

Pinsebevegelsen i USA fram til omlag 1920 - et historisk riss

Geir Lie er lektorutdannet med kristendomsfag som hovedfag fra Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo.



Både den klassiske pinsebevegelse og den neo-pentekostale (eller karismatiske) fornyelsesbevegelses eksplosive vekst i den såkalt tredje verden er kjent blant mange. Tilsvarende kjent er at begge bevegelser har sin opprinnelse i USA. Det er den første av disse som i denne artikkelen vil bli gjenstand for mine betraktninger. Bevegelsen følges fram til om lag 1920 da de viktigste læresørsmål synes å være avklart.

Pinsebevegelsens tidfestelse er lett å huske – 1. januar 1901. Agnes N. Ozman, elev ved Charles F. Parhams bibelskole i Topeka, Kansas ba sistnevnte om å be for henne med håndspåleggelse for at hun skulle motta Ånden og istandsettes til misjonsgjerningen: “A halo seemed to surround her head and face [,] and she began speaking in the Chinese language and was unable to speak English for three days.”¹

Senere pinseskribenter har i sin idyllisering av bevegelsens opprinnelse betont de mer oppsiktsvekkende sidene. G.E. Söderholm gjengir ukritisk fra flere av disse når han hevder at Ozman, “några minuter före midnatt” gjorde sin pinseerfaring,² en alludering til den romantiske forestillingen om at Ozmans glossolalierfaring inntrådte “precisely during the hour when the old century passed into history and the new one dawned.”³ Parhams biograf, J.R. Goff, mener dog at Ozmans opplevelse må tidfestes et døgn senere, altså like før 2. januar! Goff tar videre et berettiget oppgjør med forestillingen at pinsebevegelsen ikke hadde noen grunnlegger, men var et suverent verk av Guds Ånd. Parham selv må ta mye av skylden for denne seiglivede forestilling. Om mange av Parhams elever hevdet allerede å være blitt delaktiggjort i den erfaring som hellighetsbevegelsen kalte “dåp i Den

¹ James R. Goff, *Fields White Unto Harvest. Charles F. Parham and The Missionary Origins of Pentecostalism* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1988) s. 67.

² G.E. Söderholm, *Den svenska pingstväckelsens historia 1907-1927. Del I* (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 2. uppl., 1929) s. 160.

³ Goff, *ibid.* s. 69.

Hellige Ånd”, skal Parham ha vært oberbevist om at så ikke var tilfelle. Han hevder å ha gitt dem i oppdrag å granske Det nye testaments lære om “åndsdåpen”, hva som konstituerer denne erfaring og kriteriet for å vite at man selv hadde gjort den samme erfaring. Tre dager senere, idet Parham vendte tilbake etter en møtserie i Kansas City, skal han angivelig ha kalt elevene sammen for å få del i resultatet av deres nytestamentlige granskninger: “To my astonishment they all had the same story, that while there were different things occurred [sic] when the Pentecostal blessing fell, that the indisputable proof on each occasion was, that they spake with other tongues.”⁴

Sannheten er dog at Parham på forhånd hadde plantet den nye innsikten i sine elever. Som disse hadde også Parham sin læremessige forankring i hellighetsbevegelsen. Modellert etter Charles C. Cullis i Boston og John Alexander Dowie utenfor Chicago etablerte Parham Beth-el Healing Home i Topeka i 1898. Her kunne syke få bibelundervisning og motta forbønn.

I februar 1900 overvar han et møte med Edward Doughty og Victor Burton, som var utsendt av hellighetsforkynneren Frank Weston Sandford (1862-1948). Sandford selv dukket opp i Topeka få måneder senere, og Parham var så imponert over sistnevntes forkynnelse at han reiste videre med ham, fullt bestemt på å begynne ved dennes bibelskole i Maine. Parham tilbrakte 6 uker ved Sandfords hovedkvarter i Maine, men rakk også en tur innom Dowies menighet i Chicago og A.B. Simpsons bibelskole i Nyack, New York.

Idet Parham vendte tilbake til Topeka i september og fant seg selv utestengt fra Beth-el Healing Home og derfor startet en ny bibelskole, Bethel Gospel School, tok han med seg en rekke læremessige impulser fra Sandford. Ikke for det, allerede i 1899 hadde han i sitt nylig etablerte tidsskrift, *The Apostolic Faith*, referert til en av Sandfords tilhengere, frøken Jennie Glassie, som på overnaturlig vis angivelig hadde mottatt tungemålgaven og slik fått effektivisert misjonsgjeringen i Afrika: “Glassy [...] received the African dialect. [...] She received the gift while in the Spirit in 1895 but could read and write, translate and sing the language while out of the trance or in a normal condition, and can until now.”⁵

⁴ Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1992) s. 53.

⁵ David William Faupel, *The Everlasting Gospel. The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) s. 174.

Parham delte Sandfords overbevisning om at Jesu snarlige komme stod for døren, og at dette Jesu komme ville foranlediges av en verdensvid vekkelse båret fram av en endetidsmenighet som levde i fylde av de velsignelser Kristus hadde tilveiebrakt for en. Forskjellen mellom Sandford og Parham var dog at Sandford anså tungetalen som kun en av flere mulige manifestasjonsytringer som fulgte endetidsmenigheten. Parham, derimot, var overbevist om at tungetalen var (1) selve nøkkelen til evangeliets verdensvide utbredelse, som i sin tur igjen ville resultere i Jesu gjenkomst – og (2) dessuten selve kriteriet for at den troende kunne vite at han/hun hadde mottatt “dåpen i Den Hellige Ånd”.

Sannsynligvis må dissensen mellom Parham og Sandford, iallfall delvis, forstås utfra førstnevntes knep for en annen hellighetsforkynner, Benjamin Hardin Irwin. Irwin bifalt ikke bare “entire sanctification” læren – at den troende i etterkant av gjøfødelsen kunne få del i en spesifikk hellighetserfaring, slik denne ble forkynt innen den metodistiske fløy av hellighetsbevegelsen. Gud hadde nemlig også en tredje erfaring (i etterkant av frelsen) i vente for den oppriktige troende – nemlig “dåpen med Den Hellige Ånd og ild”.

Jeg har i en tidligere artikkel redegjort for ulike oppfatninger innen amerikansk hellighetsbevegelse hva angår spørsmålet hva som konstituerte erfaringen “dåp i Den Hellige Ånd”. De fleste identifiserte erfaringen med en spesifikk hellighets-erfaring. Andre igjen mente åndsdaøpen henspeilet på en spesifikk kraftutrustning til evangelisk virke. Irwins “third blessing heresy”, som den påståtte ånds-erfaringen ble omtalt som av mange innenfor den bredere hellighetsbevegelsen, var dog mindre håndfast – om enn Irwin selv hevdet å ha mottatt “velsignelsen” tidlig på 1890-tallet. Det synes som om kriteriet for å vite at man hadde hatt tilsvarende erfaring var av forholdsvis skjønsmessig-emosjonell art. J.R. Goff skriver i den anledning: “Quite often, seekers receiving this third Christian experience exhibited an emotional release and, flooded with religious joy, they would shout, scream, or experience the ‘jerks.’”⁶

Som Goff også påpeker, forkynte også Parham – for en periode - denne tredje velsignelse. Selv om Parham i 1901 ikke lenger forkynte dette, var han gjennom Irwin like fullt blitt introdusert for en lære som skjelnet mellom hellighetserfaringen og “dåp i Den Hellige Ånd”. Sistnevnte og “dåpen i ild” var for Irwin beslektede fenomener, men dog ikke identiske, idet “åndsdaøpen” gikk forut for

⁶ Goff, *ibid.* s. 54.

“iddåpen”. Parham anerkjente til sist – fremdeles som Irwin – en ytterligere åndserfaring i etterkant av hellighetserfaringen. Denne ble dog eksklusivt identifisert med uttrykket “dåp i Den Hellige Ånd” og bevirket en særskilt kraftutrustning til evangelisk virke. Kriteriet for å vite at man hadde hatt denne erfaringen var frigjøringen av tungetale.

Benjamin H. Irwin	frelse	(1) hellighetserfaring	(2) dåp i Den Hellige Ånd	(3) dåp i ild
Charles F. Parham	frelse	(1) hellighetserfaring	(2) dåp i Den Hellige Ånd	

Under Parhams rundreise sammen med Sandford hadde han oppsøkt flere av de mest toneangivende lederskikkelsene i hellighetsbevegelsen. Han kom imidlertid til at alle disse, til tross for eget vitnesbyrd om det motsatte, ikke hadde hatt en genuin opplevelse av “dåp i Den Hellige Ånd”. Noen av dem tok feil fordi de angivelig ikke skjelnet mellom hellighetserfaringen (som fjernet syndenaturen) og åndsåpen, mens andre trodde de hadde del i sistnevnte mens de, ifølge Parham, kun hadde fått del i “the full anointing that abideth” (Joh 20,22).⁷

Pinseopplevelsene i Topeka, Kansas

Til tross for hyppig, om ikke nødvendigvis *positiv*, presseomtale i lokalavisene fordi bibelskoleelevne hevdet å kunne uttrykke seg, muntlig som skriftlig, på fremmede språk, lot den verdensvide vekkelsen vente på seg. I optimistiske vendinger fortalte dog Parham nyhetshungrige journalister at en rekke forkynnere med misjonskall hadde søkt om opptak ved bibelskolen i Topeka for på overnaturlig vis å få del i det eller de språk som var nødvendig(e) for å gjøre seg forstått på misjonsmarken!

Parhams optimisme skulle vise seg å være ubegrunnet. Bibelskolen ble avvirket, og Parham tok nå opp omreisende evangelistvirksomhet. I El Dorado Springs, Missouri bad han til helbredelse for Mary A. Arthur fra Galena, Kansas. Parham

⁷ Faupel, *ibid.* s. 168.

fikk kort tid deretter forkynnerinvasjon til hennes hjemby og ankom på høsten 1903. Galena-besøket skulle vise seg å bli et vendepunkt hvor om lag 800 personer tilkjennegav en kristen omvendelse, over tusen troende hevdet å ha mottatt helbredelse ved bønn og flere hundre mottok tungemålgaven. Også pressen ble fra nå av, iallfall til tider, mer vennligsinnet overfor Parham.

I juli 1905 ble det første evangelistiske fremstøt foretatt i Houston, Texas. Som i Galena, ble fremstøtet i Houston for Parham en suksess med bemerkelsesverdige helbredelser og utbrudd av tungetale, angivelig på forståelige språk. I desember samme året startet Parham opp en ti-ukers bibelskole i byen.

Lucy F. Farrow, pastor for en afro-amerikansk hellighetsmenighet i Houston, hadde innsatt William Joseph Seymour som hennes stedfortreder mens hun i løpet av en 2-måneders periode reiste sammen med Parham og samtidig fungerte som familiens guvernante. Hun hadde i denne perioden mottatt åndsåpen og talte i tunger. Seymours nysgjerrighet overfor Parhams pinsebudskap ble vakt gjennom Farrow, og han fikk Parhams tillatelse til å ta del i bibelskolens forkyn- nelse; det vil si at Parhams sensitivitet i forhold til “local Jim Crow statutes and yet sympathetic to the spread of Pentecostal doctrine among blacks”,⁸ som Goff korrekt påpeker, bevirket at Seymour fikk lov til å sitte i et tilstøtende rom – med døren åpen slik at han kunne fange opp hva som ble formidlet i naborommet!

Seymour lot seg umiddelbart begeistre, men hadde selv ikke mottatt åndsåpen da han i slutten av januar 1906 mottok invitasjon fra Los Angeles om å bli pastor for en liten hellighetsmenighet der med tilknytning til the Southern California

⁸ Goff, *ibid.* s. 107. Uttrykket “Jim Crow” synes å ha oppstått rundt 1830 i forbindelse med sangen “Jump Jim Crow” – hvis hovedbudskap var å karikere den afrikanske rase. “Jim Crow” ble etter hvert forstått som en rasistisk slengbemerkning, og på slutten av 1900-tallet ble rasistisk-motivert diskriminering av afro-amerikanere identifisert med “Jim Crow laws and practices”.

Holiness Association.⁹ Etter kun 5 ukers opplæring brøt han opp fra Houston tidlig i februar måned.

Om menigheten hilste sin nye pastor varmt velkommen, skulle han like fullt snart falle i unåde på grunn av forkynnelsen av tungetale som normativ erfaring for enhver troende. Etter kun fem dager fant han menighetsdøren låst, men fikk, om enn noe motvillig, husvære hos Edward S. og Mattie Lee på South Union Avenue. Etter kort tid ble Seymour dessuten innbudt til å holde regelmessige bønnemøter hjemme hos Richard og Ruth Asbery i 214 North Bonnie Brae Street.¹⁰

Ettersom stadig flere oppsøkte bønnemøtene, meldte behovet for forsterkninger seg og Seymour sendte bud på Lucy Farrow og J.A. Warren fra Houston. Det første utbruddet av glossolaligaven skjedde 9. april (ca kl. 18), idet Seymour bad for Edward S. Lee i dennes hjem. Sammen gikk de den korte veien til 214 North Bonnie Brae Street for å delta på kveldsbønnemøtet. Lees vitnesbyrd fungerte som katalysator for “a torrent of glossolalic utterance; the entire company [was] swept to its knees amid an outpouring of glossolalia and sudden joy,”¹¹ som Nelson uttrykker det. Det heter videre at Jennie Evans Moore, som i 1908 skulle bli gift med Seymour, til tross for at hun i det naturlige ikke kunne spille piano,

⁹ Menigheten synes å ha hatt sin opprinnelse i en gruppe på åtte afro-amerikanske familier, ledet av Julia W. Hutchins, som ble ekskludert fra sin lokale baptistmenighet fordi de var positivt innstilte til hellighetsbevegelsen. Etter en noe omflakkende tilværelse fikk man leid et lite menighetslokale på hjørnet av 9th Street og Santa Fe. Menigheten ble kjent med Seymour gjennom en kvinne ved navn Neely Terry som oppsøkte menigheten han betjente (som Lucy Farrow's stedfortreder) i Houston, Texas kort tid i forveien. (Douglas J. Nelson, “For Such A Time As This: The Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival. A Search for Pentecostal/Charismatic Roots.” Ph.D. diss., University of Birmingham, 1981 s. 55, 186.) Den norske historiker Nils Bloch-Hoell hevder feilaktig, dog med støtte i den upålitelige Frank Bartleman som kilde, at menigheten tilhørte hellighets-samfunnet Church of the Nazarene (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. 53.).

¹⁰ I 1910 ble gatenummeret endret fra 214 til 216. Huset er restaurert og står den dag i dag.

¹¹ Nelson, *ibid.*, s. 57. Seymour selv mottok glossolaligaven 12. april. (Nelson, *ibid.* s. 191.)

like fullt “under inspiration”, ikke bare trakterte instrumentet, men dessuten sang på både fransk, spansk, latin, gresk, hebraisk og “Hindustani”.

Det var nå åpenbart at man trengte større lokale, og det første møtet i 312 Azusa Street ble avholdt lørdag 14. april med om lag 100 tilstedeværende. Huset hadde, som Nils Bloch-Hoell skrev i 1956, “engang gjort tjeneste som metodistkirke,¹² [...] [og] ble [nå] dels brukt som leiekaserne, men det så ut som et lagerhus, og [pinsevennenes] første møtelokale der hadde også vært brukt som opplagsrom for kalk, planker o.s.v.”¹³ Ikke for det, fram til 20. april fortsatte man med møter også i Bonnie Brae Street.

Det ble snart knyttet kontakt med kretsen rundt pastor Joseph Smales First New Testament Church i Burbank Hall (542 South Main Street), Los Angeles,¹⁴ idet Jennie Moore, som tilhørte Smales menighet, under søndagsmøtet 15. april bekjentgjorde for forsamlingen at hun hadde opplevd tungemålgaven, “climaxing her remarks with a startling burst of ‘other tongues’ interpreted by Ruth Asbery, and followed by several others,” som Nelson skriver. De fleste fra Smales forsamling skulle etter hvert velge Azusa Street framfor hjemmemenigheten.

¹² Lokalet var fremdeles eid av Los Angeles første afro-amerikanske menighet, First African Methodist Episcopal Church, som i 1903 flyttet møtevirksomheten til hjørnet av 8th Street og Towne Street. Lokalet ble for øvrig bygget i 1888. Kretsen rundt Seymour fikk leie 312 Azusa Street fordi noen av dem var medlemmer av First African Methodist Episcopal Church.

¹³ Bloch-Hoell, *ibid.*, s. 59.

¹⁴ Britiske Joseph Smale (1867-1926) flyttet i 1895 til Los Angeles og tok pastoransvar (i First Baptist Church, 725 South Flower). I forbindelse med vekkelsen i Wales i 1904, vendte han tilbake til hjemlandet for å observere vekkelsen på nært hold. Da han så vendte tilbake til Los Angeles og startet opp bønnemøter i private hjem hvor man bad spesifikt om en tilsvarende åndsutgydelse, fikk han motstand fra menighetens øvrige lederskap. Tidlig på nyåret 1906 grunnla han derfor den frittstående menigheten.

Ytterligere publisitet rundt den lille gruppen i Azusa Street kom gjennom en liten notis i *Los Angeles Daily Times* 18. april,¹⁵ og i august måned kunne man på det meste telle rundt 1200 møtebesøkende. Etter hvert trakk man også til seg ledere innen hellighetsbevegelsen fra hele USA, som ikke bare gjorde sin personlige pinseerfaring, men dessuten ble katalysator for bevegelsens videre profilering idet de vendte tilbake til sin lokale hellighetsforsamling (som ofte ble delt i to).

Til tross for Seymours “suksess” i Los Angeles, skulle det gå nærmere et halvt års tid før Parham ankom for å teste fruktene – kanskje fordi tilhengerskaren i Los Angeles ikke synes å ha utgjort mer enn om lag en tiendedel av bevegelsen totalt sett. Parhams forventning om hva han ville møte i Azusa Street var åpenbart farget av negativ forhåndstale, og fra plattformen sjokkerte han Los Angeles nyåndsdopte med at “God is sick at his stomach”.¹⁶ Parhams misnøye var primært relatert til de afro-amerikanske troendes status som likestilte med de hvite. Som tilhenger av den såkalte British-Israelism læren,¹⁷ var han overbevist om at angelsakserne innehadde en særskilt plass i Guds endetidsprogram. Parham fryktet blant annet at likestilling mellom rasene skulle resultere i ekteskap på tvers av disse. Tross alt hadde “the ‘sin’ of intermarriage in the days of Noah [...]

¹⁵ Artikkelen, med den lite flatterende tittelen “Weird Babel of Tongues”, avsluttet med å referere til en profeti fra kvelden i forveien om “awful destruction to this city [Los Angeles] unless its citizens are brought to a belief in the tenets of the new [Pentecostal] faith.” Skjebnens ironi ville at dette i tid skulle falle sammen med San Fransiscos hittil verste jordskjelv hvor om lag 10.000 personer mistet livet og 300.000 av byens 400.000 innbyggere ble gjort hjemløse. Frank Bartlemans reaksjon var utvilsomt representativ, idet han utbasunerte jordskjelvet som Guds direkte domshandling, samt implisitt antydte en guddommelig legitimering av den gryende bevegelsen i Los Angeles. Samme dag skal 10.000 eksemplarer av hans egenproduserte “The Last Call”-traktat ha blitt delt ut. (Nelson, *ibid.*, s. 195.)

¹⁶ Goff, *ibid.* s. 131.

¹⁷ For en overfladisk introduksjon av denne læreoppfatningen, se Geir Lie, “Norske dommedagsprofeter – en presentasjon av tre hovedaktører.” *Humanist* 2-3/1999 s. 66-67. Parham synes å ha blitt instruert i denne læren av Frank Sandford, som igjen hadde fått sin opplæring av Christian & Missionary Alliance-forkynner George P. Peck.

been the chief cause of the Flood and the root of all inherited disease and abnormalities up to the present time”!¹⁸

I tillegg til avskrivning av bevegelsen på grunn av rasistiske fordommer, var Parham dessuten sjokkert over de emosjonelle ytringene som kom til uttrykk i møtene:

I sat on the platform in Azusa Street Mission, and saw the manifestations of the flesh, spiritualistic controls, saw people practicing hypnotism at the altar over the candidates seeking the baptism; though many were receiving the real baptism of the Holy Ghost. After preaching two or three times, I was informed by two of the elders, one who was a hypnotist ... that I was not wanted in that place.¹⁹

Flere av de hvite hadde allerede i august brutt med Azusa Street og fulgt med enten Frank Bartleman til møter på hjørnet av Eight Street og Maple Street eller Elmer Fisher på 327 1/2 South Spring Street. Parham etablerte nå etter sin egen

¹⁸ Goff, *ibid.* s. 131. Få år senere skrev Parham karikerende om sitt første møte med Azusa Street: “Men and women, whites and blacks, knelt together or fell across one another; frequently, a white woman, perhaps of wealth and culture, could be seen thrown back in the arms of a big ‘buck nigger,’ and held tightly thus as she shivered and shook in freak imitation of Pentecost. Horrible, awful shame!” (Goff, *ibid.* s. 132.)

¹⁹ Goff, *ibid.* s. 130.

utestengning fra Azusa Street en konkurrerende virksomhet på hjørnet av Broadway Street og Temple Street.²⁰

Til tross for Parhams stadige polemikk mot Seymours virksomhet i Azusa Street, valgte Seymour ikke å respondere på denne. I desember skrev han imidlertid i menighetens tidsskrift *The Apostolic Faith* (som ikke må forveksles med Parhams tidsskrift med samme tittel):

Some are asking if Dr. Chas. F. Parham is the leader of this movement. We can answer, no he is not the leader of this movement of Azusa Mission. We thought of having him to be our leader and so stated in our paper, before waiting on the Lord. We can be rather hasty, especially when we are very young in the power of the Holy Spirit. We are just like a baby – full of love – and were willing to accept anyone that had the baptism with the Holy Spirit as our leader. But the Lord commenced settling us down, and we saw that the Lord should be our leader. So we honor Jesus as the great Shepherd of the sheep. He is our model.²¹

Seymour hadde startet det lille tidsskriftet i september 1906. I mai 1908 ble det trykket i 50.000 eksemplarer og sirkulerte i om lag 50 land. Det er riktig, som

²⁰ Parham lyktes i å trekke ut 2-300 troende fra Azusa Street og forkynte for disse fram til desember. I forkant av oktober hadde han imidlertid gjort et forsøk på å innta John Alexander Dowies utopiske bysamfunn med sitt pinsebudskap. (Se Geir Lie, "Helbredelse ved tro: Fra Möttlingen til Tulsa – et historisk overblikk." *Refleks* 1-2 2002 s. 14-15.) Før han kom til Los Angeles, hadde han innsatt medarbeideren Warren Fay Carothers som sin representant i Zion City. De to mennene ble nå enige om å bytte plass, Carothers kom til Los Angeles mens Parham vendte tilbake til Zion City. Parham opplevde umiddelbar framgang for sin forkynnelse der, men denne stagnerte idet han i slutten av januar 1907 gav seg ut på en 3 måneders evangelistturné. Rykter om umoral fulgte ham fra begynnelsen av, og 19. juli ble han arrestert i San Antonio, Texas på grunn av påstått homoseksuell praksis. Parhams bevegelse ble i 1951 splittet: Både Full Gospel Evangelistic Association og den opprinnelige Apostolic Faith Movement har om lag 4000 medlemmer hver. Sistnevnte gruppering har vært trofast mot grunnlegger Parhams læreoppfatning at de ikke-troende ikke har evigvarende eksistens, men tvert imot "[are] punished in a literal burning hell which ultimately [consume] them and [end] their existence." (Goff, *ibid.* s. 153.)

²¹ *Apostolic Faith*, des. 1906 s. 1. Sitat fra Nelson, *ibid.*, s. 212.

Nelson påpeker, at “leading personalities arrived at Azusa to depart convinced missionaries, carrying the message far and wide.”²²

Seymours neste krise skulle imidlertid ikke la vente på seg. 13. mai 1908 ble han gift med Jennie Evans Moore, noe som avstedkom skarp kritikk fra menighetens sekretær, Clara Lum. Hun flyttet nå til Portland, Oregon og knyttet seg opp til tidligere Azusa Street-kollega Florence Crawford og hennes Apostolic Faith-bevegelse. Lum lot Azusa Street-menigheten beholde de 20 abonnementslistene for tidsskriftet med adresser i Los Angeles og omegn. De to øvrige listene, den nasjonale og internasjonale listen, tok hun imidlertid med seg til Portland. Seymour prøvde uten hell å få listene tilbake, og Lum startet sammen med Crawford opp et konkurrerende tidsskrift med samme navn fra og med mai 1908. Det vil si, de gav inntrykk av at det var samme tidsskrift som hadde endret postadresse fra Los Angeles til Portland.²³

Uten den nasjonale og internasjonale “mailinglisten” var det umulig for Seymour å holde kontakten med de tusener av tidligere kontakter som hadde mottatt skjellsettende inntrykk fra Azusa Street. I et enkeltstående nummer av *Apostolic Faith*, etter at de to viktige listene var frarøvet ham, følte han like fullt behov for å si:

²² Nelson, *ibid.*, s. 213. Nelson fremhever spesielt Gaston Barnabas Cashwell ([1862-1916] som var årsak til at hellighedsdenominasjonene The Pentecostal Holiness Church, The Fire-Baptized Holiness Church og The Pentecostal Free-Will Baptist Church åpnet seg for pinsebudskapet og identifiserte seg med den nye bevegelsen), Charles Harrison Mason ([1866-1916] som grunnla det afro-amerikanske hellighedsamfunnet Church of God in Christ i 1897. Deler av dette samfunnet fulgte grunnleggeren etter dennes pinseopplevelse), William H. Durham (som vil bli nærmere omtalt senere i denne artikkelen) og Robert Edward McAlister ([1880-1953] som hadde en innflytelsesrik posisjon i The Pentecostal Assemblies of Canada).

²³ Crawfords Apostolic Faith bevegelse er representert i Norge som Apostolisk Tro og har sitt hovedkvarter i Stavanger. Dette er det eneste pinsesamfunn i Norge som har vært tro mot den opprinnelige pinsebevegelses hellighetslære, slik blant annet Parham og Seymour forkynte denne. For ytterligere informasjon om dette pinsesamfunnet, se Geir Lie, “Apostolisk Tro: et utforsket amerikansk pinsesamfunn.” *Teologisk Forum* årg. XII nr. 1 (1998) s. 17-34. I denne artikkelen skrev jeg – feilaktig – at det var Crawford (og ikke Lum) som allerede i 1906 tok med seg mailinglistene (s. 23).

I must for the salvation of souls let it be known that the editor is still in Los Angeles...and will not remove 'The Apostolic Faith' from Los Angeles without letting subscribers and field workers know. This was a sad thing to our hearts for a worker to attempt to take the paper which is the property of the Azusa Street Mission to another city without consent, after being warned by the elders not to do so.²⁴

Enda en krise skulle ramme både Seymour og Azusa Street, idet allerede omtalte William H. Durham (1873-1912) flyttet til byen i februar 1911. Sannsynligvis talte Durham på vegne av mange som hadde gjort sin pinseerfaring forut for ham selv, ikke minst de som hadde tidligere bakgrunn i Keswick-innfluerte sammenhenger, som A.B. Simpsons Christian and Missionary Alliance eller John Alexander Dowie's Christian Catholic Apostolic Church.

Durham var pastor i Gospel Mission Church, en hellighetsmenighet i Chicago (943 North Avenue) da flere av medlemmene opplevde åndsদাপ og tungetale i 1906. Durham gjorde tilsvarende erfaring under et kortvarig besök ved Azusa Street, Los Angeles i februar 1907. Vel tilbake i Chicago ble Durham nå hovedeksponent for pinsebudskapet i Midtvesten. Blant de flere hundre som i løpet av de neste 2-3 år anerkjente Durhams nye forkynnelse, navngir historiker D.W. Faupel flere som skulle sette et definitivt preg på den stadig voksende pinsebevegelsen.²⁵ Allerede i 1910 var Durham anerkjent som "the informal leader of the Pentecostal movement by those groups coming into the movement via Parham in the Southwest, Dowie in the Midwest, the ethnic communities in the upper Midwest and the Pentecostal contingency within the Christian Missionary Alliance."²⁶

Durhams oppbrudd fra Chicago til fordel for Los Angeles i februar 1911 er allerede nevnt. Kanskje var han først og fremst inspirert av sin samtidige E.W. Ke-

²⁴ Sitert etter Nelson, *ibid.*, s. 175.

²⁵ Blant de mest kjente nevnes senere Foursquare-grunnlegger Aimee Semple McPherson, samt Daniel Berg og Gunnar Vingren (som året etter skulle ta pinsebudskapet med seg til Brasil). [Faupel, *ibid.*, s. 235.]

²⁶ Faupel, *ibid.*, s. 237.

nyon, slik sistnevnte hevdet,²⁷ i sin proklamasjon av “The Finished Work”, hvor man bestred berettigelsen av en spesifikk hellighetserfaring i etterkant av gjenfødselen som fjernet syndenaturen i den troende. Kenyon selv hevdet at syndenaturen ble fjernet i og gjennom gjenfødselen, mens Durhams forståelse synes uklar. Nelson skriver i den anledning:

Durham’s teaching promised complete sanctification at conversion. Some took it to mean gradual growth in sanctification over a lifetime. Everyone agreed that whatever else it might mean, sanctification was not a second definite experience following conversion, in Durham’s view.²⁸

I 1911 hadde de fleste hvite forlatt Azusa Street (hvor om lag 60 troende nå kom sammen), og Durham fikk avslag fra pastor Elmer Kirk Fisher da han bad om å få preke i dennes Upper Room Mission, Los Angeles for tiden største pinseforsamling. I stedet fikk han, sammen med fem medarbeidere, tillatelse til å avholde møter i Azusa Street. Møtekampanjen varte om lag 10 uker og splittet de pinsetroende i byen. Seymour, som hadde oppholdt seg utenbys hele denne perioden, ble kalt hjem fra New York City og oppdaget at hvite trossøsken hadde invadert Azusa Street med sin nye hellighetsforkynnelse. 2. mai ble Durhams prekentillatelse trukket tilbake. Sammen med Frank Bartleman leide nå Durham et lokale på hjørnet av Seventh Street og Los Angeles Street og samlet snart en tilhengerskare på om lag 600 troende, og blant disse de fleste av Seymours medarbeidere. Durham prøvde siden å innfiltrere Florence Crawfords Apostolic Faith bevegelse, men uten hell. 39 år gammel døde han av tuberkulose.

Durhams innflytelse skulle dog vedvare også etter hans død. Pinesamfunnet Assemblies of God, grunnlagt i 1914, stilte seg bak Durhams avvisning av berettigelsen av en spesifikk og punktuell hellighetserfaring i etterkant av gjenfødselen. Det samme gjaldt for International Church of the Foursquare Gospel, grunnlagt av Aimee Semple McPherson i 1927.

²⁷ Essek William Kenyon, “Triumph for Truth.” *Reality*, april 1912 s. 127. Se også Dale Hawthorne Simmons, “‘I Love You but I Can’t Marry You’: E.W. Kenyon and the Pentecostal movement.” Paper presentert ved Society for Pentecostal Studies 25. årsmøte i Toronto, 9. mars 1996.

²⁸ Nelson, *ibid.*, s. 247.

Ikke-trinitarisk pinsekristendom

Neste splittelse blant amerikanske pinsevenner skulle så å si eksklusivt ramme Durhams tilhengere, det vil si dem som bestred berettigelsen av en spesifikk helighetserfaring mellom frelsesopplevelsen og åndsdaåpen. Foranledningen var et campmeeting-arrangement med den kvinnelige forkynneren Maria Woodworth Etter utenfor Los Angeles i april 1913. En preken med utgangspunkt i Jer 31:32 skapte forventninger om at Gud var iferd med å gjøre “noe nytt” blant de pinsetroende. Det angivelig nye (“the New Issue”) fikk en tilsynelatende begynnelse gjennom den kanadiske forkynneren Robert Edward McAlister, som under et dåpsmøte henledet oppmerksomheten mot det påståtte faktum at urmenigheten alltid døpte “i Jesu navn”, ikke i det trinitariske formularet “i Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn”. En av de tilstedeværende, John G. Sheppe, ble så revet med at han tilbrakte hele natten i bønn og bibelstudium før han tidlig neste morgen vekket opp de øvrige ved å løpe rundt i leiren mens han ropte at Gud hadde åpenbart for ham sannheten om dåp i Jesu navn alene.

En av Durhams medarbeidere i Los Angeles, australieren Frank J. Ewart møtte med McAlister etter campmeeting-arrangementets avslutning for om mulig å komme til rette med den tilsynelatende motsetning mellom det trinitariske dåpsformularet i Matt 28:19 og den apostolske praksis med dåp i Jesu navn alene slik denne praksis ble beskrevet i Apgj 2:38.

Fortsatte studier på privat basis ledet ham snart til den nyervervede “innsikt” at det gamle testamentes Jahve-skikkelse var identisk med det nye testamentes Jesus, hvilket igjen ble sett i sammenheng med nødvendigheten av dåp i Jesu navn alene. Gjennom Ewart og likesinnes profiler av “the new issue” blant Durhams tilhengere, vant man i 1915 hver eneste Assemblies of God forkynner i staten Louisiana over til den nye bevegelsen. Med utgangspunkt i apostelen Peters gjensvar til jødene i Jerusalem (på spørsmålet om hva de måtte gjøre for å “bli frelst” – hvorpå han svarte: “Vend om og la dere døpe i Jesu Kristi navn, hver og en av dere, så dere får tilgivelse for syndene, og dere skal få Den Hellige Ånds gave.” [Apgj 2,38]), hvor “døpt i Jesu Kristi navn” ble forstått synonymt med “født av vann”, uttalt av Jesus selv i Joh 3,5 – ble befalingen om vanddåp (“født av vann” i Joh 3,5) forbundet med det å døpe i Jesu navn alene i Apgj 2,38. Tilsvarende ble åndsdaåp (“Den Hellige Ånds gave” i Apgj 2,38) identifisert med uttrykket “født av Ånd” i Joh 3,5, hvorigjennom pinseerfaringen (åndsdaåp med tungetale) nå ble *identifisert med frelseserfaringen*. Historiker J.H. Howell oppsummerer treffende:

This intricate reinterpretation of passages produced a well-defined “plan of salvation” based on Acts 2:38: repentance, water baptism administered in “Jesus name,” and Spirit baptism evidenced by glossolalia. In the New Issue mentality, these three steps were essential to Christian salvation and those not participating in them were held as deficient and not truly saved.²⁹

Jeg har i en tidligere artikkel argumentert utfra den forståelse at “den opprinnelige pinsebevegelsen og dens primæranliggende kun kan forstås rett om man anerkjenner den som først og fremst en eskjatologisk, ja, en millennialistisk bevegelse.”³⁰ Den ikke-trinitariske fløy innen amerikansk pinsebevegelse profilerte seg også som gjenreisningsbevegelse. Som Howell skriver, “Advancing the rhetoric of the Azusa revival which proclaimed the restoration of the original apostolic church in the practice of glossolalia, New Issue [i.e., non-trinitarian] proponents argued that ‘latter day’ Christianity was ‘fully’ restored with the revelation of the divine name [Jesus] and the uncovering of the ‘mystery’ of the Godhead.”³¹ Sannheten om Guds sanne natur var en av de siste sannheter som ville gjenopplives av “Kristi legeme” forut for bortrykkelsen. Ewart hevdet endog at treenighetens læren var den siste av de “katolske” lærepunkt som protestantismen måtte ta et nødvendig oppgjør med: “In 1914 God made his final move to raise up a people to restore the One Body or Church to the Apostolic Age [referring to the “revelation” of the Jesus name baptismal formula].”³²

Ikke-trinitariske pinsevenner, især afro-amerikanske, omtales gjerne som “Apostolic Pentecostals”, en alludering til deres angivelig apostolske praksis vedrørende vanddåp i Jesu navn alene. Uttrykket “Oneness Pentecostals” favner imidlertid både hvite og afro-amerikanere og henspiller på “the innovative application of Old Testament monotheism to the person of Jesus and the resultant denial of the traditional notion of the Trinity,”³³ som Howell påpeker.³⁴ Man kan her tale

²⁹ Joseph H. Howell, “The People of the Name: Oneness Pentecostalism in the United States.” Ph.D. diss., Florida State University, 1985 s. 36.

³⁰ Geir Lie, “Apostler og aposteltjeneste i internasjonal pinsekristendom.” *Refleks* 1-1 2002 s. 5.

³¹ Howell, *ibid.* s. 48-49.

³² Sitat fra Howell, *ibid.* s. 49.

³³ Howell, *ibid.* s. 6.

om en såkalt *modalistisk* treenighetslære hvor den ene Gud (Jesus) gjennom historien hevdes å ha åpenbart seg på ulike måter: som “Fader”, “Sønn” og “Hellig Ånd”. Både “Faderen” og “Ånden” ble til tider forstått som åpenbaringer av guddomsnaturen i den inkarnerte Kristus. “Faderen” var videre et uttrykk for den “evige” Gud, mens Jesu “sønnekår” startet ved unnfangelsen som menneske. I så måte reduseres Kristi pre-eksistens til noe som befant seg i den evige Guds forutviten. Eller som Howell uttrykker det: “Christ eternally existed in the mind or plan of God as ‘the lamb slain from the foundations of the world.’”³⁵

Man har i USA en rekke små pinsedenominaasjoner som identifiseres med “Oneness Pentecostalism”. Læremessig er det dog lite som skiller.³⁶

Det største samfunnet, United Pentecostal Church, er for øvrig representert med lokalkmenigheter også i Norge.³⁷



³⁴ Benevnelsen “Jesus only” (på norsk “Jesus alene”) er et økenavn som trinitariske pinsevenner har lansert om dem.

³⁵ Howell, *ibid.* s. 61.

³⁶ Mens enkelte hevder at en må døpes i Jesu navn alene og motta tungemålgaven for å bli “frelst”, finnes det også dem som mener at en blir “frelst” ved tro og omvendelse, hvilket i sin tur bør bevirke dåp i Jesu navn, samt mottakelse av åndsdaap, tungetale inklusivt.

³⁷ For ytterligere opplysninger, se Geir Lie, “Ikke-trinitariske pinseretninger i Norge. En historisk og teologisk kontrastering.” *Baptist* Årg. 5 Nr. 1/1998 s. 19-30.