught [...] at Keswick.”⁴⁹ En annen historiker, Dale H. Simmons hevder – muligens noe unyansert – at “Keswick”, det vil her si de ansvarlige lederskikkelsene bak de årlige Keswickmøtene, “neither has sought nor achieved a consistent doctrinal scheme.”⁵⁰ Simmons valgte derfor å identifisere “Keswick” med de personer og karakteristika som spesifikt kan relateres til de britiske og amerikanske Keswickmøtene.⁵¹ Med sistnevnte formulering har han i tankene de ulike “conventions” eller “campmeetings” som oppstod på amerikansk jord som enten i utgangspunktet bifalt eller etter hvert lot seg inspirere teologisk av britenes hellighetsforkynnelse.

⁴⁷ Pollock, *ibid.* s. 65.

⁴⁸ Pollock, *ibid.* s. 74.

⁴⁹ Bundy, *ibid.* s. 9.

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

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

Amerikansk nedslag av Keswickforkynnelse

Jeg har tidligere i artikkelen omtalt amerikanske vekkelsesforkynnere som Moody, Torrey og Chapman som, i motsetning til mange *metodister* innen hellighetsbevegelsen, avviste tanken om en punktuell hellighetserfaring som fjernet ens iboende syndenatur. Det skulle på mange måter bli Moody som åpnet dørene for britisk Keswickforkynnelse i USA. I 1880 inviterte han til et 10 dagers stevne i september måned på hjemstedet Northfield i Massachusetts. Stevnets berettigelse ble begrunnet med behovet for “solemn self-consecration, and to plead God’s promises, and to wait upon Him for a fresh anointment of power from on high.” Omlag 300 personer deltok dette første året, deriblant flere fra Storbritannia. Året derpå strakte stevnet seg over en hel måned med i overkant av 800 personer innom. Fra Storbritannia deltok dette året Andrew Bonar fra Glasgow. Etter 3 års opphold, på grunn av Moodys kampanjer i Europa, ble det nye Northfieldstevner fra og med 1885 til Moodys død i 1899. Fortsatt deltok britiske forkynnere med sympati for “Keswickbevegelsen”, som kinamisjonær J. Hudson Taylor (1888) og baptistpredikant F.B. Meyer (1891).⁵² Meyer deltok for øvrig også i perioden 1892-94, mens både Webb-Pepløe og sørafrikaner Andrew Murray var invitert i 1895 og George Campbell Morgan regelmessig deltok fra og med 1896.

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

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

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

Charles Gallaudet Trumbull (1872-1941) var en av de fremtredende konferansetalerne i tillegg til at “Keswickbudskapet” om full overgivelse til Kristi iboende herredømme over “selvet”/ “selvlivet” (et uttrykk for den troende i sin tilstand av manglende overgivelse til Kristi iboende herredømme) fikk stadig større spalteplass i *Sunday School Times*, som i 1920-årene hadde om lag 10.000 abonnenter.⁵⁴

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