

<p>UTGIVER REFLEKS-Publishing</p> <p>REDAKTØR Geir Lie</p> <p>ADRESSE Ravnkroken 60G 1254 Oslo</p> <p>TELEFON 97019629</p> <p>EPOST kontakt@refleks-publishing.com</p> <p>HJEMMESIDE www.refleks-publishing.com</p> <p>TRYKK E-dit</p> <p>LØSSALGSPRIS NOK 120,- / SEK 150,- / DKK 115,- pr. nummer</p> <p>BANKGIRO 0539 11 57539 (N) 8431-9 53001 932-2 (S) 4563 74 1045 (DK)</p> <p>ISSN: 1502-9700</p>	<p>Innhold</p> <p>Forord 1</p> <p>Amerikansk Healing Revivals innflytelse på norsk Maran Ata-bevegelse 2 Geir Lie</p> <p>The Spiritual Pilgrimage of the Reverend Benjamin Hardin Irwin 15 Martin H. Schrag</p> <p>The Life and Ministry of Frank Weston Sandford 35 David William Faupel</p> <p>Norsk karismatisk fornyelse – en kortfattet historikk 57 Geir Lie</p> <p>Visions of Sanctification: Themes of Orthodoxy in the Methodist, Holiness, and Pentecostal Traditions 72 David D. Bundy</p> <p>Trosbevegelsen i Norge – en historisk gjennomgang 105 Geir Lie</p>
<p>MANUS: Redaktør vil bistå med ferdig dokumentmal i Word format. Manus leveres på diskett. Noter skrives som fotnoter.</p> <p>Signerte artikler gir ikke nødvendigvis uttrykk for redaksjonens syn.</p>	

Forord

Også i det nest siste nummeret før nedleggelsen av tidsskriftet *Refleks* har vi et temamessig åpent nummer. Redaktørens første artikkel gir en kortfattet presentasjon av etterkrigstidens 'Healing Revival' i USA og ser på forholdet mellom denne og den norske Maran Ata-bevegelsen. Artikkelen etterfølges av Martin Schrags presentasjon av B.H. Irwing, en viktig forløper for amerikansk pinsebevegelses tilblivelse. Tilsvarende viktig i denne sammenheng er også Frank W. Sandford, som presenteres av D. William Faupel. Begge disse artiklene er tidligere publisert i andre sammenhenger og publiseres her etter eksplisitt tillatelse.

Artikkel nummer fire er en historisk gjennomgang av den karismatiske fornyelsesbevegelsen i Norge, med fokus både på strømninger innen Den norske Kirke og innen flere av frikirkesamfunnene. Artikkelen etterfølges av David Bundys kartlegging av metodismens, hellighetsbevegelsens og pinsebevegelsens læremessige avhengighet av ortodoks kristendomsforståelse. Det hele avrundes med redaktørens presentasjon av den norske trosbevegelsens historikk.

God lesning!

Gers Lie

Amerikansk Healing Revivals innflytelse på norsk Maran Ata bevegelse

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



I pinsekristendommens hjemland, USA, var det fra 1930- og 40-tallet mange som lengtet tilbake til tidligere vekkelsers vitalitet og angivelige åndskraft. En spesi- fikk helbredelsesvekkelse,¹ til å begynne med sentrert rundt predikanten William M. Branham (1909-65), oppstod i 1946, idet en engel fra Gud angivelig viste seg for ham. Engelen introduksjonsbuskap var, ifølge Branham: “If you will be sincere, and can get the people to believe you, nothing shall stand before your prayer, not even cancer.”² Gjennom håndsvibrasjoner skulle Branham fra nå av vite hvilke sykdommer som plaget dem som oppsøkte ham for forbønn og håndspåleggelse.

Den svenske forkynneren Joseph Mattson-Bozé (1905-88), først pastor i Smyrna-forsamlingen i Göteborg før han immigrerte til USA i 1933 og ble pastor i Chi-cagomenigheten The Philadelphia Church, etablerte tidlig kontakt med Branham. Allerede i 1949 hadde han entusiastisk introdusert Lewi Pethrus, grunnlegger av pinsebevegelsen i Sverige, for den kanadiske Latter Rain bevegelsen, som for øvrig startet opp i etterkant av en møtekampanje med Branham i Vancouver i november 1947.³ Vel to år senere var Mattson-Bozé midlertidig tilbake i gamle- landet, for anledningen sammen med den amerikanske helbredelsespredikanten William Freeman. Den norske pinseforkynneren Osvald Orlien overvar flere av møtene i Filadelfia, Stockholm og skrev følgende i *Korsets Seier*, norsk pinsebe- vegelses ukeavis:

¹ Den mest utførlige skildringen av denne finnes i David Edwin Harrell Jr., *All Things Are Possible. The Healing and Charismatic Revivals in Modern America* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1975).

² Gordon Lindsay, *William Branham. A Man Sent from God* (Jeffersonville, Indiana: Wil- liam Branham, [n..d]) s. 77.

³ For nærmere presentasjon av Latter Rain bevegelsen, se Geir Lie, “Moderne apostler.” *Humanist* nr. 2 2002 s. 49-59.

[Freeman] og møtene han holder er blitt sensasjonsstoff – førstesidesstoff i morgennumrene og helsidesstoff i kveldsbladene. Og tonen er harsellerende og kritisk. Den som så hvordan om lag tredivje journalister og pressefotografer stormet plattformen i Filadelfia mens pastor Freeman ba for de syke det første møtet han talte der [...] Unge kvinnelige og mannlige skribenter og fotografer laget fullstendig invasjon på plattformen, skjøv predikanter og eldstebrodrer til side og kastet seg over dem som br. Freeman ba for så snart de gikk videre for å finne seg en sitteplass.⁴

I forbindelse med forviklinger som hindret Freeman i å besøke Finland, fikk han plutselig tre dager til overs og ankom derfor Oslo på mandag kveld, 20. februar 1950.⁵ En rekke av de riksdekkende avisene viste interesse, og *Verdens Gang* inkluderte et større bilde av Freeman ved klaveret sammen med Mattson-Bozé.⁶ Den kristelige avisen *Vårt Land* forholdt seg nøkternt beskrivende og kunne fortelle at om lag 100 personer hadde gått fram til forbønn etter det første kveldsmøtet, at blinde vitnet om helbredelse og at en ung gutt som hevdet å ha vært døv, nå kunne høre.⁷ Under kveldsmøtet dagen derpå var møtesalen overfylt, 5000 mennesker ble stående utenfor uten å komme inn og ridende politi måtte rykke ut for å holde orden. Et ytterligere kveldsmøte ble derfor avholdt klokken 21.⁸ I et intervju med Ingolf Kolshus, daværende pinseforstander i Halden, bekreftet denne at en seks år gammel gutt tilhørende menigheten hadde vært døv på begge ørene, men nå kunne høre. Den profane pressen var imidlertid i langt mindre grad villig til å anerkjenne sannhetsgehalten i pinsevennenes trosvitnesbyrd. "Det var uhyggelig og opprivende å være vitne til hvorledes syke med svære lidelser ble trukket

⁴ Osvald Orlien, "Fra pastor Freemans møter i Stockholm." *Korsets Seier* 11. februar 1950 s. 96. Både Freeman og Branham hadde blitt behørig profilert i Michael B. Wades kristelige blad *Hjemmets Venn* i perioden 1948-50. Branham fikk første gang spalteplass i nummeret datert 28. august 1948, og Freeman ble første gang referert til av Fl Hällzon i dennes artikkel "Et øyenvitne forteller fra Branhams møter." *Hjemmets Venn*, 18. juni 1949 s. 1, 4. Av ytterligere amerikanske helbredelsespredikanter som får spalteplass i bladet, kan nevnes A.B. Simpson (22. juni 1946 s. 2), Oral Roberts, John Alexander Dowie og F.F. Bosworth (18. juni 1949 s. 1, 4).

⁵ "Pastor Freeman tre dager i Oslo." *Aftenposten*, Morgenutgaven, 21. februar 1950 s. 8; "Pastor Freeman kom uventet til Oslo i går." *Aftenposten*, Aftenutgaven, 21. februar 1950 s. 1.

⁶ "Pastor Freeman i full gang med "helbredelse" i Oslo." *Verdens Gang*, 22. februar 1950 s. 1.

⁷ "Voldsom tilstrømning til pastor Freemans møter." *Vårt Land*, 22. februar 1950 s. 1, 8.

⁸ "Freeman sprenger alle møterammer i Oslo." *Vårt Land*, 23. februar 1950 s. 1, 8.

til [Freemans] møter og måtte reise hjem igjen med skuffelsen,” konkluderte *Verdens Gang*.⁹ Og *Morgenbladet* la seg på en tilsvarende linje:

En dame som også hevdet at hun var blitt helbredet for dövhet på det ene øret ble det gjort et forsøk med en klokke med. Først hørte hun klokken, men da det ble sagt at klokken ikke gikk, hørte hun den ikke likevel – klokken hadde imidlertid gått hele tiden. I det hele tatt var det temmelig meget som tydet på at de som påstod at de var blitt helbredet bare innbilte seg dette etter at Freeman hadde bedt for dem.¹⁰

Og, naturlig nok, frydet de profane pressefolkene seg over Freemans utbrodering om personlig englebesøk, for øvrig bemerkelsesverdig lik Branham's påståtte erfaring fra 7. mai 1946:

På vårt spørsmål om hvordan pastor Freeman fikk kallet til å helbrede forteller han at han etter å ha virket som predikant i 7 år, ble alvorlig syk. Det viste seg at han led av kreft og ondartet hjertefeil. Både hans hustru og hans barn ba for ham og han opplevde full helbredelse. Like etter, sier pastoren, hadde jeg en underlig opplevelse. En engel kom inn i rommet hvor jeg var og sa til meg. “Det er sant at Gud har gitt deg sin gave. Du skal gå ut og strekke ut din hånd og ingen skal stå i veien for deg.” Dette hendte for tre år siden, og etter den tid sier Freeman at han stadig har reist med evangeliet og opplevd at tusener er blitt helbredet. I 1948 hadde han 33 kampanjer i U.S.A. og ikke mindre enn 300 blinde fikk synet sitt igjen.¹¹

“En morgen for tre år siden fikk pastor Freeman og hans hustru besøk av en engel på et hotellværelse i Chicago,” skrev *Arbeiderbladet*.¹² Ifølge *Aftenposten*, derimot, fikk et samlet pressekorps “høre historien om engelen som hadde vist seg for Freeman og hans frue i Portesville, California, og ekteparet beskrev åpenbaringen, en skikkelse i hvit kjortel, med hår som nådde ned til skuldrene og et intenst blikk som talte til dem og oppfordret Freeman til å dra ut og bruke sin undergjørende nådegave.”¹³

⁹ ““Helbredelsesvirksomhet” i Oslo igjen.” *Verdens Gang*, 2. mai 1950 s. 1.

¹⁰ “Freeman i virksomhet.” *Morgenbladet*, 22. februar 1950 s. 9. Se også: “Triste erfaringer under Freemans besøk.” *Arbeiderbladet* 4. mai 1950 s. 1: Artikkelen refererer til en ung pinsevenn som led av sukkersyke og var avhengig av insulin. Etter å ha overvært et møte med Freeman fikk han om natten en åpenbaring om at han var blitt frisk. Han fikk sukkerlag og døde kort tid etterpå fordi han sluttet med diett og å ta insulin.

¹¹ “Pastor Freemans Oslo-besøk.” *Morgenposten*, 23. februar 1950 s. 2.

¹² “Freeman er i full aktivitet i Oslo.” *Arbeiderbladet*, 22. februar 1950 s. 1, 8.

¹³ “Voldsom tilstrømning til Freemans helbredelsesmøte.” *Aftenposten*, Morgenutgaven, 22. februar 1950 s. 1.

I ironiske vendinger uttalte den kjente hypnotisøren Arnardo seg i *Dagbladets* spalter, hevdet at Freeman arbeidet etter de samme prinsipper som ham selv og lurte selv angivelig på om han burde danne en konkurrerende sekt for å slippe luksusskatten: “I dag må jeg reise rundt med et fattigslig sirkus, mens Freeman driver sirkus med syke, ulykkelige mennesker som klovner.”¹⁴

Et par måneder senere, 3. mai, fikk Filadelfiamenigheten besøk av ytterligere amerikanske helbredelsespredikanter: allerede omtalte William M. Branham, for øvrig ledsaget av sin bror Howard og av kollegene Gordon Lindsay, ‘Ern’ Baxter og Jack Moore.¹⁵ Året i forveien hadde Filadelfiaforlaget utgitt Branhams 43 siders pamflett med tittelen *Guddommelig helbredelse*, referert til som “brosjyre” i blant annet *Aftenposten*¹⁶ og *Verdens Gang*. Sistnevnte avis refererte fra pamfletten i forkant av åpningsmøtet i Filadelfiamenigheten:

Filadelfiaforlaget har gitt ut en brosjyre om William Branhams “guddommelige helbredelse”, og av alt det selsomme denne brosjyren inneholder skal vi bare ta fram et lite avsnitt. Der står det: “Det er nødvendig at de som lider av spesielle sykdomstyper får visse opplysninger. Når det gjelder kreftsyke så er det slik at kreftbyllen vanligvis blir drept etter bønnen. Men i mange tilfelle må også svulsten ut av legemet. Mange ganger fører dette store smerter med seg. Om vedkommende da ikke forstår dette kan det være at han tror at han ikke har blitt helbredet. Men den som står fast i troen, kan vente å bli helt utfridd.”¹⁷

Samme dag som Branham ankom, mottok Filadelfiamenigheten brev fra Oslo Politikammer:

Amerikansk statsborger William Branham blir i medhold av Fremmedloven å avvise. Avvisningen vil dog ikke bli satt i verk hvis hr. Branham avholder seg fra predikantvirksomhet i den hensikt å helbrede syke. Denne virksomhet strider etter politiets oppfatning mot norsk lov.

¹⁴ “Freeman ikke annet enn en middels dyktig tryllekunstner.” *Dagbladet*, 23. februar 1950 s. 1, 6.

¹⁵ Branham hadde i løpet av en treårsperiode mottatt flere prekeninvitasjoner fra Skandinavia og besøkte nå både Finland, Norge og Sverige. Gordon Lindsay, *William Branham. A Man Sent from God* s. 207-213; Gordon Lindsay, *God’s 20th Century Barnabas* (Dallas, Texas: Christ for the Nations, Inc., Reprint 1982) s. 170-175.

¹⁶ “Oslo-politiet skrider inn mot pastor Branham.” *Aftenposten*, 3. mai 1950, Aftenutgaven s. 1, 2.

¹⁷ ““Helbredelsesvirksomhet” i Oslo igjen.” *Verdens Gang*, 2. mai 1950 s. 1.

Forstander Orlie tok umiddelbart kontakt med politikammeret, hvor tjenestemennene først tolket forbudet fra Fremmedkontoret dit hen at Branham ikke hadde anledning til å preke om helbredelse, dernest at han ikke kunne be for syke. Det endte like fullt med at han ble gitt tillatelse til fra plattformen å be en generell bønn om helbredelse, men forbudet mot å kalle syke opp enkeltvis ble uendret.

Foranlediget ved en henvendelse til Regjeringen fra en del kristelige ledere har Oslo politikammer i skrivelse 6. mai presisert at “avvisningen av hr. William Branham er betinget av at han ikke overtrer § 5 i lov av 19. juni 1936 nr. 9 om innskrenkning i adgangen for den som ikke er norsk lege eller tannlege til å ta syke i kur. Denne bestemmelse fastslår at en utlending som ikke har oppholdt seg her i landet i ti år, ikke må ta syke i kur.”

I forbindelse med at Høyrepolitiker H.C. Christie under Stortingets forhandlinger 13. mai samme år problematiserte at lovforarbeidene i 1936 hadde til hensikt å “ramme den kristne forbønn”, idet helbredelse ved bønn på ingen måte var alludert til i lovproposisjonen, responderte justisminister O.C. Gundersen med referanse til Branhams “brosjyre”:

Ellers sier [Branham] om sin virksomhet for det første dette at han er istand til å stille en sykdoms diagnose. Han legger sin venstre hånd på vedkommende, og angir at han da er i stand til å påvise sykdommen ved vibrasjoner i hånden, ved å avlese disse vibrasjoners styrke[...] Man må ikke kalle seg lege, man må ikke gjøre operative inngrep eller utføre bedøvelse, og det er visse sykdommer som man ikke må behandle, kreft, tuberkulose, kjønnssykdommer, og visstnok et par til som jeg ikke husker i farten. Ellers er det tillatt for innlendinger, men for utlendinger som ikke har oppholdt seg her i landet i 10 år, er det overhodet forbudt å ta syke folk i kur.

Og for at det ikke skulle herske noen tvil om at justisministeren hadde lest pamfletten, fulgte han opp med en rekke sitater som underbygget påstanden om at Branhams helbredelsespraksis stred mot norsk kvaksalverlov, idet amerikaneren som ikke-lege forsøkte å behandle både kreft og andre livstruende sykdommer:

“Med br. Branham er det slik at han er i stand til å fastslå sykdommens art ved hjelp av den virkning den gjør på hans venstre hand.” [...] “Det kan ikke være noen tvil om at svulster og andre ting som Satan plager mennesket med, har et slags djevlesk liv. For det er noe djevlesk som vokser og skader kroppen. Dette djevleske liv kan bli oppdaget av en åndelig gave.” [...] “De som står i nærheten kan tydelig se hvordan sykdommene virker på br. Branhams hånd. Det kommer til syne hvite flekker og runder på huden. Som regel vil disse flekkene eller rendene forsvinne når han har bedt for den syke. På denne måten kan han se at svulsten er død, og at pasienten vil bli bra, men ofte hender det at det går ganske lang tid før den syke blir frisk.” [...] “Når det gjelder kreftsyke så er det slik at kreftbyllen vanligvis blir drept etter bønner. Men i mange tilfelle må også svulsten ut av legemet. Mange ganger fører dette store smerter med seg. Om vedkommende ikke forstår dette, kan det være at han tror at han ikke har blitt helbredet.” [...] “Det som gjelder for kreftsvulster, gjelder også for andre svulstlidelser. Folk som har vært døde på grunn av svulst i øregangen og så har blitt helbredet, kan ofte få et kortvarig tilbakefall av døvhets i det svulsten smuldrer opp. Det samme er tilfelle med dem som er blinde på grunn av grå stær. Til alt dette sier vi: Stol på Gud og stå på hans løfter om fullstendig utfrielse, og vær aldri vaklende i troen.”

“Etter politiets skjønn,” konkluderte justisministeren, “var det grunn til å frykte at Mr. Branham også ville gi seg i kast med kreftbehandling, som under enhver omstendighet ville være forbudt.” Dessuten:

En av de ting som gjør saken aller alvorligst, er at det flere steder i hans brosjyre kommer til uttrykk at om en mann ikke blir helbredet f.eks. av kreft, vil det kunne skyldes at hans tro ikke er sterk nok. Sett nå at en sådan mann etter at han har vært diagnostisert, og siden forsøkt behandlet av Mr. Branham, blir liggende i store smerter av kreft og dør – dør i den oppfatning at hans tro ikke var sterk nok til å oppnå helbredelse. Det vil være en ytterst tragisk utgang på et liv, som det kan være all grunn til å beskytte folk mot.¹⁸

Justisministeren var imidlertid tydelig på at “politiet, som fulgte [Branhams] virksomhet her i byen de dagene han holdt på, ikke har kunnet konstatere at han

¹⁸ Forhandlinger i Stortinget nr. 129. 1950. 13. mai. – Spm. Fra repr. Christie om politiet og pastor Branham. *Stortingstidende inneholdende fireogtjue ordentlige Stortingsforhandlinger 1950*. Forhandlinger i Stortinget. A. (Oslo: Centraltrykkeriet, 1951) s. 1025-1028. (Jeg er “BR” stor takk skyldig som gjorde meg oppmerksom på dette kildematerialet.) Se også helsedirektør Karl Evangs artikkel “Branhams møter.” *Hjemmets Venn*, 25. august 1950 s. 1: “I likhet med andre har Branham hatt full frihet til sin religiøse forkynnelsen. Om Branham har følt behov for å be for de som er syke i forsamlingen, har ingen hindret ham i dette, likeså litt som noen kan hindre Branham i å be for et enkelt individ som er sykt. Det eneste helsemyndighetene etter loven var nødt til å gjøre, var å hindre at herr Branham i likhet med den tidligere besøkende pastor Freeman tok for seg enkelte individer og begynte å behandle deres sykdom. Det er her kvaksalverloven kommer til anvendelse.”

overtrådte § 5 i kvaksalverloven.” I mer polemiske vendinger uttrykte avisen *Vårt Land* seg:

Flere Oslo-aviser kunne i går fortelle at pastor Branham på sitt første møte “omgikk” politiforbudet mot å “drive predikantvirksomhet i den hensikt å helbrede syke.” I sin iver har samtlige reportere forsømt å undersøke nærmere hvori forbudet egentlig besto – etter at politiet hadde fått summet seg noe. Det består *ikke* i et generelt forbud mot å tale på et kristelig møte, heller ikke å omtale helbredelse ved bønn, samt å be for syke fra talerstolen, men – latterlig nok – deri at han ikke måtte kalle noen syke opp på plattformen.¹⁹

Uheldigvis må man likevel gå til de profane avisene for å få et mer detaljert inntrykk av hvordan møtene artet seg. *Verdens Gang* skriver:

Særlig var pastor Baxter en meget virksom taler gjennom hele møtet. Han fortalte om engelen som hadde vist seg for Branham og gjort det klart for ham at han hadde “helbredelsens gave”. Og Baxter forsikret at “det er engler rundt hele plattformen, det er engler rundt hele forsamlingen, de føler seg helt hjemme her i kveld, ja det står noen rett her på plattformen.”²⁰

Aftenposten fulgte opp:

Det var i Baxters tale en dramatisk stigning av sterkt suggererende virkning, øyensynlig vel beregnet, og han fikk etter hvert opparbeidet forsamlingen i ekstase, slik at slutten av hans preken stadig ble avbrutt av sukk og stønn, mumling, hallelujarop og skingrende tungetale.²¹

Maran Ata bevegelsen – delvis et norsk svar på den amerikanske helbredelsesbevegelsen

Til tross for medieoppmerksomheten som de amerikanske helbredelsesforkynnerne forårsaket i Norge, fikk møtene liten positiv innvirkning på norske pinseledere som sådan. Om den britiske helbredelsesforkynneren Smith Wigglesworth hadde besøkt Norge regelmessig i perioden 1921-32, var like fullt 1950- og 60-årene i stor grad preget av fravær av det man tidligere hadde opplevd som håndpåknelige Guds nærvær i møtene. Tor Edvin Dahl, opprinnelig 3. generasjons pinsevern, skriver:

¹⁹ “Voldsom reaksjon på politiforbudet mot Branham.” *Vårt Land*, 5. mai 1950 s. 1. Det er verd å legge merke til at kristenfolket generelt knapt synes å ha fått med seg myndighetenes, etter mitt skjønn legitime, begrunnelse for å innskrenke Branhams virksomhet i Norge.

²⁰ “Forbud mot Branhams helbredelsesvirksomhet.” *Verdens Gang*, 4. mai 1950 s. 10.

²¹ “Pastor Branham vil bøye seg for norsk lov.” *Aftenposten*, 4. mai 1950, Morgenutgaven s. 7.

I [de] første etterkrigsårene var pinsebevegelsen preget både av mangel på kraftige forkynnere og en markant borgerliggjøring. Mange opplevde at møtene ikke lenger hadde den gamle 'kraften', og syntes at de pene klærne og den mer dannede, lavmælte tonen som preget bevegelsen i denne perioden, var en dårlig erstatning.²²

Aage Samuelsen (1915-87), grunnlegger av norsk Maran Ata, syntes å bekrefte Dahls observasjon. I første nummeret av bladet *Maran-Ata* skrev han nemlig:

Det er en kjensgjerning at de som ble senter for Guds herlighet i 1907 allerede er omsluttet av statskirkens fangarmer. Gud er dermed tvunget til å gå nye veier. Pinsebevegelsens ledere fører sine menigheter tilbake til de steder, hvor Gud ved T.B. Barrat [*sic!*]førte dem utifra.²³

Den svenske forskeren Curt Dahlgren har beskrevet Maran Ata bevegelsen som en "schismatisk sekrörelse" hvis tilblivelseshistorie er uløselig knyttet til indre motsetninger innen pinsebevegelsen.²⁴ Riktignok var det *svensk* Maranata som var gjenstand for Dahlgrens betraktninger, men det er et spørsmål hvorvidt ikke også den *norske* bevegelsen med identisk navn berettiget rammes av tilsvarende beskrivelse. Et nytt Samuelsen-sitat synes å illustrere dette forhold:

Noen enighet med pinsebevegelsens ledere kan ikke la seg gjøre, de får holde på med sitt, å konferere om hvordan man skal oppleve en bibelsk vekkelse, og alliere seg med andre [dvs. andre] samfunn inntil vekkelsen som aldri kommer, kanskje skulle komme. Vi vil prise Herren for den herlige vekkelsen som nå bryter fram over hele landet, hvor vi ser de mest underfulle ting skje rett for våre øyne.²⁵

Om både Barratt og norsk pinsebevegelse hadde alliert seg med mottoet 'Tilbake til urkristendommen', var bevegelsen like fullt etter hvert preget av ulike understrømninger som ikke alle trakk i samme retning. Samuelsen selv appellerte definitivt til de som følte at norsk pinsebevegelse hadde fjernet seg fra den opprinnelige vekkelseslinjen. I en artikkel i *Korsets Seier* fra 1956 beskrives han som "slagferdig" og "radikal", og rapportene om godt besøkte møter ble på mange

²² Tor Edvin Dahl, "Samuelsen, Aage Kristian" i: Geir Lie, red., *Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse. Ettbinds oppslagsverk* (Oslo: REFLEKS-Publishing, 2007) s. 153. Like fullt var bladet *Hjemmets Venn* i perioden 1948-50 ensidig opptatt av troshelbredelse. Bladet refererer, i etterkant av Freeman og Branhams besøk, til både C. Rein Seehuus (25. mars 1951), Håkon Driveklepp (25. mai 1951) og Gerhard Ervik (10. oktober 1951) som norske helbredelsespredikanter, eksempelvis "den kjente helbredelsespredikant Håkon Driveklepp fra Volda" (25. oktober 1951).

²³ Aage Samuelsen, "Splittelse og splitter." *Maran-Ata*, april 1960 s. 1.

²⁴ Curt Dahlgren, *Maranata. En sociologisk studie av en sekrörelses oppkomst och utveckling* (Vänersborg: Plus Ultra, 1982) s. 5, 78.

²⁵ Samuelsen, *ibid.*, s. 2.

måter årsaksforklart med at “Syke er blitt helbredet, mange er døpt i Ånden med tunger som tegn, og flere har meldt seg til dåp.”²⁶ På linje med *Korsets Seier*-artikkelen beskrev Fredrik Eriksen, forstander i Salem, Oslo, Samuelsen forkynnelse som “enk[el] trosforkynnelse som ikke går på akkord med tvilen, vantrøen og fornuften, men som uavkortet lar Guds ord og løfter stå for hva de er,” og denne forkynnelsen “er forklaringen på den sterke virkning hans forkynnelse har.”²⁷

Samuelsen stil skaffet ham imidlertid både venner og uvenner. I forbindelse med utgivelse av sitt eget blad *Maran-Ata* skrev han om norske pinseledere:

Vi har gang på gang blitt angrepet, ikke bare i verdslig presse, men også i et kristent organ, fra et mer bestemt hold uten at vi har hatt den minste anledning til å forsvare oss. Det ene ukristelige og lite saklige angrep etter det andre med jevne mellomrom, har figurert i spalteplassene. Flere ganger har kraftige angrep mot helbredelsespredikanter i nedbrytende artikler blitt tatt inn [i *Korsets Seier*], som har smertet tusener av pinsevenner over hele landet. Dette har vi nå full anledning til å gå imot [i *Maran-Ata*], og heller bygge opp troen til lengtende sjeler. Vi kan ikke sitte stille og se på at noen få brødre bryter troen ned hos det norske folk. Det merkelige er at disse brødre aldri ber for syndere, langt mindre har tro til å be for syke.²⁸

Ved hjelp av både retoriske og manipulative virkemidler forsterket han polariseringen mellom norsk pinsebevegelse og Maran Ata-bevegelsen. “Dann bønnegrupper,” oppfordret han Maran Ata-tilhengerne til, “Be om at vekkelsen må gripe om seg. Ikke kom sammen av prekesyke, men for å be. Be at ord fra Himlen må gis Guds tjener. Be at formalismens djevel må vike plassen for åndens frihet. Be inntil bønnens ånd har beseiret deg. Be at kosementalitetens ånd må vike plassen for åndelige oppbyggelser.”²⁹ Implisitt kritikk av og harsellas over norske pinseledere var åpenbart vel så effektivt som eksplisitt utskjelling av konkrete meningsmotstandere.

Tilsvarende skapte det reaksjoner når han rakk ned på både legestand og helsevesen, for eksempel i forbindelse med referanse til mennesker som var blitt hel-

²⁶ A.G. L., “Gud virker i Salem, Oslo.” *Korsets Seier* 18. februar 1956. Like fullt er det et faktum at Samuelsen fikk langt hyppigere spalteplass i *Hjemmets Venn* enn i pinsevennernes blad *Korsets Seier*.

²⁷ Fr. Eriksen, “Underfulle møter I Salem, Oslo.” *Maran-Ata*, april 1960 s. 4.

²⁸ “Til leserne.” *Maran-Ata*, april 1960 s. 11-12.

²⁹ “Til leserne over hele Norge.” *Maran-Ata*, mai 1960 s. 5.

bredet for kreft gjennom hans forbønn, mennesker som i forkant var blitt “forferdelig ødelagt av legene”.³⁰

Maran Ata-bevegelsen ble i en viss forstand en norsk variant av den amerikanske helbredelsesbevegelsen. Etter å ha blitt utestengt fra norsk pinsebevegelse i 1957 etablerte Samuelsen umiddelbart Maran Ata bevegelsen, som på det meste hadde 40-50 lokale menigheter på landsbasis. Samuelsen satt selv under Freemans prekestol i Filadelfia, Oslo i 1950. Til tross for omtalen av Freeman som “den verdenskjente sjelesørger”, innrømmet Samuelsen at sistnevnte “manglet de åndelige kvalifikasjoner”. Samuelsen kunne like fullt ikke være med på norske pinselederes påståtte omtale av amerikaneren som angivelig “humbugmaker, bløffmaker, eller at rammen er altfor stor for mannen, eller at hans predikener var pugget, så han kunne dem utenat, pluss meget annet som jeg selv hørte med mine egne ører [og] som knuste noe i mitt unge hjerte, som enda ikke er helbredet.”³¹ Ikke usannsynlig reflekterer Samuelsen-sitatet en usannhet.

Samuelsen opplevde for øvrig flere av de amerikanske helbredelsesforkynnerne som sin allierte og trykket gjerne artikler i *Maran-Ata* som opprinnelig var hentet fra blant annet forkynnerne T.L. Osborn og A.A. Allens publikasjoner. Han refererte endog til forkynner Jack Coe som “det 19. [sic!]århundres største evangelist.”³² I samme anledning refererte han til Branham, som angivelig hadde planer om et nytt Norges-besøk i 1960 (som det dog ikke ble noe av). Samuelsen navngav også forkynner Richard Vinyard, som han hadde samtalt med under de amerikanske helbredelsesforkynners “første verdenskonferanse”³³ i Ohio i 1959.

³⁰ “Aage Samueelsen har helbredet kreft.” *Maran-Ata*, april 1960 s. 7.

³¹ Aage Samuelsen, “Da W. Freeman var i Norge.” *Maran-Ata*, juli 1960 s. 1. I ettertid er det nok korrekt at mer reflekterte pinsevenner var villige til å ta inn over seg det faktum at Freemans møter ikke hadde avstedkommet de resultater mange hadde sett for seg på forhånd. Det er likevel et faktum at Freeman imponerte norske pinseledere, og *Korsets Seier* skrev blant annet: “Pastor Freeman gir et meget tiltalende inntrykk. Han er stillferdig, uten store fakter, og en glimrende taler med rent suggestive geberder. Han besitter en ro som er velgjørende, og han synes å beherske enhver situasjon. Hans forkynnelse er spekket med bibelsitater.” Martin Ski, “William Freemans besøk i Oslo.” *Korsets Seier*, 11. mars 1950 s. 130.

³² Aage Samuelsen, “Utenlandsnytt.” *Maran-Ata*, mai 1960 s. 10.

³³ Samuelsen referanse til de amerikanske forkynners angivelige “verdenskonferanse”, dette til tross for at den amerikanske helbredelsesbevegelsen på dette tidspunkt så å si var over, var gjerne motivert utfra ønsket om selv å fremstå som betydningsfull i internasjonal målestokk overfor sine norske Maran Ata-tilhengere.

Også han hadde planer om å besøke Norge, hvilket han også faktisk gjorde ved et par anledninger. I perioden 3. til 17. april 1960 forkynte både Vinyard og Samuelsen i Nordstrandshallen, som rommet omlag 3500 tilhørere³⁴, og 15. september var Vinyard igjen på plass i Nordstrandshallen, etter at han hadde virket 2 uker i pinsemenigheten Betel, Trondheim hvor Thoralf Gilbrant var forstander.³⁵ I artikkelen “Mirakelvekkelse” (som åpenbart umiddelbart må ha inspirert Aril Edvardsen³⁶) navngav igjen Samuelsen “vitner” som “Gud har oppreist i disse dager som revolusjonerer verden”: William M. Branham, Oral Roberts, Clifton Erickson, A.A. Allen, Juanita Coe og Morris Cerullo.³⁷ Erickson, hvis far hadde utvandret fra Fredrikstad som 15-åring, besøkte for øvrig Norge i påsken 1964 og talte på møter i Bergen, Skien og Drammen.³⁸

Oppmerksomhet fikk også helbredelsesmøtene med de amerikanske forkynnerne Gordon Lindsay, R.W. Culpepper og David Nunn i perioden 30. mai – 4. juni 1961. I utgangspunktet var både Lindsay, Nunn, Culpepper, W.V. Grant, Velmer Gardner og Richard Vinyard annonsert.³⁹ I tillegg trykket Samuelsen bilder av andre helbredelsesforkynnere som var en del av Lindsays Voice of Healing nett-

³⁴ Einar Heum, “Vekkelsen er her.” *Maran-Ata*, september 1960 s. 15.

³⁵ “Vinyards møter i Norge.” *Maran-Ata*, oktober 1960 s. 8; “Tegn-under-mirakler.” *Maran-Ata*, november 1960 s. 4. Vinyard hadde dessuten en 14-dagers kampanje i Oslo i august 1961. (Einar Heum, “En gullkrukke med manna.” *Maran-Ata*, september 1961 s. 10.)

³⁶ Se Edvardsens presentasjon av toneangivende amerikanske helbredelsespredikanter i artikkelserien “Mirakelvekkelsen” i bladet *Troens Bevis*, fra julen 1961 og fram til august 1962.

³⁷ Aage Samuelsen, “Mirakelvekkelse.” *Maran-Ata*, juni 1960 s. 12.

³⁸ Olaf Hellum og Birger Arnesen, “Gud gjør mirakler.” *Maran-Ata*, juni 1964 s. 9-10.

³⁹ “Amerikanske vekkelsespredikanter til Oslo.” *Maran-Ata*, april 1961 s. 8.

verk,⁴⁰ deriblant Kenneth E. Hagin (normalt regnet som grunnlegger av den karismatiske grasrotbevegelsen trosbevegelsen). Møtene med de amerikanske forkynnerne ble kritisk dekket i *Vårt Land*, og ifølge Samuelsen sabotert av pinsebevegelsen “ved en stille blokade.”⁴¹ I forbindelse med at amerikanerne på forhånd besøkte Betel, Trondheim, hevdet Samuelsen at forstander Thoralf Gilbrant og den svensk-kanadiske forkynneren E. Howard Anderson hadde prøvd å så mistillit til ham selv. Under møtene i Nordstrandshallen opplevde derfor Samuelson at “de amerikanske brødre viste en svak holdning av hensyn til pinsebevegelses ledere, og derfor forsøkte å nøytralisere først og fremst meg.” Samuelsen hadde, naturlig nok, blandede følelser i etterkant av konferansen. Amerikanerne hadde ifølge Samuelsen en “rutinemessig forkynnelse”, og kombinasjonen av “vekkelses- og businesskampanjer” var tydeligvis ikke helt etter hans smak.⁴² Atskillig mer entusiastisk i formen var vitnesbyrdet fra den unge sørlandsgutten A. Edvardsen som ble trykket i *Flekkefjordposten*:

Møtene hadde en revolusjonerende makt på mitt liv. Jeg så levende kristendom – den Jesus og apostlene hadde. Alt annet er forkastelig og fører ikke fram. Laodikeakristendommen florerer i dag og de som har gudfryktighetens skinn, men forneker dens kraft. Disse tegn skal følge dem som tror. I mitt navn skal de drive ut onde ånder, de skal tale med tunger – på syke skal de legge sine hender og de skal bli helbredet. Mark. 16:17-18. Dette var det jeg så med mine egne øyne i Oslo. Politiforbudet som hindret broder W. Branham å be for syke i 1950 er dermed fjernet og Norge som det eneste land i den frie verden som nektet en Guds mann å be for syke er dermed åpnet for nåtidens ‘apostler’.⁴³

⁴⁰ Lindsay (1906-73) var i 1948 blitt Branham's agent og startet helbredelsestidsskriftet *Voice of Healing* i 1948 i den tanke å markedsføre Branham's virksomhet. I april 1948 kunngjorde Branham at han var syk og måtte ta pause på ubestemt tid. Han var fysisk nedslitt på grunn av hektisk møtevirksomhet og trengte 5 måneder på å komme til hektene igjen. I løpet av disse fem månedene dukket det opp en rekke inntil da ukjente pinseforkynnerne som ønsket å ta opp arven etter Branham. *Voice of Healing* ble nå talerør for flere av disse. Gjennom store årlige konferanser forsøkte Lindsay å koordinere den stadig voksende bevegelsen av helbredelsesforkynnerne. *Voice of Healing* ble i så måte ikke kun et tidsskrift, men dessuten et løselig nettverk av helbredelsesforkynnerne som søkte sammen til regelmessige samlinger. En rekke av de amerikanske helbredelsespredikantene ble omtalt, og delvis presentert i bladene *Hjemmets Venn*, *Maran Ata* og – på et langt senere tidspunkt – *Troens Bevis*.

⁴¹ Aage Samuelsen, “Fra møtene i Nordstrandshallen.” *Maran-Ata*, juni 1961 s. 1.

⁴² Aage Samuelsen, “Amerikanske predikanter i Oslo.” *Maran-Ata*, juli 1961 s. 5.

⁴³ A. Edvardsen, “Under og mirakler i Oslo.” *Flekkefjordposten* 13. juni 1961 s. 1.

REFLEKS 7-1 2008

Møtene ble formelt sett arrangert av Voice of Healing som organisasjon, og Samuelsen var knapt oppe på plattformen. På mange måter markerte konferansen et brudd mellom den amerikanske helbredelsesbevegelsen og Samuelsen. Sistnevnte skrev i bladet *Maran Ata* at man hadde avtale om nytt besøk av de amerikanske forkynnerne innen et års tid, men dette ble det ikke noe av. Riktignok kom David Nunn med en viss regelmessighet til Norge, men idet det i 1966 ble et brudd mellom Samuelsen og Maran Ata-bevegelsen, var det heretter Maran Ata, Oslo som Nunn besøkte.



The Spiritual Pilgrimage of the Reverend Benjamin Hardin Irwin

Martin H. Schrag, Ph.D., was Professor Emeritus in History of Christianity at Messiah College in Grantham, Pennsylvania.

The flamboyant and colorful holiness evangelist, Benjamin Hardin Irwin, sent shock waves throughout Wesleyan holiness circles in the last years of the nineteenth century by preaching a definite and distinct work of grace (“baptism of fire”) beyond the experience of entire sanctification. During his ministry he founded the fire-Baptized Holiness denomination, and interacted with the Brethren in Christ. In this article I shall delineate the life and spiritual pilgrimage of Irwin.

Methodist ministers brought the message of Wesleyan holiness to colonial America. By the 1830’s there were those in the Methodist fold, and beyond, who became concerned about the decline of the holiness emphasis. The intensification of that concern and the desire to gain new ground led to the creation of the “National Campmeeting for the Promotion of Christian Holiness” in 1867. Central attention was given to the instantaneous second work of grace (entire sanctification). By the end of the century the movement had blanketed much of the nation with holiness camp meetings, local and state associations, holiness periodicals and holiness evangelists. The initial intent was to be a yeast within the established denominations, but for a number of reasons, some groupings became holiness denominations. The largest of these new bodies was the Church of the Nazarene.¹

Within the holiness movement there were various emphases. To the basic stress on entire sanctification, some added three other views, making for the “four-fold gospel:” justification, sanctification, divine healing, and premillennialism. (This four-fold distinction is found in the writings of some Brethren in Christ evangel-

* This article was originally published in *Brethren in Christ History and Life* and is used with explicit permission from the publisher.

¹ Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth Century America* (New York: Abingdon Press, 1957), 103-104; John Leland Peters, *Christian Perfection and American Methodism* (New York: Abingdon Press, 1956), 67-132; Timothy L. Smith, *Called Unto Holiness, The Story of the Nazarenes: The Formative Years* (Kansas City: Nazarene Publishing House, 1962), 1525; Isaiah Reed, “Beginning of Movement in the Central Northeast,” *The Pentecostal Herald*, March 25, 1908, 6.

ists.)² The more radical were also burdened with such issues as fashionable dress, amusements, tobacco, intoxicating liquors, church festivals, diet (Old Testament dietary laws) and “marital purity”. Some saw the need for “fire”.³

To understand Irwin’s passion about fire, it is necessary to note that in the last years of the 1890’s, there was a growing accent in the holiness movement on the fire aspect of entire sanctification. Reading that John the Baptist had cried that Jesus would baptize people “with the Holy Ghost and with fire”, many called for the falling of the fire as the way of overcoming apathy, recapturing the zeal of past outpourings of the Holy Spirit, and ushering in a great outburst of holiness that would encompass the whole land.

Excellent illustrative material promoting the need of fire is found in the moderate ecumenical journal of the entire holiness movement, *The Guide to Holiness and Pentecostal Life*. By way of examples, the 1899 issues included several pro-fire editorials with titles such as “Wanted—Live Coal Distributors,” “Fiery Tongues,” and “Great Pentecostal Firecenters Needed.”⁴ In the first of the editorials listed, we read: “Has the live coal been put upon your heart and upon your tongue? Nothing will melt an iceberg so quickly as fire.” Rev. W.B. Godbey wrote, after rejecting “fanaticism”:

We need showers of rain to irrigate and showers of fire to consume the filth and purify the air while cultivating Immanuel’s land. There is no danger of getting too much life and fire...Get all the divine life and all the heavenly fire you can, and be not afraid of getting too much.⁵

In summary, some holiness advocates felt that the key to the future was a great manifestation of fire—visible, spontaneous, and demonstrative activity. Thus,

² For examples see Noah Zook, “On Our Nation,” *Evangelical Visitor*, Feb. 15, 1897, 58-58; Peter Steckley, “Blessedness,” *Evangelical Visitor*, March 15, 1900, 106-107; John H. Myers, “A Voice from the Field,” *Evangelical Visitor*, Sept., 1897, 309. This paper will be designated as the *Visitor* in subsequent footnotes.

³ Delbert R. Rose, *A Theology of Christian Experience: Interpreting the Historic Wesleyan Message* (Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1965), 70-79. The basic idea of “marital purity” was that sex is to be limited to procreation. Any intercourse beyond that was identified as lust—an emotion that was not part of the sanctified life.

⁴ The paper was edited by George Hughes and published by George Hughes and Company. Editorials listed, in order, are from the following issues: Feb., 48; March, 80; May, 145.

⁵ “Baptism of Fire,” *The Guide to Holiness and Pentecostal Life*, April, 1899, 109. This paper will be identified as *The Guide* in subsequent footnotes.

when B.H. Irwin called for the baptism of fire he was not doing an entirely new thing but rather taking the extra step of separating the fire aspect of entire sanctification (the purging of the heart) and making it a distinct work of grace.

Irwin was born in a log house in 1854 near Mercer, Missouri.⁶ His comments regarding his parents are limited. His father was arrested and abused during the Civil War and his mother died in 1865.⁷ The family was Baptist and Irwin indicated he was born and raised a Baptist. As a small boy, along with his mother and brothers, he passed through Eddyville, Iowa, enroute to the Nebraska Territory.⁸ That trek was undertaken in about 1863. The family settled in the vicinity of Tecumseh, Nebraska, located southeast of Lincoln.

Here Benjamin spent twenty-nine years of his life and here he grew to manhood, married, practiced law and “was converted”, regenerated, sanctified, wholly and ordained to preach the Gospel.”⁹ He also may have taught school and he was involved in local politics. During his first years in the “Corn Husker” state he apparently lived on the family farm. For fifteen years he lived in the town of Tecumseh, where he practiced law for eight years. In an 1888 visit to Tecumseh he recalled tending his father’s cattle, reading law, learning shorthand and studying botany. At one point he ran away from home. For a time he worked in a stone quarry. He especially remembered the power of dynamite to blow things apart.¹⁰ He reports no similar meaningful experience with fire.

Later in life he once characterized himself, prior to his conversion, as “the most wicked man” in his community. He depicted himself as a born liar, as having a spirit of murder against those who arrested his father, as cheating his associates,

⁶ United States 1870 Census, Nebraska, Johnson County, Post Office, Tecumseh, Nebraska; B.H. Irwin, “Editorial Correspondence,” *Live Coals of Fire*, March 23, 1900, 1. This paper will be designated as *Live Coals* in subsequent footnotes.

⁷ Irwin, “Our Brother’s Sorrow,” *Live Coals*, May 18, 1900, 4; Irwin, “Repentance and Confession,” *Live Coals*, June 15, 1900, 2.

⁸ Irwin, “Editorial Correspondence,” *Live Coals*, April 20, 1900, 1; Irwin, “Warning to Backslider,” *Live Coals*, May 4, 1900, 2. The Nebraska Homestead law was passed in 1893. William O. Dobler, *et.al.*, “Historic Nebraska” *The World Book Encyclopedia*, vol. 14, 99.

⁹ Irwin, “Tecumseh, Nebraska,” *The Way of Faith*, Nov. 4, 1896, 2.

¹⁰ Irwin, “Editorial Correspondence,” *Live Coals*, Jan. 26, 1900, 2; Irwin, “Editorial Correspondence,” *Live Coals*, Dec. 29, 1899, 1.

as quarreling with his neighbors, and as abusing his wife and children when drunk.¹¹

Irwin's life was radically reoriented, as he once said, when he was soundly converted in 1879. Deeply feeling his sinfulness and experiencing the joy of salvation ("conversion made me...wonderfully happy"), he considered his regeneration a crisis experience: "I know when I got converted, I was there."¹² He made confession to all he had wronged: his wife and children, his fellow-townsmen, his neighbors, the members of the Baptist church, and those whom he hated because of the way they had treated his father. He made restitution to those he had cheated and paid his debt at the bar he had frequented. He also joined the local Mount Zion Baptist Church, was soon ordained to the ministry and became pastor of the congregation. He gave himself fully to the work of the church.¹³

The next major spiritual event in Irwin's life was his being sanctified wholly, an experience which he had desired from the time of his conversion. The message of sanctification may have been brought to Tecumseh by the travelling evangelists of the Iowa Holiness Association. The experience was an emotional one. Under Holy Ghost conviction he had experienced what he called the "turpitude and vileness of inherent depravity,"¹⁴ and in his agony he prayed so loudly that he woke up all the neighbors.¹⁵

In a later sermon Irwin recalled his sanctification experience: "It took place about 11:00 o'clock one Saturday night, May 16, 1891...Hallelujah! God sanctified me wholly." In another place he said: "Four years ago...I was sanctified wholly by faith...My heart was cleansed from all interior pollution by the precious blood of Christ." Twelve hours later he received the witness of the Holy Spirit as he was sitting behind the pulpit awaiting the time to begin his sermon. He was "melting into a 'flood of tears.'" "The Holy Ghost in his fullness had come into my soul. The flood gates of Heaven were opened wide, and there came into my soul successive waves and mighty inundation of light, and love and joy and faith, and power and glory and loyalty to God."¹⁶

¹¹ Irwin, "Repentance and Confession," *Live Coals*, June 15, 1900, 2.

¹² Irwin, "A Whirlwind from the North," *Live Coals*, Dec. 1, 1899, 2.

¹³ "Tecumseh, Nebraska," *The Way of Faith*, Nov. 4, 1980, 2.

¹⁴ Irwin, "A Whirlwind from the North, Part I," *Live Coals*, Dec. 1, 1899, 3.

¹⁵ Irwin, "The Reproach of Jesus," *Live Coals*, Jan. 12, 1900, 5.

¹⁶ Irwin, "The Baptism of Fire," *The Way of Faith*, Nov. 13, 190?, 2.

Later he wrote of the experience: "I am so glad that since God sanctified my soul, over eight years ago, nothing, absolutely nothing, has ever been able to reach and disturb the sweet abiding peace that God put in my soul then."¹⁷ It should be noted that Irwin believed that his sin nature was, as he stated later, eradicated, and that he was baptized by the Holy Spirit. His understanding of the baptism of fire was a happening that went beyond dealing with the sin nature an being baptized by the Holy Spirit.

The experience of entire sanctification altered Irwin's life in a number of ways. For one, his Baptist congregation did not care for his preaching "full" salvation, with the result that he resigned his pastorate. Also, when sanctified wholly, as Irwin expressed it, God "made a John Wesley Methodist of me."¹⁸ At other times he merely indicates he became a Methodist. Precisely what was involved is not clear, since the records (1882-1915) of the Tecumseh, Nebraska Methodist Episcopal Church do not list Irwin a member. Further, he was not ordained or licensed to preach by the Nebraska Conference of the Methodist Episcopal Church. It may be that Irwin immediately related himself to the Wesleyan Methodist Church as he was a member of that body in 1896.¹⁹

The new experience also fired the mind of Irwin and he began to read "widely" in holiness literature. He was especially drawn to the works of John Fletcher, Wesley's co-worker and successor, for as Irwin read Fletcher he discerned a first generation Methodist who believe in an experience beyond salvation and sanctification. That work of grace was called "the baptism of burning love."²⁰

Further, the "new man" became a holiness itinerant evangelist. He wrote that he held his first holiness meeting in his home area, perhaps the meeting he con-

¹⁷ "The Whole Armour," *Live Coals*, March 9, 1900, 5.

¹⁸ Irwin, "Warning to Backsliders," and "Tecumseh, Nebraska," in *Way of Faith*.

¹⁹ Letter to the author from Vaughn F. Leaming, Pastor, The United Methodist Church, Tecumseh, Nebraska, 18 August, 1980. Letter to the author from C. Edwin Murphy, Curator, Nebraska United Methodist Historical Center, Lincoln, Nebraska, personal letters, 1 August 1980, and 14 August, 1980.

²⁰ Quoted in Vinson Synan, *The Old Time Power* (Franklin Springs, Georgia; Advocate Press, 1977), 83. Irwin often made reference to his reading of Wesleyan literature and to his appreciation for John Fletcher. See Irwin, "Editorial Correspondence," *Live Coals*, Oct. 20, 1899, 1. From the same issue, "The Third Blessing," 5.

ducted in 1892 at Summerville, Nebraska. He pitched his tent and scores were saved and sanctified, and a Methodist congregation was established.²¹

How active Irwin was in 1892 is not fully discernable but he did inform a holiness journal that he conducted a revival meeting in July at Douglas, Nebraska, and one in October at Kenesaw, Nebraska. In reporting his second revival, he indicated that he was preparing himself for the fall and winter campaigns. Whether he carried out these plans is not known but it is significant that in the same communication he stated, "I am more in love with the glorious doctrine and experience of entire sanctification than ever."²² In 1892 the heart of his ministry was entire sanctification.

As for his work in 1893, his printed "slate" schedule, running from May 29 to October 9th, listed the following meetings to be held (in the order listed): Freed, Nebraska; Des Moines, Iowa; Ashland, Illinois; Denison, Iowa; Bennet, Geneva and Lincoln, Nebraska; and Lineville, Iowa. The holiness evangelist reported a "glorious meeting" in Smartville, Nebraska. Little is known of the nature of his activities, but he did continue to highlight entire sanctification.²³

In 1894 his itinerant work carried him to various places in Kansas (Burr Oak, Ballaire, Colby, Smith Center, Healey, Dighton, Kiowa),²⁴ and to Lansing, Colorado, Knoxville, Georgia, and Geneva an Plymouth, Nebraska.²⁵

Several factors regarding Irwin's work in 1894 are important. First, the holiness emphasis continued at the center of his message. He wrote from Kiowa: "And this river of God which is full of water, this Holy Ghost life in the soul...fills me

²¹ Irwin, "Repentance and Confession," *Live Coals*, June 15, 1900, 2.

²² "Facts and Comments," *Christian Witness an Advocate of Holiness*, July 28, 1892, 4. This paper will be designated as *Christian Witness* in subsequent footnotes. Irwin, "From Nebraska," *Christian Witness*, Nob. 3, 1892, 5.

²³ "Camp Meeting Calendar," *Christian Witness*, May 4, 1893, 8. "B.H. Irwin Slate," *Christian Witness*, Aug. 17, 1893, 8. "Facts and Comments," *Christian Witness*, July 15, 1893, 4. Irwin, "Much in Every Way," *Christian Witness*, Aug. 17, 1893, 5.

²⁴ "B.H. Irwin Slate," *Christian Witness*, Feb. 8, 1894, 5.

²⁵ Irwin, "Kansas," *Christian Witness*, April 26, 1894, 13. Irwin, "Iowa," *Christian Standard and International Holiness Journal*, Sept. 13, 1894, 10 (to be designated as *Christian Standard*). "Kansas," *Christian Standard*, Oct. 4, 1894, 10. Irwin, "Kansas," *Christian Standard*, Nov. 1, 1894, 13. Irwin, "From Nebraska," *Christian Standard*, Nov. 22, 1894, 12. "Nebraska," *Christian Standard*, Dec. 27, 1894, 10.

unutterably full of peace and glory. Holiness is sweeter to me today that it ever was.” Second, Irwin for the first time called for an intensification of the holiness experience: “I see the need of radical, thorough work in preaching holiness as I never saw before.”²⁶ Third, he did considerable work in Kansas. It was in Kansas (Dickinson County) that Irwin had his first contact with the Brethren in Christ and it was the area of his greatest impact on the Brethren. None of the Kansas locations mentioned were centers of Brethren in Christ strength. At the same time, given the Brethren tendency toward holiness, they were likely heard about Irwin and some may have heard him in 1893. If the Brethren heard Irwin or gained information about him in 1894, they would have contacted him at a time when his basic concern was entire sanctification and not the baptism of fire. Fourth, as was true in 1893, the travelling evangelist did almost all his work in small towns. This strongly suggests he was working within some organization—the Iowa Holiness Association or possibly the Wesleyan Methodist Church. Finally, he made no negative comments about church organizations or ecclesiastical leaders. This further supports his being active in an established organization.

The year 1895 was pivotal for Reverend B.H. Irwin, for in October he experienced the baptism of fire. In that year he continued his ministry in small towns in Iowa, Nebraska, Oklahoma, and Kansas. His Kansas meeting was at Kiowa.²⁷ In a holiness periodical dated October 3, Irwin announced that he had a large tabernacle and that he was scheduled to hold meetings in Texas (nine locations listed) from October 20 to February 18.²⁸ Apparently the Texas tour did not materialize or was realized only in part because he spent some of the time in Iowa and Oklahoma. Mention should also be made that he was a member of the Wesleyan Methodist Church and worked as a holiness evangelist in that denomination. His activities were under the supervision of Rev. C.P. Sage; his two fellow-evangelists were Oliver Fluke and W.E. Stephenson.²⁹ Both followed him when he organized the Faire Baptized Association.

In the course of the year, Irwin became more outspoken. In May, after reading Asbury’s journal, Irwin indicated that he would preach holiness more pointedly,

²⁶ Irwin, “From Kansas,” *Christian Witness*, Nov. 1, 1894, 13.

²⁷ See the following issues of the *Christian Witness*: February 28, 1895, 13; March 14, 1895, 12; April 11, 1895, 12; May 23, 1895, 12; July 11, 1895, 12-13; Sept. 19, 1895, 12; July 18, 1895, 16; Aug. 8, 1895, 12; Oct. 17, 1895, 17.

²⁸ “Home Addresses and Appointments of Evangelists,” *Christian Standard*,

²⁹ “From Nebraska,” *Christian Witness*, June 27, 1895, 12.

by June he called for the prayers of all who “love radical holiness.” Then in early October he stated that some Methodist Episcopal preachers in Oklahoma were going to “spread the fire of Bible Holiness” in their charges. In the same communication, he concluded with the words “my heart is hot.”³⁰ On October 23, 1895, while in Oklahoma, he experienced the baptism of fire.

As the first-baptized evangelist described his experience, for some weeks he had been “profoundly thirsting” for “more intimate personal acquaintance” with the living God. He sensed that the Holy Ghost was leading him into a new crisis. Although not bothered about sin (entire sanctification had eradicated the sin nature), he was suffering from “the loss of property, declining health, disappointments, persecution, betrayals an the slander of many.” He also saw as foundational his reading of Upham’s *Life of Madame Guyon* and Dr. Watson’s *Coals of Fire*. In his own devotional life he was drawn to Scriptures which dealt with fire. He prayed for the experience throughout the summer. He knew a few of his fellow-preachers had had a speccial fire experience. A brother from Ness City, Kansas, helped him and then at midnight, October 23, 1895,

as we lay together and alone, I saw in the room above me a cross of pure, transparent fire. It was all fire. I have been able to see that cross in the same place above me every moment from that time to this. No fire that ever was kindled on earth was half as pure, so beautiful, so divinely transparent as that. In a few moments the whole room where we were lying seemed to be all luminous with a seven-fold light (Isa. 30:26), an a little later still the very heavens were all aglow with transparent flame. The very walls of the room seeme to be on fire.

Up to that point Irwin himself experienced no inner feeling of fire. That happened the night of the 25th as he was enroute to Lincoln from Enid, Oklahoma:

All at once I became conscious of the fact that I was literally on fire. This expression may seem a strong one, but I cannot express it in any other way. Evereverything about me seemed to be on fire—actually burning, blazing, glowing. I felt that I was in the midst of a fiery presence. At no time in my life have I known or felt such unutterable bliss. For five hours I felt that I should certainly be consumed—and there I entered into an infinitely deeper and more wonderful rest that I have ever known before.³¹

Irwin explained that the experience was not a cleansing, not the baptism of the Holy Spirit, not a dream or delusion. It was the fire baptism promised in Matthew 3:11. As already indicated, Irwin believed that at the time of entire sanctification, the Christian was cleansed of the sin nature an received the baptism of the Holy

³⁰ “From Oklahoma,” *Christian Witness*, Oct. 10, 1895, 12.

³¹ Irwin, “The Baptism of Fire,” *The Way of Faith*, Nov. 13, 1895, 2.

Ghost. Thus, he made a definite distinction between the baptism of the Holy Spirit and the baptism of fire, both promised in the same verse (Mt. 3:11).

The fiery evangelist was often asked what the fire-baptism did for one's spirituality. He answered with the illustration of a head of wheat. So long as the head and the kernels were developing, the chaff was necessary to protect and hold the kernel. Once the grain was ripe, however, there was no more need for the chaff. The chaff, stated Irwin, represented those things not sinful or wrong in themselves, but which, as Christians advance in their religious experience, are no longer necessary.³² The chaff was discarded in the baptism of fire.

The benefits of fire baptism were many. Thus the baptism of fire "burns up the unnecessary things" found in the hearts of the sanctified. These are not sins but "ignorance and negligences" which reduce the vitality of the sanctified. It also "intensifies every faculty of our soul" such as our faith, love, courage, "holy boldness" and hope.³³

Irwin learned that having the fire makes it unnecessary to belong to an established church ("a rotten, corrupt church") to remain in a state of salvation. He also perceived that it is not necessary to "stand with" holiness people to receive invitations to hold meetings.

The baptism of fire had a further benefit of giving one a fuller and more personal knowledge of the three persons of the Trinity ("the baptism of fire is the bursting forth of the pent-up Trinity"). The fire also "gives you backbone". It is not "stubborn mulishness" but supplies the firmness needed, given the opposition encountered to "dead" holiness people.³⁴ Relatedly, it gives one clearer and deeper spiritual discernment. The experience enables one to "locate and dislocate" the backslidden and hypocrites.³⁵ The baptism of fire also enables one to do the will of God "without fear and without compromise." Doing fully God's will includes a desire to go to the ends of the earth in evangelistic work.³⁶ And finally, the bap-

³² Irwin, "A Whirlwin from the North, Part 2," *Live Coals*, Dec 15, 1899, 2-3.

³³ Irwin, "The Blood Cleanseth from Sin," *Live Coals*, April 20, 1900, 2.

³⁴ Irwin, "A Whirlwin from the North, Part 2," *Live Coals*, Dec. 15, 1899, 2.

³⁵ *Ibid.* B.H. Irwin, "Editorial Correspondence," *Live Coals*, Feb. 9, 1900, 1.

³⁶ *Ibid.* Irwin, "The Dynamite and its Effects," *Live Coals*, Dec. 15, 1899, 1.

tism of fire makes one more Christ-like—the fire-saints fix their eyes on Jesus and become like him.³⁷

Finally, fire-baptism also “blows up the works of the devil.” Yes, fire “gets under things... It scorches and gives trouble to all the agents and emissaries of Satan. It puts fire to the foxes’ tails and sends them howling through the cornfields of the Philistines.” In his consideration of the dynamite experience, Irwin makes the blowing up of things central to that experience.³⁸

Irwin listed other benefits of fire and in total asserted that the experience raised one to a higher level of spirituality.

One of the striking components in Irwin’s fire world was lightning. (Other holiness preachers also developed the thought.) Rooting his thoughts in Ezekiel 1:13 and other passages, Irwin preached about the penetrating power of slant lightning, holy lightning and forked lightning. Lightning, able to strike at any time, sought out the sinners and the backslidden.³⁹

Irwin used other fiery metaphors, including forest fires, fiery cyclones, chariots of fire, tornadoes of fire, “hot jagged rocks of fire,” and quaking mountains. As for his own life, Irwin wrote, “God has a hedge of fire around me, and the devil knows it.” Once when feeling inspired, he wrote, “I feel at this very moment...these blissful, burning, leaping love-waves of living fire.” As for his own future, he declared: “I expect to live and die in the flame and spend eternity in a big flame.” That fire was the white fire of heaven, not the horrid fire of hell.⁴⁰

It is apparent that Irwin did not sharply and systematically define the fire-baptized experience, nor was he able to point to biblical teaching or examples in which explicit reference was made to an experienced beyond entire sanctification. At the same time, the experience became the visible and distinctive aspect of his movement—even when he went beyond fire-baptism to other experiences. Irwin himself referred to the experience as the Magna Charta of his Association.

³⁷ B.H. Irwin, “Pyrophobia,” *The Way of Faith*, Oct. 28, 1896, 2.

³⁸ “A Whirlwind from the North, Part 2,” *Live Coals*, Dec. 15, 1899, 2.

³⁹ Irwin, “Let the Sifting Continue,” *Live Coals*, Dec. 1, 1899, 1. Irwin, “The Temptation of Jesus,” *Live Coals*, Dec. 29, 1899, 2. “A Whirlwind from the North, Part 2,” *Live Coals*, Dec. 1, 1899, 2.

⁴⁰ Irwin, “The Pentecostal Church,” *Live Coals*, June 1, 1900, 2. “Faith in God,” *Live Coals*, Nov. 9, 1899, 2.

Irwin was dealing with a concept of Wesleyan holiness, namely, the idea that entirely sanctified persons were still subject to faulty judgment, lack of knowledge, infirmities, forgotten promises. The backdrop of the concept is Wesley's definition of sin as "a voluntary transgression of a known law." Irwin strongly implied (but did not explicitly deal with the concept) that fire-baptized Christians have arrived at a state of sinlessness.⁴¹

In November of 1895, Irwin published an account of his fire-baptized experience in the holiness periodical *The Way of Faith*.⁴² The account was soon printed in pamphlet form. The result was a very lively controversy between those who accepted the idea of fire-baptism (a minority) and those who rejected it (a majority).

The fire experience greatly energized Irwin. He was a very gifted person—magnetic in personality, charismatic in delivery, able in mind, bold in mood,, handsome in build, and articulate of tongue. His having been a lawyer and his having engaged in many of the sins he now condemned added intensity to his preaching.⁴³ When he broke relations with established church structures and organized his followers under his leadership, Irwin reached his potential.

It has been written that B.H. Irwin organized the first local Fire-baptized Holiness Association in 1895, in the town of Olmitz, Iowa.⁴⁴ In the same year, it is stated, the apostle of fire also organized local associations in Coalfield and Ontariorville, Iowa and formed the Iowa Fire-Baptized Holiness Association. The break between Irwin and the Iowa Holiness Association also transpired in 1895.⁴⁵

This data may be accurate. There is the problem that Irwin himself did not have his fire-baptized experience until October 23, 1895. It is possible that he was very active in the nine to ten weeks after his fire baptism and did all the things listed above in 1895. At the same time, the year 1895 may be too early. Irwin himself

⁴¹ Dr. T. Purkiser, ed., *Exploring our Christian Faith* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1960), 305-11. The quotation from Wesley is in *Plain Account of Christian Perfection*.

⁴² Nov. 13, 1895, 2.

⁴³ Joseph E. Campbell, *The Pentecostal Holiness Church, 1898-1918* (Franklin Springs, Georgia: Pentecostal Holiness Church, 1951), 194.

⁴⁴ J.H. King, "History of the Fire-Baptized Holiness Church," *The Pentecostal Holiness Advocate*, March 24, 1921, 5.

⁴⁵ Campbell, *The Pentecostal Holiness Church*, 197, and Synan, *The Old-Time Power*, 85-86.

wrote after relating his fire-baptize experience, that “later on while at the Olmitz camp meeting” the Spirit of God revealed to him that the “fire-baptized saints should unite in a definite organization.” The next morning Irwin wrote the constitution of the new body; it was accepted by the group a few days later.⁴⁶ Irwin’s statements are not very helpful in determining dates. It may be that Irwin did his organizing in 1896. In September of that year he was in Olmitz. My conclusion is that the date of the first organizing efforts cannot be firmly established.

Throughout his ministry in 1896, he increasingly stressed fire baptism. Until the late summer of this year his ministry followed the pattern of the past two years, namely, holding meetings in small towns in Iowa, Oklahoma and Kansas. Thus from January to June he was at Viola Center, Coon Rapids, Knoxville, Cloul, Des Moines and Woodward—all in Iowa. He next spent time (June and July) in Oklahoma at Minco, Woodward, and Purcell, then returned to Olmitz (Iowa), and following that held meetings in Healey and Hess City, Kansas.

In October and November, Irwin held meetings in two Brethren in Christ churches in Dickinson County, Kansas. These were the Zion and Bethel Churches. These meetings were his first known contact with the Brethren in Christ. From there he moved in December to Winnipeg, Manitoba, and next to Marion, South Carolina.⁴⁷

It appears that until August 1896, Irwin continued his work as an evangelist of the Wesleyan Methodist Church. The reports of C.P. Sage, Irwin’s supervisor, in the pages of the Wesleyan Methodist paper, show that Irwin was conducting revivals in various places under Sage’s direction, and on at least one occasion in cooperation with Sage.⁴⁸ Further, Irwin, preaching in Oklahoma (June), wrote that he organized those who responded into a Wesleyan Methodist Church.⁴⁹ And a friend of Irwin’s wrote in 1896 that Irwin was an elder in the Wesleyan Methodist Church.⁵⁰ But then in the last half of the year, Irwin moved out on his own.

⁴⁶ Irwin, “The Central Idea,” *Live Coals*, Feb. 10, 1889, 4.

⁴⁷ For these meetings, see the following: *The Way of Faith*, January 8, 1896, 5; *The Wesleyan Methodist*, Jan. 22, 1896, 4; *The Way of Faith*

⁴⁸ C.P. Sage, “Coon Rapids,” *Wesleyan Methodist*, January 1, 1896, 5; C.P. Sage, “Guthrie Center,” *Wesleyan Methodist*, April 1, 1896, 4.

⁴⁹ Irwin, “Minco, Indian Territory,” *Way of Faith*, June 17, 1896, 2.

⁵⁰ John Pike, “B.H. Irwin,” *Way of Faith*, Nov. 25, 1896, 4.

From the beginning of 1896, Irwin, in his writings, was on the fire line. In January he wrote: “My soul is on fire for God and Bible holiness.”⁵¹ In the following month he cried that the fire of baptism “grows sweeter and better and more blessed every day ... I expect to ascend ‘some sweet day’ in a blazing chariot of living fire.”⁵² His poetic nature surfaced in June.

Oh the fire, the blessed fire!
How it blazes, burns and glows,
Leaping, dashing, rising higher,
The more severe the north wind blows.⁵³

In July in Oklahoma Indian territory the new life was just as real:

My soul is floating out into a boundless fiery ocean of infinite love as never before, and I feel as if the Lord has emptied into my soul a cedar bucket of strain honey! Hallelujah! ... I love to see the pillars of hell tremble and the foundations of iniquity topple.⁵⁴

In August and September, Irwin’s spirit and activities intensified. By that time he was writing full-length articles in *The Way of Faith*, an independent journal whose editor supported Irwin’s view of the baptism of fire as a separate work of grace.⁵⁵ In October he stated that calls for his ministry were beyond his ability to fill them.⁵⁶ It also was at this time that he defined his position.

Irwin’s defense statement of his fire-baptism, highlighting especially his critical analysis of those who opposed the experience, was printed in *The Way of Faith*, October 28, 1896, under the title of “Pyrophobia”. He noted that many who stood against the baptism of fire had become greatly frightened by the very mention of the new spiritual malady, pyrophobia. Some evangelists who very recently had called for the falling of the fire in their preaching were now condemning the fire-baptized experience as wild-fire, fanaticism, and a third work of grace. Irwin declared that the trouble with these “self-appointed guardians of modern holiness” who preach a tame, popular, smooth and fashionable holiness, is that they

⁵¹ Irwin, “Lincoln, Neb.,” *Way of Faith*, Jan. 8, 1896, 5.

⁵² Irwin, “Cloud, Iowa,” *Way of Faith*, Feb. 26, 1896, 1.

⁵³ Irwin, “Minco, Indian Territory,” *Way of Faith*, June 17, 1896, 2.

⁵⁴ Irwin, “Pursell, Indian Territory,” *Way of Faith*, July 1, 1896, 2. This is the first mention of dynamite found in my research to date.

⁵⁵ Irwin, “Chatopa, Kansas,” *Way of Faith*, September 27, 1896, 1.

⁵⁶ “Brother Irwin’s Letter,” *Way of Faith*, October 14, 1896, 1.

“have nestled down and rested so long on the ‘second blessing’ that they have become fossilized.” These same people are no longer trusting the Word of God on the dress question, Christ’s second coming, and divine healing. They are putting a “Chinese wall” around the second blessing; they are moving in the wrong direction.

At the same time, Irwin wrote that the truly faithful are seeking and finding the baptism of fire. In fact, those who have the best sanctification experience are the first to seek it. Irwin claimed that he was receiving letters from questing sould from almost all parts of the country and from overseas as well. Irwin asked on what basis opposers could deny the validity of the fire-baptized experience. People seek the experience, they see it as b iblical, and they feel the fire. “Would these brethren limit the Holy One of Israel and set boundaries to the possibilities of grace ... ?” In addition to present-day experiences and the teachings of the Bible, Irwin noted, individuals in the Wesleyan movement have written of their experience of fire. Both Morris Chapel (1881) and William Bramwell (no date given) wrote about their fire-baptism experience. Further, no one in the movement was calling the experience the third work of grace. The key was in seeking for all that God has to give. Those who earnestly and with hunger of heart seek the fire, receive it. Such individuals have not succumbed to pyrophobia.⁵⁷

It was also in 1896 that Irwin for the first time spoke out against organized denominations. As early as May, he said he would not be hindered by men and churches in his ministry. With the Holy Spirit “unfolding the truth to him,” he wrote, “I shall not be bound by churchly prejudices of the dogmas of men.”⁵⁸ By the end of the year he charged shoes who would oppose him with an “ecclesiastical spirit” that circumscribed the true faith as did the inquisitional order and popish bulls of the Middle Ages. “This spirit is sectarian, churchly and pharisaical.”⁵⁹ Such statements give basis to the suggestion that it was in 1896 that Irwin broke his relations with the Wesleyan Methodist Church and the Iowa Holiness Association. Such assertions, however, are yet to be documented.

The experence of divine healing in 1897 added a new aspect to his ministry. Early in the morning of February 14, 1897, he was “wonderfully healed” after a five-week siege of nervous prostration. He was at Marion, South Carolina, at the time. He wrote:

⁵⁷ *Way of Faith*, October 28, 1896, 2.

⁵⁸ “Des Moines, Iowa,” *Way of Faith*, May 20, 1896, 2.

⁵⁹ “The Abiding Fire, (Concluded,” *Way of Faith*, December 16, 1896, 1.

God instantly healed me one morning about 1:00 o'clock, in answer to the prayer of faith, and I felt the disease going from my system and the strength and health of God coming into my body. Instantly I became hungry, and as soon as God took the shout off m, I had a hearty meal and went to sleep and slept till morning, something I had not done for five weeks.⁶⁰

The newly recovered man believed the provision for healing was rooted in the work of atonement. He quit taking drugs and claimed he was being kept healthy by the medicine of the Word of God. Divine healing became a part of Irwin's message.

Irwin had a further experience—the Dynamite experience—possibly in 1897. It happened in Toronto as Irwin was holding revival services. At the time, he was reading Benjamin Abbott's journal and noting "the slaying power that he and other early Methodists had."⁶¹ He stated that because of his reading,

I felt in my sould that there was an experience of *power* I I had never received; and so I went to my room at 158 Simcoe Street, and for two hours I prayed and agonized with God for the *dynamite*. I saw it was scriptural, for Jesus commanded us to tarry till we were endued or clothed upon with dynamite from on high. I asked God for it and believed his word, and definitely received the experience of dynamite. Hallelujah and glory and honor be to Jesus for all these definite steps in my experience.⁶²

As Irwin understood his experience, he was not adding a new work of grace. (He did not see the baptism of fire as work of grace number 3.) Rather he was open and ready to receive all the grace God had to give. There is no evidence that Irwin experienced the surge of dynamite more than once. The proclaiming of the dynamite experience added a new aspect to Irwin's work.

As for the biblical basis of the dynamite, Irwin learned that behind the English word for power was the Greek word *dunamis*. He then translated *dunamis* or power by the word dynamite. The content of meaning of dynamite was not biblically roote but was the physical blasting effected by sticks of dynamite. Thus he tended to apply the physical blasting of dynamite to the biblical uses of power or strength. One of his key verses was Acts 1:8: "But ye shall receive power" (dynamite). Another favourite verse was Romans 1:16: "For I am not ashamed of the Gospel of Christ; for it is the power (dynamite) of God unto salvation." St. Paul, according to Irwin, spoke of the dynamite within us, in Eph. 3:20: "that power

⁶⁰ Irwin, "Divine Healing," *Live Coals*, October 13, 1899, 2; Irwin, "Editorial Correspondence," *Live Coals*, November 3, 1899, 1.

⁶¹ Irwin, "A Whirlwin from the North, Part I," *Live Coals*, December 1, 1899, 2.

⁶² Irwin, "Definite Experiences," *Live Coals*, February 9, 1900, 2.

(dynamite) operating in us.” A powerful verse for Irwin was Col. 1:11 containing the words “being strengthened with all strength,” which Irwin translate as “dynamited with all dynamite.” Thus Rev. Irwin found ample verses and biblical material for his idea of power.⁶³

The fire-dynamite evangelist did not give as much consideration to defining the dynamite as he had fire-baptism. He often used the images of fire and dynamite together, both having the idea of some virtually irresistible force. It was the dynamite that ignited an evangelist so that his words were nothing less than the very dynamite of God. That power simply blew up or demolished the stronghold of the devil so that the defenses of any soul that was hiding, of any person that was complacent, of any one in a backslidden condition, of any individual with a hardened heart, of any hypocrite who was acting like a Christian would be shattered and the sinner confronted with God’s judgment. The dynamite was too much for the Devil or the devils. Further, it was the dynamite that energized those who gained the victory. Shouting, laughing, dancing, jumping and all other physical manifestations could be evidences of the dynamite. Thus, the dynamite was the basis of powerful preaching—preaching that pierced the armour of the most resistant soul.

Here are two excerpts from his writings:

To our mind this heavenly dynamite is the most destructive agency which the Holy Ghost has ever employed, or ever can employ, in blowing up the strongholds of sin and Satan. It comes down from above. Its action is downward and lateral. The kingdom of God is a kingdom of irresistible dynamite. It will break in pieces all the kingdoms of this world. It will utterly demolish the false and the fallacious and the spurious. It utterly terrifies the devil and fills with consternation his strongest followers. It blows into atoms his deepest laid and most systematic plots and plans, and suddenly surprises him with fearfulness.⁶⁴

This thing which God calls *dunamis* is not a thing of beauty to be polished, fantastically painted and hung upon the walls to look at and admire, neither is it a harmless, inoffensive non-resisting thing to be kicked about with impunity; but is God’s terrific destructive, omnipotent, almightiness operating through His faithful ministers and witnesses blasting the false professions of hypocritical church members, and actually crushing, and grinding, and sweeping everything that is of the devil. It is called in Isaiah ‘the bosom of destruction’. It smashes to pieces the image of God in the plain of Dura, knocks Dagon to the earth, and cuts off the blatant head of the boasting Philistine.⁶⁵

⁶³ Irwin, “The Dynamite,” *Living Coals*, November 10, 1899, 2.

⁶⁴ Irwin, “The Dynamite and its Effects,” *Live Coals*, December 15, 1899, 1.

⁶⁵ Irwin, “Editorial Correspondence,” *Live Coals*, April 6, 1900, 1.

It is apparent that the dynamite was basic to the colourful preaching style of Irwin and was used as a means of thrusting the fear of the Lord into the hearts of the listeners.

But there was something to come for Irwin beyond the dynamite. It was the “heavenly *lyddite*.” Irwin’s first use of the words and experience was in the February 23, 1900, issue of *Live Coals*. Having introduced the word, Irwin went on to say that “we are not only in for the *fire* and the *dynamite* but also for the heavenly *lyddite*.”⁶⁶ Irwin implied that he had not experienced what he calls “the mightiest artillery of heaven,” but there is no doubt that he was preaching about it. Yes, “full salvation includes the fire and the dynamite and *lyddite*”; and yes, fire, dynamite and *lyddite* are too much for the carnal man.⁶⁷ To those who raised the question of the many works of grace, Irwin replied, “So you may call it a fourth blessing. If you were to talk about the fifth, sixth or seventh blessings you could not frighten me. I am in for all the blessings there are for me, no matter how many there may be.”⁶⁸

Since *lyddite* was used in artillery shells, Irwin increased his use of military terms and tactics. “We are studying military tactics and we mean to use both strategy and *lyddite* shells, Gatling guns and small firearms, as well as the bayonet, until the enemy is absolutely cut to pieces.”⁶⁹

Irwin’s associate, J.H. King, explained the introduction of *lyddite*. It was an explosive mixture more powerful and destructive than dynamite; it was used in the British-Boer war. When used as powder, it filled the air with a sickening green smoke. If in nature there was a destructive force more potent than the previously known power, it followed, since all laws in nature are instituted by God, that there would be its equivalent in the spiritual realm. On that basis and on the Word of God, King continued, dynamited saints have sought and received additional power through the definite experience of *lyddite*.⁷⁰

Following this line of reasoning, some of the saints prayed to get the *selenite* experience, it being the next higher order of explosives. The Lord was faithful and several were reported to have received it. The last new experience, printed in

⁶⁶ “Editorial Correspondence,” *Live Coals*, February 23, 1900, 4.

⁶⁷ “Editorial Correspondence,” *Live Coals*, April 6, 1900, 1.

⁶⁸ Irwin, “The Pentecostal Church,” *Live Coals*, June 1, 1900, 2.

⁶⁹ Irwin, “Editorial Correspondence,” *Live Coals*, March 23, 1900, 1.

⁷⁰ “Our Weapons of Warfare,” *Live Coals*, May 18, 1900, 1.

the last issue of *Live Coals*, was obtained by a sister who worked in the *Live Coals* office. She had definite experiences of “lyddite, selenite and [even] oxydite.”⁷¹

The sequence of experiences was brought together in the life of a “young lady.” Irwin related that the girl experienced conversion at 12:00 noon. In short succession she added experience to experience.

During the afternoon, while listening to some letters from our beloved Albert E. Robinson to his mother and others, she saw that it was her privilege to be entirely sanctified. Immediately her faith laid hold on the promise and she shouted the victory for entire sanctification. Then the question of the fire came up and she instantly accepted that, and then the dynamite an divine healing and the holy dance. God seemed to be pouring the blessings in upon her, one after another, definitely, and in rapid succession. The writer made the remark that the next thing she would get would be the lyddite. Instantly her faith sprang forward and accepted it. It was really amusing to see the childlike simplicity of her faith.⁷²

From the time Irwin severed his relationship with existing organizations, he was very active. As already noted, he organized local Fire-Baptist Holiness Associations in several Iowa towns and a state-wide Iowa Fire-Baptized Holiness Association. Such work was effected in 1895 and 1896. In the next two years he worked beyond the states of Nebraska, Kansas, Oklahoma an Iowa, carrying his message to the following states and provinces: South and North Carolina, Georgia, Virginia, Florida, Tennessee, Ohio, Pennsylvania, Ontario, and Manitoba. In the period from 1896 to 1898, he set up state organizations in nine states, made beginnings of others in four additional states and in two Canadian provinces.⁷³ At the height of his ministry in 1900, Irwin note that he ha preached the gospel in “twenty-three states, territories and provinces, to our people (North American whites) to negroes and to the North American Indians.” He made mention of having more than “one hundred and twenty-five active fire baptized workers in the field.”⁷⁴

Irwin felt the need of a national organization. Thus he called his leaders together and on August 5, 1898, at Anderson, South Carolina, effected a national structure. The apostle of fire designated the gathering as “The First General Council

⁷¹ King, “Sarah M. Payne,” *Live Coals*, June 1, 1900, 4.

⁷² Irwin, “Editorial Correspondence,” *Live Coals*, March 9, 1900, 1.

⁷³ Synan, *The Old-Time Power*, 86-87; Campbell, *The Pentecostal Holiness Church*, 197-199.

⁷⁴ Irwin, “A Desert Place Apart,” *Live Coals*, April 20, 1900, 4.

of the Fire-Baptized Holiness Association.”⁷⁵ The Council adopted *The Constitution and General Rules of the Fire-Baptized Holiness Association*. The denomination was centrally organized with Irwin having virtually absolute authority. As for the baptism of the Holy Spirit, *The Constitution and General Rules* read:

We believe also that the baptism of the Holy Ghost is obtainable by a definite act of appropriating faith on the part of the spirit-filled believer.

We believe also that the baptism with fire is a definite, scriptural experience, obtainable by faith on the part of the spirit-filled believer.⁷⁶

The baptism of fire was thus basic to the Association.

The rules adopted at Anderson, S.C., give further indication of the concerns of the new body. Members were not to join secret societies. They were not to use, grow, or “handle tobacco” in any form. The use of morphine was forbidden, as was wearing the “outward adorning such as jewelry, gold, feathers, flowers, costly apparel [sic!] or ornamentation of any kind.”⁷⁷ The group was also committed to premillennialism, the keeping of Old Testament dietary regulation (especially on pork but they also excluded catfish and oysters), the need to confess all sins publicly, the making of restitution in all matters, and faith healing.⁷⁸ They rejected the wearing of the necktie and the use of medical drugs. They held that the wholly sanctified could not succumb to temptation, and that those filled with the Spirit need no one to instruct them.

Irwin began publishing his own paper, *Live Coals of Fire*, in Lincoln, Nebraska, in October 1899. First published weekly and then twice a month, the eight-page paper was printed until June, 1900. It was an excellent medium for Irwin to propagate his views, for he was articulate with the pen.

Irwin was a very powerful preacher. Large crowds came to hear him. Some holiness people were repelled by his message, but others were still thirsting for “a fuller experience.” It was those with the “unfulfilled desire” who were receptive to Irwin’s message.⁷⁹

⁷⁵ Campbell, *Pentecostal Holiness Church*, 199.

⁷⁶ Synan, *The Old-Time Power*, 89.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Campbell, *The Pentecostal Holiness Church*, 204-205.

⁷⁹ Joseph H. King and Blanche L. King, *Yet Speaketh* (Franklin Springs, Georgia: Pentecostal Holiness Church, 1949), 85; W.M. Hayes, *Memoires of Richard Baxter Hayes* (Greer, South Carolina: W. M. Hayes, 1945), 36, 44.

Irwin's work was dealt a devastating blow when in the spring of 1900 he was seen on the streets of Omaha, Nebraska, drunk and smoking a cigar.⁸⁰ His activities terminated at that point. The Iowa Holiness Association rejected "Irwinism" at its 1900 meeting.⁸¹ The man who succeeded Irwin as the head of the organization wrote in 1921 that as early as 1898 some had apprehensions as to the uprightness of Irwin. In 1899 at various meetings, Irwin gave evidence "of an apostate condition of the heart." After his fall from power, Irwin confessed that he had been living a double life for some years. Under new leadership, the Fire-Baptized Holiness denomination which he had founded purged itself of Irwin's excesses and carried on the work. The new general overseer was J.H. King. The body became Pentecostal in the twentieth century and some historians credit Irwin's baptism of fire as a forerunner of the emphasis of the glossolalia movement, that is, speaking in tongues.⁸²

Of the several evaluative comments one might make, the one dealing with his biblical basis for his several works is most to the point. In B.H. Irwin we have a prime example of an individual who gave first place to experience and second place to biblical authority. He found his experiences meaningful to himself both in terms of his inner condition and in terms of moving an audience. In so doing, however, he failed to ground his experience and his preaching in the Bible.



⁸⁰ H.C. Morrison, "A Sad Duty," *The Pentecostal Herald*, June 20, 1900, 8.

⁸¹ Isaiah Reid, "Tardy Historical Data and Items of Note," *Official Record 1900 Yearbook and Minutes of the Twenty-second Annual Encampment of the Iowa Holiness Association held at Des Moines, Iowa*. Published by the General Secretary, 1900.

⁸² J.H. King, "History of the Fire-Baptized Holiness Church, Chapter III," *The Pentecostal Holiness Advocate*, April 7, 1921, 10.

The Life and Ministry of Frank Weston Sandford

David William Faupel, Ph.D., is Professor of the History of Christianity at Wesley Theological Seminary, Washington D.C.

Frank W. Sandford, founder of the Holy Ghost and Us Bible College in Shilo, Maine, proclaimed himself to be Elijah the Restorer. Although he never gained the sustained national attention of John Alexander Dowie (who had made the identical proclamation five months previously), his ministry and claims were widely reported, both in the national and international press. Aside for a few remaining devoted followers, he soon faded from memory, and only in recent years has he been recognized as an important figure in the emergence of Pentecostalism.¹ Sandford's life and message both paralleled and rivaled Dowie's to an uncanny degree. Attention is directed first to the man, and then to his message.

Sandford, the Man

Frank Sandford was born to command. At the time of his Elijah declaration, he was at forty a man of average height, who had retained a trim muscular build. He wore a well-tailored, but also well-worn, suit of clothes that gave his erect frame an appearance of quiet dignity and self-assurance. His close-cut beard and well-trimmed mustache barely disguised the cheerful smile which radiated confidence. It was his eyes, however, that captivated friend and critic alike, with their penetrating power. They were truly the windows to his soul, revealing tender compassion or a torrent of rage. One look into those eyes ushered his adherents into the presence of God. To be near him was to find safety. As he moved in new spiritual

* This article has been republished by permission from D. William Faupel's book *The Everlasting Gospel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

¹ The first Pentecostal historian to mention Sandford was Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971), 101. Synan cites A.J. Tomlinson, "A Journal of Happenings" (unpublished manuscript), who referred to Sandford as "Sandifer". Two significant works have appeared that make his life accessible to the scholarly community: W.C. Hiss, "Shiloh: Frank W. Sandford and the Kingdom, 1893-1948" (Ph.D. dissertation, Tufts University, 1978); and M.S. Murray, *The Sublimity of Faith: The Life and Work of Frank W. Sandford* (Amherst, NH: The Kingdom Press, 1981).

territory, adherents strained to catch up with him.² One seldom cared or dared to challenge his authority. A boyhood chum recalled that at times of play Sandford was always in charge:

If we boys went for a buggy ride, he drove the horse; if we went rowing on the Kennebbe, he steered the boat; if we played a game of baseball, he was the captain of the team..we wanted him to. He was a natural born leader.³

Even critics concurred in this assessment. One recalled him as “the strongest personality I ever met,” and then after a moment’s hesitation, added, “It was rule or ruin with Frank Sandford.”⁴

Sandford’s early life

Sandford was born on 2 October, 1862, on a farm near Bowdoinham, Maine, He was the tenth of twelve children.⁵ His writings are filled with fond memories of his mother, whose influence led to his conversion and subsequent vocation. He seldom referred to his father who died when Sandford was fourteen. Hiss perceptively suggests that Sandford’s life-long obsession to know more of God was sub-consciously motivated by the need to search for his “lost father”.⁶

The years that followed his father’s death were difficult for Sandford. Whis his older brother, Charles, he worked the family’s 300 acre farm, barely making enough to keep it from being repossessed by the government for unpaid taxes. At the same time he was determined not to be trapped on the farm for the rest of his life. Thus, despite many hours of manual labor, he kept up with his studies, graduating from high school in 1879 at age 17. For the next ten years, his principal income came from teaching. During that time he also completed his college degree, playe semi-pro baseball, attended seminary, served as the principal of a high school, and pastured a church.⁷

² H.F. Day, “The Saints of Shiloh,” *Leslies Monthly Magazine* (April 1905), 683; Hiss, “Shiloh”, 21, 161, 228; and Murray, *The Sublimity of Faith*, 30.

³ Murray, *The Sublimity of Faith*, 30

⁴ Murray, *The Sublimity of Faith*, 30, citing interview with W. Williams, 11 Feb. 1957.

⁵ F.W. Sandford, *Seven Years with God* (Mount Vernon, NH: The Kingdom Press, 1957), 1.

⁶ Sandford, *Seven Years with God*, 1; *The Golden Trumpet* 3 (July-Aug, 1915) 333; Murray, *The Sublimity of Faith*, 24; and Hiss, “Shiloh”, 41.

⁷ Murray, *The Sublimity of Faith*, 31-69; and Hiss, “Shiloh”, 39, 42-54.

Teaching was a great challenge for him at two levels. First, he loved to establish his authority. At the time many older farm lads attended school during the winter season. Their primary goal was to give the teacher a hard time. Sandford always asked for the toughest assignment in the county one-room school system. With his nimble mind and flashing fists, he soon made clear to these students, who were both bigger and older than he, that he was in charge. He would then move on to the more rewarding task of awakening their minds to the joy of learning. He proved to be an excellent teacher. He developed clarity and simplicity in his presentations that would later become a hallmark of his ministry.⁸

In 1880, he attended Nichols Latin School to prepare for entrance to Bates College where he matriculated in 1882. Bates, a Free Will Baptist liberal arts institution, was at the time the only co-ed college in the nation besides Oberlin. Unlike Oberlin's innovative educational methods, however, Bates continued to offer the more classical approach to higher education. Sandford excelled in academics. He was elected president of the freshman class and became the star of the baseball team. As coach during his senior year, he led the team to the state championship. To pay for his education, he would drop out of college one term each year to teach.⁹

Sandford faced a difficult decision of choosing a career upon his graduation in 1886. He had already established himself as a teacher. Upon completion of his degree, he was offered a post as a high school principal which he promptly accepted. During the summer months, he played semi-pro baseball and attracted the attention of major league scouts. Several professional teams offered him a contract. He also entertained aspirations to study law. However, underlying all these possibilities, he felt a nagging feeling that God was calling him into pastoral ministry.¹⁰

As a youth, Sandford had rebelled against his Free Will Baptist upbringing. He took up the use of tobacco and lived a lifestyle that made it plain that he wanted none of his parents' religion. The summer of 1880, just before he entered Nichols Latin School, he attended a revival meeting to please his mother. Convicted of his waywardness, he made a public confession of his sins. He immediately became active in church work. While at Bates, he represented his college at the

⁸ Murray, *The Sublimity of Faith*, 31-44; and Hiss, "Shiloh", 42-44.

⁹ Murray, *The Sublimity of Faith*, 44-51; and Hiss, "Shiloh", 45-47.

¹⁰ Murray, *The Sublimity of Faith*, 52; and Hiss, "Shiloh", 45.

State YMCA Convention and was consecrated as a lay Christian Worker in 1885. Yet internally, he continued to wrestle with the notion that religion was for sissies. He envisioned the pastorate as “stuffy sermons, sedentary living... quarrels with deacons... struggles to pay the bills [and] talking to old women about their spiritual condition.” After a summer of internal struggle, he resolved to follow God’s call no matter what. Thus, the autumn of 1886 four Sandford enrolled at the Theological School of Lewiston, Maine, determined to devote himself “to the study of the law of God.”¹¹

Despite his love for learning, Sandford found seminary to be frustrating. He was taught about God, when, in his heart, he yearned to know him. His question, ‘What does it mean to be led by the Spirit’ brought an unsatisfactory answer from his seminary professors. He also found that he could not reconcile the postmillennial eschatology taught by the seminary with his understanding of certain biblical passages. His restlessness was pacified somewhat by the opportunity to serve as a ‘supply pastor’ on the weekends. Although his first sermon bombed, he discovered that people soon began to respond to his preaching. Revival broke out while he was filling the pulpit at Topsham, a town near his home. The church prevailed upon him to become their pastor. After discussing this with his seminary professors and church officials, he accepted, was ordained and installed. Soon thereafter, he dropped out of seminary and never finished his course of study.¹²

Sandford has described his years at Topsham as three years of ‘continuous revival’. During that time, three hundred professed Christ as savior, and of these, one hundred were baptized and taken into the church. He was extremely active in the community. Always, he could be observed on the streets talking to the town drunks. He organized a baseball team and developed a recreational program for the town’s children. Despite his growing success as a pastor, however, he found it necessary to teach school to support himself. At the time he left the community, he was not only pastor of the largest church in Topsham, but also principal of their High School.¹³

In 1890, he accepted a call to pastor the Free Will Baptist Church in Great Falls, New Hampshire. The town, some 6,000 strong, was in the midst of an economic boom. The cotton mill and woollen factories, the two largest industries, em-

¹¹ Murray, *The Sublimity of Faith*, 52; and Sandford, *Seven Years with God*, 5.,

¹² Murray, *The Sublimity of Faith*, 53-56

¹³ Sandford, *Seven Years with God*, 7; and Murray, *The Sublimity of Faith*, 57.

ployed 2,000 persons. Plans were laid for rapid expansion of both industries. In addition, a large resort area was being constructed just outside the city limits. Located in the heart of Free Will Baptist territory, the local church was determined to grow with the town. They had started a campaign to raise money to remodel the church. They saw Sandfor as just the person they needed to steer the building program. Accepting the unheard of salary of \$1,500 per year along with a fine brownstone parsonage, Sandford's teaching career was over.¹⁴

Sandford brought the revival spirit with him. During his three-year stay, one hundred persons were converted, baptized and added to the church. Annual missionary giving increased from \$ 77 in 1889 to over \$1,000 in 1892. He continued to employ the techniques that had been so successful at Topsham. He combed the streets of the city, seeking out the friendless, destitute, and youth. Discovering that several towns in a twenty-mile radius of the Great Falls had no church, he determined to establish mission stations in these communities as well.¹⁵

By this time he had come to the attention of his denomination's leaders. Shortly after his arrival at Great Falls, he was asked to join a fellow Bates alumnus, Thomas Stacy, to take a world tour in order to make an assessment of the Free Will Baptist missions program.¹⁶ When he returned six months later to pick up his ministry, the denomination's officials called Great Falls the "best work in the state". He clearly was a man on the move up the denomination's ladder of success. Thus, it must have come as a great shock when on 1 January, 1893, Sandford announced his resignation at Great Falls in order to enter an independent non-denominational ministry.¹⁷

Sandford's Theological Metamorphosis

In spite of Sandford's obvious success as a denominational minister, there had been an undercurrent of discontent raging within him back to his time in seminary. Not finding the answers in the classroom, he began to search elsewhere. In July 1887, during his first summer at Topsham, he attended the second annual

¹⁴ Murray, *The Sublimity of Faith*, 67-69, 97.

¹⁵ Murray, *The Sublimity of Faith*, 97.

¹⁶ Each man wrote a book-length account of the tours: T. H. Stacy, *In the Path of Light around the World: A Missionary Tour* (New York: Revell, 1895); and F.W. Sandford, *Around the World* (Great Falls, NH: F.L. Shopleigh, 1900-1901).

¹⁷ Sandford, *Seven Years with God*, 9; and Murray, *The Sublimity of Faith*, 75-78, 97.

‘College of Colleges’, a seminar that evangelist D.L. Moody was conducting at his Northfield, Massachusetts home. The meetings were designed to attract college youth to careers in Christian service, especially foreign missions. Sandford found his time at Northfield, among committed Christian young people, to be most refreshing. He was greatly awed by Moody, sensing in his manner many characteristics which he would later emulate. Particularly, he was impressed by Moody’s teaching on personal holiness. Sandford returned to Topsham with a book on the subject that he found “shattering, emancipating and lasting.”¹⁸

The book Sandford found so gratifying was Hannah Whitall Smith, *The Christian’s Secret of a Happy Life*. Smith’s book spoke directly to Sandford’s question of nominal Christianity. The Christian experience could be far more, she maintained. God intended that believers were to be freed from the power of sin. This required that one die to self in an act of self-surrender and trust. She urged readers to place their lives into the hands of the Potter who would gradually transform the Christian into a vessel of honor. Sandford found this to be the answer to his quest, “Tears ran down my face,” he later wrote, “as I found one book that told me I could be supremely victorious, and told me how to do it.”¹⁹ That fall, he attended a Methodist camp meeting at Old Orchard, Maine. Swallowing his pride against his anti-Perfectionist prejudice, he walked the aisle to claim the heart-changing experience of entire sanctification which he had embraced as a result of reading Hannah’s book. He wrote, “I came away a changed man.”²⁰

His quest for knowledge of God was not finished. He returned to Old Orchard still later that fall to attend the organizing convention of the Christian and Missionary Alliance. He was attracted to the emphasis on foreign missions, but became quite sceptical regarding A.B. Simpson’s teaching on divine healing. However, after listening to Simpson and Dr. Charles Cullis teach on the subject, he began to change his mind.

Before the meetings closed, I surrendered to God’s plain Word, ‘The prayer of faith shall save the sick,’ and as a minister of the gospel, determined to preach that part of the bible as well as other parts.

¹⁸ Murray, *The Sublimity of Faith*, 58-61; and Hiss, “Shiloh”, 59-62.

¹⁹ H.W. Smith, *The Christian’s Secret of a Happy Life* (Boston: Willard Tract Society, 1875), 10, 12, 16; Sandford, *Seven Years with God*, 10; and *The Everlasting Gospel* (1 June, 1901), 177.

²⁰ Murray, *The Sublimity of Faith*, 61; and Sandford, *Seven Years with God*, 11.

Over the next several years, Sandford would travel to hear Simpson speak at his tabernacle in New York City every time he had the opportunity to get away from his parish. Simpson became the single most important influence on his life.²¹

The following year, Sandford travelled to Niagara Falls, New York, to attend the first of several prophecy conferences. There he was confronted with Darby's dispensational theology where he found a satisfactory answer to his discontentment with postmillennial eschatology.²² During the time he was forging a theology from sources outside the Free Will Baptist tradition, Sandford found the restrictions of denominational life to be increasingly irritating. His vision was becoming much larger than the confines of a local church could tolerate. His evangelistic activities among the derelicts of Great Falls raised the eye-brows of the affluent in his parish. They complained that he was away too much and were particularly upset by the amount of time he spent on his preaching missions in the surrounding towns. They reminded him that he had been hired to tend to their spiritual needs. The attitudes of his local parishioners were galling to Sandford. "Why", he wondered, "should a minister have to sign a contract that would compel him to feed those already well fed while neglecting others who had no food at all?" He could not imagine the Apostles in the early church submitting to such bondage. Furthermore, some of his members asked him to tone down some of his messages. His sermon on the Old Testament commandment, 'Thou shalt not commit adultery' was particularly upsetting to some of the men of his congregation.²³

He sought to expand the effectiveness of his ministry through interdenominational cooperation. He organized a ministerial association with the local clergymen to meet for prayer, Bible study and to discuss ways more effectively to meet the spiritual needs of the community. He remained active in the YMCA. While in Topsham, he joined the Student Volunteer Movement, becoming the chief executive officer for the state of Maine. He joined the National Holiness Association and the Yong Men's Crusade. He attended Christian Workers Conventions and cooperated with the evangelistic efforts of Moody and Simpson. But all this ac-

²¹ Murray, *The Sublimity of Faith*, 62; Hiss, "Shiloh", 68; and Sandford, *Seven Years with God*, 11.

²² Hiss, "Shiloh", 69.

²³ Murray, *The Sublimity of Faith*, 91-92; and Hiss, "Shiloh", 92.

tivity only served to increase the conflict in his soul rather than bringing resolution.²⁴

Undoubtedly, the missionary tour Sandford took in 1890 made the decisive impact on the course of his future ministry and hastened his decision to leave denominationalism. He possessed a growing concern for foreign missions since he entered the pastorate in 1886. The primary focus of Moody's Northfield Conference in 1887 had been to confront young people with this challenge, and to urge them to join the Student Volunteer Movement whose goal was to 'evangelize the world for Christ in our generation'. At first Sandford was taken aback by this appeal, fearing that God would send him to die unknown in some forgotten African jungle. However, the transformation taking place in his theological thinking gradually changed this attitude. When he returned to Northfield in 1889 he was ready to sign the pledge. He also was deeply interested in the mission work taking place in Simpson's new society. With such growing interest, he was the logical person for his denomination to tap for the critical assessment of their missions program.²⁵

His initial reports were encouraging. He wrote with warmth and conviction of the work of native evangelists, the commitment of the missionaries, and the effectiveness of the Christian schools they had established. Of the denomination's work in India he commented: "I feel that a mighty tidal wave of the Holy Ghost is soon to sweep over this land of heathen darkness." But he soon began to be overwhelmed by the immensity of the task and began to have doubts about the adequacy of the methods that were being employed. He recalled feeling so helpless as he spoke through an interpreter about heaven. The crowds seemed to have no comprehension. When he finished the interpreter whispered to him, "Now how much of what you have said do you suppose they believe?...They think you will be a cow and they will be a horse in the new world." Sandford realized how "utterly impossible it was to reach them unless the Holy Spirit, Himself convict them of sin."²⁶

He was more optimistic for the work of the Christian and Missionary Alliance in Japan and was particularly impressed with J. Hudson Taylor's organization, the China Inland Mission. Almost single-handedly, Taylor had attracted more than 400 missionaries, promising them no salary, encouraging them to trust God to

²⁴ Sandford, *Seven Years with God*, 13; Murray, *The Sublimity of Faith*, 91-92; and Hiss, "Shiloh", 78.

²⁵ Hiss, "Shiloh", 59-61; and Sandford, *Seven Years with God*, 12.

²⁶ Sandford, *Around the World*, 191, 195.

meet their needs and to share what they had equally with their co-workers. Sandford noted that by using these methods, Taylor had accomplished more in twenty-five years than the whole Free Will Baptist missionary program had carried out in twice the time. He left China convinced of their method and vowed “to see our own work multiply and spread under just such a system of simple reliance upon God.”²⁷

Sandford returned to his pastorate disheartened. Present methods simply were not working to accomplish the gospel mandate. He felt he was engaged in a losing battle. He concluded there were two hundred million more people on earth who had never heard the gospel than were alive when the modern missionary movement began with William Carey one hundred years before. Looking back on his missionary tour he would later reflect:

This trip demolished all my sermons on the world’s speedy evangelization. I saw the utter foolishness of attempting such a vast undertaking by any of the methods then in existence...The century had proved that something was horribly wrong. The heathen were not even hearing the Name of Jesus as fast as children were being born. I saw that the difficulty in effecting the evangelization of this world were simply insuperable. It was God, and God alone, with mighty signs and wonders as in the days of the apostles, that must arise, lay bare His arm and cause the ends of the earth to see His salvation.²⁸

Undoubtedly, the final factor that contributed to Sandford’s decision to leave his successful pastorate was the influence of his new wife, Helen Kinney. Frank had met her at Simpson’s Gospel Tabernacle where she was an active member. The daughter of a wealthy cotton merchant, who was one of Simpson’s primary financial backers, Helen had worked in an orphanage in Tennessee and was preparing to go to Africa. Instead she volunteered to fill an opening in the Japan mission where she spent three years. Sandford fell hopelessly in love with here when he visited her mission station on his world tour. Before returning to the States, he wrote her a letter proposing marriage. Her first reaction was indignation. How could he dare ask her, who had left denominational things for much higher ground, “to abandon it all and come ingloriously back to America to backslide into the Free Baptist Church?” She tore the letter to shreds. Nonetheless, a conflict raged within her between duty and desire. In this instance the heart won over the hea. When she returned to New York in 1892 to give Simpson a report of her work, she burst into tears. Simpson was sympathetic, agreeing to marry the cou-

²⁷ Murray, *The Sublimity of Faith*, 80-82.

²⁸ Sandford, *Seven Years with God*, 12, 14.

ple in July of that year. Six months later, Sandford left denominational affiliation behind forever.²⁹

Sandford's wilderness road

The next three and a half years were devoted primarily to countryside evangelism throughout the state of Maine. It was a very difficult period for Sandford. Later he would see it as a time of preparation for his future 'world-wide' ministry.³⁰

He got off to a slow start. With winter upon them, Frank and Helen spent their first six months residing with her parents in their Texas and New York homes. Sandford engaged in some evangelistic work, but spent most of his time in Bible study and prayer. During this period he also composed the first of many hymns that he would write: 'The Men in David's Day'. The song reflected his present experience. It told the tale of a small rag-tag army fighting for a seemingly hopeless cause. They consistently gain many victories, however, because of their unwavering obedience to their leader who is filled with the Holy Spirit. By the hymn's conclusion, the small outcast band had grown into a mighty army following David's son in the battle of Armageddon. The hymn embodied the vision of his future ministry. He was anxious to begin the campaign. However, as winter gave way to spring, he was delayed by his wife's troubled first pregnancy. He concluded that this was God's way of telling him to tarry until he was endued with apostolic power. He noted rather gloomingly that the marks of an Apostle were not only "signs, wonders and mighty deeds" but also "all patience" which must precede the others. "A sort of involuntary groan went through my spirit as I saw that mighty mountain of "all patience" towering up before me...God said no more to me about apostleship...for years." Helen survived the pregnancy. They named their still-born daughter, Patience.³¹

Following the pattern of the Acts of the Apostles, Sandford felt he should begin his new ministry in Bowdoinham, his personal Jerusalem. From that center he would launch a campaign that would lead eventually to the evangelization of the nations. He began on 5 July, 1893. He planned to take his campaign to the major towns throughout the state and hold services in the country school houses in the outlying districts surrounding each larger community. Elizabeth Sisson, a returned missionary from India, joined Helen to assist him in this work. In Sep-

²⁹ Murray, *The Sublimity of Faith*, 81, 88-89, 92-93; and Hiss, "Shiloh", 83, 91, 94.

³⁰ Sandford, *Seven Years with God*, 15.

³¹ Sandford, *Seven Years with God*, 138; and Hiss, "Shiloh", 97-98.

tember, he incorporated the fledgling fellowship under the name of “World Evangelization Crusade on Apostolic Principles”.³²

At best his early meetings met with sporadic success. He discovered that though he could attract a crowd, it had been far easier to persuade people to respond to the call of Christ when the subsequent result was entrance into the fellowship of a respectable Free Will Baptist Church. His call to radical discipleship had far less appeal. As weeks gave way to months with no perceptible change, he grew desperate. He began to seek for a new endowments of power, a mighty baptism of the Holy Spirit. Resolution came in August, 1894 while attending a Christian and Missionary Alliance camp meeting at Old Orchard. Listening to Stephen Merritt, one of Simpson’s associates, speak on the Spirit-led life brought the breakthrough he sought. He had been seeking the Spirit on his own terms. He was desiring an experience of joy, faith, love. The Holy Spirit had been offering long suffering, temperance, and peace. “Like a spoiled child”, he would later write, “I...had refused to allow that kind of fruit to grow.” He discovered that, for him, the baptism of the Holy Spirit was not some magical movement of ecstatic emotion. Rather this event came to abide within and direct his life. He finally came to accept that God was able to take all of the experiences of his life and meld them together to accomplish his purposes. Next to Peter’s injunction to “receive the gift of the Holy Spirit”, he wrote, “August 2, settled forever”.³³

This event proved to be a milestone in his life, releasing him from worry and insecurity. He returned to his labours with fresh enthusiasm and a new freedom. He reaffirmed his commitment to take his “crusade” to all of Maine’s 540 towns, confronting all the state’s 300,000 souls with the claims of the gospel. His wife’s parents, who had also attended the Old Orchard meetings, caught Sandford’s vision. They purchased a gospel tent complete with folding chairs and an organ to assist him in his work. Several students from Moody’s Bible College in Chicago and from A.J. Gordon’s Missionary Training School in Boston responded to his invitation to assist him in the task. He began publishing *Tongues of Fire*, the first of several periodicals. In 1895, the secular press discovered him which gave the campaign constant sensationalized coverage. With this exposure came curious onlookers and mounting criticism. However, the number of converts in-

³² Hiss, “Shiloh”, 98-101.

³³ Hiss, “Shiloh”, 101-103. Sandford’s note had historic significance for him. Eighteen years earlier, on the same spot, A.B. Simpson made the same comment when he finally embraced the doctrine of divine healing through the atoning work of Christ (Murray, *The Sublimity of Faith*, 121).

creased as well. The search for the “lost father” in the wilderness was over. David’s mighty arm had been launched. Sandford was set to enter a new phase of ministry, the evangelization of the world.³⁴

Sandford’s mature ministry

To evangelize the nations in his lifetime, Sandford needed a strategy and a loyal band of co-workers. He had been impressed by the faith work of Moody, Simpson, and Gordon, but concluded that they had not been sufficiently radical to accomplish their mission. The key, he came to feel, was found in Jesus’ response to the rich young ruler’s second question “Where do I still fall short?” Jesus had replied, “if you wish to go the whole way, sell your possessions and give to the poor and then come and follow me.” Upon his resignation from his Great Falls pastorate, he had followed this advice. He withdrew a rather substantial savings account from the bank and sent the money to a missionary in Africa. This was his Rubicon, there was no turning back. He maintained the same requirement for all who would come to work with him. He realized that students trained by Moody, Simpson, and Gordon had not been asked for this kind of commitment. He must therefore produce his own. Students and others, who would join his community after 1895, would be expected to liquidate their assets and give the money to the community.³⁵

Sandford opened his Bible school on 2 October, 1895. It had one student. He conducted class each morning wherever the crusade was meeting. As the student body increased, he recognized that the Bible school which he had named “The Holy Ghost and Us” needed a permanent location. He chose a sandy hill on a farm owned by one of his followers located near New Durham, Maine. His plan called not only for the Bible school, but for a community to form the base for his envisioned world-wide network of laborers.³⁶

Chances for success seemed dismal when the ground-breaking for Shiloh took place on 31 March, 1896. Sandford began with six students. Their combined assets consisted of a shovel, a borrowed wheelbarrow and three cents. To Sandford, the wind-swept hill top was “as barren as Sarah or Rebecca or Rachael or the

³⁴ Hiss, “Shiloh”, 104, 108, 111, 114, 116.

³⁵ Hiss, “Shiloh”, 162; and Murray, *The Sublimity of Faith*, 97.

³⁶ Hiss, “Shiloh”, 119-24.

mothers of Samson, Samuel and John the Baptist.”³⁷ The construction took seven years to complete. By 1904, Shiloh boasted a seven-storey tabernacle and Bible school, a three-storey brick healing hospice, a three-storey children’s home, and a U-shaped dormitory consisting of over 500 rooms. The construction which had cost \$100,000 in addition to donated labor, was debt free.³⁸ In addition, they had built a mission in nearby Auburn, purchased two square miles of farmland, established mission homes in Boston, Liverpool, Alexandria, and Jerusalem and owned a fleet of sailing vessels.³⁹

During this eight-year period, the Bible school was conducted on a regular basis, the evangelization of Maine was completed, *Tongues of Fire* changed from a monthly to a bi-weekly publication. Crusades were conducted across the United States and throughout the world. Branches were established wherever they went. Some established missions such as the Ecclesia Mission in Tacoma, Washington, joined fellowship. As a result of this growing body of adherents who came to share Sandford’s vision, money and recruits flowed toward Shiloh in a steady stream. When the Welsh revival burst forth in 1904, Sandford’s rag-tag army stood ready with a network in place to accomplish the speedy evangelization of the world.⁴⁰

Sandfordism, the Message

On 24 November, 1901, Sandford announced to his followers that he was the promised Elijah, the Restorer. His declaration brought a mixed response among his adherents. Some reacted and left the movement. Most, however, had been well prepared through Sandford’s teaching and had anticipated the event. To them, it was cause for great rejoicing. God’s end-time program for the consummation of the ages had drawn one step closer to completion.⁴¹ The Elijah declara-

³⁷ Hiss, “Shiloh”, 128.

³⁸ Hiss calculated that this sum would be worth \$2,000,000 in 1978 dollars (“Shiloh”, 129).

³⁹ Hiss, “Shiloh”, 27.

⁴⁰ Hiss, “Shiloh”, 129-388; and Murray, *The Sublimity of Faith*, 155-327.

⁴¹ Hiss, “Shiloh”, 294-96, 298-99. The declaration was a source of great derision from the secular press. The announcement also resulted in the complete alienation of Evangelicalism, including Moody, Simpson, and Gordon. Sandford’s cause was not helped by the fact that the more prominent John Alexander Dowie had already laid claim to the title (Murray, *The Sublimity of Faith*, 293-94).

tion was the result of a growing consciousness that had developed within Sandford resulting from his theological understanding. Attention is therefore directed to a focused look at the development of this theological thought.

The Elijah consciousness

Sandford's theological understanding clearly developed within the parameters of the Keswick tradition. The four-fold gospel is central to this teaching. He retained the Arminian conviction from his Free Will Baptist days that full salvation was freely available to all who would respond to the gospel. He had embraced the Wesleyan doctrine of entire sanctification through the influence of Hannah Whitall Smith. He accepted A.B. Simpson's doctrine of divine healing and had identified with the Niagara Conferences teaching on the premillennial return of Christ. Like the rest of the Keswick movement, this four-fold gospel gave him a tremendous motivation for world evangelization. D.L. Moody was particularly influential in stimulating this concern. He had found in J. Hudson Taylor's China Inland Mission the biblical method to accomplish the task. Like the rest of the Keswick tradition, he was more concerned about the praxis of Christian faith, believing that righteous living was more important than right doctrine. Indeed, he continually stressed that Jesus did not call people to only preach the word but to prove the word in their lives. It was this radical commitment to live out the gospel that set Sandford apart from the majority of the Keswick leaders. This became especially true as eschatology became the theological center for his worldview. The cosmic drama about to unfold shaped his thinking regarding how Christians should live in the here and now.⁴²

The beginnings of his eschatological vision date back to his world tour in 1890. While visiting the Holy Land, he wrote:

As I sit gazing to the east, castle-like clouds are seen above the mountains beyond the Jordan. They turn my thoughts away to another city, a city whose builder and maker is God, the New Jerusalem. . . By faith, I see that splendid city, its turrets, its walls, its mansions. . . The Faithful and True One rides a white horse and goes forth conquering and to conquer, followed by the armies which are in heaven. With a sharp sword, He smites the nations. He rules them with a rod of iron; He threads the wine press of the fierceness and wrath of Almighty God. . . His foes are overcome; Satan is bound; the Last Enemy destroyed. . . a great multitude, which no man can number, of all nations, and kindreds, and people, and tongues, stand before the Crucified One saying with a voice of mighty thunderings, 'Alleluia!' for the Lord God omnipotent reigneth.⁴³

⁴² Hiss, "Shiloh", 162.

⁴³ Sandford, *Around the World*, 322-23.

Still in this frame of mind, he wrote to Helen proposing marriage. “I believe”, he asserted, “our union will mean the marriage of the Lamb and the Bride.”⁴⁴ This eschatological focus was also apparent to his students. He opened his Bible school by spending the first weeks searching the Scripture for evidence for the imminent return of Christ. The reality of the immediacy of that event was so pervasive that “there was a hush over the house for days.” One student reported looking out the window each night before retiring “to see if I could see him in the sky...He seemed so near, right at the door.”⁴⁵

This end-time drama was not seen as simply the work of God’s sovereign timetable ticking off events in a predetermined manner. In the same way that he had made explicit by naming his Bible school ‘The Holy Ghost and Us’, Sandford believed these end-time events required human/divine cooperation.⁴⁶

Like all other premillennialists, Sandford kept a perceptive eye on current events to find evidence for the signs of the times. He shared with these colleagues an intense interest in the Zionist movement. However, to his literalist mind-set, many of the prophecies referring to Israel’s wealth and dominance among the nations could not possibly be fulfilled by these scattered and persecuted Jews who were returning to their homeland. George B. Peck, an associate of A.B. Simpson, brought resolution to this issue by introducing him to British-Israelism. In 1895, Sandford embraced the theory that the Anglo-Saxon race were the 10 lost tribes of Israel and that Great Britain and the United States were the fulfillment to those ancient prophecies.⁴⁷

The view rested on the work of Charles A.L. Totten, a professor of Military Science at Yale University. Totten had studied the Bible to support his conviction that it was filled with error. Instead he became convinced of its authenticity and as a result was converted to the Christian faith. Absorbed by biblical prophecy, he left his teaching post to devote himself full time to his new avocation. In all he produced eight linear feet of publications to support his views. He presented two lines of argument in defense of his position. First, he sought to show on linguistic grounds that the Anglo-Saxon languages were derived from Hebrew. Secondly,

⁴⁴ Murray, *The Sublimity of Faith*, 88. Murray interprets this comment to mean that by 1890 Sandford sensed that his ministry would play a significant role in the end-time drama and that marriage to a like-minded co-worker would only hasten the day of Christ’s return.

⁴⁵ Hiss, “Shiloh”, 121.

⁴⁶ Sandford, *Seven Years with God*, 13, 15.

⁴⁷ Murray, *The Sublimity of Faith*, 163, 185-86.

he interpreted the history of Great Britain and the United States in such a way to show that they fulfilled the ancient oracles. To deny his theory, he felt, was to deny the integrity of Scripture.⁴⁸

Sandford instantly recognized that this view would resolve his hermeneutical dilemma. At the same time the theory added a powerful appeal when seeking to attract Anglo-Saxons to his cause. He secured Totten's works and pored over them until he had not only grasped the thrust of the argument, but had mastered the detailed supporting evidence as well. Sandford believed Totten would become for theological circles what Galileo had been for astronomy.⁴⁹ He stated his conviction in terms of a paradigm shift:

the theologians who clung blindly to the old school, spiritualizing God's every promise of material prosperity for Israel were...like astronomers who insisted Ptolemy was right. The fantastic 'cycles and epicycles' such men had to invent in order to maintain their position were far more of a strain to simple faith than the bold assertion that God meant exactly what He said.⁵⁰

Though he might be perceived as a heretic for the moment, he was convinced that his view would prevail, thereby fulfilling the prophecy of Hos. 1.11, "Then shall the people of Judah and of Israel be reunited and shall choose for themselves a single head, and they shall become the masters of the earth."⁵¹

⁴⁸ C.A.L. Totten, *Our Race: Its Origin and Destiny* (New Haven, CT: The "Our Race" Publishing Company, 1890), 30-51.

⁴⁹ V.P. Abram, *The Restoration of All Things* (Amherst, NH: The Kingdom Press, 1962), 143.

⁵⁰ Murray, *The Sublimity of Faith*, 184.

⁵¹ Sandford was able to avoid the more blatant racist implications of the Anglo-Israel doctrine on the two counts. First, he accepted all immigrants who accepted either the British or American flag as being 'grafted' into the chosen race. Second, he saw this as a call to responsibility not to privilege. If America and Britain were obedient all the nations would prosper (Murray, *The Sublimity of Faith*, 184).

(footnote continued)

Sandford had been personally committed to world evangelization since 1888 when he signed the Student Volunteer Movement's pledge to take "this world for Christ in my lifetime". This task must be accomplished, he felt or Christ would not return. Although he engaged in evangelistic activity during the next several years, he hardly ever left the state of Maine. To the outside observer, it appeared that his commitment was on paper only. Suych was not the case. In December, 1900, he revealed his strategy for world evangelization. He entitled a series of lectures 'The Art of War'. These Bible studies, based on the book of Joshua, applied the battle plan for the conquest of Canaan to God's end-time program of evangelism.⁵²

Sandford divided the study under four headings: the conquest of Joshua; the conquest of Israel; the conquest of Canaan; and the conquest of Conquests. He began by noting that Joshua, the Hebrew name for Jesus, had been set aside by God to be trained for the kind of leadership necessary to lead his people to victory. This training could only be achieved through the discipline of suffering. Next came the training of the Israelites who must be taught to follow their leader in absolute obedience without question. They must learn that their leader gets his orders directly from God and will not lead them astray. Only then would they be ready for battle. The third phase was the actual conquest of the land in which Israel "possessed her possessions". The final conquest was to be a victory over success. God had intended Israel to be a light and a blessing to the nations. He had called them to responsibility not privilege. He had chosen to accomplish his purpose through human agency.

Sandford inherited a strong sense for racial justice from the Free Will Baptists. They were strong advocates of Abolition and refused to allow slave owners to be members of their church. They were the only denomination to be exempted from William Lloyd Garrison's blanket condemnation of American Christendom for its stance on the issue. See G.a. Burgess and J.T. Ward, 'Anti Slavery Society', *Free Baptist Cyclopeda, Historical and Biographical* (Boston: Free Baptist Cyclopeda Company, 1889), 19-21. Furthermore, Sandford's brother Tom brought a young black orphan home with him following the Civil War. Frank's parents raised him as their son. He became a successful attorney (Hiss, "Shiloh", 37).

Although adopting the Anglo-Israel doctrine did not lead Sandford to racism, it did have other implications. Perhaps most important, it enabled him to give the Old Testament equal weight to the New. As a result he revived many Old Testament practices such as Sabbath observance, circumcision and abstinence from pork.

⁵² F.W. Sandford, *The Art of War for the Christian Soldier* (Amherst, NH: The Kingdom Press, repr., 1966).

Sandford saw Joshua's campaign to be an imperfect response to God's perfect plan which would have brought the world back under God's authority that humankind might share in the blessings that had been intended from creation. Christ's finished work on the cross made possible, Sandford believed, for a perfect response to carry out that mission in the church age. He saw his own role to be that of Joshua and his movement to be that of Israel.⁵³ Earlier that year he had published a short autobiography entitled *Seven Years with God*. Summarizing the years since he left the Free Will Baptist Church, he noted that the first two phases of the Joshua campaign were coming to an end:

The seven years from that day to this may be divided into two great divisions—country evangelization, covering about three and a half years, and the erection of buildings in the interests of world-evangelization, covering the remaining three and a half years. During the first period the Son of God by fiery trials, tribulation and tests of nearly every conceivable kinds, was preparing me personally to represent Himself among men. In the second, He was preparing a place where I might teach others the lessons I had learned, and thus fit them to reproduce the same to the ends of the earth. The first period was furnishing quality rather than quantity; the second was preparatory to furnishing this same quality in quantities sufficient to meet the needs of the globe.⁵⁴

Phase three of the campaign, the conquest of the Gentiles, commenced in earnest at midnight, 1 January, 1901, the turn of the twentieth century. In a watch-night service, Sandford announced that a man and a woman had mounted the prayer tower at Shiloh to begin a vigil. For the next twenty years, at least two people would be at prayer, twenty-four hours a day. Sandford was convinced that the primary battle was with Satan and his legions, who held the world in bondage. Spirit-filled warriors who engaged in intercessory prayer were the first line of attack. They would be followed by others who would engage in an extensive campaign of personal evangelism.⁵⁵

⁵³ Sandford, *The Art of War*, xv-xvii, 23-25, 47-48, 78-79, 141-43.

⁵⁴ Sandford, *Seven Years with God*, 15. The Joshua lectures also reveal the strategic significance Sandford placed upon Shiloh. Shiloh had been the center from which Joshua had launched most of his campaigns. He also understood the first mention of Shiloh in Scripture (Gen. 49.10) to be a prophecy referring to Christ's second coming: "This sceptre shall not depart from Judah...until Shiloh come and unto him shall the gathering of the people be." Thus he wrote:

To have a name that speaks to us of world-wide conquest and of our all-conquering Bridegroom whom we love better than life is truly to have one that is matchless in its wonderful meaning (F.W. Sandford, *The Tongues of Fire* 3 [15 August, 1897]).

⁵⁵ Murray, *The Sublimity of Faith*, 239-41; and Hiss, "Shiloh", 266.

Preparations were next made to send a party of twelve to Jerusalem to mount a prayer vigil there as well. Sandford was convinced that Jerusalem was the site where Christ would return to lead the forces of light into the final battle of Armageddon and that this was also the site where he should begin his own campaign to “remove the covering cast over the earth.”⁵⁶ Ships were purchased so that parties could sail around the seven continents engaging in intercessory prayer to break the stranglehold of Satan’s power of darkness over the nations. Follow-up groups were then sent into the countries to begin the program of personal witness.⁵⁷

Although intercessory prayer was the major weapon in Sandford’s arsenal for world evangelization, it was by no means the only one. He believed God was restoring to the Church, through his ministry, all the gifts of the Spirit. In *Seven Years with God*, he sought to support this claim by quoting several testimonies of people who experienced the gift of healing through his ministry. Others had received the gift of tongues which equipped them for missionary service. Most important was the restoration of the gift of miracles which he felt came when he raised a co-worker from the dead.⁵⁸

Though the account of Olive Mill’s death and her subsequent resurrection was subject to much skepticism in the press, there is no question that Sandford was convinced of its authenticity. He was summoned to her bed. “The sense of death was all through the room. Her mouth was wide open. Her lower jaw had dropped, her eyes were set and glassy.” He laid hands on her and thundred, “In the Name of Jesus of Nazareth, Olive Mills, come back.” Instantly another of Sandford’s associates, who was in the room, was seized as if by Satan and thrown unconscious on the floor. Sandford then commanded the demon to leave. The man recovered. Olive in the meantime had regained consciousness and claimed complete healing. Six days later she left on a mission to England. Then forty-five, she lived to be ninety.⁵⁹ Mills described her death in classic Kubler-Ross categories:

⁵⁶ Murray, *The Sublimity of Faith*, 245-47.

⁵⁷ Murray, *The Sublimity of Faith*, 240-45. Hiss correctly observes however, that while “practical evangelistic work” was not “abandoned” the real focus for this campaign lay with “grand and symbolic actions” which Sandford felt would hasten the return of Christ. In the days ahead Shiloh would become *less* a missionary training school and *more* a fortress of prayer (“Shiloh”, 267).

⁵⁸ Sandford, *Seven Years with God*, 94-132; and F.W. Sandford, *The Tongues of Fire* 3 (15 June, 1897), 97-98.

⁵⁹ Sandford, *Seven Years with God*, 111-30.

REFLEKS 7-1 2008

There came a strange sensation around my heart as though a hand clutched it, and I dropped, unable to speak. The thought came, “am I dying?” I had reached the place about which I had so often thought, “What would you do if you were going to die?” My lower jaw dropped and I knew that meant death. I was not afraid but just a minute. Then I got out of the fear into a great, wonderful peace of God which I shall never forget. The valley was like a dark passageway with light at the farther end, and how quickly my spirit sped through; but at the opening into the light I saw the word “PREACH” in large letters.

My spirit faltered or lessened its speed. Was my ministry fulfilled? Years ago the Spirit of the Lord anointed me to preach the gospel. Was it His call? In the meantime I had gone on into the vastness of the life beyond where the glory of heaven touched my spirit. I was almost to heaven. As you approach the vineyard you scent the fragrance of the grapes before you get where they are. I was so near enough to heaven for the fragrance to touch my spirit; it was so beautiful I didn't want to come back. I can hear now the voice of the man of God as he gave the command. I stopped and waited, I knew I had to go back. Then I thought of that awful pain around the heart, the dreadful ache in the back of the neck, and I didn't want to return into the body. I was so far away it took me a long time to get back. I saw my body as a thing entirely separate from myself, seeming to be somewhere up above as a spectator, looking on the scene below. When the command came, “In the name of Jesus of Nazareth, Olive Mills, come back!” it was a struggle to go and take up life again, but a power beyond myself compelled me to reenter the body.⁶⁰

Years later she would confide “I had never disobeyed Mr. Sandford in life, I could not disobey him in death.”⁶¹

This resurrection event sealed in Sandford's mind that he finally had been given the marks of Apostleship.⁶² In his role as First Apostle he felt called upon to “restore all things”. The first task was to set the church in order. This was accomplished in 1901 when he instituted a new “scriptural and authoritative Baptism of the Restoration” that all his adherents were required to receive. He left no ambiguity regarding the significance of this action:

The meaning of the baptism...[is]...that the new period upon which we have entered clearly marks the transition from the gospel to the millennial age.⁶³

The “restored” church contained three classes of membership: one hundred-fold, sixty-fold, and thirty-fold. The first category were the “overcomers” who had given all their possessions to the church and prepared themselves to be equipped for world evangelization. Sixty-fold members were those who stayed behind in

⁶⁰ Sandford, *Seven Years with God*, 131-32.

⁶¹ Murray, *The Sublimity of Faith*, 219.

⁶² Hiss, “Shiloh”, 240-41.

⁶³ Hiss, “Shiloh”, 285, 290-91; and Murray, *The Sublimity of Faith*, 286-88, 292.

the support community of Shiloh. Thirty-fold members were the growing body of believers throughout the world who supported their ministry, but who could not bring themselves to give all their possessions to the church and move into one of the growing number of communities. The work of the church, in contrast to the work of the overcomers, was seen as supportive and nurturing. The church was the place where the overcomers could retreat for renewal, and the place from which they were sent for mission. While on assignment, the church was their supportive lifeline through prayer and financial assistance.⁶⁴

The Elijah commission

The step from Apostleship to the Elijah declaration was short and inevitable. In September, 1901 when he set the church in order, Sandford focused on the role of the “two witnesses” mentioned in the Revelation of St John. He understood these to be Moses and Elijah. He warned his followers to be prepared for their sudden appearance. When they were revealed, the church must be obedient to follow their instructions.⁶⁵ The following month, he openly struggled with the identity of Elijah.

You will notice that everything hinges upon the personality of that man Elijah. Now I don't know who Elijah is. I do not know whether it is the real Elijah who went away, that is coming from the clouds, or whether it is a man like John the Baptist that is coming in the Spirit and power of Elijah. One thing I do know – that is, that this movement has been pitched to the key of Elijah and has been commissioned by God Almighty to prepare for the Second Coming of Christ, just as distinctly as John and his movement were to fit people for the first coming of Christ.⁶⁶

Two months later, on 23 November, 1901, Sandford got the word from God. “Elijah is Here! Testify!” He understood this to mean that he had received the spirit of Elijah and that he was to make a public declaration to that effect. He chose for his text that day, Mt. 17.11, “Jesus answered and said unto them, ‘Elijah truly shall come, and shall restore all things.’” His task was to set the world in order, to break down all false religion and lead the nominal church to true “heart religion”. He made it clear that he did not expect to evangelize the entire population of the world. Rather the gospel would be proclaimed as a “witness to the nations”, so that each country would be offered the gospel in some

⁶⁴ Hiss, “Shiloh”, 289-90.

⁶⁵ Hiss, “Shiloh”, 291.

⁶⁶ F.W. Sandford, *The Everlasting Gospel* 1 (Sept.-Oct., 1901), 273.

form. Elijah's task would be to oversee this restoration. He was to prepare the stage for the return of "the Warrior Christ and the Wrathful God".⁶⁷

Sandford lived to see the establishment of the Pentecostal movement. Like most of the Holiness and Keswick leaders he was not impressed, finding it to be shallow and fanatical. He failed to appreciate that it was, in large part, a product of the ideology he had proclaimed. A few of his adherents defected to Pentecostal ranks, but most remained faithful to his cause.⁶⁸ Sandford's church continued to experience slow but steady growth. Despite the dramatic expectations that he had raised, he was able to reinterpret these in such a manner that the church would be sustained over the long haul. Gradually, literal fulfilment of world evangelization gave way to symbolic action. Sandford believed that literal fulfilment failed to materialize because the Keswick and Holiness bodies did not rally to his cause. He did not regard himself as a failure. He had been faithful to God's call. The covering that Satan had held upon the earth had been broken. Sometime soon, in God's sovereignty, another group would arise, ready to pay the price and usher in the millennial kingdom. They would look to the standard he had raised for direction. Sandford died in 1948 at age 85. The event went unnoticed by the outside world. The faithful, saddened by his death, nonetheless carry on in a quiet peaceful way, keeping alive in their community the vision he had shared. They proclaim his message to the world through a new periodical, *The Standard*.⁶⁹

Assessment

Frank Weston Sandford was largely a product of Keswick theology. He sought to put into practice the conviction that life in Christ transforms every aspect of human existence. He radicalized Keswick theology in an eschatological context and came to view his own role as Elijah who would herald the second coming of Christ. Although a few of his adherents would later embrace the Pentecostal movement, Sandford's major contribution to Pentecostalism came through his impact on the theology and practice of Pentecostalism's founder Charles Fox Parham.



⁶⁷ Hiss, "Shiloh", 293-95, 303.

⁶⁸ Hiss, "Shiloh", 247; and Murray, *The Sublimity of Faith*, 297.

⁶⁹ Murray, *The Sublimity of Faith*, 892, 900-901.

Norsk karismatisk fornyelse - en kortfattet historikk

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



Den karismatiske bevegelse er – som term betraktet – problematisk. ‘Bevegelsen’ lar seg nemlig ikke fange inn under eller underordnes noen spesifikk organisasjon eller organisasjonsstruktur. Segmenter av den har imidlertid inspirert til opprettelsten av flere stiftelser og organisasjoner med mer eller mindre fasttømrede ledelses- og autoritetsstrukturer. ‘Bevegelsen’ som sådan er ikke organisert, selv om en rekke mennesker som opplever seg selv som innenfor anser seg i identifikasjonsfellesskap med de øvrige tilhørige. Det er først og fremst opplevelsesfellesskapet som forener i forhold til dem som står utenfor. I så måte er det nærliggende å identifisere ‘bevegelsen’ med en grasrotstrømning hvor opplevelseskristendom av spesifikt varemerke fungerer som identitetsmarkør.

Idag snakkes det mindre om ‘den karismatiske bevegelse’ som nåværende bevegelse, men mer om ‘karismatisk kristendom’. At uttrykksformen har endret seg, skyldes kanskje delvis at de karismatiske miljøsegmentene var mer dynamiske, mer ‘i bevegelse’, for 30-40 år siden. Men først og fremst reflekterer nok endringen i uttrykksform at karismatiske kristne i mindre grad enn tidligere er seg bevisste et innbyrdes opplevelsesfellesskap som andre kristne igjen mangler delaktighet i. Den karismatiske bevegelsen var for øvrig ingen separatistbevegelse som ivret for menighetsdannelser. Tvert imot hadde man som mål å virke innad med karismatisk fornyelse i de historiske kirkesamfunn. Denne artikkelen søker derfor ikke å si noe om pentekostal-karismatiske grupperinger og menighetsdannelser som har oppstått i Norge etter 1980.

I sin doktoravhandling om pinsebevegelsen fra 1956 anførte Nils Bloch-Hoell både (1) skipsfarten og (2) norsk immigrasjon til USA som faktorer som har be- gunstiget innflytelse fra amerikansk til norsk kirkeliv. Innflytelsen har sannsynligvis vært formidlet både via brevveksling og ved besøk av hjemvendte norsk-amerikanere. I våre dager formidles nyheter fra ett kontinent til et annet umiddelbart, og da den karismatiske fornyelsen, til å begynne med sentrert rundt episkopalforkynner Dennis Bennett, oppstod i 1960, nådde ryktene Europa etter svært kort tid. Til Storbritannia nådde nyheten iallfall så tidlig som 1961, og tre år senere ble man vitne til en egen karismatisk fornyelsesbevegelse, i stor grad sentrert rundt daværende anglikansk (senere ortodoks) prest Michael Harper og hans Fountain Trust stiftelse. I Skandinavia tok det lenger tid, og det er interessant å merke seg at blant annet de to pinseforkynnerne Stanley Sjöberg og Lewi Pethrus stilte seg åpne for og endog inviterte representanter for amerikansk Jesusbevegelse og karismatisk kristendom til Sverige.

Fra vårt eget hjemland er Hans-Jacob Frøen kjent ikke bare som grunnlegger av den karismatiske stiftelsen Agape, men som 'far' for den luthersk-karismatiske fornyelsen, og dette uavhengig av Frøens personlige forhold til luthersk kristendom. Det vil imidlertid være umulig å utpeke en enkeltperson, i USA så vel som i Norge, som med rette kan kalles "den første karismatiker". Hva skulle i så fall kriteriene være? Må en karismatiker tale i tunger? Hva er i så fall en pinsevern – iallfall ikke en som nødvendigvis er tungetaler! Likefullt fungerer tungetalen som en viktig identifikasjonsmarkør – den ble for mange det synlige bevis på at Gud lever og er relevant, at Han griper inn i menneskers hverdagsliv. Torleiv Austad skriver i den forbindelse:

Den karismatiske vekkelse vokste fram som en reaksjon på en intellektualisering av det kristne budskap. I nyortodoksiens periode (1920-1960) var en så opptatt av læreinholdet i den kristne tro at Den Hellige Ånds gjerning i den enkeltes liv ble skjøvet ut på sidelinjen. Det førte til en viss åndelig tørke.¹

Og vitnesbyrdene fra flere som ble fanget opp av den karismatiske bevegelse i Norge på 1970-tallet synes å illustrere det samme forhold. Thomas Bjerkholt, daværende student ved Menighetsfakultetet i Oslo, fikk i 1972 ikke bare del i tungemålgaven, men ble dessuten "fylt av glede og kunne ikke få bedt nok den første tiden."²

I et forsøk på å gi en historisk skisse av den karismatiske bevegelses historie i Norge, vil jeg identifisere *forløperfasen* som en periode hvor enkeltmennesker, som regel uavhengig av hverandre, hadde fått del i pinsevennenes spiritualitet og åndsgaveutrustning, men uten at de forlot sine egne sammenhenger og uten at de gjorde sine personlige nådegaveerfaringer til hovedsak.

Forløperfasen pluss karismatisk spiritualitet i noen frikirker

Den karismatiske bevegelse har vanligvis blitt forstått som en 'pinsebevegelse' utenfor pinsebevegelsen, altså utenfor de organiserte pinesamfunnene. På samme måte som Ida Berthea Seehuus talte i tunger før T.B. Barratt fikk sin erfaring

* Lange passasjer i denne artikkelen er klipt og limt fra Geir Lie, "Den karismatiske bevegelse i Norge – et historisk riss." *Baptist* Nr. 1/2001 s. 47-60. Dette er gjort med eksplisitt tillatelse fra tidsskriftets redaktør. Tilsvarende er mye klippet og limt fra Geir Lie, red., *Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse – ettbinds oppslagsverk* (Oslo: REF-LEKS-Publishing, 2007, 2008).

¹ Torleiv Austad, *Gud møter oss. Artikler om bønn og gudsbilde* (Oslo: Akademia forlag, 2008) s. 124.

² Thomas Bjerkholt, personlig intervju, datert 5. oktober 1998.

i USA, var det selvfølgelig personer innen den karismatiske bevegelse som fikk sine erfaringer forut for flere av dem som senere er blitt kjent som bevegelsens plogspisser. De eldste pinsesamfunnene i Norge, De Frie Evangeliske Forsamlinger og pinsebevegelsen, har fra begynnelsen av rekruttert tilhengere blant troende med tilhørighet innen Den norske Kirke og Den Evangelisk Lutherske Frikirke. Også på eksklusivt opplevelsensnivå har man rekruttert innenfor blant annet disse to segmentene, idet flere har valgt å bli stående innenfor sin opprinnelige konfesjonstradisjon. I oppslagsverket *Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse* (2008) skriver Per Eriksen:

Under vekkelsen i Ålesund i 1907 vakte den 21 år gamle Sigvart Engeset stor oppmerksomhet ved å tale i tunger. Dette hadde aldri skjedd før på de kanter av landet. Sammen med Engeset virket den 27 år gamle Johannes G. Jensen som hadde helbredelsens nådegave. Engeset selv beskriver vekkelsen som brøt ut slik: ‘Det kom så mykje folk til møta at dei fekk ikkje rom i det huset Frikyrkja hadde, og det vart søkt til styret for Indremisjonen om å få bruke det store bedehuset. For det meste var det i minste laget det og, så mykje folk som det kom, både frå byen og dei næraste bygdene. Det var ikkje tungetalen dei kom etter. Den var bare brukt som ei kyrkjeklokke fra først av for å samle folket. Det var Guds ord dei fekk høyra.’³

Jan Gossner skriver om Engeset i det samme oppslagsverket: “Han hadde hørt om pinsebevegelsen i hovedstaden og forteller at det for mange utløste bønnetrang og forventning. Man bad om utgytelse av Den Hellige Ånd og om sann vekkelse.”⁴ Tilsvarende tiltrakk også Hans-Jacob Frøens karismatiske virke seg enkeltpersoner som hadde fått sitt første møte med karismatisk kristendom forut for møtet med Frøen selv. Jan Torolf Egeland (f. 1947), senere Etiopiamisjonær i regi av Det norske Misjonsselskap, opplevde tungemålgaven i 1963. Gaven kom imidlertid ut av funksjon inntil han, som student ved Misjonshøgskolen i Stavanger, fikk høre om den karismatiske fornyelsen som utbredte seg i de historiske trossamfunn. Etter at han i 1972 flyttet til Oslo for å fullføre teologiutdannelsen ved Menighetsfakultetet, kom han raskt i kontakt med Frøens virke.⁵ Også Erling Molteberg (f. 1909), tidligere misjonær innen Misjonssambandet og som hadde opplevd tungemålgaven i 1952, selv om han senere aldri hadde “satt noe navn

³ Per Eriksen, “Frikirke, Den Evangelisk Lutherske” i: Geir Lie, red., *Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse* (Oslo: REFLEKS-Publishing, 2. utg., 2008) s. 52-54 (53).

⁴ Jan Gossner, “Engeset, Sigvart” i: *Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse* s. 36.

⁵ Jan Torolf Egeland, “Lys fra Jesus” i: Hans-Jacob Frøen og Steinar Remetun, *Min dåp i Helligånden til kraft* (Oslo: Agape, 1976) s. 44-49.

på det jeg opplevde,⁶ kjente igjen sin egen erfaring i sitt senere møte med den karismatiske fornyelsen.

Det kan for øvrig synes som om Misjonssambandet alltid har hatt en krets eller understrøm innen miljøet som har stilt seg åpen overfor karismatisk kristendom. I enda større grad enn Misjonssambandet gjelder imidlertid dette for flere av frikirkesamfunnene, hvilket vi i det etterfølgende vil se nærmere på.

Frelesarméen

Flere norske frikirkesamfunn og grupperinger ble berørt av pinsebevegelsen. Frelesarméen var, ikke minst til å begynne med, solid forankret i hellighetsbevegelsen, pinsebevegelsens umiddelbare forløper. Den felles hellighetsforståelse dannet utvilsomt et tilknytningspunkt mellom Frelesarméen og Barratt, og 'Arméens' skriftlige organ *Krigsraabet* uttrykte seg tidlig i 1907 i positive vendinger om Barratts pinsemøter: "Inden vore rækker merkes vækkelsens herlige kraft, idet syndere freles, og Guds børn helliges."⁷ Ikke mange synes likevel på denne tiden å ha åpnet seg for tungetalen. Dette skulle imidlertid endre seg i og med den karismatiske fornyelse. Under et møte i Sarons Dal i 1970 vitnet Leidulf Eikeset om sin egen karismatiske åndsutrustning fra 1952. Leif Braathen, senere fulltidsarbeider innen Ungdom i Oppdrag, gjorde *sine* karismatiske erfaringer tidlig på 1970-tallet. Hans far, oberstløytnant Arne Braathen, opplevde det samme rundt 1976. Han opplevde nå en ny iver i å vitne og vant en del uomvendte forretningsfolk for den kristne tro. I perioden 1978-80 holdt han karismatiske møter i ulike korps, ofte sammen med Frank Åbyholm. Arne Braathens katalysator for karismatisk oppvåkning innen Frelesarméen kan knapt undervurderes.

Leif Braathen ble for øvrig i 1976 bedt om å holde en møteserie i Oslo 3. korps. Flere opplevde en kristen omvendelse under møtene, og enda flere gjorde sine personlige karismatiske erfaringer, deriblant en rekke kadetter fra Krigsskolen. Ungdomsleder i 3. korps, Gunnar Gulliksen, begynte fra 1977 av å arrangere årlige ungdomsleire på landsplan. Det ble snart også arrangert familieleire, både i påsken og på sommeren. De ulike samlingene, som fikk navnet Ungt Treff, vedvarte i 8-9 år og samlet på det meste 2-300 mennesker i 'Armé'-regi. Det utkrystalliserte seg snart et lederteam bestående av Gunnar Gulliksen, Hilbert Nordheim (Kristiansand), Einar Eikeli (Fredrikstad) og Godtfred Erland (Trondheim). De stod alle i en karismatisk oppblomstring innenfor sine egne korps. Sannsyn-

⁶ Erling Molteberg, "Mitt vitnesbyrd." *Dypere liv* nr. 4 1972 s. 22.

⁷ Geir Lie, "Frelesarméen" i: Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse s. 48-49.

ligvis så mange som 30 ungdommer med karismatisk Ungt Treff-tilknytning ble siden kadetter ved Krigsskolen. I tillegg til Ungt-Treff lederne virket øvrige forkynnere, som Fredy Runar, Roar Berg Olsen, Samuel Estdahl, Kåre Nordli og Aase Marti innad i Frelsesarméen med profilert karismatisk forkynnelse.

Det norske Baptistsamfunn

En av grunnene til at den karismatiske fornyelsen i USA fikk så pass stor medieoppmærksomhet, var at den representerte noe helt nytt. Pinsebevegelsen, som til å begynne med representerte en sosio-økonomisk underklasse, opererte i stor grad i religiøs isolasjon til andre konfesjonsdannelser. Dette var imidlertid ikke tilfelle i Norge. Norske baptister, for eksempel, var i utgangspunktet positivt innstilt til den gryende pinsebevegelsen, som kom med T.B. Barratt i 1906-07. Velviljen skyldtes nok i ikke liten grad norske baptisters, på denne tid, positive holdning til toneangivende forkynnere innen den ikke-metodistiske fløy av hellighetsbevegelsen. I *Banneret* hadde man over lengre tid avertert en bok om *Den Hellige Ånds fylde* av den amerikanske 'Keswickforkynneren' (og baptistforstander) Adoniram Judson Gordon. Også R.A. Torrey var kjent og verdsatt blant baptistene, og hans *Den Helligaands Daab* var blitt utgitt i Bergen i 1906. De elementer av Barratts forkynnelse som korresponderte med Torrey hadde man få problemer med. Tungetale som fenomen hadde man heller ikke innsigelser på. Men noe bevis på 'åndsdaap' var tungetalen likevel ikke. Ida Berthea Seehuus sin tungetaleopplevelse er allerede referert til. Hun var gift med Carl Magnus Seehuus, pastor i baptistmenigheten i Skien og senere grunnlegger av Norges første pinsemenighet, Tabernaklet i Skien. I 1905 fortalte hun mannen at "når hun bad i enrum kom det ord på hennes lepper som hun ikke forstod," hun var sikker på at det var et "Åndens sprog".⁸ Carl Magnus Seehuus, derimot, var overbevist om at tungetale ikke var ment for vår tid. På høsten 1906 leste imidlertid Ida om Azusa Street vekkelser i det britiske bladet *The Christian Herald* og opplevde lesningen som en bekræftelse på ektheten av hennes egen opplevelse fra året i forveien. Mannen foretok nå et personlig studium av fenomenet tungetale og kom til at dette ikke hadde opphørt med de nytestamentlige apostlene likevel. Kort tid deretter leste ekteparet i bladet *Byposten* om metodistforkynner T.B. Barratts tungetaleopplevelse i New York City.

Flere innen Baptistsamfunnet stilte seg positive, ikke bare til pinsevennens 'åndsdaapserfaring', men også til læren som sådan. Severin Larsen, som hadde blitt baptist i 1895 og var forstander i Fredrikshald (Halden), skrev begeistret i

⁸ Ida Berthea Seehuus, *Erindringer* (Skien: C.M. Seehuus's forlag 1935) s. 63.

Banneret om sin personlige tilslutning til pinsebevegelsens lære- og erfaringsmessige anliggende etter at han selv hadde mottatt 'åndsåp' 5. februar 1907. Larsen var baptist hele sitt liv, men virket også svært mye blant pinsevennene og i andre frimenigheter.

Landets første pinsemenighet ble dannet i Skien 24. april 1908 etter et brudd med baptistmenigheten, hvor sistnevntes pastor, Carl Magnus Seehuus, nå ble pastor i pinsemenigheten i stedet. Tilsvarende splittelse skjedde i baptistmenigheten i Fredrikshald, samtidig med at den nye bevegelsen syntes å innfiltrere menighetene også i Kristiania, Arendal og Trondhjem. Baptistsamfunnets senere noe kritiske holdning til pinsebevegelsen må utvilsomt sees i lys av de mange baptister som raskt ble rekruttert til pinsebevegelsen.

I motsetning til de fleste øvrige norske frikirkesamfunn har man like fullt forut for den karismatiske bevegelses tilblivelse alltid hatt baptister som var positivt innstilte til pinsebevegelsens anliggende og som i møtesammenheng gjerne frembar både tungetale, tydning og profetisk tale. I flere menigheter preget dette virksomheten i sterk grad. Den karismatiske bevegelse representerte i så måte lite nytt, og norske baptister ble i liten grad direkte berørt av denne. Et viktig unntak var Guds Tro Evangelisering, det vil si karismatiske evangeliseringsteam som i perioden 1975-84 virket til inspirasjon innad i norske baptistmenigheter og utad i evangeliseringsøyemed. Et annet viktig unntak var baptistmenigheten i Oppdal, som tidlig på 1980-tallet gjennomgikk en radikal karismatisk fornyelse, samtidig som den, etter impulser fra blant annet den britiske Restorationist-bevegelsen, og stikk i strid med baptistiske kjerneverdier, avvirket menighetsdemokratiet for det man kalte en 'teokratisk' menighetsorden. Etter sterke rivninger innad og skarpe motsetninger i forhold til Det norske Baptistsamfunn ble menigheten ekskludert fra sistnevnte i 1986 og tok navnet Oppdal Kristne Senter. Et betydelig mindretall i den opprinnelige baptistmenigheten dannet, med støtte fra Baptistsamfunnet, Oppdal og Lønset Baptistmenighet.⁹ Den opprinnelige baptistmenigheten i Oppdal opplevde for øvrig en splittelse også i 1956, idet utbryttermenigheten – som tok navnet 'Frimenigheten' – stilte seg mer positiv til pinsevennenes lære og praksis, men like fullt valgte selvstendig menighetsdannelse uten å knytte seg opp mot verken De Frie Evangeliske Forsamlinger eller pinsebevegelsen.

⁹ Geir Lie, "Baptistsamfunn, Det norske" i: *Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse* s. 9-10.

Frimenigheten og Oppdal Baptistmenighet ble dog gjenforent 28. januar 1979 og beholdt navnet Oppdal Baptistmenighet.¹⁰

Det norske Misjonsforbund

Også Det norske Misjonsforbund (DNM) har fra begynnelsen av hatt et forholdsvis åpent forhold til pinsebevælsens særanliggende. Trossamfunnet har delvis forankring i 1800-tallets hellighetsbevegelse gjennom svensk-amerikaneren Fredrik Fransons innflytelse. Trossamfunnet opplevde sterk numerisk vekst under den såkalte Mangs-vekkelsen, som også var preget av karismatiske innslag. Ingunn Folkestad Breistein skriver for øvrig, og med rette:

Selv om dette ikke var noe nytt innen DNM, har Misjonsforbundet etter Mangsvekkelsen vært åpen for ulike innslag av nådegaver. Samtidig har DNM hatt et betydelig innslag av plymouthbrødrenes lære, en bevegelse som var skeptisk til karismatikk. De senere år har plymouthbevegelsens innflytelse i DNM blitt svekket. Det gjelder også plymouthbrødrenes endetidssyn, som lenge var rådende i DNM.¹¹

Hans-Jacob Frøen er allerede nevnt som grunnlegger av den karismatiske Agapestiftelsen. Han hadde en personlig tungetaleopplevelse i 1938, mens han fremdeles studerte teologi ved Menighetsfakultetet i Oslo og samtidig stod tilsluttet Det norske Misjonsforbund (som tillater dobbelt medlemskap, idet Frøen også stod tilsluttet Den norske Kirke). For Frøen synes tungetaleopplevelsen der og da ikke å ha fått noen skjellsettende betydning. Annerledes stilte det seg for forkynnerkollega innen Misjonsforbundet, Ingulf Diesen. Etter et personlig møte med karismatisk kristendom i 1946 takket han som 19-åring ja til pastorstilling i Kongsberg Misjonsmenighet. Og etter flere års teologistudier og pastortjeneste i USA vendte Diesen i 1959 tilbake til Norge og bygget opp Ansgar bibelskole og teologiske seminar. I 1970 møtte han den luthersk-karismatiske presten Herbert Mjorud i USA. Diesen oppfordret ham om å komme til Norge, samt ta kontakt med Hans-Jacob Frøen, som nå var sjømannsprest på Bygdøy og året i forveien hadde opplevde en karismatisk fornyelse, idet erfaringen fra 1938 hadde fått ny aktualitet.

På en måte var det Frøens sønn Eivind som ble katalysator for den eldre Frøens karismatiske fornyelse. Etter sin kristne omvendelse under en møteserie med pinseforkynner Emanuel Minos i misjonsmenigheten Betlehem i Oslo i 1965,

¹⁰ Sverre Michaelsen og Ole Kr. Karlsen, "Sammenslutning Oppdal Baptistmenighet og Frimenigheten i Oppdal," *Banneret* Nr. 13 100 årg. (31. mars 1979) s. 3.

¹¹ Ingunn Folkestad Breistein, "Misjonsforbund, Det norske" i: *Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse* s. 116-117 (117).

fikk Eivind raskt kontakt med evangeliseringsorganisasjonen Navigatørene og Dagfinn Sæther som da ledet arbeidet. All fritid ble nå investert i organisasjonen, og planlagte studier ble lagt på hyllen. Av Navigatørene lærte Eivind systematisk bibellesning og personlig evangelisering. Etter hvert oppdaget han også en karismatisk dimensjon med nådegaver, kraft og helbredelse. Etter å ha sluttet i Navigatørene i 1967, startet han nemlig, sammen med kameraten Øyvind Hofstad, en frittstående evangeliserings- og bibelstudiegruppe. To av deltakerne i bønnegruppa tilhørte Betlehem og hadde gjort sine karismatiske erfaringer mange år i forveien. Gruppen ble enige om å gjøre et studium på Den Hellige Ånd, og i løpet av en av samlingene i 1969 fikk også Hofstad motta tungemålsgaven. Hans-Jacob Frøen deltok for øvrig også på en av disse samlingene og erfarte nå at hans egen tungemålsegave fra 1938 kom i regelmessig bruk. Etter hvert valgte man å flytte samlingene hjem til Hans-Jacob Frøen, hvor man hver onsdag samlet om lag 60 troende til bønn.

Uavhengig av det som skjedde i kretsen rundt Hans-Jacob og Eivind Frøen, møtte i 1969 norsk- og svenskamerikanerne Simon Vikse og Henry Carlsson opp i Oslo. De representerte legmannsorganisasjonen Full Gospel Business Men Fellowship International, og var interessert i å starte FGBMFI-møter i hovedstaden. I analogi med de alliertes luftbro til Berlin i 1948 mente amerikanske FGBMFI-tilhengere om seg selv at de formidlet en 'air-lift' med åndelige forsyninger til europeiske kristne. Gjennom Einar Follestad i Filadelfia, Oslo ble det knyttet kontakt med Nils Rønnebak, som drev Midtstuen hotell i Oslo. Rønnebak hadde selv statskirkebakgrunn, men kona Sonja, hadde hatt kontakt med pinsevenner og mottatt 'åndsdaopen' før de giftet seg. Ikke lenge etter første kontakten med Vikse og Carlsson kom de med det første teamet av amerikanere. Tilsøkningen var stor, hovedsakelig fra frikirkelige sammenhenger. Statskirkeprestene Hans-Jacob Frøen (Sjømannskirken), Thørner Hofstad (Oslo Trefoldighetskirke) og Asle Enger (Frogner Kirker) stilte også sine kirker til amerikanernes disposisjon.

Eivind Frøen møtte opp på de første FGBMFI-møtene og mottok selv tungemålsgaven idet amerikaner Harald Bredesen bad for ham med håndspåleggelse. Dette var i samme tidsperiode som Hans-Jacob Frøen hadde møtt opp på den yngre Frøens bønnesamlinger sammen med Øyvind Hofstad. Det var for øvrig ikke bare FGBMFI-samlingene som førte far og sønn Frøen i kontakt med den karismatiske fornyelsen. Eivind gikk på dette tidspunkt på møter i den amerikansk-lutherske kirke, og fikk herigjennom gjennom ungdomspastor Joe Johnson høre om den karismatiske fornyelsen i USA. Johnsons mor var aktivt med blant luthersk-karismatikere i hjemlandet og skrev til sønnen om den luthersk-karismatiske presten Herbert Mjorud.

Gjennom Joe Johnsens mor hadde Mjorud fått Eivinds adresse. Fra Asia skrev han så vinteren 1970 og gjorde oppmerksom på at han kunne komme innom Norge og ha møter om det var av interesse. Som vi allerede har sett, hadde også Ingulf Diesen

truffet Mjorud i USA og gjort denne oppmerksom på Eivinds far Hans-Jacob. Da Mjorud kom, ble det arrangert noen offentlige møter, men Mjorud ønsket også å nå prester og ledere. De spurte seg hvordan invitere prester slik at de ville komme og fant så ut at gratis lunch på Grand Hotell måtte være tingen. På dette møtet bekjentgjorde både Hans-Jacob og presten Hans Christian Lier at de hver på sin kant hadde opplevd en karismatisk fornyelse, noe som umiddelbart førte til førstesidesoppslag i *Morgenposten*: 'Prester i Kirken: Vi taler i tunger.'

Sommeren 1970 dro Eivind og Hans Jacob til USA. Mjorud hadde ordnet dette. Far og sønn reiste rundt og besøkte ulike karismatiske sammenhenger. Blant annet overvar de 'Full Gospel World Conference' i Chicago hvor Kathryn Kuhlman var en av forkynnerne. De besøkte dessuten Dennis Bennett i Seattle. De fikk også god kontakt med mange som så ble invitert til Norge. Her ble Hans Jacob frontfigur.

Som allerede påvist, var det en rekke personer som hadde fått personlig befattning med karismatisk kristendom og selv opplevd karismatisk nådegaveutrustning i forkant av at det ble mulig å identifisere en spesifikk karismatisk bevegelse. Tidlig ute var også Reidar Paulsen, senere grunnlegger og hovedpastor i Kristkirken, Bergen. I løpet av 1966, mens han bodde på hybel på Frikirkens Luthersk Bibel- og Menighetsseminar, ble han oppringt av journalist Kåre Pettersen i *Morgenposten*. Pettersen hadde truffet flere amerikanere i Stockholm. Disse hadde vært i Moskva, en av dem var norskættet og kunne godt tenke seg å preke i Oslo. Hadde Paulsen mulighet for å arrangere et møte med vedkommende? Amerikaneren het Harald Bredesen, og det var hans første Norgesbesøk. Han deltok både på ungdomsmøte i Oslo Vestre Frikirke og i Frogner Kirke hvor Asle Enger stilte kirken til disposisjon (sannsynligvis fordi han kjente journalist Pettersen).

Paulsens karismatiske gjennombrudd skjedde i forlengelse av Bredesens personlige forbønn mens de satt på Paulsens hybel. Ingenting følelsesmessig skjedde der og da, men innen om lag en uke fulgte en mer påtakelig opplevelse hvor tungetalen fulgte med. I 1969 besøkte Paulsen Bredesens hollandsk-reformerte menighet i Mt. Vernon, New York hvor han for første gang hørte en forsamling som sang kollektivt i tunger. Det gjorde også inntrykk å se en menighet som reflekterte en forening av ulike raser og etniske grupper som fantes innen det geografiske nærmiljøet. De første årene etter Paulsens karismatiske gjennombrudd i 1966 ble både en rik og vanskelig tid. Han manglet et miljø hvor han kunne dele sine nyervervede erfaringer og trengte lang tid for å avklare disse rent teologisk. Det endte opp med at han skrev sin første bok, *Den Hellige Ånds fylde*, som kom ut på Luther forlag i 1970. Senere oppstod det et karismatisk miljø blant flere av studentene ved Det teologiske Menighetsfakultet, og det disse senere skulle skrive, var innholdsmessig veldig likt det Paulsen hadde uttrykt allerede i 1970. Rett før jul 1970 ble han for øvrig invitert til å holde et foredrag om den karismatiske vekkelse på Indremisjonens arbeidermøte. Foredraget ble trykket i avisen *Dagen* i 1971 og dekket en hel avisside.

Enda tidligere enn Reidar Paulsen var Tore Lende, som senere skulle få en katalysatorfunksjon hva angår opprettelsen av en rekke karismatiske fellesskapsgrupper i Norge. Allerede som ungdom ble han redskap til en karismatisk vekkelse i bedehusets ungdomsforening på Undheim. Han fikk fatt i litteratur om 'åndsdåp' og tok med seg ungdommene på møter i ikke-luthersk regi, blant annet i pinsemenigheten på Sandnes. I 1968 deltok han på Missionary and Soulwinnings Fellowships evangeliseringsskole i England hvor han blant annet hørte forkynneren Roger Forster. Gjennom Forster ble det knyttet kontakt med Peter Lyne, som besøkte Norge samme året. Lende arrangerte husmøter, og det ble dessuten holdt samlinger i det kristne elevlaget ved lærerskolen i Stavanger. Lyne talte om den karismatiske vekkelsen som gikk fram i de historiske kirkesamfunn – møtene var utvilsomt blant de første karismatiske møtene i Norge.

Tidligere ute enn både Lende og Paulsen var imidlertid Aril Edvardsen. Han hadde opplevd en kristen omvendelse i 1956 og ble kort tid deretter tilsluttet en lokal pinsemenighet. Sommeren 1964 arrangerte han sitt første sommerstevne i Sarons Dal, Kvinesdal og samlet om lag 1200 deltakere til kveldssamlingene i tillegg til 3 møter med bibelundervisning på dagtid ni dager til ende. Allerede fra begynnelsen av fikk Edvardsen en viss appell også blant lutherske troende, og i 1963 refererte bladet *Troens bevis*, som han hadde startet i 1961, fra den karismatiske fornyelsen i USA som slo inn i de ulike historiske kirkesamfunn. 7 år senere, fra 12. til 14. juni 1970, innbød Edvardsen til en spesifikk Dypere Liv-konferanse i Sarons Dal med blant annet skandinaviske karismatikere som forkynnere. Juni-konferansen inspirerte til videre karismatisk bevisstgjøring innen især flere ikke-lutherske frikirkesamfunn. Konferansen ble avløst av det årlige sommerstevnet i Sarons Dal, og dette igjen, av en rekke lokale Dypere Liv-konferanser i hele Sør Norge. Især metodistene ble berørt, ikke minst menighetene i Flekkefjord, Horten, Skien, Porsgrunn, Hønefoss, Hvitvingfoss og til dels Tistedal og Finnsnes (Nord Norge).¹²

Karismatiske teologistudenter

Den karismatiske fornyelsen fikk tidlig et visst nedslagsfelt ved Menighetsfakultetet, idet daværende stud.theol. Karl Frode Hilton hadde mottatt 'åndsdåp' i et FGBMFI-inspirert møte på Nils Røhnbæks Midtstuen hotell. Hilton inviterte studiekameraten Helge Høyland med på møter hjemme hos Hans-Jacob Frøen på

¹² Mellom 15-20 metodistforkynnere ble direkte berørt av den karismatiske bevegelse (deriblant Harald Wessel Nørberg, Harald Dysjeland, Kjell Sundby, Iver Høy og Leif S. Jacobsen) i tillegg til mange flere som i grunnholdning var positivt innstilte.

Slemdal. Dette ble forøvrig starten til at flere karismatiske teologistuderter fra Menighetsfakultetet kom sammen til regelmessige bønnesamlinger, deriblant Øyvind Gaarder Andersen, Jan Torolf Egeland og Thor Hesselberg.

Den gryende karismatiske fornyelsesbevegelsen fikk en del medieoppmerksomhet, men til tross for at flere av studentene på egen hånd gjorde sine karismatiske erfaringer, tok det tid før man fikk kjennskap til hverandre. Høyland og Egeland var med på de karismatiske bønnemøtene ved Menighetsfakultetet fra begynnelsen av, mens Hesselberg kom med noen måneder senere.

Idet Menighetsfakultetet flyttet fra St. Olavs gate til Majorstua i 1972, fortsatte den karismatiske gruppen med bønnesamlinger også der. Gruppen var forøvrig ansvarlig for et besøk av den amerikanske karismatikerforkynneren Dennis Bennett, som talte til en ganske stor forsamling. Også David J. DuPlessis ble invitert, men fikk ikke inngang på Menighetsfakultetet. Møtet ble istedet holdt ved Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo, hvor rommet var overfylt.

Til tross for at Hilton var katalysator for en egen karismatisk studentgruppe ved Menighetsfakultetet, ble han ikke invitert til å være med i bokkomiteén i forbindelse med at *Dere skal få kraft* (1976) ble utgitt. Ikke usannsynlig skyldtes dette at han ikke hadde teologiske betenkeligheter med å kalle sin personlige karismatikkopplevelse for 'åndsåd'. Boken var nemlig ment å reflektere en luthersk tilretteleggelse av den karismatiske erfaring. Hilton var imidlertid ikke den eneste av studentene som nølte med å gjøre evangelisk luthersk teologi til den norm som den karismatiske erfaring skulle underlegges. Mens mange av de karismatiske studentene søkte teologiske alibi gjennom lesning av Ole Hallesby og Sigvart Riiser¹³, eksempelvis, knyttet andre seg opp mot Hans-Jacob Frøens virksomhet, som hadde et mindre forpliktende forhold til luthersk teologi. I sistnevnte krets tilhørte blant annet Helge Storset og Olav Slåtten.

Den karismatiske bevegelsen i Norge

Selv om det, som vi har sett, var karismatisk engasjement innen flere frikirkesamfunn, ble det for de flestes vedkommende i liten grad en synlig bevegelse som bandt karismatikerne sammen innenfor sine respektive samfunn (med unntak av Frelsesarméen). Organisatorisk sett var det derfor primært innen Den norske Kirke at man ble vitne til en synlig bevegelse. Hans-Jacob Frøen var direkte ansvarlig for en av disse (Agape) og indirekte involvert i etableringen av en annen

¹³ Allerede i 1952 skrev Riiser boken *Åndsutrustning og nådegaver*, som senere er kommet ut i flere opplag. Boken fikk stor betydning for flere lutherske studenter som søkte en teologisk tilretteleggelse av sin egen karismatiske erfaring.

(Ungdom i Oppdrag), mens Hans Christian Liers karismatiske engasjement etter hvert munnet ut i organisasjonen Oase. Alle tre organisasjonene fortjener en kortfattet presentasjon.

Agape og Ungdom i Oppdrag

Etter å ha avlagt teologisk embetseksamen i 1941 og deretter vært engasjert som ungdomsarbeider innen Det norske Misjonsforbund, ble Frøen i 1948 ansatt som sjømannsprest og bygget opp Oslo Sjømannskirke. I forlengelse av tidligere omtalte frokostmøte på Grand Hotell 16. februar 1970 startet Frøen kort tid deretter opp regelmessige Dypere Liv-samlinger, som fortsatte over flere år. I 1971 organiserte han dessuten stiftelsen Agape, som ifølge ham selv mer var et motto eller visjon enn en organisasjon. Stiftelsen hadde likefullt en periode ti ulønnede forkynnere som reiste rundt. I regi av Agape-stiftelsen ble dessuten bladet *Dypere liv* utgitt i perioden 1972-81. Agape var modellert etter den daværende anglikanske forkynneren Michael Harpers Fountain Trust stiftelse i Storbritannia og skulle profilere karismatisk fornyelse inn i de etablerte trossamfunn gjennom særskilte konferanser og stevner, samt gjennom evangelisering og disippeltrening.¹⁴ Det ble derfor arrangert Dypere Liv konferanser både i Sjømannskirken på Bygdøy og i lokalmenigheter rundt omkring. I tillegg arrangerte Frøen større karismatiske konferanser (gjerne med internasjonalt kjente forkynnere) på Flekkerøya (1972), Haugetun (1973) og Solborg folkehøgskole (1974). Steinar Remetun ble Agapes første heltidsarbeider, og i 1978 gikk man til anskaffelse av et småbruk i Lyngdal (Hvilens Vann), som var tiltenkt rollen som åndelig inspirasjons-senter og base for evangelisering. Samme året fikk Agape leie et senter i Borgen i Nord Troms. Agape ble imidlertid lagt ned i 1981, delvis i forlengelse av at Remetun ble avskjediget og senteret i Nord Troms omstrukturert.

Kjernen i Agapes evangeliserende ungdommer ble raskt loset inn misjonsorganisasjonen Ungdom i Oppdrag, stiftet av Eivind Frøen og Øyvind Hofstad i 1971, i etterkant av at Frøen og amerikaner Loren Cunningham (grunnlegger av Youth With A Mission [YWAM]) møttes under en karismatisk konferanse i Guilford,

¹⁴ Det var et uttalt mål blant karismatikere at man ikke ønsket å etablere selvstendige menigheter, men tvertimot ville profilere karismatikken inn i de historiske kirkesamfunn. Den første norske karismatikerforkynneren som brøt med dette, var Iver Emanuel Høy (f. 1925). Han opplevde tungemålgaven etter forbønn og håndspåleggelse av amerikaner Harald Bredesen i oktober 1970. I 1972 etablerte han Norges første karismatiske menighet, Oasen i Fyllingsdalen. Menigheten ble imidlertid lagt ned ti år senere og medlemmene overført til andre menigheter.

England. Til å begynne med var det kun en identifikasjonsmessig, men ingen formell tilknytning mellom Ungdom i Oppdrag og Youth With A Mission, idet Ungdom i Oppdrag ønsket en formell forpliktelse på Den norske Kirkes læregrunnlag. Endringer på dette punkt gjorde at den norske virksomheten i 1984 ble en fullverdig del av YWAM-familien (som har virksomhet i omlag 150 land og har omlag 16 000 ulønnede kort- og langtidsmisjonærer). Hovedsenteret i Norge ligger på Grimerud utenfor Hamar, med mindre 'baser' i henholdsvis Arneberg, Skien, Flekkerøy, Ålesund, Eintrøa, Lensvik, Engavågen og Oteren.

I tillegg til evangelisering og misjon tilbyr Ungdom i Oppdrag, tilsvarende den internasjonale moderorganisasjonen, en rekke kortvarige kursmoduler. For å kunne jobbe innen organisasjonen må man imidlertid først fullføre et evangeliseringskurs med innbakt praksis.

Ungdom i Oppdrag har i mange år vært opptatt av familiearbeid og har arrangert særskilte familieweekender og leire. Dessuten har de siden 1991 drevet Hedmarken Friskole i Løten. Siden 1972 har organisasjonen også utgitt bladet *Mot Målet*. I 1974 startet man endog eget bokforlag, Prokla-Media. Ungdom i Oppdrag har om lag tre hundre arbeidere i Norge i tillegg til om lag hundre som er engasjert i YWAM internasjonalt. I tillegg til dette rekrutterer man årlig over hundre norske deltakere til Ungdom i Oppdrags kursmoduler, samt at YWAM internasjonalt rekrutterer et enda høyere antall norske kursdeltakere.

Hans Christian Lier og Oase

Jeg har både i tidligere artikler, og også i denne, tid- og stedfestet den norsk-karismatiske fornyelsebevegelsens begynnelse til Rokokkosalen på Grand Hotell i Oslo 16. februar 1970. Mens den eldre Frøens betydning for den karismatiske bevegelsen i det lutherske Norge neppe kan undervurderes, må heller ikke Hans Christian Liers katalysatorrolle glemmes. Som Frøen fikk også han visjonen om å 'spre fornyelsen' inn i det etablerte kirkeliv. I 1970 arrangerte han 'Gud har mer å gi møter' i Bogstadveien Kapell i Oslo. De ukentlige søndagsmøtene fikk etterhvert navnet 'Evangelisk Forum', samlet mellom 350 og 400 troende og pågikk fram til 1975. Sammen med flere medarbeidere startet Lier da istedet opp med såkalte 'Oasedager' i Misjonsaulaen. Både navnet Oase og selve samlingene som sådan var inspirert av Willem van der Dams Pastoraal Zentrum Oase i Rotterdam, Nederland, sistnevnte dog forankret i den hollandsk reformerte kirke. Selve programmet bestod av lovsang, bibeltime, personlige vitnesbyrd og forbønn. Allerede på første Oasedagen var Misjonsaulaen sprengt, og mange satt på galleriet. Til tider kunne man samle over 500 troende.

Den første karismatiske konferansen i Norge på spesifikt 'luthersk grunn' ble avholdt i juni 1975 på Fredtun folkehøgskole i Rognan. Initiativtakere til konferansen var Thor Hesselberg (daværende skoleungdomsprest for Nordland fylke),

Arne Nergård (res.kap. i Bodø Domkirke), Sigurd Hagen og Arne Brandsæther (kretssekretærer i Det norske Misjonsselskap, henholdsvis Bodø og Helgeland krets). Hans Christian Lier var hovedtaler og inviterte med Oddvar Søvik (daværende landsungdomssekretær i Det norske lutherske Indremisjonsselskap). Konferansen hadde positiv virkning på tilhørerne, og på vei tilbake til Oslo nevnte Lier at man burde få til en tilsvarende samling også i hovedstaden. På dette tidspunkt hadde luthersk-karismatikernes Øistein DePresno, Jan Gossner, Jens Petter Jørgensen, Søvik og Lier begynt å møtes ganske regelmessig. Sammen besluttet de i 1977 å arrangere et presteseminar om Åndens gjerning i Oslo. Primus motor var Lier, men Jørgensen kom sterkere med etter hvert og ble på grunn av sin journalistiske begavelse og evne til å tromme sammen folk valgt til formann for arrangementskomitéen. Seminaret var først tenkt avholdt i Bogstadveien Kapell, deretter Misjonsaulaen, men begge ble for små for 1200 deltakere, og man valgte derfor Storsalen. Hovedtalere var Torvald Øberg, Erling Utne, Hans Christian Lier, Øistein dePresno, Jan Gossner og Oddvar Søvik. De enkelte bidragene ble utgitt samlet under tittelen *Åndens gjerning i liv og tjeneste*.

Tilsvarende seminarer ble siden arrangert rundt omkring i landet, og fra og med 1980 utvidet man med et eget sommertilbud, kalt Oasestevnet. Dette har siden vært en årlig tradisjon i ulike byer. Fra og med 1980 var forøvrig organisasjonen Oase et faktum med eget formalisert lederskap. I motsetning til Frøens Agapestiftelse har det for Oase-lederne vært en forutsetning at deres bevegelse skulle være solid forankret i luthersk teologi.

Lier var ikke bare sentral hva angår initieringen av Oase som organisasjon, men fikk også, sammen med flere, betydning for mange kristne ungdommer i hovedstaden som definerte seg innenfor den såkalte Jesusbevegelsen. I 1972 kom den ytterliggående amerikanske Children of God-grupperingen til Norge, og Lier var til å begynne med fascinert over deres evangeliseringsiver. Han sørget for at de fikk tilgang på egnede lokaler i hovedstaden. Amerikanerne arrangerte snart åpne kvelder som samlet opp mot 200 ungdommer hver eneste kveld. Til tross for Children of Gods iver og pågangsmot, ble man likevel raskt klar over at alt ikke var som det skulle. Amerikanerne hevdet nødvendigheten av radikalt disippelskap som blant annet innebar krav om at man måtte gi avkall både på utdanning og jobb for å slutte seg til Jesusrevolusjonen. Som en reaksjon mot amerikanernes overdrevne radikalisme opprettet Lier nå Gospel Forum hvor kristen ungdom fikk tilbud om fellesskap med hverandre samtidig med at de ble sysselsatt innen gateevangelisering mens de fremdeles bodde hjemme hos sine foreldre og fortsatte sin planlagte utdanning. Kun etter noen få måneder fikk Children of God beskjed om å avvikle, og arbeidet de hadde påbegynt ble videreført gjennom det som etterhvert skulle få navnet Guds Fred, en evangelisk virksomhet som søkte å integrere det beste fra Jesusvekkelsen med troskap mot evangelisk-luthersk teologi. Av Guds Freds mange aktiviteter var det gjerne gospelkveldene i Trefoldig-

hetskirken som skapte mest oppmerksomhet, idet de i flere år samlet opp til 2000 ungdommer to ganger om måneden.



Visions of Sanctification: Themes of Orthodoxy in the Methodist, Holiness, and Pentecostal traditions

David D. Bundy, Ph.D. candidate, Associate Provost for Library Services and Associate Professor of History at Fuller Theological Seminary, Pasadena, California.



One of the pressing issues for the Holiness and Pentecostal movements is to establish their identities with regard to the larger Christian world. There have been assertions that these two interconnected religious movements constitute a fourth way of Christianity in parallel with the older Orthodox, (Roman) Catholic, and Protestant traditions. Others have argued that both are thoroughly rooted in Reformation Protestantism and Pietism.¹ Another scholarly tradition has insisted that the Holiness and Pentecostal movements are an expression of American Fundamentalism.² Míguez Bonino has suggested that this is the new face of Protestantism.³ Some have insisted that the traditions are direct descendants of Wesley.⁴

Most recently the work of Randy Maddox has demonstrated that a number of Eastern Orthodox theological themes pervade Wesleyan theology.⁵ Ever since the research of Albert Outler into the influences on Wesley's thought, there has been an interest in both the theological and ecumenical implications of Outler's asser-

¹ Karla Poewe, "Introduction: the Nature, Globality, and History of Charismatic Christianity," in *Charismatic Christianity as a Global Culture*, ed. Karla Poewe (Studies in Comparative Religion; Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1994).

² Steve Brouwer, Paul Gifford and Susan D. Rose, *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism* (New York, London: Routledge, 1996).

³ José Míguez Bonino, *Rostos del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Nueva Creación, 1995).

⁴ Donald Dayton, *The Theological Roots of Pentecostalism* (Studies in Evangelicalism, 5; Metuchen: Scarecrow, 1987) and Timothy Smith, *Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth Century America* (New York: Abingdon, 1957).

⁵ Randy Maddox, *Responsibility and Grace: John Wesley's Practical Theology* (Nashville: Kingswood, 1994). Maddox has also written a programmatic essay, "John Wesley and Eastern Orthodoxy: Influences, Convergences and Divergences," *Asbury Theological Journal* 45:2 (1990), 29-53.

tions of the formative nature of Wesley's reading of Orthodox theologians.⁶ Close attention has been paid to the issue. The work of Ted Campbell was an important contribution toward identifying ways in which Wesley understood himself to have appropriated materials from the church of "antiquity."⁷

Others, including this author, have insisted that the appropriation by Wesley of the insights of Orthodox writers needs to be understood in light of their mediation through the English Anglican tradition of scholarship on early Christian history and texts.⁸ This present essay does not pretend to resolve either the issue of Wesley's use of early Eastern texts or the issue of the ecumenical identity of the Holiness and Pentecostal movements. Instead, the effort is made to present a map of the influence of certain early Eastern Christian texts on these traditions. It will be suggested that the problem of influence is very complex.

It will be demonstrated that the influence of one particular strand of Eastern Christianity can be traced from Clement of Alexandria to Origen to Pseudo-Macarius to Madame Guyon and Wesley and from both of them to the Holiness theologians Thomas Cogswell Upham, Phoebe Palmer, and from them to formative theologians of Pentecostalism, including William Seymour, Minnie Abrams, and Thomas Ball Barratt. It is not argued that this is always a simple straight-line transmission or a complete appropriation of the earlier texts. It is argued that through this network, there is, because of contact with Pseudo-Macarius, a continuity of themes and that these were definitive for the development of the concept of sanctification/entire sanctification/theosis within the Methodist, Holiness, and Pentecostal traditions.

⁶ Albert Outler, *John Wesley* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 9, note 26. It was this footnote that led to my initial interest in early Eastern Christianity. See the more developed discussion in Albert C. Outler, "The Place of Wesley in the Christian tradition," in *The Place of Wesley in the Christian Tradition: essays delivered at Drew University in celebration of the commencement of the publication of the Oxford edition of the Works of John Wesley*, ed. Kenneth Rowe (Metuchen:Scarecrow, 1976), and Albert Outler, "John Wesley's Interest in the Early Fathers of the Church," in *The Bulletin published by the committee on archives and history of the United Church of Canada in collaboration with Victoria University* 29 (1980-1982), 5-17.

⁷ Ted A. Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change* (Nashville: Kingswood, 1991). Campbell's approach contrasts with the discounting of those influences by Henry D. Rack, *Reasonable Enthusiast; John Wesley and the Rise of Methodism* (2 ed.; Nashville: Abingdon, 1992).

⁸ Four essays were published in the *Wesleyan Theological Journal* 36 (1991).

Methodological Issues

Several caveats need to be offered in advance. First, the matter of influence of thought is difficult to identify and describe. Any individual, even on their most self-aware day, will recognize a variety of influences ranging from the banal to the profound at crucial junctures of the intellectual and spiritual life. Even in retrospect, the influences are difficult to identify. Secondly, much of the contemporary discussion of “Orthodoxy” in Methodism would appear to assume that these themes were absent in Western Christian thought, an assumption which is clearly untenable, but beyond the scope of this essay to contest. Thirdly, some of the “influences” identified may well be more accurately described as parallel if not simultaneous developments as people of diverse experiences read the biblical texts with philosophical and experiential lenses which allow them to understand, even if intuitively, the middle Platonic intellectual structures of the canonical texts.

Fourthly, there is the problem posed by the appearance of a particular word or phrase that may lead to the too easy conclusion of influence. Fifthly, when influence is ascertained, the discussions often make broad assumptions about the implications for the recipient theological tradition. For better or worse, there is no requirement that the philosophical structures, theology and spirituality of a particular group support each other with total congruence. Sixthly, to say that a writer is influenced by a text does not assume any need for that individual to understand it as it would have been understood, for example, in a fourth-century context. All appropriation of ideas is conditioned at least as much by the recipient’s reading of a text in his/her context as by the original context of the text, if that can be known.

That being said, one can identify particular channels by which aspects of the spirituality of Orthodoxy found its way into the traditions being discussed. This essay does not assume those discussed here to be the only avenues by which this transmission occurred, but merely that these are identifiable and documentable. Let us begin with John Wesley, the eighteenth-century theologian whose work projected into subsequent discussion the concept variously denominated sanctification, entire sanctification, “Baptism in the Holy Spirit,” or theosis.

Wesley and Sanctification: the Appropriation of an Orthodox Theme From Several Sources

The subject of Wesley’s uses of Orthodoxy owes its present popularity to the assertions of Albert Outler that Wesley drank deeply at the well of Orthodox theology, an assertion which has been significantly nuanced by subsequent research. Wesley urged his preachers in his *Address to the Clergy* (1756) to read early Christian writers including “St. Chrysostom, Basile, Jerome, Augustine, and,

above all, the man of a broken heart, Ephraim Syrus.”⁹ In a letter to a critic, Conyers Middleton, he cited as supportive of his position “Clement of Rome, Ignatius, Justin Martyr, Irenaeus, Origen, Clement of Alexandria, Cyprian. . . (as well as). . . Macarius and Ephraim Syrus.”¹⁰ Throughout his works there are references to early Christian writers, an index of which has been provided by Ted Campbell.¹¹ These reflect a wide range of reading: Augustine and Origen are the most frequently cited writers. Also cited are Athanasius, Athenagoras, Basil, Chrysostom, Clement of Rome, Clement of Alexandria, Cyprian, Pseudo-Dionysius, Ephrem of Syria, and Tertullian among others. The corpus is well rounded and demonstrates an awareness of the larger early Christian tradition, as would be expected given Wesley’s Reformation and Pietist “primitivism.”

The “primitive church” was clearly written large in Wesley’s mind. However, many of the references to early Christian writers are in lists of names sometimes, it would appear, provided as much to impress the reader as to inform! The weight of significance of the writers for Wesley cannot be weighed by the number of references alone. For example, Pseudo-Macarius is represented by only one quotation and one naming in a list of names. This is despite the fact that Pseudo-Macarius, as we shall see below, played a significant role for Wesley. However, we will begin with the Alexandrian Christian tradition.

Clement of Alexandria

In 1739, John and Charles Wesley published a seven stanza poem entitled “On Clemens Alexandrinus’ Description of a Perfect Christian.”¹² This text reflects an awareness of Clement’s *Stromata* (numbers four and seven). To overcome the world, one is to develop the virtue of impassibility, with resultant resistance to temptation, made possible by God’s sustaining grace, which allows an entrance into a state of “peace” wherein,

⁹ John Wesley, “An Address to the Clergy,” as in *Works* (Jackson ed.), 10, 484. Most of us first encountered this quotation in Outler, *John Wesley*, 9, note 26.

¹⁰ John Wesley, “Reply to Conyers Middleton,” in *Letters* (Jackson ed.), 2, 387-388.

¹¹ Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity*, 125-134.

¹² This hymn/poem was first printed in John and Charles Wesley, *Hymns and Sacred Poems* (London: William Strahan, 1739), 37-38, and reprinted by G. Osborn, ed., *The Poetical Works of John and Charles Wesley* (London: Wesleyan Methodist Conference Office, 1868), 1, 34-35. The authorship of this text has been contested on the basis of a suggestion by Osborn.

'Tis in that peace we see and act
 By instincts from above;
 With finer taste of wisdom fraught,
 And mystic powers of love.¹³

While there are no direct quotations of Clement of Alexandria in the text (probably because of the different genre of the texts), the developmental vision of "Christian Perfection" or "Christian gnosis" is clearly parallel to that of the second century sage.

Another instance of claimed dependence on Clement of Alexandria is found in an entry to Wesley's *Journal*, dated 5 March 1767. There, Wesley includes a copy of a letter, "To the Editor of *Lloyd's Evening Post*."¹⁴ In this letter he defends himself against charges that in his tract, *The Character of a Methodist*,¹⁵ he claims sinless perfection is possible for humans. He observed:

Five or six and thirty years ago, I much admired the character of a perfect Christian drawn up by Clemens Alexandrinus. Five or six and twenty years ago, a thought came to my mind, of drawing such a character myself, only in a more scriptural manner, and mostly in the very words of Scripture.¹⁶

There are no direct literary relationships between the text of Clement of Alexandria and that of Wesley, but there is a significant continuity of themes. It has been argued in another context that there are similarities. These include: (1) doctrinal flexibility, that is that formulations of doctrine are secondary to the knowledge of God; (2) the character of "true gnosis" or "Christian perfection as grounded in the love of God, and the result of development in the Christian life toward God"; (3) insistence that conformity to the will of God is an essential part of the Christian life; (4) the assertion that active (not introspective) contemplation of God is to be continuous for the Christian; (5) the assertion that the Christian must be single minded in the desire for godliness and that the virtues of Christian living force out the ungodly values; (6) the presentation of prayer as constant, not limited to formal liturgical contexts, unhindered by social or material contexts, a tool for overcoming the passions, and instrumental in achieving union with the Divine;

¹³ Wesley, *Hymns and Sacred Poems*, 38; Osborn, *Poetical Works*, 1, 35.

¹⁴ Wesley, *Journal*, 5 March 1767 in *Works* (Jackson ed.) 3, 272-274.

¹⁵ Wesley, "The Character of a Methodist," in *Works* (Jackson ed.), 8, 339-347; also, "The Character of a Methodist," in *The Methodist Societies: History, Nature and Design*, ed. Rupert E. Davies (*The Works of John Wesley*, 9; Nashville: Abingdon, 1989), 30-42.

¹⁶ Wesley, *Journal*, 5 March 1767, in *Works* (Jackson ed.), 3, 272-274.

(7) anticipation of immortality influenced by the godliness of the life lived on earth; (8) the placement of “love of neighbour” at the center of the Christian life; (9) godly moral consistency in all of life; and, (10) the necessity of obedience to God’s commandments.¹⁷

With such an impressive list of parallels, the *Character of a Methodist* would appear to be a clear-cut case for the appropriation of an early Eastern Christian writer. However, the reality is not so simple. In the seventeenth century, Anthony Horneck published *The Happy Ascetick: or, The Best Exercise*.¹⁸ Horneck knew intimately the writings of the early Christians. His library included the texts of Clement of Alexandria, Origen, and Pseudo-Macarius, as well as many other early Christian texts also read and recommended by Wesley.¹⁹ He argued that every Christian should be a “happy ascetic” on the models proposed by early Christian spirituality. His analysis of the Christian life follows even more closely the language and thought of Clement of Alexandria than does Wesley. It would appear that Horneck understood the theological and philosophical structures of Alexandrian Christianity better than Wesley. One could argue, based on the text, that Wesley follows Horneck more closely than he does Clement. Wesley certainly knew the work of Horneck. He included a marginally edited reprint of Horneck’s text in the *Christian Library*.²⁰ Therefore, Wesley’s appreciation and

¹⁷ David Bundy, “Christian Virtue: John Wesley and the Alexandrian Tradition,” in *Wesleyan Theological Journal* 26 (1991), 144-149. On Clement, see K. Schmöle, “Gnosis und Metanoia: Die anthropologische Sicht der Busse bei Klemens von Alexandrien,” *Trier theologische Zeitschrift* 82 (1974), 304-312, Klaus Schölz, *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 38; Münster: Aschendorff, 1974), W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Leipzig: Akademie Verlag, 1952), S. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford: Oxford University Press, 1971), André Méhat, *Étude sur les ‘Stromates’ de Clément d’Alexandrie* (Patristica Sorbonensia, 7; Paris: Éditions de Seuil, 1966), and Annewies van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model* (Supplements to Vigiliae Christianae, 3; Leiden: E. J. Brill, 1988).

¹⁸ Anthony Horneck, *The Happy Ascetick: or, The Best Exercise* (London: Henry Mortlock, 1669).

¹⁹ *Bibliotheca Hornecciana; or, A Catalogue of Valuable and Choice Books in Hebrew, Greek, Latin, English, French, Spanish, Italian and Dutch, both Ancient and Modern, in all sorts of learning. Being the Library of the Reverend Anthony Horneck...* (Estate Sale Catalogue, 1697). Thanks to Randy Maddox for this reference.

²⁰ *A Christian Library*, ed. John Wesley, 3rd ed.; London, 1830), 1, 16, 290-432.

appropriation of Clement of Alexandria's work may well have been conditioned by the earlier English theologian; if so, Wesley is as much in continuity with trends in certain sectors of English theology and spirituality as he is with Clement, Origen, and Pseudo-Macarius.

Pseudo-Macarius.

One comment of Wesley about Pseudo-Macarius is frequently cited: "I read Macarius and sang."²¹ This quotation is apparently spurious, although in his private journal for 30 July 1736, Wesley states that he "began Macarius" and he "sang," with the strong implication that the reading and singing were connected!²² This is strong affirmation of the value of these texts to Wesley despite the fact that Pseudo-Macarius is only infrequently cited by Wesley.²³ More significantly, Wesley provided "extracts" of the "Fifty Spiritual Homilies," in the first volume of the fifty-volume collection called the *Christian Library* for the edification and education of the Methodist clergy. This inclusion was high praise indeed. The only pre-reformation writers included in this massive compilation were certain of the so-called "Apostolic Fathers"²⁴ and Pseudo-Macarius. Wesley, like other scholars of his day, thought that Pseudo-Macarius put him in contact with Macarius the Egyptian, the legendary monastic of the fourth century.²⁵ It is now clear that the "Fifty Spiritual Homilies" are from the context of

²¹ Kallistos Ware, "Preface" to Pseudo-Macarius, *The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter*, tr. George A. Maloney (Classics of Western Spirituality; New York: Paulist, 1989), xi. I have not yet found the phrase as cited by Ware and others in Wesley.

²² John Wesley, *Journal* 30 July--1 August 1736, in *Journal and Diaries I: 1735-1738*, ed. W. Reginald Ward and Richard Heitzenrater, *The Works of John Wesley*; 18 (Nashville: Abingdon, 1988), 405-406.

²³ Campbell, *John Wesley and Christian Antiquity*, 132, noted only two references, although he does not include the one noted above, note 16.

²⁴ The writings in *A Christian Library*, ed. John Wesley (2nd ed.; London: T. Cordeux 1819), 1, 8-68, included "Epistle to the Corinthians" attributed to Clement of Rome, "Epistle to the Philippians" attributed to Polycarp of Smyrna, seven letters of Ignatius of Antioch, and the classical texts of the "Martyrdoms" of Ignatius and Polycarp.

²⁵ John Wesley, "Of Macarius," in *A Christian Library*, ed. John Wesley (2 ed.; London: T. Cordeux, 1819), 1, 69-71. This introduction is a carefully written introduction to what was known in Wesley's period about Pseudo-Macarius and is a distinct improvement on the introduction to the earlier English publication of the Homilies discussed below.

Syria and probably represent the radical spirituality of the Messalians or “Those who Pray” (also referred to as Euchites) who were condemned by the Council of Ephesus in 431. The “Fifty Spiritual Homilies” were spared condemnation and destruction by transmitting them under the name of a respected saint, that of Macarius of Egypt. Other identities for the author have been proposed, but none of the proposals have been buttressed by convincing evidence. The recent research that suggests that the “Homilies” influenced the work of the Cappadocian writers, especially Gregory of Nyssa, is probably correct.²⁶

Several studies of the use of Pseudo-Macarius by Wesley have been published,²⁷ but all have overlooked the problems posed by the editorial work of Wesley. Wesley, as was usually his habit, took over the work of another, with or without giving the credit we would now deem appropriate. The “Fifty Spiritual Homilies” were first translated into English by an anonymous “Presbyter of the Church of England” and published in 1721 with the subtitle/advertisement: “full of very profitable instruction concerning that *Perfection*, which is *Expected* from *Christians*, and which is their *Duty to Endeavor after*.”²⁸ It was from this volume that Wesley provided readers of the *Christian Library* with “An Extract from the Homilies of Macarius.” Wesley, despite the assertions of Ernst Benz that Wesley provided a “literal word for word translation” of Pseudo-Macarius,²⁹ depended

²⁶ For an excellent summary of the complex issues relating to the transmission and literary relationships of the Pseudo-Macarian texts, see the introduction to the recent French translation by Vincent Desprez, in Pseudo-Macaire, *Oeuvres spirituelles, I. Homélie propre à la Collection III. Introduction, traduction et notes (avec le texte grec)* par Vincent Desprez (Sources chrétiennes 275; Paris: Éditions du Cerf, 1980).

²⁷ Thomas E. Brigden, “Wesley and the Homilies of Macarius,” *Proceedings of the Wesley Historical Society* 8 (March 1911), 6-7; G. S. Wakefield, “La littérature du Désert chez John Wesley,” *Irenikon* 51 (1978), 155-70, David D. Ford, “Saint Makarios of Egypt and John Wesley: Variations on the Theme of Sanctification,” *Greek Orthodox Theological Review* 33 (1988), 285-312 (this essay is an anti-Holiness and anti-Pentecostal apologetic), Howard A. Snyder, “John Wesley and Macarius the Egyptian,” *Asbury Theological Journal* 45 (1990), 55-60. See especially, Ernst Benz, *Die protestantische Thebais: Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus der 16. und 17. Jahrhunderts in Europa und Amerika* (Wiesbaden: Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1963).

²⁸ *Primitive Morality: or, The Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian* (London: Printed for W. Taylor by W. and J. Innys and J. Osborn, 1721). Italics in original.

²⁹ Ernst Benz, *Die protestantische Thebais*, 121, “eine wortwörtliche Übersetzung” a conclusion accepted by David Ford, “St. Makarios and John Wesley,” 288, note 8.

completely on the work of his predecessor, even incorporating proposed emendations of the earlier scholar into the text of the homilies. However, Wesley, also typically, did not reprint the entire work, but rather selected portions of twenty of the fifty homilies for his readers (see Appendix). What was omitted is nearly as interesting as what was included; we begin with the latter.

The “Fifty Spiritual Homilies” present a vision of God and of the Christian life. The goal of the Christian is “Christian perfection” and the life of the Christian is to be a movement, a struggle, toward the goal of unity with God. It is the grace of God that enables persons to reorient their priorities and begin to struggle through spiritual warfare that continues at least to the end of the life on earth. That life is to be characterized by prayer. Prayer is a tool for achieving contemplation of God. The ascetic life is promoted; every activity and passion of life is part of that struggle for victory over the ungodly influences in life. As one struggles toward “perfection,” sin is removed from the heart by the grace given through the Holy Spirit and one is enabled to conform increasingly to the will of God in the model of Christ. Importantly, even after one has won significant victories in spiritual warfare, there is the possibility of succumbing to temptation and backsliding into conformity with the will of the un-God, Satan.

However, the Pseudo-Macarian system of spirituality is relentlessly optimistic. It is assumed, following the thought of Philo, Clement, and Origen, that all who accept the grace of God, who conform their wills to the will of God and work toward union with God can achieve that end.³⁰ This three-stage program was perhaps formative for Wesley: (1) initial grace (Wesley would call it *prevenient grace*); (2) spiritual warfare; and, (3) Christian perfection. This developmental soteriology permeates the text provided by Wesley in *A Christian Library*. Certainly also in his *Plain Account of Christian Perfection* (1767) Wesley emphasized both the goal of “Christian Perfection” and the journey which the Christian must make. The *Plain Account of Christian Perfection* is Wesley’s presentation of the evolution of his thinking on the subject up to the morning it was sent to press. It is clearly implied that at some later date, perhaps the next day, under the influence of Scripture, some text, the witness of another Christian or his own reflection, his position on the subject and his place in the journey of “Christian Perfection” could change. Wesley, however, was much less optimistic about human nature than Pseudo-Macarius or Gregory of Nyssa. Therefore, in order to make the “Fifty Spiritual Homilies” conform to his understanding of the path to Christian Perfection, he edited them heavily.

³⁰ Primitive Morality: or, The Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian...

Wesley edited or “extracted” twenty Homilies from the “Fifty Spiritual Homilies.” From the Pseudo-Macarian text, he quite systematically removed references to ideas that he found problematic. The most carefully and systematically censored were the appropriations by Pseudo-Macarius of Platonic ideas of the origin and destiny of the soul. Most of the erotic/sexual language (generally biblical allusions) was removed.³¹ Most of the references to the efficacious nature of human decision (free will) for initial conversion and consequent improvement of spirituality were omitted. Note, however, that Wesley was quite inconsistent as an editor and so some items escaped his editorial pen.

Other deletions included: (1) language which might have suggested ability to achieve perfection in this lifetime (including references to “deification” or “theosis”); (2) references to cosmology and creation, particularly as these included reference to the soul, but also more generally; (3) the suggestion that the Holy Spirit removes corruption and moves us on toward perfection WHEN we ask; (4) the statement that the soul can “be held by the Godhead” (unity with God); (5) the correspondences between the experience of the Christian soul and the sacrificial language from the Hebrew Scriptures; (6) many references to the initial alienation of the soul from God as regards the extent of its identification with the “kingdom of darkness” and the completeness of the suffering of the soul which causes the entire body to suffer; (7) most discussions of the incarnation; (8) and the most radical or graphic discussions of “spiritual warfare;” and, (9) encouragement of Christians to ‘surrender themselves’ completely to God and to trust God for ‘Christian Perfection.’³²

The majority of the Pseudo-Macarian Homilies were not included in Wesley’s volume (see Appendix). Homily three argues for simple sincere living “to struggle and fight with their inward thoughts.” Homily six speculates about “thrones” and “crowns” and Israel. Homily seven “concerns the goodness of Christ to-

³¹ One of the problems of studying Wesley is that he was often inconsistent and also quite willing to change his mind. The “extracts” of the texts reflect both tendencies. Examples of his editorial deletions regarding sexuality include Homily 10 from which words like “insatiable is the heavenly desire,” “insatiable love for God,” and variants were removed. From Homily 20 were excised: “father’s naked body,” “issue of blood,” “flux of her blood,” “wounds of vile affections,” “woman with the bloody flux,” and “secret corruptions.” From Homily 25 were edited out words including “desire,” “lust,” “carnal passions and lusts,” “wounded with divine love,” “smitten with spiritual love,” “burning of the bowels,” “deceitful lusts,” and “carnal affections.”

³² This list is not complete, but a summary of a more detailed analysis of Wesley’s editorial method.

wards” humans. Homily eleven insists that “the power of the Holy Spirit in the Heart of Men [sic] is as fire.” Homily twelve discusses the “state of Adam before he transgressed the commandment of God.” Homily thirteen is concerned about “what fruit God requires of Christians.” Homily fourteen describes spiritual warfare in quite dualistic language as does Homilies twenty-one and twenty-two. Homilies thirty to forty-two would appear to have commonalities with Wesleyan themes, but may have been excluded because of the cosmology, anthropology and especially the radical anti-establishment piety of the Pseudo-Macarian texts. Perhaps Wesley was worried about the implications for Methodism of a spirituality that is individualistic and in which individuals have direct access to God and growth in spirituality quite independent of the trappings (especially sacraments and clergy) of the institutional church. This tendency, also apparent in some Pietist writers, would be developed in North America during the nineteenth century with influence both from Wesley (in spite of himself) and from the French Mystics, Fénelon and Madame Jeanne-Marie de la Motte-Guyon.

Thomas à Kempis

Thomas à Kempis represents another complication for anyone seeking to isolate Orthodox themes in Wesleyan writings. Thomas demonstrates that the transmission of Eastern Christian spirituality into Wesley’s thought and to his spiritual descendants through Wesley will probably remain less than clear. John Wesley was an avid and critical reader of a large number of French, Dutch, and Spanish authors whose works were circulating in England and who also drank at the wells of early Eastern Christian writers such as the Cappadocians, Pseudo-Macarius, and Pseudo-Dionysius the Areopagite.³³ Among the writers that Wesley used and recommended, who also used the Pseudo-Macarian tradition, was Thomas à Kempis. Thomas à Kempis was an heir of the *Devotio Moderna* in the Netherlands. As has already been clearly demonstrated, this movement self-consciously rooted itself in the radical spirituality of the “Fathers of the Desert.”³⁴ Thomas’s volume, *The Imitation of Christ*, is one of the classics of Christian spirituality. Wesley reports in *A Plain Account of Christian Perfection* that the reading of Thomas à Kempis was an important step on his spiritual journey. In Thomas,

³³ For a detailed examination of this influence on Wesley, see Jean Orcibel, “Les spirituels français et espagnols chez John Wesley et ses contemporaines,” *Revue de l’histoire des religions* 139 (1951), 50-109.

³⁴ For a discussion with extensive bibliography, see Enrico Norelli, “La littérature du Désert dans le renouveau catholique au début de l’époque moderne,” *Irenikon* 51 (1978), 5-45.

Wesley found an expression of Christian spirituality, formed by the tradition of Pseudo-Macarius, which was intense and highly personal as well as individualistic. The approach mirrored his approach to personal spirituality and provided a precedent for the individualistic spirituality that he preached.

Given Wesley's propensity for making available to his clergy texts that he found personally helpful for spiritual development, one should not be surprised that among Wesley's publications is *An Extract of the Christian's Pattern; or, A Treatise on the Imitation of Christ. . .by Thomas à Kempis*.³⁵ It is uncertain when Wesley read Pseudo-Macarius for the first time, but it is certain that the Pietist writers, Pseudo-Macarius, the French and Spanish Mystics, and Thomas à Kempis all reinforced within Wesley and his heirs a predisposition toward a tradition of Eastern Orthodox spirituality. It is thus essential to consider the processes of mediation of the texts and spiritualities within the Protestant and Catholic spiritual writers essential to Wesley, the Holiness Movement, and Pentecostalism as one examines the transmission of ideas.

Orthodox Themes and the Beginnings of the Holiness Movement in America

It can be argued that the beginnings of Methodism in America included a transplanting from England of the more radical Christian spirituality and evangelism promoted by Wesley and, especially, the francophone Swiss theologian, John

³⁵ John Wesley, *An Etract of the Christian's Pattern; or, a Treatise on the Imitation of Christ. . .by Thomas à Kempis* (London: T. Cordeux, n.d). This extract is more widely known than the unabridged *The Christian's Pattern; or, a Teatise of the Imitation of Christ*. Translated from the Latin of Thomas à Kempis. Compared with the original and corrected throughout ed. John Wesley (London: Wesleyan Conference Office, 1835). For a description of the Wesley versions, see Walter Arthur Copinger, *On the English Versions of the "Imitatio Christi"* (Bibliographiana 3; Manchester: n.p., 1900), 71-74.

Fletcher.³⁶ The call to the life of holiness was clearly part of most early Methodist preaching and theological reflection.³⁷ It has been demonstrated that the interest in “sanctification” or “theosis” resulted in a steady stream of essays and books. There is not space here to discuss the evolution in understanding of “sanctification” in the United States during the period of the early republic.³⁸ Numerous writers made major contributions, but because of limited space, two are selected for brief discussion. Their work represents, it would appear, a clear shift in thought from the understanding of Wesleyan theology articulated in North America by the founding itinerant Methodist theologians. The theologians most responsible for the shift in Wesleyan thought are Thomas Cogswell Upham and Phoebe Palmer. It is suggested here that that shift is attributable to both the influence of Fénelon and Madame Guyon as well as a re-reading of Wesley in light of Fletcher.

³⁶ The role of Fletcher in the American (and British) context(s) is quite complex. For an initial analysis, see Donald W. Dayton, “The doctrine of the Baptism of the Holy Spirit: its emergence and significance,” *Wesleyan Theological Journal* 13 (1978), 114-126, and the alternative proposed by Timothy L. Smith, “How John Fletcher became the Theologian of American Perfectionism, 1770-1776,” *Wesleyan Theological Journal* 15 (1980), 88-97, followed by the response of Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 35-60. Little attention has been given to the religious/intellectual formation of Fletcher before his contact with the Wesley’s; most assume a *tabula rasa* arrived at Wesley’s door. See however the suggestive essay of W. E. Knickerbocker, “Doctrinal sources and guidelines in early Methodism: Fletcher of Madeley as a case study,” *Wesleyan Theological Journal* 14 (1976), 186-202.

³⁷ This period was examined in a lecture, “Methodist theology in the early American republic,” for the Wesleyan Theological Society, November 1997, in which it was argued that the themes of Orthodox spirituality were transmitted to the Americans, but that what was missing was the intellectual framework and textual basis from which Wesley, Fletcher, and Adam Clarke worked. This led to a distinctive identification of “Methodism” and American culture, with a consequent loss of interest in reflection on both theology and the personal and social holiness of Wesley and Macarius that was characteristic of earlier Methodism. This led to an approach to solving social and ethical problems that depended more on ecclesiological and American cultural values than upon reflection on the theology and values of the Christian tradition.

³⁸ Allen Coppedge, “Entire Sanctification in Early American Methodism, 1812-1835,” *Wesleyan Theological Journal* 13 (1978), 51-64.

Madame Guyon and Archbishop Fénelon

First a word is necessary about Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon (13 April 1648-1649--March 1717) and François de Salignac de la Mothe Fénelon (6 Aug. 1651-1657--Jan. 1715).³⁹ Educated in an Ursuline convent, Guyon, after the death of her father and during the bad marriage characterized by abuse by the mother-in-law and the lingering fatal illness of her husband, turned to the mystical Christian traditions of spirituality for comfort and guidance. The result of her reflection was an intensely personal spirituality centred on prayer and an understanding of the Christian life as a journey of development during which difficulties are provided to test and strengthen the spirituality of the believer. She expected, as did Pseudo-Macarius, that by surrender of the self to God, one could arrive at unity with God.⁴⁰ Her document of total surrender to God, her “act of consecration” to God, was translated and published by Upham. It says in part:

I give myself to Him, unworthy though I am to be His spouse. I ask of Him, in this marriage of spirit with spirit, that I may be of the same mind with him--meek, pure, nothing to myself, and united in God's will. And, pledged as I am to be His, I accept as part of my marriage portion, the temptations and sorrows, the crosses and the contempt which fell to Him.⁴¹

³⁹ Both are controversial figures and objective treatments based on a reading of Guyon and Fénelon in light of the texts and extensive archival material are rare. The best on Guyon are the article of Louis Cognet, “Guyon (Jean-Marie Bouvier de la Motte),” *Dictionnaire de Spiritualité* 6 (1967), 1306-1336, and two items by Marie-Louise Gondol: *L'Acte mystique. Témoignage spirituel de Madame Guyon (1648-1717)*, Thèse de doctorat, Faculté de Théologie de Lyon, juin 1995, Lyon 1985; and, *Madam Guyon (1648-1717). Un nouveau visage* (Paris: Beauchesne, 1989). Many items in the collected works of Fénelon are important for this discussion: *Oeuvres complètes de Fénelon, archevêque de Cambrai* (Paris: J. Leroux et Jouby, 1848-52), and, the *Correspondance de Fénelon* (Genève, Paris: Droz, 1987-).

⁴⁰ Cognet, “Guyon,” *passim*.

⁴¹ Upham, *Life, Religious Opinions and Experiences of Madame Guyon*, 95. The citations are limited to the work edited by Upham because it is in this form that they circulated in the English speaking religious world and in which they were probably read by Palmer. Citations from her other published works could be gathered to support the same points, but this work was chosen because of its function in North American theology as an introduction to and warrant for Guyon. Many Guyon texts were published in English translation during the nineteenth century in the United States. The primary publishers of these texts were W. C. Palmer and his children. See especially Madame Guyon, *The mystical sense of the sacred scriptures with explanations and reflections regarding the interior life* trans. T. W. Duncan (Philadelphia: Words of Faith n.d.), where the entire system of thought is laid out clearly, albeit in less than systematic form.

Guyon spoke frequently of dying to self,⁴² of the “great desire for the most intimate communion with God,”⁴³ the difficulty of maintaining that communion,⁴⁴ the role of the grace of God in continuing one’s conformity to God’s will,⁴⁵ the necessity of virtue becoming the normal approach to living,⁴⁶ and the necessity and character of the inward assurance of God’s grace and salvation.⁴⁷ With regard to the “fixed state” of spirituality, she wrote:

By speaking of a fixed state, I do not mean one which can never decline or fall, that being only in heaven. I call it fixed and permanent, in comparison with the states which have preceded it, which, being in the mixed life, and without an entire and exclusive devotedness to God, are full of vicissitudes and variations. Such a soul, one which is wholly the Lord’s, may be troubled; but sufferings affect only the outside, without disturbing the centre. Neither men nor devils, though they discharge all their fury against it, can permanently harm a soul free from selfishness, and in union with the Divine will.⁴⁸

Guyon’s understanding of sin is consistent with the perspective of her Eastern Christian spiritual mentors. Sin is not the result of biological transmission, but is the nonconformity of the individual to the will of God (“self love”)⁴⁹ and the tarnishing of the image of God in that person. Regarding the “image of God,” she insisted:

. . . the image of God is graven so deeply in man that he can never lose it, although sin may cover it, and infinitely disfigure and sully it; . . . all that is wrought in the soul is to discover and renew this image; and its restoration is no sooner achieved than man is replaced in his state of innocence.⁵⁰

Guyon’s approach to the Christian life was based on a reading of early Christian literature that was deep and broad. Her determined opponent Bossuet recognized

⁴² Upham, *Life, Religious Opinions and Experiences of Madame Guyon*, 57, 59, 98.

⁴³ *Ibid.*, 83.

⁴⁴ *Ibid.*, 83, 196-7, 284, *et passim*.

⁴⁵ *Ibid.*, 90, 106-108.

⁴⁶ *Ibid.*, 129-133, *et passim*.

⁴⁷ *Ibid.*, 169-170, 178-9, *et passim*.

⁴⁸ *Ibid.*, 198.

⁴⁹ Guyon, *The Mystical Sense of the Sacred Scriptures*, 50, *et passim*.

⁵⁰ Guyon, *The Mystical Sense of the Sacred Scriptures*, 35.

her dependence on Clement of Alexandria and Pseudo-Dionysius the Areopagite.⁵¹ Unlike many writers, Guyon wrote about the sources of her spirituality in a remarkable three-volume apologetic.⁵² Among her favourite sources were Clement of Alexandria, Pseudo-Macarius, John Cassian, Pseudo-Dionysius the Areopagite, and Thomas à Kempis! Her intense spirituality attracted the attention, support and eventually participation of the influential Archbishop Fénelon.⁵³ Fénelon had also experienced personal and political difficulties and found Guyon's analysis convincing. Their spirituality spread quickly across Europe, primarily among the upper classes and the clergy.

In France it was lamented by Guyon's critics that her book on prayer and spiritual formation was in the pocket of every person in the Court. This success aroused jealousy and fear. Guyon and Fénelon were exiled from Paris because of accusations that they were against the Church (the non-essential nature of church in their paradigm of spirituality, as in Pseudo-Macarius, was recognized) and the King. The so called "Quietist" tradition has often been accused of containing no social ethic, but it was primarily the social criticism in the work of Guyon, Fénelon, and others that brought down upon them the wrath of the French political

⁵¹ Jacques Bénigne Bossuet, "Tradition des nouveaux mystiques," in *Oeuvres complètes de Bossuet* (Paris: Berche et Tralin, 1885) 5, 169-216; *idem*, "Quietismus redivivus," in *Oeuvres complètes de Bossuet*, 5, 423-50.

⁵² Jeanne-Marie Bouvier de la Motte Guyon, *Les justifications de la doctrine de Madame Jeanne-Marie de la Motte Guyon, écrites par elle-même* (Cologne: Chez Jean de la Pierre, 1720); first edition in France, with a slightly different title page, Paris 1790. The first edition of her works was published by an exiled French Protestant, Pierre Poiret, at Cologne.

⁵³ On Fénelon, see Louis Cognet, "Fénelon, François de Salignac de la Mothe," *Dictionnaire de spiritualité* 5 (1954), 151-170. On Fénelon's debt to the early Alexandrian tradition, see Alain Le Boulleuc, "L'édition des Stromates en France au XVIIe siècle et la controverse entre Fénelon et Bossuet," dans *Les Pères de l'Église au XVIIe siècle: Acts du Colloque de Lyon, 2-5 octobre 1991* (Paris: Éditions du Cerf, 1993). François de Salignac de la Mothe Fénelon, *Christian Perfection* ed. Charles F. Whiston; trans. Mildred Whitney Stillman (New York: Harper and Brothers, 1947).

and ecclesiastical establishment.⁵⁴ Guyon was initially declared a heretic and traitor on false testimony, imprisoned for five years in the Bastille, exiled and then allowed to live under the constant surveillance of house arrest at Blois. Many of her books were first published in Cologne. Both authors were read, appreciated, recommended and criticized by Wesley. Randy Maddox has pointed out that the volume on spirituality that Wesley read with Sophie in Georgia during their ill-fated relationship was the work of John Heylyn (1684-1759). It contains writings from both Fénelon and Guyon. He later assigned it to his assistants, placed it in the libraries for the assistants established at Bristol, London, and Newcastle. Heylyn's anthology was reprinted in the *Christian Library*.⁵⁵

Thomas Cogswell Upham (30 Jan. 1799--2 April 1872)

One could argue that Phoebe Palmer should be considered before her contemporary Thomas Upham, but it would appear that the argument can be made that, although Upham experienced "entire sanctification" at a prayer meeting led by Phoebe Palmer and her sister Sarah Lankford, that which distinguished the spirituality/theology of Palmer and Upham from that of Wesley, Fletcher, Merritt, and Bangs (and other American Methodist preachers/teachers) was the encounter with, use and promotion of the themes of Eastern Christian spirituality transmit-

⁵⁴ See the still unsurpassed analysis of Lionel Rothkrug, *Opposition to Louis XIV: the Political and Social Origins of the French Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1965), 234-298. This analysis has been followed by Dale K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution: from Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791* (New Haven, London: Yale University Press, 1996), 56-58. One wonders how things would be different had Adam Smith been influenced by those who Rothkrug called the "Christian Agrarians" rather than their opponent, Pierre Nicole. On this influence, see Vernard Foley, *The Social Physics of Adam Smith* (West Lafayette: Purdue University Press, 1976), 201-208. See also the work of E. P. Thompson, *The Making of the English Working Classes* (New York: Vintage Books, 1963).

⁵⁵ John Heylyn, ed., *Devotional Tracts Concerning the Presence of God, and other Religious Subjects* (London: Joseph Downing, 1724). Maddox to Bundy, Letter, 24 March 2003. A forthcoming analysis of Wesley's reading and sources will provide additional detail on Wesley's ownership, use, and recommendation of these and other authors.

ted through the work of Guyon and Fénelon to Upham, and from Upham to Palmer.⁵⁶

Born in New Hampshire, educated at Dartmouth College and Andover Theological Seminary, Upham became professor at Bowdoin College, Maine, in 1825. He taught there the rest of his life. There he established himself as one of the foremost American philosophers and moral theologians as well as a major contributor, together with his wife, to American spirituality. He had what most of the advocates of the Wesleyan/Holiness tradition have lacked: a classical education and ability to read competently languages other than English.

It is unclear when he first read the autobiography of Madame Guyon, but this reading, the death of a child, and his wife's religious experience of Wesleyan sanctification under the tutelage of Sarah Lankford and Phoebe Palmer transformed his religious experience.⁵⁷ In this experience he found John Wesley a spiritual guide and mentor, along with the other primary Wesleyan theologians, both British and American. The choices of texts to translate into English appear to have been influenced by his reading of Wesley. All of the texts of French and Spanish mystics translated by him are mentioned by Wesley. It could also be argued that Upham's reading of these texts is at least partially conditioned by his understanding of Wesley and Wesley's doctrine of sanctification as taught by Merritt and Palmer.

The parallels between Upham's personal experience and those of Madame Guyon and Palmer are striking. It was a crisis provoked by deaths in the families that led Guyon, Upham, and Phoebe Palmer to reflection on personal holiness. Upham published widely in the areas of spirituality, including a biography of

⁵⁶ Upham has been rarely studied. The only monographic treatment is the problematic work of Darius L. Salter, *Spirit and Intellect: Thomas Upham's Holiness Theology* (Studies in Evangelicalism, 7; Metuchen: Scarecrow, 1986). See also D. Bundy, "Upham, Thomas Cogswell," in *Dictionary of Evangelical Biography 2* (1996), 1131, and idem, "Thomas Cogswell Upham and the Establishment of a Tradition of Ethical Reflection," in *Encounter*, 59 (1998), 23-40. Note that no one has established an accurate and reasonably complete bibliography of Upham.

⁵⁷ The autobiography of Madame Guyon was available in English in an American printing at least as early as 1804 as *The Exemplary Life of the Pious Lady Guion*, translated from her own account by Thomas Digby Brooke (Philadelphia: Joseph Crukshank, 1804).

Madame Guyon and an introduction to the “religious opinions” of Fénelon.⁵⁸ In his preface to the biography, he wrote, “I had read the life and writings of Madame Guyon with interest, and I think with profit. . . her history and opinions are too valuable to be lost. . . in the hope of contributing something to the cause of truth and of vital religion, I have undertaken the present work.”⁵⁹

In the biography, Upham demonstrated a careful historical technique as he brought together much of what could be known from published materials about Guyon. Her spirituality is accurately represented, if one allows for a certain amount of de-Catholicizing of her story,⁶⁰ with extensive quotations of key passages from both Guyon and Fénelon. The perspective is remarkably similar to that of Pseudo-Macarius outlined above. There is a greater insistence upon the spiritually therapeutic aspects of suffering. A similar insistence is placed on the notion that, through the grace of God and the working of the Holy Spirit, sanctification is given to those who surrender themselves to God. The “state” is clearly available in the present for those who ask and are willing to accept the consequences. The religious perspective is intensely personal. Union with God is not dependent upon the sanction of the church, but upon the life habits of prayer and the Christ-conformed quality of the life of the individual supplicant with all life,

⁵⁸ Thomas C. Upham, *Life, Religious Opinions and Experiences of Madame de la Mothe [sic] Guyon, including an account of the personal history and religious opinions of Fénelon, Archbishop of Cambrai* (New York: Harper and Brothers, 1846). This text has been reprinted at least fifty-two times, and as recently as 1962 in a British edition/revision. The edition cited below is that revised by “an English clergyman” published/reprinted, London 1961. It should be noted that Upham de-emphasizes the elements of traditional Catholic spirituality in Guyon and is suspicious of some of the spiritual/physical exercises and deprivations which Guyon adapted to enhance her spirituality. Phebe Lord Upham also published *Letters of Madame Guyon, being selections from her religious thought and experience, translated and rearranged from her private correspondence; including her correspondence with Fénelon* (Boston: H. Hoyt, 1838). A second edition was published in New York by W. C. Palmer in 1870. Upham also wrote a biography of another French mystic who influenced Wesley, *Life of Madame Catharine Adorna, including some leading facts and traits in her religious experience; together with explanations and remarks tending to illustrate the doctrine of holiness* (Boston: Waite & Pierce, 1845). This latter volume went through at least six printings.

⁵⁹ Upham, *Life, Religious Opinions and Experiences of Madame Guyon*, vii.

⁶⁰ It is important to note that, although Upham removes some of the comments and spiritual practices from the story that would have been foreign to his generally Protestant readers, there is no anti-Catholic urgency in the resultant biography.

thought, and action focused on the final unification with God (theosis). Essential to the entire system are the concepts of: (1) the effectiveness of the human will (through the grace of God); and (2) the importance of subduing the passions of the human person so that the entire mind, soul, and body can be subject to and conform to the will of God.

It is this perspective that was presented in Upham's own writings about spirituality. These were extensive, both in book form and in numerous articles published in the popular religious press, including Palmer's *Guide to Holiness*. In addition, his personal experience became paradigmatic for the expectations of religious transformation in the influential "Tuesday Meetings" of Phoebe Palmer. His book entitled *The Life of Faith* is divided into three sections. The first discusses the nature of faith, personal consecration and "assurance of faith." The second section discusses the "power of the effects of faith in the regulation of man's inward nature." The third part investigates the "relation of faith to . . . divine guidance, [and the] operation of the Holy Ghost in the soul." In this volume he argues that the goal of ascetic, self-controlled Christian living is "the stage of divine union." This description of the conditions, methods and nature of union with God could perhaps have been written by Pseudo-Macarius. The appropriation of middle Platonic thought for articulating a Christian vision of the Christian striving to return to union with God is presented in all its clarity without the hesitations of Wesley.⁶¹

The same Eastern Christian themes can be seen in Upham's *Treatise on Divine Union*.⁶² In this volume he analyzed carefully the origins, grounds and goals of the relationship between God and humans, as well as the practices that may result in the improvement of that relationship. The journey or goal of all human spirituality, he affirms, is the reestablishment of the perfect union with God that was

⁶¹ Thomas C. Upham, *The Life of Faith in Three Parts, embracing some of the scriptural principles or doctrines of faith, the power or effects of faith in the regulation of man's inward nature, and the relation of faith to divine guidance* (Boston: Waite & Pierce, 1845, reprinted New York: Garland, 1984).

⁶² Thomas C. Upham, *A Treatise on Divine Union, designed to point out some of the intimate relations between God and man in the higher forms of religious experience* (Boston: George C. Rand & Avery, 1856).

broken when humans, through their free will,⁶³ decided not to conform to the will of God. Every aspect of life has a bearing on spirituality. It is through prayer and total “abandonment” of ourselves for God that we move toward the goal.⁶⁴ In his *Life of Madame Catharine Adorna*, Upham summarized his understanding:

Divine union is to be regarded as a state of the soul different from that of mere sanctification both because it is subsequent to it in time and sustains the relation of effect; and also because its existence always implies two or more persons or beings, who are subjects of it.⁶⁵

Phoebe Palmer (18 Dec. 1807--2 Nov. 1874)

The influence of the Palmer family on American religious history and the formative nature of the writing and editorial work of Phoebe Palmer have been frequently remarked.⁶⁶ What has not been carefully examined are the sources of Phoebe Palmer’s thought. It has generally been argued, since the work of Paul Fleisch, that she was the direct heir of Wesley and Fletcher and that theological shifts made by her provided the basis for Holiness and Pentecostal theology.

⁶³ Freedom of the will is essential to the traditions appropriated by Upham and Palmer. See the philosophical essay on the issue by Thomas C. Upham, *A Philosophical and Practical Treatise on the Will; forming the third volume of a system of mental philosophy* (New York: Harper & Brothers, 1841).

⁶⁴ A similar constellation of issues framed Thomas C. Upham, *Principles of the Interior and Hidden Life; designed particularly for the consideration of those who are seeking assurance of faith and perfect love*, 8th ed.; (New York: Harper & Brothers, 1843). This volume was most recently published in an abridged version as part of the “Abridged Holiness Classics” by the Beacon Hill Press of the Church of the Nazarene in 1947 and again in 1961. See also his *Interior Divine Guidance with a preface by Hannah Whitall Smith* (Syracuse, NY: Wesleyan Methodist Publishing Association, 1905).

⁶⁵ Thomas C. Upham, *Life of Madame Catharine Adorna*, 236.

⁶⁶ On Palmer, see: Harold Raser, *Phoebe Palmer: Her Life and Works* (Lewiston: Edwin Mellan, 1987); Charles White, *The Beauty of Holiness: Phoebe Palmer as Theologian, Revivalist, Feminist and Humanitarian* (Grand Rapids: Zondervan, 1986) and Thomas Oden, ed. and introd. *Phoebe Palmer: Selected Writings* (Classics of Western Spirituality; Mahwah, NJ: Paulist, 1988).

Much the same thesis has been argued by Smith and Dayton.⁶⁷ Certainly Palmer was the heir of Wesley and Fletcher, but she was also mentored by both Timothy Merritt and Thomas Upham. From Merritt she received the structures of Methodist spirituality which insisted upon both personal and social holiness and which gave structures for encouraging the development of that spirituality.⁶⁸ It was Merritt who led the sister of Phoebe Palmer, Sarah Lankford, into the experience of “sanctification” in 1835. However, the “altar theology” which she popularized throughout North America and Europe came to her from Pseudo-Macarius via Madame Guyon, Fénelon, and essentially Thomas Upham. It is clear that the ideas were already present in the Methodist tradition. What she was doing was tapping into a tradition of spirituality that had been known and used (therefore legitimized) by Wesley and Fletcher, but which she received via sources that did not remove the spiritual optimism or mute the goal of achieving union with God at the earliest possible moment. Pseudo-Macarius, Guyon, and Fénelon had argued that the individual should wait upon God, lay oneself on the altar of God, surrendering totally to the will of God and expect that God, through God’s grace, would perfect the person into a restored image of God and then union with God.

Palmer’s contribution, beyond popularizing a theme, was to provide a non-academic American Holiness language and an adaptation of Wesley’s liturgical innovations for “Chapel” and “Class” (Tuesday Meetings) participation for the experiences of the divine surrounding the struggle for sanctification. She developed “holiness altar invitations” for “entire consecration,” “believing meetings” in which persons were exhorted and given the opportunity to act, and the “altar testimony” during which persons were expected to testify to holiness immediately after receiving the experience. These concepts were present in her sources, but she gave them a form and practice, which again were adaptations congruent with American revivalist techniques.

⁶⁷ Paul Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*, Band 3: *Die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens (1875-1907)* (Leipzig: H. G. Wallman, 1912, reprinted New York: Garland, 1985); Timothy Smith, *Revivalism and Social Reform*; Donald W. Dayton, *The Theological Roots of Pentecostalism*.

⁶⁸ See Timothy Merritt, *The Christian’s Manual: A Treatise on Christian Perfection* (New York: Published by T. Mason and G. Lane for the Methodist Episcopal Church, 1840). This book went through 32,000 copies in the second printing and appeared in at least 33 printings, as late as 1871. He founded (1839) the periodical, *Guide to Holiness* that was sold to Phoebe Palmer in 1845. See D. Bundy, “Merritt, Timothy,” in *Dictionary of Evangelical Biography* 2, 766-767.

The result was the development, within Methodism and the Holiness Movement, of the concept of holiness (Christian perfection, Baptism in the Holy Spirit, sanctification) as an expected reality within the life of the believer. The expectation was without the hesitations of Wesley about human perfectibility and without the personal humility of the Pseudo-Macarian text. As in Guyon and Fénelon, this piety was socially activist as well as focused on the individual's relationship with God. That relationship was paramount, but it was expected that the individual should live an active life of Christian mission. Palmer herself would speak out against slavery and other social ills (albeit not in the Tuesday Holiness Meetings), and she became an itinerant missionary in England.⁶⁹ Her involvement there was crucial to the founding of the Salvation Army and her account of her work became an important and widely circulated missionary narrative.⁷⁰

This understanding of a link between holiness and mission became very important for the self-understanding of the Wesleyan/Holiness tradition during the last third of the nineteenth century. The linkage of missional and social reform energies created by the radical pre-Civil War Holiness spirituality was alien to the new post-Civil War reality. The Wesleyan/Holiness social vision of an egalitarian, multi-racial society was rejected by the larger public and then by the "mainline" churches, including the Methodist Episcopal Church. This traditional linkage, no longer functional in the context of American society, was diverted to foreign mission.⁷¹ It is also true that, as the tradition was continued by people without the intellectual formation of Wesley, Guyon, Fénelon, and Upham, the

⁶⁹ After this trip, Palmer's language regarding spirituality makes a major shift toward what has been described as "Pentecostal language." Unfortunately, no one has, to my knowledge, taken up the insightful suggestion by Charles Edward White regarding the importance of her reading of and relationship with the British Wesleyan Holiness advocate, William Arthur, who published *Tongues of Fire; or The True Power of Christianity* (New York: Harper & Brothers, 1856). See Charles Edward White, "Phoebe Palmer and the Development of Pentecostal Pneumatology," *Wesleyan Theological Journal* 23 (1988), 198-212, specifically page 200.

⁷⁰ Phoebe 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 and Palmer, 1867). This seven-hundred page tome sold at least 200,000 copies.

⁷¹ On the social context of these shifts, see D. Bundy, "Blaming the Victim: The Wesleyan/Holiness Movement in American culture," *Wesleyan Theological Journal* 32 (1997), 161-178. On the continuities and discontinuities of the spirituality within the tradition, see D. Bundy, "Wesleyan Perspectives on the Holy Spirit," *Asbury Seminarian* 30 (1975), 31-41.

sources were forgotten, as was the nature of the relationship between praxis and the eschatological goal of union with God.⁷² Concern with spirituality gave way to a militant legalism when the emphasis was placed on the means rather than the optimistic goal of union with God sustained by the equally optimistic vision that such a transformation was possible for all who would accept God's grace and conform to the will of God.

The Continuity of Orthodox Themes in Early Pentecostal Spirituality

Among the transitional figures of the Holiness movement important for the earliest development of Pentecostalism were William Seymour, Minnie Abrams, and Thomas Ball Barratt. It can be argued that these individuals played major roles in defining what it meant to be a Pentecostal Christian in the formative years of the new tradition. The focus here is on the documentable use and/or continuity with the Wesleyan and Pseudo-Macarian themes of spirituality as they were mediated to the Pentecostals.

William Seymour (1870-1922)

It is to *The Apostolic Faith*, the periodical published at the Azusa Street Mission in Los Angeles from 1906-1908, to which one must turn for data which was, at the beginning of Pentecostalism, considered authoritative for the new tradition throughout much of the world.⁷³ This was not, even in the early period, the only Pentecostal voice. However, the Azusa Street Mission, its personnel and its publications, had paradigmatic status for the early years of the movement's history and its influence far outlived its publication period. Many of the contributions to *The Apostolic Faith* were anonymous. Some were signed by William J. Seymour

⁷² Exceptions to this generalization can be observed in the "Radical Holiness" tradition. Three examples of the use of Guyon are: S. W., "Madame Guyon," *Christian Workman* 1, 3 (Jan. 1893), 7, Anon. "From Madame Guyon," *God's Revivalist* 10, 6 (June 1896), 5, and T. K. Doty, E. M. Bounds, Madame Guyon, E. E. Shelhamer, et al., *Prevailing Prayer and its Results* ed E. E. Shelhamer (Atlanta: Repairer, n.d.), 93-96.

⁷³ The entire surviving corpus of *The Apostolic Faith* has been made available in: *Like as of Fire: a reprint of the old Azusa Street Papers* collected by Fred T. Corum (Wilmington, MA: n.p., 1981). An index was prepared by Wayne Warner and can be obtained from the Assemblies of God Archives, Springfield, MO. These have been reprinted as *The Azusa Street Papers* (Foley, AZ: Together in Harvest Publications, 1997).

and provide an entrée into the thought of this formative Pentecostal writer.⁷⁴ While it is highly probable, on the basis of style and content, that some of the anonymous contributions are from his pen (especially the statements of faith) or precise transcriptions of his sermons, the uncertainty of provenance makes them less useful for our analysis.

Seymour believed all spirituality was dependent upon the free will decisions and actions of the individuals within the context of Christian community and that the eventual corporate entity had to be in submission to God, not to be identified with either human ideas or human constructions of power or virtue.⁷⁵ After the individual's act of consecration to God resulting in justification, sanctification was to be sought to deal with original sin and, then, laying oneself on the altar, the individual became ready for "the baptism of the Holy Ghost."⁷⁶ This was normative biblical spirituality, as Seymour understood it. It was this individual experiential and doctrinal matrix which provided a basis for the transformation of individuals and thereby of the church, with a concomitant renewal of energy and power for the tasks of the church (to care for the sick, aid the poor, and pursue peace).⁷⁷ Such could fulfill the promise of "the latter rain" of God's Spirit upon all human-

⁷⁴ Despite the significance of William J. Seymour, the African American leader of early Pentecostalism in Los Angeles, he has not received the scholarly attention he deserves. Perhaps one of the best treatments is that of Dale T. Irwin, "Drawing all together into one bond of love': the ecumenical vision of William J. Seymour and the Azusa Street revival," *Journal of Pentecostal Theology* 6 (1995), 23-53. However, C. M. Robeck's *The Azusa Street Mission and Revival* (Nashville, TN: Thomas Nelson, Ind., 2006) addressed much more completely the role of Seymour in Los Angeles and within the larger context of Pentecostalism. The unpublished dissertation of Douglas J. Nelson ["For Such a Time as This: the Story of Bishop William J. Seymour and the Azusa Street Revival", Ph.D. Diss., University of Birmingham, England, 1981] collected significant data, but the uncritical and hagiographical nature of the work has detracted from its usefulness. See the article of H. V. Synan, "Seymour, William Joseph," in *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 778-781. Articles signed by Seymour in *The Apostolic Faith* [=AF].

⁷⁵ W. J. Seymour, "The Holy Spirit: Bishop of the Church," *AF* 2,9 (June-Sept. 1907), 3.

⁷⁶ W. J. Seymour, "The Way into the Holiest," *The Apostolic Faith* 1,2 (Oct. 1906), 4; *idem*, "Receive Ye the Holy Ghost," *AF* 1,5 (Jan. 1907), 2.

⁷⁷ W. J. Seymour, "Sanctified on the Cross," *AF* 2,13 (May 1908), 2; *idem*, "The Baptism of the Holy Ghost," *AF* 2,13 (May 1908), 3.

ity which would transform all into “co-worker[s] with the Holy Ghost.”⁷⁸ The multiple-stage spirituality seen in the Alexandrian Christian tradition of Origen (praktiké, theorétikos, gnosis) and that one finds also in Pseudo-Macarius, Madame Guyon, Fénelon, Upham, and Palmer, but less clearly in Wesley, is clearly present in the work of Seymour (justification, sanctification, baptism in the Holy Spirit) and in the understanding of Abrams and Barratt.

Minnie Abrams (1858-1912)⁷⁹

Minnie Abrams went to India as a missionary with the Methodist Episcopal Church Missionary Society after growing up in a Holiness household and having studied at a Holiness college. After a few years of service in a Methodist context, she “went independent” and associated herself with the Mukti Mission of Pandita Ramabai. The Mukti Mission was a mission for women run by women. During the late nineteenth century and the early years of the twentieth century, it was a major center of Holiness revivalism. In 1906, Abrams published in a revised form an essay initially published as a series in the Methodist periodical, *Indian Witness*. This work, entitled *The Baptism of the Holy Ghost & Fire*,⁸⁰ would influence theological developments in Chile (it led Willis and May Louise Hoover,

⁷⁸ W. J. Seymour, “The Holy Ghost and the Bride,” *AF* 2,13 (May 1908), 4.

⁷⁹ “Entered into Rest,” *Latter Rain Evangelist* 5 (January 1913), 14-15; Ella L. Abrams, “In Loving Memory,” *Latter Rain Evangelist* 5 (June 1913), 20-21; “Minnie F. Abrams, of India,” *Missionary Review of the World* (February 1913), 156. See also Gary B. McGee, “Abrams, Minnie F.,” *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 7.

⁸⁰ Minnie F. Abrams, *The Baptism of the Holy Ghost & Fire. Matt. 3:11* (2 ed., Kedagon: Mukti Mission Press, 1906). This was published in a revised edition (by the editor) at Framingham, MA, in 1913 after being published in that revised edition in *Word and Work* 34 (April 1912), 137-158.

founders of Pentecostalism in Chile, into the Pentecostal movement)⁸¹ and Norway (where it was used by T. B. Barratt who visited Mukti in 1908).⁸²

In this text numerous Orthodox themes of the Pseudo-Macarian tradition are found. Abrams describes the goal of life as “union with God.”⁸³ She understands the Christian life as “spiritual warfare” which is best waged in prayer⁸⁴ and ascetic lifestyle. The result of this spiritual discipline was apathy toward temptation.⁸⁵ The concomitant surrender of self and the conformity of the will to God on the model of Christ slowly push evil out from the individual soul.⁸⁶ Only through the grace of God’s Holy Spirit living through the individual can the individual be successful in and maintain this personal renewal. The individual who experiences this infusion of the Holy Spirit can fall away through lack of conformity to God’s will.

The journey to “union” is developmental: salvation, sanctification/baptism of the Holy Spirit and fire, spiritual struggle, and eventually union with God. The development happens as a result of the prayer and faith of the supplicant; it can only be maintained through being made perfect through conformity to Christ’s death and resurrection. Assurance is given to the supplicant that they have “sought and received the abiding presence of the fire of the Holy Ghost, an abiding presence, giving marvelous power for service, and [when they continued] to prevail in prayer, this impression was greatly magnified.”⁸⁷ As in Gregory of

⁸¹ Willis C. Hoover, “The Wonderful Works of God in Chile,” *Latter Rain Evangelist* 3 (April 1911), 19.

⁸² Thomas Ball Barratt, “Indien,” *Byposten* 4, 23 (Lørdag, 2 november 1907), 96, discusses the volume by Abrams and looks forward to its publication in Denmark. I have not yet located a copy of the Danish text. Only one letter, obviously part of a more extensive correspondence between the two, was published first in T. B. Barratt, “I Indien,” *Byposten* 5, 10 (Lørdag 16 mai 1908), 38; again, T. B. Barratt, *When the Fire Fell, and an Outline of my Life* (Oslo: Alfons Hansen & Sønner, 1927), 160-161 [the visit to Mukti is discussed 165-7; and, finally in his memoirs, *Själviografi* ed. Solveig Barratt Lange, trans. S. Gullberg (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1942), 214.

⁸³ Abrams, *The Baptism of the Holy Ghost & Fire*, 31, 48-49.

⁸⁴ Abrams, *The Baptism of the Holy Ghost & Fire*, 6-7, 9.

⁸⁵ Abrams, *The Baptism of the Holy Ghost & Fire*, 8.

⁸⁶ Abrams, *The Baptism of the Holy Ghost & Fire*, 40-42, *et passim*.

⁸⁷ Abrams, *The Baptism of the Holy Ghost & Fire*, 9.

Nyssa, Pseudo-Macarius, Origen, and Clement of Alexandria, one is to struggle through prayer and witness to lead others toward God. Among Abrams' sources is Madame Guyon,⁸⁸ cited from the biography by Thomas Upham⁸⁹ discussed above! There are frequent parallels to the work of Phoebe Palmer and William Arthur.

Thomas Ball Barratt (1862-1940)

Thomas Ball Barratt⁹⁰ is perhaps the most globally influential of all of the early Pentecostal advocates. Throughout Europe he had connections with the founding of Pentecostalism in most countries, either directly or as model. His insistence on a congregational, entrepreneurial, self-governing, self-propagating, self-financing, self-theologizing ecclesiology as urged and demonstrated by William Taylor⁹¹ has proved extremely resilient and persuasive in the Pentecostal world. Much of the so-called "Third World" Pentecostalism owes its ecclesiology and much of its spirituality to Barratt's influence.⁹²

⁸⁸ Abrams, *The Baptism of the Holy Ghost & Fire*, 84.

⁸⁹ Thomas Upham, *Life, Religious Opinions and Experience of Madame Guyon*, 37.

⁹⁰ On Barratt, see David Bundy, "Thomas Ball Barratt: From Methodist to Pentecostal," *EPTA Bulletin* 13 (1994), 19-49.

⁹¹ There were numerous parallels between both the experiences of Barratt and William Taylor with the Methodist Episcopal Missionary Society and the conclusions with regard to ministry and mission drawn from those experiences. Certainly Barratt was influenced from an early period in his approach to ministry and then in his mission theory by his reading of and about William Taylor. Among Barratt's papers at the University of Oslo is a biography of Taylor written by the early Swedish Wesleyan/Holiness evangelist, G. A. Gustafson, *En Apostlagestalt på Missionsfältet eller bilder om Biskop William Taylors lif och värksamhet* (Falun: Författarens Förlag, 1898). On Taylor, see David Bundy, "Bishop William Taylor and Methodist Mission: a study in nineteenth century social history. Part I: From Campmeeting Convert to International Evangelist," *Methodist History* 27 (1989), 197-210; *idem*, "Bishop William Taylor and Methodist Mission: a Study in Nineteenth Century Social History. Part II: Social Structures in Collision," *Methodist History* 28 (1989), 3-21; and, *idem*, "William Taylor (1821-1902): Entrepreneurial Maverick for the Indigenous Church" in *Mission Legacies; Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement* ed. G. H. Anderson, *et al* (Maryknoll: Orbis, 1995), 461-468.

⁹² See the case studies, David Bundy, "Pentecostal Missions to Brazil: the case of the Norwegian G. L. Pettersen," *Norsk tidsskrift for misjon* 47 (1993), 171-179, and *idem*, "Swedish Pentecostal Missions: the case of Axel Andersson in Mexico," *To the Ends of*

(footnote continued)

During the 1890s Barratt contributed numerous essays on “Christian Perfection” to *Kristelig tidende*, the official Norwegian Methodist Episcopal periodical. These articles demonstrate the concerns of Palmer and Upham and reflect their doctrinal vocabulary, a not unexpected phenomenon since he certainly knew of their work in both monographic form and through his reading of *The Guide to Holiness*.⁹³ The other primary foci of his writings during the pre-Pentecostal period were the nature and organization of mission and congregational life.

At the point of his experience of the Pentecostal “baptism in the Holy Spirit” in New York in 1906, he wrote a doctrinal essay, still unpublished, in which he affirmed the Wesleyan/Holiness theological tradition as providing the groundwork of the Pentecostal experience of Christian spirituality. In this essay one finds again evidence of the importance of the Pseudo-Macarian, Wesleyan, and Guyon themes of spirituality as mediated through the Americans. Significantly the work makes reference to William Taylor and the Taylor missionaries who, Barratt argues, probably understood very well the developmental spirituality advocated by the new Pentecostal Movement and now understood to include the experience of glossolalia.⁹⁴ Probably because of the insistence on the adequacy of the spirituality of the Taylor holiness and mission tradition, and other minor doctrinal differences from the Azusa Street/Seymour consensus, Seymour neither mentioned or published the text sent to him by Barratt.

Another contact with the tradition under discussion was more direct. In 1908, Barratt translated into Norwegian and published a short essay “from Fénelon” in *Byposten*.⁹⁵ The text was borrowed from another Pentecostal periodical published by the Christian Workers Union at Framingham, Massachusetts, *Triumphs of Faith*. The fascicle of *Triumphs of Faith* containing the English original has not

the Earth (Guadalajara: SPS, 1993), 1-17, and “Las misiones pentecostales suecas: el caso de Axel Andersson en Mexico,” *Prononcias sobre el tema: hasta los fines de la tierra* (Guadalajara: SPS, 1993), 1-12, and *idem*, “Unintended Consequences: the Methodist Episcopal Missionary Society and the beginnings of Pentecostalism in Norway and Chile,” *Missiology* 27 (1999), 211-229.

⁹³ See, for example the serialized essay: T. B. Barratt, “Kristelig fuldkommenhed,” *Kristelig tidende* 18, 33 (6 Dec. 1899), 266; 18,35 (30 Aug. 1889), 275, and 18, 37 (13 Sept. 1899), 266.

⁹⁴ This text has been discussed in David Bundy, “An early Pentecostal Theological Treatise: Thomas Ball Barratt on Pentecostalism and Glossolalia,” in *Drinking from our Own Wells: Defining a Pentecostal-Charismatic Spirituality* (Springfield, MO: SPS, 1992), 2, Y, 1-35.

⁹⁵ “Hvile i Gud,” *Byposten* 5,7 (lørdag, 4 april 1908), 22.

yet been found, but the material appears to have been assembled from the Fénelon extracts published by Upham in his biography of Madame Guyon. This identification is still tentative, but the same language and ideas (some of it word for word) can be found in the Upham text.⁹⁶ All of the classical Pseudo-Macarian, Upham, and Palmer themes are remarkably and concisely summarized. Particular insistence is placed on the importance of personal prayer and the willingness to surrender oneself completely to God so that one can be filled with godliness and God. The language and themes are consistent with the spiritual writing of Barratt as far back as the late 1870s published in *Kristelig Tidende*.

These themes would be reiterated in the booklets written during the first two years as a Pentecostal advocate that were collected for publication in English in 1909.⁹⁷ Most of these essays are preoccupied with understanding the nature of the experience of “glossolalia” partly because it was this liturgical innovation that so scandalized early critics of the tradition in Norway, Germany, England, and India. However, one of the essays makes clear the influence of this development tradition that is traced in this essay and which is evident in the Fénelon piece. That essay is entitled “To Seekers after ‘The Promise of the Father’.”⁹⁸ Here there is the insistence on the role of the human will in spirituality, the importance of asceticism (“purification”) in preparation for living in “perfect submission to the will of God,” the understanding of Christian life as a “journey,” the three-stage development culminating in “baptism in the Holy Spirit,” the role of the grace given through the Holy Spirit which enables the individual to be victorious in spiritual warfare, and the solemn realization that most Christians do not live at a maximal level of spirituality. The goals of this life are twofold: (1) power for Christian living and mission; and (2) being “in Him, lost in Him and His love.”⁹⁹ These themes were developed in more detail, with more attention to the need for

⁹⁶ Upham, *Life, Religious Opinions and Experiences of Madame Guyon*, 389-416.

⁹⁷ Thomas Ball Barratt, *In the Days of the Latter Rain* (London: Simkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co., 1909).

⁹⁸ Barratt, *In the Days of the Latter*, 189-217. Many of the hundreds of articles, tracts and books published by Barratt as well as contributions to Scandinavian Pentecostal periodicals develop similar themes. These examples have been selected because they are more generally accessible. The others will be discussed in another context.

⁹⁹ Barratt, *In the Days of the Latter*, 213.

the “journey” and for continuous prayer, in a collection of sermons published in 1932.¹⁰⁰

Uphams Autobiography of Madame Guyon in Early Pentecostal Periodicals

In support of the above arguments are the numerous citations of Upham’s translations, primarily of the *Autobiography of Madame Guyon* and the accompanying fragments of Fénelon in early Pentecostal periodicals around the world and in the new international Holiness periodicals (many of which became Pentecostal) founded in the 1880s. These have been identified in publications from Chile, Argentina, Brazil, Russia, Sweden, Norway, Croatia, China, India, Estonia, Latvia, Lithuania, France, Germany, Finland and Switzerland, as well as in the U.S.A. and elsewhere.

Conclusion

The “history of ideas” is sometimes a dangerous scholarly enterprise and there is no desire here to minimize the differences between the various writers and appropriations of writers. In each instance the mediating context is essential to the outworking of the ideas. While this essay makes no pretence of completely resolving the use of early Eastern texts by Wesley or finally establishing the ecumenical identity of the Holiness and Pentecostal movements, it can affirm unequivocally that these traditions stand in one line of Christian rationalization that can be characterized as Pseudo-Macarian. Indeed, at each stage of the transmission of ideas, it has been demonstrated that there were direct or indirect and documented appreciative readings and appropriations of the Pseudo-Macarian corpus.

It has also been demonstrated that there is a continuity of concerns, language, and theological themes traceable from this one branch of the Eastern Christian tradition to modern religious phenomena. The transmission of one strand of Eastern Christianity can be traced from Clement of Alexandria to Origen to Pseudo-Macarius to Wesley and Madame Guyon and from both of them to the Holiness advocates Thomas Cogswell Upham, Phoebe Palmer, and from them to formative advocates of Pentecostalism, including William Seymour, Minnie Abrams, and Thomas Ball Barratt. It is not argued that this is always a simple straight-line

¹⁰⁰ Thomas Ball Barratt, *Et ord til alle—noe for vår tid: prekenes* (Oslo: Korsets Seier Forlag, 1932). Several of these were translated into Swedish: Thomas Ball Barratt, *Jag tror på den Helige Ande* trans. Arthur Sundstedt (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1951).

transmission or a complete appropriation of the earlier texts. It is argued that through this network there is, because of contact with Pseudo-Macarius, a continuity of themes and that these were definitive for the development of the concept of sanctification/entire sanctification/theosis within the Methodist, Holiness, and Pentecostal traditions.

APPENDIX

THE HOMILIES OF MACARIUS IN THE VERSION OF WESLEY

Pseudo-Macarius

Macarius @ Wesley

Homily 1 (pps. 92-107)	Wesley/Macarius 1 (pps. 72-77)
Homily 2 (pps. 107-112)	Wesley/Macarius 2 (pps. 78-80)
Homily 3 (pps. 113-117)	
Homily 4 (pps. 117-140)	Wesley/Macarius 3 (pps. 80-84)
Homily 5 (pps. 141-151)	Wesley/Macarius 4 (pps. 84-87)
Homily 6 (pps. 152-157)	
Homily 7 (pps. 157-161)	
Homily 8 (pps. 162-166)	Wesley/Macarius 5 (pps. 87-89)
Homily 9 (pps. 167-175)	
Homily 10 (pps. 175-179)	Wesley/Macarius 6 (pps. 89-92)
Homilies 11-14 (pps. 180-213)	
Homily 15 (pps. 213-252)	Wesley/Macarius 7 (pps. 92-94)
Homily 16 (pps. 252-263)	Wesley/Macarius 8 (pps. 94-95)
Homily 17 (pps. 263-275)	Wesley/Macarius 9 (pps. 95-97)
Homily 18 (pps. 275-283)	Wesley/Macarius 10 (pps. 98-101)
Homily 19 (pps. 284-292)	Wesley/Macarius 11 (pps. 102-105)
Homily 20 (pps. 292-297)	Wesley/Macarius 12 (pps. 105-108)
Homilies 21-24 (pps. 298-311)	
Homily 25 (pps. 311-319)	Wesley/Macarius 13 (pps. 108-109)
Homily 26 (pps. 320-339)	Wesley/Macarius 14 (pps. 110-111)
Homily 27 (pps. 340-359)	Wesley/Macarius 15 (pps. 112-114)

REFLEKS 7-1 2008

Homily 28 (pps. 359-364)

Homily 29 (pps. 364-371)

Homilies 30-42 (pps. 371-428)

Homily 43 (pps. 428-436)

Homily 44 (pps. 436-443)

Homily 45 (pps. 444-450)

Homily 46 (pps. 451-456)

Homily 47 (pps. 456-468)

Homily 48 (pps. 468-472)

Homily 49 (pps. 473-477)

Homily 50 (pps. 477-482)

Wesley/Macarius 16 (pps. 115-116)

Wesley/Macarius 17 (pps. 116-118)

Wesley/Macarius 18 (pps. 118-121)

Wesley/Macarius 19 (pps. 121-124)

Wesley/Macarius 20 (pps. 124-125)

Wesley/Macarius 21 (pps. 126-129)

Wesley/Macarius 22 (pps. 129-131)



Trosbevegelsen i Norge - en historisk gjennomgang

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



I 1980-årenes Norge ble man vitne til en konfesjonell nydannelse, idet karismatiske menighetsdannelser av typen Bergen Kristne Senter¹, Grorud Kristne Senter (senere Oslo Kristne Senter), Livets Senter (Lillehammer)² og Borg Kristne Senter³ raskt dukket opp. Til tross for fravær av organisatorisk overbygning var det åpenbart at mange av menighetene anså seg selv i identifikasjonsfellesskap med hverandre og med lignende lokalmenigheter rundt omkring i landet. Mer eller mindre identisk litteratur ble anbefalt fra talerstolene og solgt i etterkant av møtene, og de samme omreisende forkynnerne besøkte hverandres menigheter. Til tross for at ulike merkelapper – flere av disse polemisk motivert – ble forsøkt identifisert med den gryende bevegelsen, foretrakk de som anså seg selv på innsiden å identifisere den nye forkynnelsen som ‘trosforkynnelse’ og, dersom man anså seg som del av noen *bevegelse*, å identifisere denne som ‘trosbevegelsen’. Jeg vil i det etterfølgende forsøke å gi en historisk redegjørelse for norsk ‘trosbevegelses’ begynnelse og tidlige utvikling, samt på forholdsvis summarisk vis følge utviklingen helt fram til i dag.

Trosbevegelsen – amerikansk-karismatisk grasrotbevegelse

Trosbevegelsen, med opprinnelse i USA, er av den amerikanske forskeren James M. Kinnebrew blitt beskrevet som “a religious trend that crosses denominational lines. It is a growing movement of loosely linked churches, pastors, and evangel-

¹ Menigheten ble etablert 10. februar 1985 i samarbeid mellom Kåre Kristing og Leif S. Jacobsen. I etterkant av at Jacobsen i 1989 flyttet til Oslo for å være rektor ved Oslo Kristne Senter bibelskole, ble Bergen Kristne Senter avviklet og de fleste medlemmene gikk inn i trosmenigheten Levende Ord Bibelsenter, grunnlagt av Enevald Flåten.

² Trosmenigheten ble etablert av Ingar Jensen i 1988. Det er senere blitt etablert filialmenigheter i Hamar, Gjøvik og Leira (Valdres).

³ Menigheten ble til i 1986, etter initiativ fra Jan Halvorsen, Arne Lund, Sigmund Brenna og Joar Christiansen. Menigheten eksisterer ikke lenger, idet Halvorsen i 1989 etablerte Zoé Kirken i Fredrikstad, Lund året etter etablerte menigheten Norge for Kristus og Christiansen i 2002 la ned restene av Borg Kristne Senter.

ists propagating a message that they feel has been overlooked by the majority of Christians.”⁴ Professor Kjell Olav Sannes ved Det teologiske Menighetsfakultet har dessuten identifisert den som bestående av “forkynnere og menigheter som i samsvar med Kenneth E. Hagins lære hevder at alle troende har rett på og kan oppnå helse og all annen velsignelse, og som selv oppfatter seg som tilhørende trosbevegelsen.”⁵ Den amerikanske forkynneren E.W. Kenyon (1867-1948) har, korrekt nok, blitt anerkjent som “the chief originator of the modern faith movement.”⁶ Til tross for rollen som læremessig arkitekt er det like fullt, som Sannes antyder, Hagin (1917-2003) som har fått tittelen ‘father of the Faith movement’. “People frequently credit my father, Kenneth E. Hagin, with being the ‘father’ of the so-called faith movement,” skriver sønnen, Kenneth Wayne Hagin, i en artikkel for det karismatiske tidsskriftet *Charisma*.⁷ En presentasjon av trosbevegelsens historikk i Norge vil derfor måtte berøre Hagins influering av norsk kristenliv, om enn det skulle være en grov overdrivelse å hevde at “The people of Norway have been greatly influenced spiritually by Hagin’s teachings.”⁸

Hagin selv hadde bakgrunn fra det amerikanske pinsesamfunnet Assemblies of God, men mottok også skjellsettende inntrykk fra en spesifikk helbredelsesvekkelse innen dette trossamfunnet i perioden 1946-59. Sin læremessige forståelse har Hagin like fullt først og fremst hentet fra Kenyon, en frittstående baptist med forankring i 1800-tallets hellighetsbevegelse (pinsebevegelsens forløper) og en egen understrømning innenfor denne (gjerne kalt ‘Faith-Cure’ bevegelsen) som vektla troshelbredelse.⁹

⁴ James M. Kinnebrew, “The charismatic doctrine of positive confession: A historical, exegetical, and theological critique.” Ph.D. dissertation. Mid-America Baptist Theological Seminary, 1988 s. 10.

⁵ Kjell Olav Sannes, *Det guddommeliggjorte menneske og den menneskeliggjorte Gud. En analyse av Kenneth E. Hagins lære* (Oslo: Refleks-Publishing, 2005) s. 6.

⁶ Paul Leslie King, “A practical-theological investigation of nineteenth and twentieth century ‘faith theologies’.” Th.D. dissertation. University of South Africa, 2001 s. 52.

⁷ Kenneth Hagin jr., “Trend Toward Faith Movement,” *Charisma* (august 1985): s. 67.

⁸ Aage Aaleskjaer, “Reaping a Great Harvest in Norway.” *Word of Faith* juli 1989 s. 13.

⁹ Geir Lie, *E.W. Kenyon: Cult Founder or Evangelical Minister? A Historical Analysis of Kenyon’s Theology With Particular Emphasis on Roots and Influences* (Oslo: Refleks-Publishing, 2003).

Litterære forløpere for norsk trosbevegelse

Kjell Dahlene hevder at man i 1870-årene på mange måter stod ved et tidsskifte, idet det inntil da stort sett var lutherske skrifter som ble spredt her i landet. I 1877 utgav imidlertid pastor Johan C.H. Storjohann en omfattende biografi om hellighets- og vekkelsesforkynneren D.L. Moody, hvilket angivelig var "med å skape åpenhet i folket vårt for det kristne livet i den engelsktalende verden."¹⁰ I perioden 1883-90 utkom 14 bøker bare av Moody, eksempelvis. Norske troende ble dessuten etter hvert også introdusert for den britiske hellighetsforkynneren F.B. Meyer,¹¹ samt amerikanerne R.A. Torrey¹², Asa Mahan¹³ og S.D. Gordon.¹⁴

Mens hellighetsvekkelsen i USA først og fremst fikk sitt nedslagsfelt blant metodister, var det i Storbritannia først og fremst anglikanere som ble berørt - selv om Meyer selv var baptist. Tore Meistad har i sin analyse av hellighetsbevegelsens innflytelse innen norsk kirkeliv i perioden 1850-1910 påvist at det også hertilands var Metodistkirken som først og fremst stod som formidler av hellighetsbevegelsens anliggende, iallfall fram til 1890-årene.¹⁵

¹⁰ Kjell Dahlene, "Plymouth Brethren" i *norsk kristenliv* (Mandal: Kjell Dahlene, 1983) s. 132.

¹¹ Eksempelvis *Guds ledelse* (Oslo: Det norske Misjonsforbunds Forlag, u.å.), *Sjelens vei til Gud* (Bergen: Hans Martinussens Forlag, 1942) og *Abraham, eller, Troens lydighet* (Skien: Erik St. Nilssen, 1908). Meyer var for øvrig selv i Kristiania i 1902 i egenskap av predikant. (W.Y. Fullerton, *F.B. Meyer. A Biography* [Streetsville, Ontario, Canada: Ontario Christian Books, 1992. Reprint] s. 197.)

¹² Eksempelvis *Hvorfor jeg tror at Bibelen er Guds Ord* (Kristiania: A/S Lutherstiftelsens Boghandel, 1908), *Bønnen. Dens hemmelighet og kraft* (Bergen: F. Beyers Forlag, 1907), *Livets vei* (Bergen: F. Beyers Forlag, 1908), *Evangeliet for vår tid* (Oslo: Norsk Litteraturselskaps Forlag, 1930) og *Lær oss å be* (Oslo: Norsk Litteraturselskaps Forlag, 1950). Boken *Bønnen. Dens hemmelighet og kraft* ble for øvrig også utgitt i 1942, denne gang av Carsten Line's Musikkhandel i Hinna pr. Stavanger.

¹³ Asa Mahan, *Femti aars vandring med Gud* (Kristiania: [u.å.], 1889).

¹⁴ Den mest kjente norske oversettelse av S.D. Gordons bøker refererer sannsynligvis til *Stilferdige taler om bønnen* (Kristiania og Bergen: Hans Martinussens Forlag, 1919) som for øvrig får positiv omtale i forordet av Kinamissionsforbunder Johannes Brandtzæg

¹⁵ Tore Meistad, *Methodism as a carrier of the holiness tradition in Norway* (Alta: Alta Lærerhøgskole: ALH-forskning: 1994).

Hva 'Faith-Cure' bevegelsen angår, har denne kun i beskjeden grad påvirket norsk kirkeliv. Den amerikanske forkynneren som gjennom sine bøker har gjort seg mest gjeldende, er A.B. Simpson, grunnleggeren av trossamfunnet Christian & Missionary Alliance. Og den svensk-amerikanske vekkelsespredikanten Fredrik Franson (1852-1908), som besøkte Norge i 1883 og hvis virksomhet "hadde avgjørende betydning for [Det norske Misjonsforbunds] tilblivelse og fremgang,"¹⁶ var ikke bare påvirket av Moodys kampanjemetoder,¹⁷ men pleiet også personlig omgang med Simpson.¹⁸ Simpsons helliggjørelses- og helbredelsesforkynnelse har i så måte fått et indirekte nedslagsfelt innen Det norske Misjonsforbund som har gitt ut to norske oversettelser av amerikanerens bøker, *Ham Selv* (1936) og *Men Gud kan* (1941).¹⁹ Ytterligere oversettelser har dessuten forelig-

¹⁶ Nils Bloch-Hoell, *Pinsebevegelsen. En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge* (Oslo: Universitetsforlaget, 1956) s. 116.

¹⁷ Ingulf Diesen, *Veiryddere* [innbundet sammen med boka *Veien videre*] (Hovet: Hermon Forlag, 1994) s. 187.

¹⁸ Ingulf Diesen, *Veien videre* [innbundet sammen med boka *Veiryddere*] (Hovet: Hermon Forlag, 1994) s. 108-109.

¹⁹ Hovedpastor i misjonsmenigheten Betlehem i Oslo, Ludvig Johnsen, som hadde møtt den finsk-svenske vekkelsestaleren Frank Mangs i Karlstad, Sverige i 1928 og inviterte ham til Norge i 1932, hvilket ifølge Ingulf Diesen bevirket "den største åndsølgen i [Det norske Misjonsforbunds] historie" idet kirkesamfunnet opplevde en særdeles vekkelsesperiode helt fram til 1945, har skrevet forordet til begge norske oversettelsene av Simpsons bok. (Diesen, *Veien videre* s. 177-180.)

get på Det norske Baptistsamfunns De Unges Forlag,²⁰ det privateide Hans Martinussens Forlag i Bergen²¹ og pinsevennenes Filadelfiaforlaget.²²

Norsk pinsebevegelses grunnlegger, Thomas Ball Barratt, kjente også godt til Simpson og bodde en periode på hans misjonshjem i New York City de siste månedene i 1906 hvor Barratt for øvrig selv mottok 'åndsdaopen' og talte i tunger.²³ En i norsk sammenheng mindre kjent aktør innen den amerikanske 'Faith-Cure' bevegelsen var Carrie Judd, senere gift Montgomery (1858-1946), som er blitt omtalt ikke bare som brobygger, men som "spokesperson, leader and molder of

²⁰ Den norske oversettelse har tittel *Alt i Kristus (The four-fold Gospel)* og utkom i 1933.

²¹ De norske titlene inkluderer andaktsboken *Himmelske dager på jorden* (u.å.) og den radikale boken *Evangeliet om helbredelse* (u.å.) Misjonssambandets kinamisjonær gjennom mange år, Marie Monsen, gav Simpsons bøker en rosende omtale i forordet til sistnevnte norske oversettelse. Hun skriver: "Dr. Simpson fikk se inn i den sannhet, at som der i Guds ord er både et evangelium for syndere og et evangelium for de troend, er der i ordet også et evangelium for de syke. Og Herrens velsignelse hvilte over Simpsons arbeide blant de syke, som over hans øvrige arbeide. For meg personlig var det en opplevelse, da jeg for få år tilbake møtte denne Simpsons bok. Ofte syk og kjempende med spørsmålet om helbredelse hadde jeg ved Hans opplysning, som er kommet for å veilede oss til hele sannheten, fått se den del av evangeliet. Det frydet meg å møte den sannhet forkynt, som jeg selv trodde, men aldri hadde hørt forkynt. Personlig kjenner jeg ikke få syke, som med denne Simpsons bok har fått den hjelp de trengte til med frimodighet å gå til Jesus med sine sykdommer, og så fikk oppleve Jesu kraft til å helbrede."

Den norske forleggeren, Hans Martinussen selv (1881-1946), skriver i sitt eget forord at bokens "grunnleggende sannhet behøver atter og atter å bli gjentatt i denne tid hvor synden forringes eller bortforklares, og Kristi forsoning forkastes av mange. Det samme kan sies med hensyn til helliggjørelsen. Det er et ord og en erfaring som mange troende misforstår og viker unna for, at det var [Guds] velsignede vilje å være vår fullkomne frelser for legemet så vel som for sjelen." I en nekrolog over Martinussen i *Bergens Tidende* 28. januar 1946 heter det at Martinussen i 1907 grunnla sitt eget forlag og 9 år senere flyttet dette til Bergen. "Han har utgitt en lang rekke bøker, vesentlig religiøs litteratur, men tok i de seinere år også sikte på skjønnlitteratur. I 1942 overtok han Johan Magnussens forlag."

²² De norske titlene er *Ekko fra den nye skapning* (u.å.) og *Tilbake til Golgata* (u.å.), begge oversatt av pinseforkynneren Egil Strand.

²³ Thomas Ball Barratt, *Erindringer* (Oslo: Filadelfiaforlaget A/S, 1941) s. 97.

three important religious streams: the faith healing movement [Faith-Cure], the Christian and Missionary Alliance, and the Pentecostal movement.”²⁴ Jeg har imidlertid i min besittelse en liten bok med tittel *The Prayer of Faith*,²⁵ forfattet av Carrie F. Judd, som har vært eid av Barratt og har hans håndskrevne navnetrekk på forsiden.²⁶ Endog en bok av Charles Cullis, ‘Faith-Cure’-bevegelsens mest markante forkynner, foreligger på norsk.²⁷

Som allerede nevnt, var ‘Faith-Cure’ en undervariant innenfor den bredere hellighetsbevegelsen i USA. Mens mange innenfor hellighetsbevegelsen stilte seg avvissende til helbredelsesforkynnelsen, fungerte både Simpson og Montgomery som kombinasjonsforkynnere av helliggjørelses- og helbredelsesbudskapet. Det samme gjorde deres kollega A.J. Gordon, samt sørafrikaneren Andrew Murray. Sistnevntes mange bøker om helliggjørelse og helbredelse fikk stor utbredelse innen hellighetsbevegelsen i Storbritannia og USA. Jeg har imidlertid kun funnet et fåtall av sørafrikanerens bøker i norsk språkdrakt, den mest kjente av disse er *Med Kristus i bønnens skole*, utgitt i 1924.²⁸ Av A.J. Gordons bøker finnes i norsk oversettelse kun bøkene *Kraft og seier*, utgitt på Hans Martinussens Forlag i Kristiania i 1913 og *Kristus persolig i kirken*, utgitt i 1904 med A.T. Pierson som medforfatter.²⁹ Artikler av kjente hellighets- og helbredelsesforkynnere, som Murray, Simpson, John Alexander Dowie og F.F. Bosworh, er imidlertid hyppig forekommende i bladet *Hjemmets Venn*, utgitt av Michael Wåde fra og med 1946 av. I så måte er det avdekket et forholdsvis rikholdig materiale som kan ha vært

²⁴ Daniel E. Albrecht, “Carrie Judd Montgomery: Pioneering Contributor to Three Religious Movements.” *Pneuma* 8 (Spring 1986) s. 112.

²⁵ (London, UK: J. Snow & Co. og Bethshan, 1885.)

²⁶ Under et USA besøk i 1928 kontaktet Barratt Montgomery og fikk forkynnerinnang hos henne. Thomas Ball Barratt, “Amerika-reisen.” *Korsets Seir* 4. august 1928 s. 2-4, 7.

²⁷ Charles Cullis, *Helbredelse med tro* (Laurvik: M. Andersens Forlag, 1890).

²⁸ Boken er oversatt av Louise Salvesen og utgitt på Eget Forlag. Boken er for øvrig positivt anbefalt av sokneprest Henrik Brun som har skrevet forordet.

²⁹ For mer utfyllende informasjon om hellighetsbevegelsens publisistiske innflytelse i Norge, se Geir Lie, *Plymouthbrødrene, hellighetsbevegelsen, pinsebevegelsen og moderne karismatikk – en bibliografisk introduksjon* (Oslo: Refleks-Publishing, 2005). Boken er ikke lenger i trykk, men kan lastes ned fra <http://www.refleks-publishing.com/Files/Bibliografi.pdf>

med og forberede grunnen for norske troendes mottakelighet for trosbevegelsen da denne oppstod her til lands i 1980-årene.

Også kjente representanter for den amerikanske helbredelsesbevegelse som oppstod i etterkant av 2. verdenskrig, fikk rikelig spalteplass i *Hjemmets Venn*, deriblant Oral Roberts, William M. Branham, William Freeman, Clifton Erickson, Jack Coe, A.A. Allen, Lester Sumrall, Tommy Hicks og T.L. Osborn. Flere av de samme forkynnerne ble presentert i Carl Rein Seehuus private blad *Profet-Røsten* og Aage Samuelsen *Maran Ata*. Aril Edwardsens artikkelserie “Mirakelvekkelsen” i bladet *Troens Bevis* fra desembernummeret 1961 og flere nummer framover i 1962 er åpenbart inspirert av og basert på de norske kildene. Det sees likevel ikke bort fra at Edwardsen i tillegg kan ha hatt noe tilgang på amerikanske blader, selv om en rekke av de amerikanske helbredelsespredikantenes taler, inklusiv selvpresentasjon, for lengst forelå i norsk språkdrakt i diverse nummer av *Hjemmets Venn* fra slutten av 1940-tallet og helt fram til 1960.³⁰

Hagin selv omtales i allerede i mai 1954 i artikkelen “Evangelist E. Hagins vel-dige opplevelser” i Seehuus sitt blad *Profet-Røsten*. Ni år senere, i april 1963, publiserte Aril Edwardsen en danskspråklig artikkel, “Bibelens vej til at modtag Den Hellige Aand”, forfattet av Hagin, i bladet *Troens Bevis*. Hagin ble også kort omtalt i lege Nils Røhnebæks bok *Vi har fått legedom* fra 1976.

Uavhengig av denne litteraturen hadde Leif S. Jacobsen under sin studietid i Göteborg (1966-69) gjennom den amerikanske Assemblies of God-misjonæren Arthur Johnson blitt introdusert for Hagins blad *The Word of Faith* og Kenyons litteratur. Gjennom Jacobsen ble blant annet Åge Åleskjær introdusert for Hagins bøker i 1975.

Også Kenyons bøker ble tidlig kjent i Norge. Ved en tilfældighet fant jeg for mange år siden i Oslomenigheten Filadelfias bibelskolebibliotek sangboken *Songs of Reality*, utgitt av Kenyon i Chicago i 1913 og opprinnelig i pinsemisjonær Hanne Veums (senere gift Moody) besittelse.³¹ Ifølge et postkort fra Veum til familien i Norge, datert 17. mai 1912, var hun i Chicago på dette tidspunkt og var

³⁰ Se blant annet artikkelen “Hvorledes William Branham fikk helbredelsens gave – fortalt av ham selv.” *Hjemmets Venn* 28. aug 1948 s. 3, 6. Artikkelen fortsetter i en rekke nummer av bladet *Hjemmets Venn* helt fram til 9. oktober samme år. En beslektet artikkelserie om Branham løp dessuten fra 8. januar 1949 til 3. september samme år.

³¹ For en kortfattet presentasjon av Veum, se “Hedningemissionen.” *Korsets Seier* 21. mars 1929 s. 5-6.

blitt tilbudt jobb der. I Kenyons skrifter røper han en viss kjennskap til norsk vekkelseskristendom.³² Ved Kenyons død i 1948 sirkulerte bladet *Kenyon's Herald of Life* i 57 nasjoner, deriblant Norge, og pinsemissjonær Olaf Sørensen hevder å ha kommet over Kenyons litteratur i 1945.³³ Også nordmannen Tom Andersen hadde et personlig forhold til Kenyons bøker. Sammen med familien flyttet han fra Kampen, Oslo som 2-åring og fikk navnet Theodore (Tommy) Hicks. I 1956 utgav han boken *Atomkraften i Jesu navn* på pinsevennenes Taborforlaget i Helsingfors og Filadelfiaforlaget i Stockholm. Hicks er likevel ikke den egentlige forfatteren av den svenske oversettelsen, idet han kun har endret på Kenyons tittel *The Wonderful Name of Jesus* (1927), påført sitt eget navn på forsiden, delt Kenyons kapitler opp i mindre enheter, skilt dem fra hverandre og på den måten forandret den kronologisk korrekte rekkefølgen. Jeg fant to avsnitt i Kenyons opprinnelige bok som er utelatt i den svenske oversettelsen, men ingen tillegg fra Hicks sin side.

Kenyons innflytelse har riktignok ikke vært stor i Norge, og influeringskanalene er delvis uoversiktlige. Det lar seg like fullt påvise en direkte linje fra William Alfred Everitt (1878-1948), som selv ble oppmerksom på Kenyons litteratur i 1942 og etter at han flyttet til Birmingham i 1946 snart etablerte Birmingham Bible & Tract Depot. Everitt introduserte bøkene for den britiske forkynneren Peter Scothern som igjen videreformidlet disse til Don Double. Gjennom ham kom Harry Greenwood i kontakt med de samme bøkene. Greenwood bør være kjent som en av de viktigste katalysatorer for *svensk trosbevegelse*, idet han regelmessig virket i Sverige i perioden 1967-83. Gjennom ham ble den svenske forkynneren Rune Brännström introuert for Kenyons bøker, og sannsynligvis gjennom sistnevnte ble den norske kvinnen Signe Taranger tidlig i 1970-årene inspirert til å oversette Kenyons bok *The Two Kinds of Faith* til norsk. Oversettelsen fikk en viss innflytelse i menigheten Nytt Liv Fellesskap i Ålesund, og en av menighetsmedlemmene valgte å oversette blant annet Kenyons *The Two Kinds of Righteousness* til norsk i 1991.

Også i Oslo fantes det miljøer sentrert rundt blant annet Kenyon og hans forkynelse. Salvasjonist Fredy Runar kom over Tarangers oversettelse i 1974, uten at boken gjorde nevneverdig inntrykk der og da. Rundt 1977 ble han imidlertid in-

³² E.W. Kenyon, "Three Fold Call." *Reality*, mars-april 1906 s. 43. Kjennskapet var sannsynligvis begrenset til informasjon om Albert Lunde, og høyst sannsynlig formidlet via en notis i bladet *Missionary Review*, XXIX (april 1906) s. 310.

³³ Olaf Sørensen, brev til artikkelforfatteren, datert 01.02.1994.

trodesert for både Kenyons og Hagins bøker gjennom kameraten John Rognstad, som ledet Ungdom i Oppdrags arbeid i Oslo på denne tiden. Hagin og Kenyons litteratur sirkulerte i UiO-miljøet etter at Ynge Thorsteinsen, som tilhørte miljøet, i 1975 hadde besøkt Hagins virksomhet i Tulsa, Oklahoma. Gjennom Rognstads påtrykk ble for øvrig tre av Hagins publikasjoner (*I Ham, Guds medisn* og *Åtte syner av Jesus*) og tre hefter av trosforkynner John Osteen (*Det guddommelige kjærlighets vell*, *Det er et mirakel i din munn* og *Nedbryte festningsverker*) oversatt til norsk og utgitt på Hans-Jacob Frøens Agape forlag. Forlaget ble i 1984 kjøpt av Per Nilsen, som gjennom ytterligere utgivelser har rendyrket trosbevægelsens anliggende.³⁴

La oss imidlertid kort vende tilbake til Fredy Runar, som for alvor møtte Kenyons bøker gjennom Rognstad. Kenyons fokus på Guds “Faderhjerter” gjorde et uutslettelig inntrykk, og Runar forkynte et tilsvarende budskap – med fokus på “barnekårets realitet”. Som ansatt miljøarbeider ved Kontaktsenteret P22 i Oslo arrangerte han åpne møter på tirsdagskveldene i tillegg til at han var aktivt med i et husfellesskap på Grefsen på torsdagskveldene. I dette miljøet ble ti av Kenyons bøker oversatt til norsk i perioden 1983-84.

En definitiv Kenyon-innflytelse ble også formidlet – om enn indirekte – via Aril Edvardsen i Sarons Dal. Rundt 1960-61, etter ett års evangelistisk virksomhet, ble Edvardsen alvorlig syk (sannsynligvis på grunn av fysisk overanstrengelse). Hans bibelske forståelse tilsa at Gud ønsket å gripe inn med helbredelse, men sykdommen syntes å forverre seg. I denne sykdomsperioden fikk han fatt i T.L. Osborns bok *Healing the Sick*, som oppfordret til tro på at helbredelse allerede var tilveiebrakt gjennom Jesu frelsergjerning. I 1963 utgav Edvardsen Osborns bok på norsk. Boken refererer ikke bare til Kenyon, men siterer hele kapitler fra flere av hans bøker.³⁵

Lektor Ulf Juveng var en av flere som gjennom Edvardsens norske oversettelse fattet interesse for Kenyon som person. Han skaffet seg Edvardsens oversettelse i 1964 og kjøpte kort tid deretter – via Birmingham Bible & Tract Depot i England

³⁴ “Agape forlag skifter eier og navn.” *Hvetekornet*, august-september 1984 s. 32-33.

³⁵ Osborn misforstod åpenbart Kenyons datter Ruth Kenyon Housworth tillatelse til å sitere fra Kenyons bøker til å gjelde ubegrenset avskrift. I brev til T.L. Osborn, datert 17. juni 1948 skrev hun: “We give you our permission to use any of Dr. Kenyon’s material from his books if you give proper credit for it. [...] We would appreciate it if you would send us copies of the booklets in which you are quoting statements from Dr. Kenyon’s books.”

– sine første Kenyonbøker. Han oversatte småstykker fra Kenyons ulike bøker og distribuerte stensilene i begrenset omfang til venner og bekjente.

Gjennom Osborns innflytelse, men uavhengig av Edwardsens oversettelse, ble pinsemissjonær Arnulf Solvoll i Japan i 1954 introdusert for Kenyons bøker. Solvoll hadde på dette tidspunkt startet bibelskole i Japan, og elevene gikk raskt i gang med oversettelse av Kenyons bøker til japansk. I løpet av fire år ble seks Kenyonbøker oversatt, og da Solvoll nå vendte tilbake til Norge, kontaktet han forlagssjef Kjell Ruud ved Filadelfiaforlaget i Oslo med tanke på å få den samme litteraturen oversatt til norsk. Kinamisjonærene Parley Gulbrandsen og Willy Rudoph, som hadde innsigelser mot budskapet, synes å ha bidratt til at Solvolls forespørsel ble avslått.

Historiske og miljømessige forløpere for norsk trosbevegelse

Den karismatiske fornyelse

Den karismatiske fornyelsen står både i et kontinuitets- og diskontinuitetsforhold til den senere trosbevegelsen i Norge. På linje med den opprinnelige pinsebevegelsen, i USA som i Norge, søkte man å profilere fornyelsen inn i de historiske kirkesamfunn. Den karismatiske erfaring som sådan stod i fokus, og skriftavsnittet i Joel 3:1-2 syntes å legitimere en *demokratisering av Ånden* (jfr. skriftavsnittets referanse til Åndsutgydelse “over alt kjød”, inklusiv “træller” og “trællkvinner”) hvor skillet mellom predikant og forsamling ble nedtonet. Omreisende forkynnere underviste ikke først og fremst, men vitnet om sin egen karismatiske erfaring, og eventuelt om “det Gud gjorde” innenfor deres egen konfesjonelle sammenheng. Jens-Petter Jørgensen, daværende leder innen Oasebevegelsen, synes å fange inn nettopp dette anliggende i sin rapport fra en studietur til England i perioden 18.-25. november 1984:

Det slår meg – etter å ha lest en god del beretninger og samtalt med 20-30 fornyelsesledere på forskjellige steder – hvor tidlig på sekstitallet vekkelsen fikk gjennomslag i brede lag innen Church of England (og mange av de andre kirkesamfunnene for den saks skyld). Mange ble døpt i Den Hellige Ånd og erfarte det å være kristen på en ny og mer personlig måte enn tidligere. De fikk en ny erfaring av at Gud var en virkelighet.

“Selv om man helt fra begynnelsen av kom sammen i grupper til bønn og oppbyggelse,” skriver Jørgensen, “stod den personlige fornyelsen i fokus for forkynning og praksis i sekstiårene. Først i 1970-årene begynte man å beskjeftige seg med spørsmålet hvordan den karismatiske fornyelsen en selv hadde fått del i

skulle få gjennomslag i ens egen lokalmenighet.” Jørgensen vedgår like fullt i ettertid at mange av de karismatiske pionerene i Norge var vel optimistiske:

Vi innrømmer i dag at vi nok var for optimistiske da vi trodde at denne åndsimpulsen naturlig ville trenge inn i menigheter og foreninger i løpet av noen ganske få år. To-tre sommerstevner og noe publisering av litteratur – så skulle det være gjort.³⁶

De karismatiske lederne møtte raskt motstand, ikke minst fra luthersk hold, på grunn av uklare grenseoppganger i forhold til pinsevennenes åndsåpstenkning. Daværende bibelskolerektor Even Fougner skrev blant annet med referanse til den på den tid luthersk-karismatiske bevegelsen Ungdom i Oppdrag i Indremisjonsselskapets hovedorgan *For Fattig og Rik* (hvor Fougner dessuten var med-redaktør):

Det er uklart hvordan Ungdom i Oppdrag stiller seg til den karismatiske bevegelses åndsåpteologi, som etter vårt syn er i konflikt med den lutherske bekjennelse. Inntil bevegelsen som sådan tar klart avstand fra denne teologi, har vi anbefalt våre foreninger til ikke å samarbeide med Ungdom i Oppdrag.³⁷

Også innen flere av frikirkene opplevde man etter hvert at situasjonen tilspisset seg mellom karismatikere og ikke-karismatikere. Dette igjen førte for flere karismatikere til en sterkere lojalitetstilknytning til medkarismatikere av annen konfesjonell tilhørighet enn til det trossamfunnet en selv stod tilsluttet. Mange gikk trofast på søndagsmøter i sin lokale menighet mens de opplevde å hente åndelig næring, delvis via karismatiske husgrupper midt i uka og delvis via deltakelse på karismatiske stevner og konferanser. Svekket lojalitetstilknytning til ens opprinnelige trossamfunn til fordel for en sterkere tilknytning til – til tider – selvutnevnte karismatikerledere må utvilsomt anføres som tilknytningspunkt mellom karismatisk fornyelse og 1980-årenes trosforkynnelse i Norge. Flere av lederne var i utgangspunktet pinsevenner, men hadde fått kontakt med den karismatiske bevegelse og tatt farge av denne gjennom sin tilknytning til Aril Edwardsens virksomhet i Sarons Dal, Kvinesdal.

³⁶ Jens-Petter Jørgensen, “Organisasjonene og Oase – spenninger og utfordringer.” Notat utarbeidet av Jens-Petter Jørgensen på vegne av lederskapet i OASE. Organisasjonenes Fellestråds Årsmøte Geilo, 3. – 6. januar 1984.

³⁷ Dag Stange, “Indremisjonen ut mot Ungdom i Oppdrag.” *Vårt Land* 20. januar 1977 s. 2. Også innen Norsk Luthersk Misjonssamband ble det uttrykt tilsvarende skepsis til karismatisk kristendom, og i en 11 siders artikkel i *Fast Grunn* i 1981 skrev Jon Kvalbein at Misjonssambandet ikke anbefalte noen å reise på Oase-stevner.

Sarons Dal

Pinsevenner flest synes i liten grad å ha merket seg – og langt mindre mottatt impulser fra – den karismatiske fornyelse.³⁸ Selvsagt fantes det individuelle unntak. Pinseforkynner Oddvar Nilsen, for eksempel, oversatte i 1970 Michael Harpers bok *As at the beginning* og i 1972 Dennis Bennetts bok *Nine o' clock in the morning* til norsk.³⁹ Nilsen bad for øvrig med metodistpastor Harald Dysjeland til 'åndsda'p' i sistnevntes stue i forbindelse med fellesmøtene i Larvik på vinteren 1971.⁴⁰ En annen pinseforkynner, David Østby, som var forstander i Sarpsborg, introduserte i 1969 byens metodistforstander Harald Wessel Nørberg for John Sherrills bok om den karismatiske fornyelsen i USA, *De taler med andre tunger*. Også denne oversettelsen var utgitt på pinsevennenes Filadelfiaforlaget. Boken skapte en lengsel etter en dypere erfaring av Guds nærvær og kraft til tjeneste, og Østby betydde mye for Nørberg i denne perioden. Sistnevntes 'åndsda'psopplevelse' skjedde likevel i enerom 15. oktober 1970.⁴¹

Om enkelte pinseforkynnere til å begynne med stilte seg åpen overfor den karismatiske fornyelsesbevegelsen, reagerte de likevel raskt på bevegelsens angivelige lærelikegyldighet. Det ble dessuten uttrykt frykt for at kontakt med katolsk-karismatikere ville kunne føre til negativ læreutvikling.⁴² Også protestantiske karismatikertroende kunne man trekke på smilebåndet av fordi disse i enfoldig naivitet knapt evnet å skjelne mellom Åndens manifestasjoner og menneskelig føleri.

³⁸ Dette til tross, under pinsebevegelsens predikantkonferanse i 1971 tok forkynner Oddvar Nilsen opp den karismatiske bevegelse som eget emne, "og i samtalen etterpå ble det slått fast at pinsevennene i Norge hilser denne vekkelsen velkommen, for 'ingen har monopol på Åndens gaver.' Dette ble slått fast, samtidig som det ble advart mot skremmende spor." (Terje Hegertun, "Den karismatiske vekkelsen." *Korsets Seier* 4. juni 1983 s. 11.

³⁹ Geir Lie, *Plymouthbrødrene, hellighetsbevegelsen og moderne karismatikk. En bibliografisk introduksjon* (Oslo: REFLEKS-Publishing, 2005) s. 10, 40. Året etter oversatte Oddvar Tegnander enda en bok av Harper, mens Nilsen oversatte en ytterligere av samme forfatter i 1973.

⁴⁰ Harald Dysjeland, intervju, datert 13. februar 1998.

⁴¹ Harald Wessel Nørberg, intervju, datert 29. januar 1996.

⁴² Thoralf Gilbrant, *Pinsebevegelsens svar til Aril Edvardsen* (Oslo: Eget Forlag, [1977]) s. 126ff.

Aril Edvardsen tok imidlertid et mer aktivt standpunkt for den karismatiske fornyelsen. Selv hadde han opplevd en kristen omvendelse i 1956 og ble kort tid deretter tilsluttet en lokal pinsemenighet. Sommeren 1964 arrangerte han sitt første sommerstevne i Sarons Dal, Kvinesdal og samlet om lag 1200 deltakere til kveldssamlingene i tillegg til 3 møter med bibelundervisning på dagtid ni dager til ende. Allerede fra begynnelsen av fikk Edvardsen en viss appell også blant lutherske troende, og i 1963 refererte bladet *Troens bevis*, som han hadde startet i 1961, fra den karismatiske fornyelsen i USA som slo inn i de ulike historiske kirkesamfunn. 7 år senere, fra 12. til 14. juni 1970, innbød Edvardsen til en spesi-fikk Dypere Liv-konferanse i Sarons Dal med blant annet skandinaviske karismatikere som forkynnere. Unikonferansen inspirerte til videre karismatisk bevisstgjøring innen især flere ikke-lutherske frikirkesamfunn. Konferansen ble avløst av det årlige sommerstevnet i Sarons Dal, og dette igjen, av en rekke lokale Dypere Liv-konferanser i hele Sør Norge. Især metodistene ble berørt, ikke minst menighetene i Flekkefjord, Horten, Skien, Porsgrunn, Hønefoss, Hvittingfoss og til dels Tistedal og Finnsnes (Nord Norge).

Gjennom Edvardsens bokforlag fikk hans mange bøker, ikke minst om tungetale, nådegaver og troshelbredelse, stor utbredelse. Metodistprest Leif S. Jacobsen⁴³ hørte Edvardsen forkynne, sammen med Ingolf Kolshus, første gang i 1969. Som allerede dokumentert, ble Jacobsen introdusert for både Kenyon og Hagins litteratur under studietiden i Sverige. Han kastet seg nå begjærlig over Edvardsens bøker om Åndens gaver og troshelbredelse, idet disse ifølge ham selv var "helt i tråd med hva han tidligere hadde tilegnet seg gjennom de to amerikanerne."⁴⁴ Gjennom forkynneroppdrag i pinsemenigheten i Drammen i 1972 stiftet Jacobsen personlig kjennskap med Ingolf Kolshus, som for øvrig var rektor ved Edvardsens bibelskole i Sarons Dal. Jacobsen hadde akkurat meldt seg ut av Metodistkirken og var på vei inn i pinsebevegelsen, hvor han etter hvert skulle betjene menigheter i Drammen, Brevik og Bergen.

Kolshus introduserte Jacobsen for bibelskolemiljøet i Sarons Dal, og 1972-73 ble Jacobsens første undervisningsår ved skolen. Her deltok han fast med et par undervisningsuker i året i tretten år framover. I seks av disse årene var han også formann i skolestyret. På denne måten fikk han kontakt med det 'karismatiske' miljøet innen pinsebevegelsen – det vil si den del av pinsebevegelsens forkynnere

⁴³ Jacobsen er fjerdegenerasjons metodist og virket som metodistprest i perioden 1969-72. I 2008 meldte han seg igjen inn i Metodistkirken og er i dag prest i Centralkirken, Bergen.

⁴⁴ Leif S. Jacobsen, intervju, datert 21. november 1994.

som hadde personlig kjennskap til og interagerte med den karismatiske bevegelse. Forruten Aril Edvardsen selv bestod miljøet blant annet av menn som Ingolf Kolshus, Hans Bratterud, Kjell Haltorp, Åge Åleskjær, Rolf Erik Janøy, Svein Thorkildsen, Erling Thu og Ole Bjørn Urne. Senere, idet norsk trosbevegelse tok form midt på 1980-tallet, skulle flere av disse gjennom sin kontakflate innen pinsebevegelsen lykkes i å rekruttere tilhengere fra sistnevnte og inn i de nyetablerte trosmenighetene.

Full Gospel Business Men Fellowship International (FGBMFI)

Den felleskristne karismatiske legmannsstiftelsen, stiftet av den armensk-amerikanske meieristen Demos Shakarian i 1951, med visjonen om å nå forretningsfolk med enkle hverdagsvitnesbyrd under lørdags-frokostmøter i hotellregi, fikk sitt første norske nedslagsfelt gjennom skipsmegler Sophus Schanche i Bergen. Selv var han blitt introdusert for stiftelsen i 1970 gjennom nordmannen Simon Vikse, som ledet en FGBMFI-avdeling i New York City. Samme år inviterte han Vikse, samt øvrige amerikanere med FGBMFI-tilknytning, til Bergen for å holde møter. Flere av møtedeltakerne opplevde karismatisk åndsutrustning, og det ble etablert en gruppe som i desember ble anerkjent som første norske avdeling ('chapter').⁴⁵

Forut for dette arrangerte Nils Ræhnebæk møter på Midtstuen hotell, hvor amerikanske forkynnere med FGBMFI-tilknytning ofte deltok. Først i 1977 ble det imidlertid en egen FGBMFI-avdeling i hovedstaden. I mai 1978 arrangerte man så den første nasjonale konferansen (med frokostmøter og banketter) med Demos Shakarian som hovedtaler. Konferansen ble et gjennombrudd for norsk FGBMFI, som i løpet av ett års tid fikk 20-25 avdelinger. Man representerte noe nytt og kom inn som en frisk vind med troen på mirakler, at Gud er den samme i dag som på apostlenes tid.⁴⁶

Som i USA, ble FGBMFI også i Norge en katalysator for profilering av tradisjonell trosforkynnelse. Flere nordmenn deltok ved FGBMFI-arrangement i USA hvor de ble kjent med amerikansk trosforkynnelse. Allerede i 1972, etter at Leif

⁴⁵ Sophus Schanche, intervju, datert 2. januar 1996.

⁴⁶ Geir Lie, "FGBMFI" og "Røhnebæk, Nils" i: *Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse. Ettbinds oppslagsverk*. 2. utg. (Oslo: REFLEKS-Publishing, 2008) s. 44-45, 152-153. Se også Nils Røhnebæk, intervju, datert 26. januar 1996 og Kåre Nordli, intervju, datert 3. desember 1997.

S. Jacobsen hadde forkynt på en FGBMFI-tilstelning i Bergen, ble han spurt av Schanche om han hadde lest Hagins bøker.⁴⁷

Etter at man begynte å etablere selvstendige karismatiske menigheter i Norge fra midt på 1980-tallet, har FGBMFI mistet sin reelle innflytelse på norsk karismatisk fornyelse og har i dag kun en håndfull avdelinger. Deres historiske betydning som inspirasjonsbase for karismatiske troende innenfor Den norske Kirke og frikirkesamfunnene, samt som formidler av trosforkynnelse, kan like fullt ikke neglisjeres om man vil kartlegge trosforkynnens historikk i Norge. FGBMFI ble for øvrig en arena, tilsvarende Sarons Dal, hvor pinsevenner og karismatikere møttes og bidro i så måte til delvis å bryte pinsebevegelsens isolasjonstilværelse overfor den karismatiske bevegelse.

Yonggi Cho og Niilo Yli-Vainio

Den sørkoreanske forkynneren David Yonggi Cho formidlet ikke bare inspirasjon, men brakte også en fornyet og intensivert forventning om Guds konkrete inngripen som svar på bønn. Allerede i 1975 var menigheten han betjente i Seoul, Sør Korea, verdens største pinsemenighet med over 25 000 medlemmer. I dag har Yoido Full Gospel Church mer enn 800 000 medlemmer.

De norske forkynnerne Hans Svartdahl, Oddvar Nilsen og Hans Bratterud hørte Cho forkynne første gang under pinsevennenes verdenskonferanse i Dallas, Texas i 1970 og hilste personlig på ham noen dager senere ved pinsesamfunnet Assemblies of Gods hovedkvarter i Springfield, Missouri.⁴⁸ Under et Skandinavia-besøk i 1975, hvor Cho blant annet forkynte under en større møteaksjon i Stockholm, var han også innom Filadelfia, Oslo.⁴⁹

Sammen med elevene på Misjonsskolen i Sarons Dal leide for øvrig Bratterud en buss og reiste til Sverige for å delta på kirkevekstkongress med Cho i Stanley Sjöbergs pinsemenighet, Citykyrkan, i Stockholm. Kongressen vakte for alvor Bratteruds interesse for kirkevekst, og i 1979 besøkte han Chos menighet i Sør

⁴⁷ Leif S. Jacobsen, intervju, datert 21. november 1994.

⁴⁸ Hans Bratterud, intervju, datert 4. april 2008.

⁴⁹ "Buddhist ble frelst: Nå leder han verdens største pinsemenighet." *Korsets Seier* 19. feb. 1975 s. 1, 15.

Korea.⁵⁰ Bratterud var med i følget på 370 skandinaviske forkynnere og menighetsledere som deltok på en ukes menighetsvekstseminar 23. oktober – 1. november 1979. Teknisk arrangør for turen var Christoffer Resor, Stockholm.⁵¹

I 1980 kom Cho første gang til Sarons Dal og forkynte under et kirkevekstseminar. I mai-juni nummeret av *Pioneren* hadde for øvrig Cho en artikkel med tittelen “Guds ord må bli ditt”, hvor Chos spesifikke trosforkynnelse, inklusiv skjelningen mellom ‘logos’ og ‘rhema’ ble utlagt. Samme året oversatte Hans Bratterud Chos *The fourth dimension* til norsk. Boken ble utgitt på Logos forlag i Sarons Dal og ble lest av både pinsevenner og karismatikere, tilsvarende Chos *Skapende tro* fra 1977, utgitt på Filadelfiaforlaget, allerede var blitt.

Chos prinsipper for trosaktivering har klare paralleller til Kenneth E. Hagins applisering av trosbudskapet, og Chos innflytelse i Norge tjente i så måte som tilknytningspunkt for den senere trosbevegelse i Norge, både blant pinsevenner og karismatikere.

Blant pinsesvenner ble også finnen Niilo Yli-Vainio et tilknytningspunkt. Han ble hovedredskap til vekkelse i hjemlandet i 1977. Selv hevdet han at man på det meste så mellom 400 og 700 ukentlige omvendelser.⁵² I desember samme året besøkte han norske pinsemenigheter i Trøgstad, Fredrikstad og Oslo (Salem og Filadelfia).⁵³ Finnen holdt tre møter i Filadelfia, Oslo – møter som angivelig “var lenge planlagt,” og hvor flere opplevde en kristen omvendelse, ‘åndsdaap’ og helbredelse som svar på bønn.⁵⁴ Møtene fikk også profan oppmerksomhet, idet Levi Fragell innrapporterte møtene til Helsedirektoratet fordi han mente tilstedevæ-

⁵⁰ Sigurd Sørhus, “Undrer meg på hva jeg får å se... Intervju med Liv og Hans Bratterud.” *Troens Bevis* juni 1983 s. 4-12. Se også Stanley Sjöberg, “Samtale med en Gudsmann.” *Pioneren* 6-1978 s. 4-5 hvor Chos prinsipper for menighetsvekst ble presentert.

⁵¹ Se for øvrig annonse i *Pioneren* 3 1979, samt lang presentasjon av Cho i *Pioneren* 1 1980.

⁵² Harald Brekke, “Vekkelse over Norden.” *Korsets Seier* 21. juni 1978 s. 6.

⁵³ “Niilo Yli-Vainios møter i Norge.” *Korsets Seier* 10. desember 1977 s. 1, 15. Se også Knut Sørsdal, “Niilo Yli-Vainios møter i Norge.” *Ung Tro* nr. 5 1977 s. 27-28.

⁵⁴ David Østby, “Slik opplevde jeg vekkelsen.” *Korsets Seier* 7. januar 1978 s. 5.

rende barn ville kunne ta skade av dem.⁵⁵ Under Vainios personlige forbønn falt mange til golvet, angivelig under Guds kraft, og dette var ganske nytt i norsk sammenheng (selv om norske pinsevenner hadde lest om den amerikanske helbredelsesforkynneren Kathryn Kuhlman som opplevde det samme når *hun* bad for mennesker med håndspåleggelse). Naturlig nok fungerte det faktum at mange ikke kunne stå oppreist under forbønn som en subjektiv bekreftelse, ikke bare på Guds eksistens, men dessuten på Hans konkrete inngripen i eget liv. De samme manifestasjonsytringene (at forbønnskandidater ikke maktet å stå oppreist under forbønnen) fulgte snart en rekke av de norske pinseforkynnerne med Sarons Daltilknytning. Flere av disse skulle identifisere seg med den gryende trosbevegelsen, hvilket igjen tjente som tilknytningspunkt mellom Vainio og trosbevegelsen.

Erling Thu⁵⁶

Thu var ansatt i Sarons Dal i perioden 1966-75. I denne perioden hadde han fått kontakt med de britiske Restorationistforkynnerne Bryn Jones og David Man-

⁵⁵ Morgan Kornmo og David Østby, "Filadelfia svarer Helsedirektoratet." *Korsets Seier* 4. januar 1978 s. 8. Fragell var leder for Justisdepartementets informasjons- og pressevirksomhet og fikk derfor advokat Øyvind Solberg til å anmelde "menigheten Filadelfia v/ forstanderne Morgan Kornmo og David Østby samt pastor Niilo Yli-Vainio for overtredelse av straffeloven § 364 ved søndag den 4. desember 1977 under et vekkelsesmøte i menigheten Filadelfia i Oslo å ha bragt en rekke personer, deriblant anslagsvis 20 barn fra 7 til 13 år, i avmakt eller en trancelignende tilstand, eller medvirket dertil." Anmeldelsen var foranlediget av Fragell og dr. Arnold Foerstes tilstedeværelse under ett av møtene med Yli-Vainio: "I brev til Helsedirektoratet har begge gjort nærmere rede for de faktiske forhold og bedt direktoratet vurdere lovligheten i forhold til kvakksalverloven [sic!]." Adv. Solberg vedla sammen med anmeldelsen 10. februar 1977, sitert fra ovenfor, kopi av brevene til Helsedirektoratet datert 8. og 19. desember 1977, samt 6. januar 1978. De to første brevene var fra Fragell, mens det siste var fra Foerster. Kornmo og Østby ble avhørt ved Oslo Politikammer (Sivilavsnittet) og saken henlagt 10. mai 1978.

⁵⁶ Geir Lie, "Norsk fellesskapsbevegelse – med fokus på opprinnelse og tidlige år." *Refleks* 6-1 (2007) s. 16-45.

sell.⁵⁷ Han var på forhånd fortrolig med kineseren Watchman Nees litteratur.⁵⁸ Mens han virket som hjelpeforstander i pinsemenigheten Zion, Stavanger, ble Bryn Jones bror, Keri, og David Matthew invitert til Zion. Menigheten var positivt innstilt til deres budskap om vennskap og praktisk menighetsarbeid. Sammen med hovedpastor Tom Erlandsen prøvde Thu å følge opp undervisningen, og det ble utarbeidet en plan for fornyelse av menigheten. Man ville skape et 'levende' fellesskap gjennom grupper i stedet for kun å treffes på offentlige møter.

Mens Thu jobbet i Zion tok han et initiativ overfor Erlandsen og Leif S. Jacobsen om å samle karismatiske ledere som ivret for vekkelse og 'fornyelse'. Sporadiske 'Oasesamlinger' ble avholdt fram til 1983-84. Den første av disse ble holdt på Vasstuland (nær Geilo) i 1979 og samlet 10-15 forkynnere. Thu opplever i ettertid kun å ha hatt til hensikt at man skulle ha fellesskap, be sammen og være til gjensidig hjelp og inspirasjon.⁵⁹ En gang Thu hadde besøk av Gwyn Daniel og Hugh Thompson, tok han dem med på en slik samling. Begge fikk ordet og forkynte forpliktende vennskap. Gjennom disse samlingene ble Thu mer kjent med Sverre Granlund, Tony Jessen og Vilhelm Langemyr.

⁵⁷ Mye er skrevet om Restorationistbevegelsen, se blant annet Geir Lie, "Norsk fellesskapsbevegelse" s. 16-19; David Matthew, "Restorationism in British Church Life from 1970." *Refleks* 5-1 (2006) s. 34-49; David Lillie, *Restoration. Is this still on God's Programme?* (Devon: Kyrtonia Press [n.d.]); Andrew Walker, *Restoring the Kingdom. The Radical Sects of the House Church Movement* (London: Hodder and Stoughton, 1985).

⁵⁸ Geir Lie, "Ekklesiologi på avveie – fra Watchman Nee til Witness Lee." *Refleks* 5-1 (2006) s. 7-34.

⁵⁹ Andre igjen opplevde seg gradvis mindre fortrolige med at Thu fikk en krets rundt seg som orienterte seg mer mot britiske Restorationistforkynnere. Under en nattverdssamling ble flere vitne til at kretsen rundt Thu tok deler av nattverdsbrødet, trakk seg tilside og delte dette innad i det man opplevde som deres "snevre krets av paktsbrødre" som mer og mer orienterte seg mot det menighetsbyggende arbeid som Bryn Jones stod som leder for i Bradford, England. (Leif S. Jacobsen, intervju, datert 21. november 1994.)

Da Thu sluttet i Zion sommeren 1980,⁶⁰ ble et naturlig å dra til Farsund hvor Jessen hadde vært pastor i Misjonsforbundet siden 1977. På dette tidspunktet hadde både Thu, Jessen, Langemyr og Granlund (som allerede hadde flyttet til Oppdal hvor han var pastor i Baptistmenigheten) et formalisert underordningsforhold til Keri Jones.⁶¹ Thu hadde dessuten kontakt med flere yngre pastorer innen Misjonsforbundet og fulgte opp disse gjennom undervisning / opplæring.⁶²

Idet Thu flyttet til Farsund i 1980, tok det ikke lang tid før han ble inkludert i menighetens 'eldsteråd'. Offisielt ble han 'innsatt' av Kjell Haltorp og Sverre Granlund, sammen med det allerede eksisterende 'eldsteråd' på tre personer. Normalt sett skulle distriktsforstanderen ha deltatt ved en slik anledning. Thu var imidlertid ikke godkjent som forkynner av Det norske Misjonsforbund, og på høsten dro Jessen og Thu inn til hovedkontoret i Oslo for å få ordnet med forkyn-

⁶⁰ Under et 1 måneders kurs – International Training Programme – hvor Thu deltok sammen med Sverre Granlund, ble Thu i enda større grad enn tidligere overbevist om at han ønsket å stå for “den totale visjon om Guds rike og menighetsliv / menighetssyn. Samtidig hadde han tvil om hvorvidt dette ville lykkes i Zion, Stavanger.” (Erling Thu, intervju, datert 9. oktober 1994.)

⁶¹ I et brev til Kjell Haltorp, datert 30. april 1980, skriver Thu at han, Granlund, Jessen og Wilhelm Granlund har opplevd at “Herren har ført oss saman i eit paktsforhold til kvarandre. [...] Vi fire kjem til å møtast ofte i tida framover og vil du vera med i dette paktsforholdet er du hjearteleg [sic!] velkomen.” Bakgrunnen for Thus invitasjon var tidligere sonderende samtaler mellom de to. Haltorp gikk like fullt aldri inn i noe formalisert paktsforhold til de øvrige. Til tross for en overveiende positiv tone, hvor han fremhever Thus redelighet, opplever han sistnevnte som “for sterk,” noe som sannsynliggjør faren for “et for sterkt menneskelig bindings forhold [sic].” (Kjell Haltorp, brev til Erling Thu, datert 9. desember 1980.) Brevene er giengitt med begges tillatelse. Det er for øvrig interessant at Robert Erlandsen under sommerstevnet i Sarons Dal i 1980 hadde bedt om å bli underordnet Haltorp, Langemyr, Jessen, Granlund og Thu som ‘kollegium’, og at disse – til tross for at Erlandsen tidligere hadde fått Thu til å skrive anbefalingsbrev for seg som evangelist innen pinsebevegelsen, nå anbefalte at han heller tok et år ved International Christian Leadership Programme (tilknyttet kretsen rundt Bryn Jones), hvor han begynte høsten 1980. Skoleåret ble imidlertid kortvarig, delvis skyldtes dette frustrasjon over at ‘kollegiet’ var gått i oppløsning. (Robert Erlandsen, intervju, datert 3. november 1994.)

⁶² Disse kontaktene inkluderte blant annet Dag Kristoffersen (pastor i misjonsmenigheten i Siljan), Per Lunde (pastor i misjonsmenigheten på Kongsberg), Jon Ultvedt (pastor for ‘majoritetsmenigheten’ etter en splittelse i De Frie Evangeliske Forsamlinger i Hauge-sund), samt pinsemenigheten i Lillesand og et uformelt menighetsfelleskap i Snertingdal.

nergodkjenning. Denne ble imidlertid ikke gitt. I forkant av påsken 1981 kom det endog til et internt skisma i Farsundmenigheten, hvilket etter hvert resulterte i at Thu og Jessen etablerte selvstendig menighet i byen, Kristent Fellesskap.

I tillegg til yngre karismatiske forkynnere fra ulike frikirkesamfunn, deltok flere av Thus predikantkolleger fra pinsebevegelsen med Sarons Dal-tilknytning på 'Oasesamlinger'. Læremessig hadde de mye til felles, ikke minst verdsettelsen av Watchman Nees litteratur. *Det normale kristenliv* var blitt utgitt i Sarons Dal i 1972, *Elsk ikke verden* året etter, og den hierarkisk-vinklede *Åndelig autoritet* i 1979. Et rikholdig utvalg av Nees engelskspråklige litteratur var dessuten tilgjengelig i menigheten Filadelfias bokhandel i Oslo.

Allerede i Sarons Dal i 1972 forkynte Leif S. Jacobsen om embetsgavene som apostel, profet, evangelist, hyrde og lærer (Ef 4:11) under sin første undervisningsuke ved bibelskolen. Det var en uting, mente han, at menigheten var demokratisk styrt – det var embedsgavene som skulle styre. Det kunne umulig være i samsvar med Bibelen å innsette menighetens ledere gjennom valg. Ingolf Kols-hus gjorde han så oppmerksom på Watchman Nees *The Normal Christian Church Life*, som satte et varig preg på ham samme høsten. I løpet av sine tretten år i Sarons Dal hevder Jacobsen at han forkynte "renspikka Watchman Nee menighetsundervisning." En periode var han ganske påvirket av Nees antropologi, slik denne kommer til uttrykk i 3-binds verket *The Spiritual Man*. Det var dessuten Jacobsen som oversatte *Spiritual authority* til norsk.

Muligens legitimert gjennom Nees forkynnelse, hevdet Jacobsen i ettertid, tolket han en periode Paulus utsagn om at en kvinne ikke kunne be høyt i forsamlingen uten å tildekke sitt hode som fremdeles gyldig den dag i dag. Selv mens han var aktivt med i trosmenigheter på 1980-tallet kunne han ikke innstå for læren om én pastor på toppen – som øverste leder. Selv om én nødvendigvis måtte ha siste ordet i en beslutningssituasjon, må det samtidig være plass for korrektiver, mener han. Mens altså Nee etablerte en slags læremessig basis hvor Jacobsen så menighetens behov for å styres av embedsgavene, var det for ham *Hagin* som definerte selve innholdet av de respektive embeders utrustning.⁶³

Også Åge Åleskjær, senere pastor i Oslo Kristne senter, var preget av Nee. Han hevder like fullt at både han selv, tilsvarende kolleger i pinsebevegelsen og den karismatiske fornyelsen, mer hentet inspirasjon fra Nees bøker enn at man rendyrket hans læreanliggende. Selv begynte Åleskjær å lese Hagins bøker nærmest

⁶³ Leif S. Jacobsen, intervju, datert 21. november 1994.

parallelt med Nees, og selv om han ennå ikke hadde fordypet seg i amerikansk tros litteratur idet han begynte å lese Nee, opplevde han raskt at Nees formening om at den troende må 'døde' sitt naturtalent, manglet bibelsk forankring. Åleskjær mener dessuten å ha kunnet observere negative frukter av at troende praktiserte Nees undervisning om sjelslivets dødsprosess. Endog ens forkynnertjeneste ble av enkelte sammenlignet med Jesu lignelse om 'hvetekornets død'. At resultatet av 'hvetekornets død' i lignelsen var en oppstandelse, ble man ikke alltid vitne til blant Neetilhengerne, som tillempet 'hvetekornets' symbolikk på egen forkynnertjeneste.

Om Åleskjærs antropologi ble delvis preget av Nee, var dette enda mer sant vedrørende hans *ekklesiologi*.⁶⁴ På slutten av 1970- og fram til midt på 1980-tallet var det en rekke norske pinsevenner og karismatiske forkynnere, som Åleskjær selv, Ole Bjørn Urne, Kjell Haltorp, Ingar Jensen og Arnold Børud, eksempelvis, som forfektet tanker om "én by—én menighet". I ettertid karakteriserer Åleskjær både seg selv og de øvrige som "uklare, men søkende i tanken." Det å operere med menighetsprotokoll, ja, endog det å ha navn på 'menigheten', reflekterte 'sektarisme'. Menigheten var—menighet! Man talte gjerne om 'Kristi kropp' som ville 'reise seg', og parallelt med dette ville 'organisasjonene' (kirkesamfunnene) falle. Det ble viktig å 'leve profetisk', det vil si på forhånd leve i denne dimensjonen hvor de navnløse karismatiske fellesskapene ble anerkjent som forløpere for 'den synlige Guds menighet, som ville reise seg' og i så måte reflektere urmenighetens idealtilstand.⁶⁵

⁶⁴ Åleskjær bodde i Sarpsborg i perioden 1971-76 og fikk i første halvdel av denne perioden—sannsynligvis rundt 1972-73 - besøk av flere tilhengere av kineseren Witness Lee, en av Nees mer radikale disipler. Noen av disse var fra Sverige, andre var fra Tyskland, og en, Thomas Quay, kom fra Ghana. Åleskjær er usikker på hvorfor de kom til Norge, selv møtte ham dem via en kamerat fra De Frie Evangeliske Forsamlinger, Thor-Egil Wam. Åleskjær minnes at flere av dem ble med ham på teltmøte i Vestby. Lees tilhengere mente alle eksisterende menigheter var 'sektar' og ønsket at Åleskjær skulle starte egen virksomhet i samsvar med deres egen menighetsforståelse—som 'menigheten i Sarpsborg'! Åleskjær tilhørte imidlertid pinsemenigheten i Sarpsborg (idet han flyttet til Oslo, gikk han inn i pinsemenigheten Saron, Grorud som han tilhørte fram til 1983) og opplevde Lee tilhengers menighetsforståelse som altfor ekstrem. Han husker at de hadde en norsk kontakt i Oslo, Roar Haldorsen, og Åleskjær kjørte dem hjem til ham ved en anledning.

⁶⁵ Åge Åleskjær, intervju, datert 3. februar 1999.

Åleskjærs forklaring synes rimelig, men bør suppleres. Gjennom sin Sarons Dal-tilknytning vil jeg hevde at en rekke av pinseforkynnerne ble preget av en *karismatisk* ekklesiologi hvor det var et uttalt mål *ikke* å etablere selvstendige menigheter, men derimot virke innad i sitt opprinnelige trossamfunn med karismatisk fornyelse. Min påstand er at mange leste Nees bøker gjennom et slikt karismatisk filter og dermed misforstod kineserens ekklesiologi.

Influert av Nee var også forkynner Kjell Haltorp. Selv om han karakteriserer seg som “fra begynnelsen av sterkt pinsevenn”, skulle dette endre seg mye under pastorperioden i Filadelfia, Oslo (1970-76), da det for alvor gikk opp for ham “hvor mange brennende kristne” som fantes innenfor andre kirkesamfunn. I denne perioden fikk han personlig kontakt med miljøet rundt Full Gospel Business Men Fellowship International (FGBMFI), dernest Hans-Jacob Frøens karismatiske virksomhet på Sjømannskirken på Bygdøy. Haltorp deltok ofte som forkynner på FGBMFI-samlinger og opplever i ettertid at man ikke maktet å føre tilbake til lokalmiljøet den samhörighet som man opplevde på karismatiske konferanser.

Haltorp fikk tidlig kontakt med miljøet i Sarons Dal og forkynte hvert år på sommerstevnene fra 1970 fram til han ikke lenger ble invitert rundt 1983. Selv setter han dette i forbindelse med at han “nok var ganske kritisk til ‘det etablerte’ (det vil si de organiserte kirkesamfunn og disses berettigelse) og også lot dette skinne gjennom i forkynnelsen.”⁶⁶

I 1980-årene fikk Haltorp kontakt med en rekke svenske karismatiske forkynnere, som Rune Brännström, Kjell Sjöberg, Sven Nilsson og Johannes Facius. Han deltok regelmessig som forkynner blant annet på den årlige Anebykonferansen, samt på noen lederkonferanser i Stockholm. Han opplevde “et brorskap” med de svenske forkynnerne, om enn fellesskapet primært var på inspirasjonsbasis. Det ble aldri knyttet formelle bånd eller søkt etablert noen læremessig forening.

I 1979 var imidlertid Haltorp – etter invitasjon fra Erling Thu – blitt med til England, nærmere bestemt menigheten i Bradford som Bryn Jones betjente. Han opplevde nattverdsfeiringen svært positivt og var fascinert over den glede og uanstrengte fellesskapsformen man ble introdusert for. Han ble likevel raskt urolig

⁶⁶ Kjell Haltorp, intervju, datert 21. februar 1995. Selv om Edwardsens tidligste virksomhet i Sarons Dal reflekterte arven fra temmelig radikale understrømninger innen amerikansk pinsebevegelse, hadde han i løpet av de første årene på 1980-tallet blitt stadig mer sturen innen etablert norsk kristenliv og var sannsynligvis økonomisk avhengig av støtten fra dette kristensegmentet.

og fikk følelsen av at kontakten med de “britiske brødrene” fort ville gå på bekostning av det innbyrdes fellesskap som etter hvert var iferd med å utkrystallisere seg mellom norske karismatiske forkynnere. Uten helt å kunne sette navn på det, følte han at det å “koble seg tettere opp mot England” ville være ensbetydende med å bli nærmest styrt derfra.

I 1980 flyttet Haltorp til Arendal hvor han etter hvert grunnla en frittstående menighet. Tanken var fra først av å virke i og gjennom byens pinsemenighet. Dette lot seg imidlertid ikke realisere, og han tok opp selvstendig møtevirksomhet. Til å begynne med var han overbevist om at det skulle være mulig å bygge relasjoner både til Gud og mennesker uten at man opererte med noe formelt medlemskap. Haltorp gikk bort fra dette i 1993 og etablerte nå menigheten Kristne i Sørlandet Bibel- og Misjonssenter.

Haltorp hadde tidlig lest Nees bok *The Normal Christian Church Life* og er åpen for at kineserens menighetstenkning har influert hans egen vektlegging av at det på ethvert geografisk sted kun finnes én menighet. Han mener samtidig at Nees budskap kun tjente som stadfestelse på hva Haltorp på forhånd var blitt overbevist om, blant annet ved å studere Johannes Åpenbarings kapitler 2 og 3 som henvendte seg til *menigheten* (bestemt form entall) på ulike geografiske steder.⁶⁷

Oslo Fullevangeliske Kirke

Under en 40-dagers faste i 1963 leste Hans Bratterud (f. 1943) i *Korsets Seier* om forkynner Oral Roberts som to år senere ville åpne et kristent universitet i Tulsa, Oklahoma. Etter å ha tatt artium pr. korrespondanse i 1964, fullførte Bratterud examen philosophicum og latin for filologer ved Universitet i Oslo (våren 1965) og var student ved Oral Roberts University i perioden 1965-68. Han vendte tilbake til Norge med en bachelorgrad og bygde videre på dette ved Universitetet i Oslo. Etter fullført lektorutdannelse i 1975 ble han rektor ved Troens Bevis Bibel- & Misjonsinstitutt i Sarons Dal. Her ble han fram til 1979.

Sammen med familien flyttet han nå til Oslo, hvor menigheten Oslo Fullevangeliske Kirke ble formelt stiftet 1. januar 1980. Nest etter Oasen, Fyllingsdalen var dette Norges første karismatiske menighet. Menigheten var også blant de første i Norge som tok i bruk radio og TV for å utbre sitt budskap.⁶⁸ Negativ presseopp-

⁶⁷ Kjell Haltorp, intervju, datert 21. februar 1995.

⁶⁸ Hans Bratterud, intervju, datert 14. mars 1995.

merksomhet av ulik art har utvilsomt bidratt til at Bratterud og Oslo Fullevangeliske Kirke i liten grad ble inkludert i det gryende fellesskapet av norske karismatikkledere som senere skulle identifiseres med norsk trosforkynnelse. Indirekte sett ble Bratterud like fullt trendsetter, idet han som en av de første tok et synlig oppgjør med tidligere karismatisk praksis om å forbli innen sitt opprinnelige tros-samfunn utfra intensjonen om å formidle karismatisk fornyelse innad. Det faktum at Bratteruds menighet tiltrakk seg både pinsevenner og karismatikere som ikke lenger var tilfreds med punktuelle fornyelseserfaringer på stevner og konferanser, kan ha bidratt til å forberede flere på en ideologisk kursendring hva angår berettigelsen av å etablerte frittstående karismatiske menigheter. I så måte representerer også Bratterud og Oslo Fullevangeliske Kirke et tilknytningspunkt til den senere trosbevegelse i Norge.

Menigheten Oppdal Kristne Senter

Vilhelm Langemyr (f. 1933) med opprinnelig bakgrunn i Indremisjonen, deretter innen Ungdom i Oppdrag (1973-76), hadde rundt 1978 kjøpt det gamle møteteltet til Bjorli Bibelsenter og begynte deretter å holde teltkampanjer sammen med Tony Jessen.⁶⁹ På sommeren samme år fikk de invitasjon fra Inge Mjøen om å komme til Oppdal for å holde teltmøter. De svarte de ja til dette, på betingelse av at alle kristne organisasjonene støttet opp om invitasjonen. Det viste seg imidlertid at baptistmenigheten ikke ønsket å engasjere seg. Langemyr og Jessen gikk nå inn i en 14 dagers fasteperiode hvor de bad konkret for baptistene i Oppdal før de dro oppover i august og startet teltmøtene. Det skulle snart vise seg at det først og fremst var baptistene som fylte møteteltet. "Mange har søkt Gud til frelse," skrev daværende pastor i Oppdal Baptistmenighet, Ole Kristian Karlsen, "hovedsakelig i tenåringssalderen, men også andre." Spiren til vekkelse hadde ikke bare bidratt til 10-15 offentlige bekjennelser til kristen tro. Pastor Karlsen hevdet at

⁶⁹ Jessen hadde truffet Langemyr førstegang mens førstnevnte var pastor i misjonsmenigheten på Lista. I et bønnemøte ble det profetert over begge at de engang skulle stå sammen 'i tjenesten for Herren'. Da så Langemyr kjøpte et stort møtetelt, ønsket han å ha med seg Jessen som musiker og sanger og som taler sammen med ham. Langemyr reiste 'fritt' i ulike samfunn og menigheter etter som det var åpne dører og virket en del i karismatiske kretser i Trøndelag. Han hadde vært mye i Oppdal tidligere og hadde fått god inngang der. (Tony Jessen, intervju, datert 4. november 1994.)

man nå følte “et større ansvar for og avhengighet av hverandre som troende i bygda, uansett kirkelig tilhørighet.”⁷⁰

Som flere av landets frimenigheter stilte opprinnelig også Det norske Baptistsamfunn seg velvillig til den gryende pinsebevegelsen idet denne kom til landet med T.B. Barratt i 1906-7. Velviljen avtok imidlertid etter hvert, både fordi man ikke ville akseptere tungetale som åndsdaåpsbevis og fordi menighetene i Fredrikshald (Halden) og Skien ble splittet på grunn av pinsebevegelsen. Det er for så vidt korrekt nok, som Bloch-Hoell påpeker, at Baptistsamfunnet etter hvert har “kommet til å innta en kritisk holdning overfor bevegelsen.”⁷¹ Om baptistene har mistet mange medlemmer til pinsevevnenene, har man like fullt i flere av landets baptistmenigheter ofte hatt en en mer radikal ‘pinsefløy’ som var åpen for både tungetale, tydning, profeti og til dels helbredelse. Åndsgavene har hatt en naturlig plass i flere baptistmenigheter, men uten at man nødvendigvis har delt pinsevevnenenes forståelse av tungetale som et slags kristent ‘allemannseie’ i forlengelse av en særskilt åndsdaåpsferfaring.

Men ikke alle baptister har tatt avstand fra pinsevevnenenes lære. I Oppdal, eksempelvis, ble det regelrett splittelse, blant annet på grunn av ulik stillingstaken til åndsgavenes betydning, og utbrytergruppen etablerte egen menighet - ‘Frimenigheten’. I en årrekke var man knapt på talefot med hverandre, og i 1978 gikk derfor Langemyr fra hus til hus og meglet mellom lederne i de to menighetene.⁷² Meglingsprosessen bevirket at de to menighetene ble gjenforent 28. januar 1979 og beholdt navnet *Oppdal Baptistmenighet*. Pastorene Sverre Michaelsen og Ole Kr. Karlsen uttrykte seg på følgende vis i bladet *Banneret*, det offisielle talerør for Det Norske Baptistsamfunn.

Med glede og takknemlighet til Gud kan vi nå konstatere at det ikke lenger er to baptistiske menigheter i Oppdal, men én. I 1956 kom det til et brudd som da skapte den konstellasjon med de to flokker som man har hatt inntil 28. januar d.å., hvor man i et sammenslutningsmøte erklærte bruddet for leket og for en formell åndelig sammenslutning for et faktum.⁷³

⁷⁰ Ole Kristian Karlsen, “Vekkelse i Oppdal,” *Banneret* 30. september 1978 s. 12.

⁷¹ Nils Bloch-Hoell, *Pinsebevegelsen. En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge* (Oslo: Universitetsforlaget, 1956) s. 169.

⁷² Vilhelm Langemyr, intervju, datert 3. juli 1995.

⁷³ Sverre Michaelsen og Ole Kr. Karlsen, “Sammenslutning Oppdal Baptistmenighet og Frimenigheten i Oppdal,” *Banneret* Nr. 13 100 årg. (31. mars 1979): s. 3.

Kort tid deretter dro Jessen og Langemyr til Sør Korea til det tidligere omtalte menighetsvektstseminaret (23. oktober – 1. november 1979) i Seoul. Sammen med dem reiste flere av lederne fra baptistmenigheten på Oppdal, og spørsmålet kom opp om hvem som burde kalles til pastor.⁷⁴ Kontakten med den svenske karismatikerforkynneren Rune Brännström førte til at baptistmenigheten arrangerte en karismatisk konferanse i 1979. Denne ble etterfulgt av den første av en rekke pinsekonferanser. Den første av disse (1980) ble arrangert i samarbeid med Brännström.⁷⁵

Først i løpet av april måned mottok Hovedstyret for Det Norske Baptistsamfunn informasjon om at menigheten hadde kalt Sverre Granlund, daværende forkynner innen Det norske Misjonsforbund, til pastor. Som daværende formann i Hovedstyret skrev Peder A. Eidberg og generalsekretær Per Midteide et brev til menigheten hvor de uttrykte det beklagelige i at man hadde kalt en forkynner utenfor Det Norske Baptistsamfunn uten å ha forhåndskontaktet ledelsen i Baptistsamfunnet. Både Midteide og Eidberg uttrykte imidlertid ønske om at Granlund—om han skulle svare positivt på menighetens kallsbrev—skulle kunne stå i “det beste forhold både til det kirkesamfunn han nå tjener [Det norske Misjonsforbund] og Baptistsamfunnet - og ikke minst baptistpredikantene forøvrig.”⁷⁶ Mens innledningsbrevet til Oppdal Baptistmenighet reflekterte en forsonlig og respektfull tone, kan responsbrevet neppe karakteriseres i andre vendinger enn preget av agresjon og forsvar. “Den dagen ledelsen i baptistsamfunnet begynner å røre ved den lokale menighets selvstyre og avgjørelser,” heter det, “kan vi ikke følge lenger.” Videre fastslo man at “Oppdal baptistmenighet ikke er den samme som før.” Med dette mente man sannsynligvis å si at på grunn av sammenslutningen mellom Frimenigheten og Oppdal Baptistenighet var man *de facto* en ny selvstendig menighetsdannelse, dog fremdeles hetende Oppdal Baptistmenighet.

⁷⁴ Tony Jessen, intervju, datert 4. november 1994.

⁷⁵ Sigurd Sørhus, “Sverre Granlund – forkynneren som bruker krutt.” *Troens Bevis* desember 1983 s. 4-12, 27.

⁷⁶ Per Midteide og Peder A. Eidberg, brev til Oppdal Baptistmenighet, datert 7. mars 1980.

Den fornyelse og vekkelser som har pågått, og den nye menighetsdannelse som fant sted for over ett år siden, gjør at vi idag står i en noe annen stilling enn det de andre baptistmenigheter gjør. Vi har fått en visjon fra Herren som vi akter å være tro mot, nemlig å være en fri, åpen, karismatisk menighet. En menighet åpen for alt Guds folk som ønsker å stå på en apostolisk grunn der det fulle evangelium blir forkynt.⁷⁷

Det faktum at Oppdal Baptistmenighet mente seg å stå i en særstilling vis-à-vis de øvrige baptistmenigheters forhold til Baptistsamfunnet som sådan, reflekteres også i Granlunds tiltredelsespreken i august 1980. Her hevdet han nemlig ifølge Hans Rogstad ikke å være interessert i å tjene “Oppdal Baptistforening” idet han “er pastor for noe mere enn en baptistmenighet.”⁷⁸ Rogstad hevder så for egen regning at om Granlunds forkynnelse av Guds menighet som et *familiefelleskap* man må fødes inn i – sett i motsetning til det syn at menigheten er noe man bare kan melde seg inn i - var blitt anerkjent på et tidligere stadium, “ville vi unngått mye av de trøstesløse forhold vi idag finner i mange menigheter rundt omkring, der menighetslivet fungerer som en hvilken som helst forening.”⁷⁹ Typisk for situasjonen var forøvrig at ikke en eneste representant fra Baptistsamfunnet var bedt om å medvirke ved innsettelsen, idet Erling Thu, Tony Jessen, Vilhelm Langemyr, Kjell Haltorp, Keri Jones og Tony Ling bad for Granlund med håndspåleggelse. I så måte er det gjerne ikke forbausende at man fra Baptistsamfunnets hold fryktet at “ledelsen i menigheten bare venter på en passende anledning til å løse seg fra Baptistsamfunnet, og å bygge en ny kirke i Oppdal for baptistmenighetens midler, en kirke som ikke skal være en baptistkirke.”⁸⁰

Allerede i april 1980 skev Thu til Kjell Haltorp at han selv, Jessen, Langemyr og Granlund “kjenner at Herren har ført oss saman i eit paktsforhold til kvarandre”

⁷⁷ Menighetsrådet i Oppdal Baptistmenighet, brev til Det norske Baptistsamfunn, datert 2. mai 1980.

⁷⁸ Hans Rogstad, brev til Peder Eidberg, 24.10.1980. Tilsvarende resonnement reflekteres også i brev fra Rogstad til Gunnar Solberg, representant for Midt Norge Distrikt av Det norske Baptistsamfunn, 23.03.1981 hvor førstnevnte skriver: “Oppdal baptistmenighet er idag en ny menighet med en klar visjon som strekker seg langt utover de tradisjonelle baptistiske grenser.”

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Peder Eidberg, brev til Hans Rogstad, 17.10.1980. Negative reaksjoner på Granlunds tiltredelsespreken reflekteres blant annet hos Peder Martin Liland, “Et ufeilbarlig åndelig lederskap,” *Banneret* Nr. 14 - 102. årgang (11. april 1981) s. 3 og Bjørn Børgum, “Et ufeilbarlig lederskap?” *Banneret* Nr. 16 - 102. årgang (2. mai 1981) s. 8.

og at “vi vil stå i eit spesielt forhold til det apostoliske teamet i Bradford.”⁸¹ Med referanse til ‘paktforholdet’ skrev Thu at de fire “kjem til å møtast ofte i tida framover” og “Fyrste samlinga vår vert saman med konene våre i Farsund 13.-14. mai (1980).” På dette møtet kom det blant annet fram at familien Langemyr skulle flytte til Oppdal for å bistå Granlund idet han tiltrådte som pastor. Dette ble det imidlertid ingenting av. I brev til Keri Jones, datert 16. mai skriver Thu: “Sverre [...] is happy in [sic!] going to Oppdal.” Nesten ett år i forveien hadde han i begeistrede ordelag omtalt Granlund som “[...] a man of God and we are going to stand together and see the New Testament Church restored to life and glory in Norway.”⁸² Årsaken må iallfall delvis ha å gjøre med at Granlund – på dette tidspunkt – mer enn delte Thus fascinasjon for Restorationistbevegelsens ekklesiologi. I et personlig brev til Thu skriver han:

Tror du det ville være mulig å bygge opp menigheten i Kvinesdal [Kirken i Dalen] til en apostolisk og bibelsk menighet etter den åpenbaring Gud har gitt oss, Erling? Jeg merker veldig klart at i min sammenheng [Det norske Misjonsforbund, evt. misjonsmenigheten Granlund betjente i Larvik] er det store begrensninger i så måte. Skal vi fortsette med å lappe på en fillete kledding? Skal vi fortsatt vente på den åndelige baktroppen? Kan dette overføres og virkelig gjøres innenfor våre kirkesamfunn? Når skal vi få se bibelske menigheter vokse fram i Norge som en [sic!] profetisk vitnesbyrd om gjenreisningen [sic!] av Guds menighet? Personlig har jeg ingen panikk – jeg er under autoritet og under beskyttelse av brødre i Herren! Men jeg er klar til på korteste varsel å bryte opp for å gå Kongens ærend.⁸³

Granlunds fascinasjon for britisk Restorationism var fremdeles intakt idet han ankom Oppdal. Det ble avtalt at Bryn Jones skulle ha en møteserie i baptistmenigheten i perioden 21.-27. september 1981. Denne måtte imidlertid avlyses på grunn av Granlunds deltakelse på den allerede omtalte kirkevekstkonferansen i

⁸¹ Erling Thu, brev til Kjell Haltorp, datert 30. april 1980. I Haltorps responsbrev, datert 9. desember 1980, uttrykker han bekymring for det som “kan bli en ny kirkebevegelse blant de mange andre.” I motsetning til det jeg tolker som en *menneskelig* organisering (Thus paktfelleskap) synes Haltorp å anbefale sin egen kontakt med Åge Åleskjær og Ole Bjørn Urne: “Det er på det forberedende stadiet, men Jesus vil føre oss nærmere til seg og hverandre.” Bryn Jones hadde i 1975 etablert en frittstående karismatisk menighet i Bradford. Samtidig etablerte han nettverksforbindelse med forkynnere som supplerte ham selv i utrustning. ‘Bradfordteamet’ fikk navnet Covenant Ministries, senere Covenant Ministries International.

⁸² Erling Thu, brev til Keri Jones, datert 15. august 1979.

⁸³ Sverre Granlund, brev til Erling Thu, datert 23. juni 1979. Gjengitt med tillatelse av begge parter.

Sør Korea.⁸⁴ Influert av Thu og deres felles britiske kontakter fikk Granlund gehør for at menigheten skulle ledes - ikke gjennom demokrati, men gjennom et utpekt åndelig lederskap.⁸⁵ Da det åndelige lederskapet - menighetens nye eldste-råd - skulle formelt innsettes i mars 1981, var heller ikke nå representanter for Baptistsamfunnet invitert. Derimot representerte Vilhelm Langemyr, Tony Jessen og Erling Thu, sammen med “tre representanter fra Bradfordbevegelsen i England.”⁸⁶

I løpet av 1981 ble det like fullt et organisatorisk brudd mellom Granlund og kretsen rundt Thu. Ole Bjørn Urne og Leif S. Jacobsen hadde i Arendal på et noe tidligere tidspunkt tatt et verbalt oppgjør med de fires innbyrdes ‘paktsrelasjon’, idet denne opplevdes ekskluderende og sekterisk. Det endelige bruddet skjedde hjemme hos Granlund, og det var Rune Brännström som på grunn av sine negative erfaringer med den amerikanske Shepherdbevegelsens⁸⁷ hierarkiske styringsstruktur gikk til verbalt angrep på kretsen rundt Thu, disses innbyrdes paktsfellesskap, samt relasjonen til det disse oppfattet som ‘det apostoliske nettverket’ i Storbritannia. Ett av Brännströms argumenter var at den karismatiske fornyelsen skulle gå innenfor de etablerte kirkesamfunn, mens den britiske Restorationistbevegelsen bygde selvstendige menigheter. Thu kunne ikke følge argumentasjonen. Han hevdet at Gud virket begge steder – både innenfor og utenfor de etablerte kirkesamfunn. Han kunne ikke bryte et forhold til noen som hadde vært til slik

⁸⁴ Erling Thu, brev til Bryn Jones, datert 21. juli 1981.

⁸⁵ Idet Oppdal baptistmenighet etter hvert skulle bli trosmenighet, ble deres forsøk på teokratisk menighetsstruktur trendsettende for en rekke norske trosmenigheter, og senere også pinsemenigheter. En av de første pinsemenighetene som avvirket menighetsdemokratiet, var Salemkirken i Oslo.

⁸⁶ Jan Arnth Larsen, Orientering for Oppdal Baptistmenighet 13. jan. 1984, Samfunnshuset i Oppdal. De tre representantene for ‘Bradfordbevegelsen’ var britene Keri Jones og Tony Ling, samt hollenderen Goos Vedder.

⁸⁷ Se Geir Lie, “Shepherdbevegelsen – en kortfattet historikk.” *Baptist* 2/2001 s. 33-43.

hjelp og berikelse for ham personlig.⁸⁸ Både Kjell Haltorp og Åge Åleskjær var tilstede da det formelle bruddet mellom ‘fornyelsesbrødrene’ og kretsen rundt Thu fant sted. Kort tid deretter ble Thu innkalt til et møte med Aril Edvardsen hvor sistnevnte gjorde oppmerksom på at Thu ikke lenger var ønsket som skribent for bladet *Pioneren*.⁸⁹

Forholdet mellom Det norske Baptistsamfunn og baptistmenigheten i Oppdal forble spenningsfylt, også etter at menighetens identitetsbinding skiftet spor – fra kretsen rundt Thu til ‘fornyelsesbrødrene’, noe en omfattende korrespondanse dokumenterer. I samtaler mellom ansettelsesrådet i Det Norske Baptistsamfunn og eldsterådet i Oppdal Baptistmenighet 1. mars 1982 ble det av daværende rektor Nils Engelsen slått fast at en lokal baptistmenighet har “ikke bare en organisatorisk og organisasjonsmessig tilknytning” til Baptistsamfunnet, det dreide seg derimot om et “organisk forhold”. Mens Engelsen polemiserer mot baptistmenigheten i Oppdal, “en menighet som [i praksis] ikke tilhører et kirkesamfunn”, billedlig karakterisert som “en blindtarm som svever i løse lufta”, svarte representantene fra Oppdal at ‘Kristi Legeme’ – menigheten - ikke kan identifiseres som et kirkesamfunn. Granlund hevdet derimot (tro mot Watchman Nees formuleringer) at den lokale menighet måtte identifiseres som alle gjenfødte troende på et geografisk sted, mens Engelsen repliserte at dette var et “rendyrket spiritualistisk menighetssyn”.⁹⁰ Et vel så vesentlig punkt under samtalen var den nye ‘teokratiske’ menighetsstruktur som var blitt innført i 1981 idet denne etter sigende “umyndiggjør det ‘menige’ menighetsmedlem og setter enkeltpersoner i en farlig og skjebnesvanger maktposisjon.”⁹¹

⁸⁸ Erling Thu, intervju, datert 9. og 10. april 1994. Et annet ankepunkt mot kretsen rundt Thu var argumentet at Gud ikke anerkjenner noe overnasjonalt hegemoni (jfr. det angivelige apostelnettverket i Storbritannia), den lokale menighet er autonom. Dernest, apostelen står nederst, ikke øverst. Han bærer menigheten. Dette var ment som en polemisk ansats mot apostelnettverket i Storbritannia som angivelig søkte å infiltrere noe allerede eksisterende i Norge. (Leif S. Jacobsen, intervju, datert 21. november 1994.)

⁸⁹ Disse omstendighetene er viktige for å forstå aspekter ved Kristent Fellesskapmenighetenes mangeårige isolasjonstilværelse i forhold til andre karismatiske menigheter i Norge. Isolasjonstilværelsen er for lengst over.

⁹⁰ Oppsummering av Eldsterådets og Forstanderens samtaler med Ansettelsesrådet i Det Norske Baptistsamfunn på Samfunnskontoret, Stabekk den 1. mars 1982.

⁹¹ Det norske Baptistsamfunn v/ Jan Arnth Larsen, skriv til menighetene i Det norske Baptistsamfunn, 21.01.1985.

Spenningene resulterte i at Oppdal baptistmenighet under Det norske Baptistsamfunns landsmøte i 1986 ble definert som ikke-medlem av trossamfunnet.⁹² Noe av spenningen var relatert til at:

Menighetens ledelse har i stadig sterkere grad gått inn på en herlighetsteologi, som vi som baptister, og størstedelen av kristenfolket for øvrig mener er vranglære. I praksis har dette betydde at baptistsamfunnets predikanter så å si ikke har vært brukt i Oppdal. Derimot har forkynnere fra inn- og utland, som forfekter herlighets-teologien, vært flittig brukt. Felles for disse predikantene er at det følger splittelse med deres virksomhet.⁹³

Betegnende i så måte er en annonse i *Pioneren* for 1982 med tittelen “Åndelig lederskapskonferanse”. Konferansen ble arrangert av Oppdal baptistmenighet under temaet “Hva Gud gjør i dag!” Forkynnere var Rune Brännström, samt ‘fornyelsesbrødrene’ Åleskjær, Haltorp, Granlund, Langemyr og Leif S. Jacobsen: “Vi innbyr pastorer, evangelister, eldstebrødre og menighetsledere fra alle menigheter og samfunn. Alle som ønsker å være med i det Gud gjør i dag, bør prioritere disse samlingene.”⁹⁴

Menigheten kalte seg en periode Sionfjellets Senter, men tok snart navnet Oppdal Kristne Senter – sannsynligvis etter forbilde av de forutgående trosmenighetene Oslo Kristne Senter og Bergen Kristne Senter. Et betydelig mindretall i den opprinnelige baptistmenigheten dannet imidlertid, med støtte fra Baptistsamfunnet, Oppdal og Lønset Baptistmenighet.

Ten Center

Pinsevennesens arbeid blant rusmisbrukere, Ten Center, ble til i etterkant av at Ole Bjørn Urne (f. 1946) sammen med en rekke ungdommer med Sarons Daltilknytning i 1970 startet med gateevangelisering i Oslo. Urne har selv bibelkurs fra Filadelfia, Oslo (1967) og bibelskolebakgrunn fra Sarons Dal. I forkant av at han flyttet til Oslo hadde han etablert pinsemenighet i Luster.

For å ta vare på mennesker som tilkjennegav en kristen omvendelse samtidig med at de slet med narkotikamisbruk, flyttet flere sammen med dem inn i en kondemnert gård i Totengata. Senere ble det etablert rehabiliteringssenter for gutter i

⁹² Per Rise, brev til Sionfjellet Senter, datert 15. juli 1986.

⁹³ Jan Arnth Larssen og Hans Otto Dønnestad, brev til menighetene i Det norske Baptistsamfunn, datert 21. mai 1985 s. 4.

⁹⁴ “Åndelig lederskapskonferanse.” *Pioneren*, september-oktober 1982 s. 16.

Nannestad og for jenter i Rakkestad. Etter hvert fikk man hovedbase i Geitmyrsveien, Oslo. Her drev man ettervern av narkomane, hadde bibelskole og administrerte teamevangelisering. De som engasjerte seg i Ten Centers arbeid, hadde frikirkebakgrunn – og de aller fleste var pinsevenner. På grunn av Sarons Dal-tilknytningen opplevde man seg like fullt mer som karismatikere enn pinsevenner.⁹⁵

Ikke bare narkomane ble dratt mot Ten Centers arbeid, og man begynte snart med åpne tirsdags kveldsmøter. I 1981-82 ble disse holdt i Geitmyrsveien og tiltrakk seg 30-40 møtebesøkende. Ettersom plassen ble for liten, måtte man allerede i 1982-83 leie lokale i Gamle Aker menighetshus. Selv om det der var plass til om lag 200 personer, måtte man igjen flytte, og fra og med høsten 1984 ble møtene holdt i Frelsesarméens lokale, 'Templet'.⁹⁶

Urne kom tidlig i kontakt med amerikansk tros litteratur, sannsynligvis via andre på Ten Center. De første amerikanske trosforkynnerne hadde imidlertid ankommet Skandinavia og Norge på et tidligere tidspunkt. Vi vil se nærmere på dette forhold før vi igjen vender tilbake til presentasjonen av Ten Center, inklusiv deres rolle som formidler av trosforkynnelse i Norge.

Trosbevegelsen kommer til Norge

'Jim'[Julius] Kaseman (f. 1942) var den første amerikanske trosforkynneren som kom til Skandinavia og Norge. Kaseman var blitt uteksaminert fra Kenneth E. Hagins Rhema Bible Training Center i 1975, og fire år senere hadde han bidratt til å starte om lag 30 trosmenigheter i henholdsvis North Dakota, South Dakota og Minnesota. Kaseman var imidlertid ikke tilfreds, idet han ønsket å formidle trosbudskapet også utenfor USAs grenser. Finland var det første landet han besøkte, i september 1979.⁹⁷ I begynnelsen besøkte han landet flere ganger om året, og idet han sommeren 1980 holdt teltmøter i Helsinki, fikk han kontakt med nordmenn fra Maran Ata-menigheten i Oslo, som inviterte ham til Norge.⁹⁸ Ka-

⁹⁵ "Sentermenigheten. Historikk" <http://sentermenigheten.no/historikk.htm>. Artikkelen ble lastet ned 18. august 2000.

⁹⁶ "Tirsdagsmøtene bare øker!" *Ten Center Nytt* 3-84 s. 14-15.

⁹⁷ Jim Kaseman with Roxanne Brant, *The Jim Kaseman Story* (O'Brien, Florida: Roxanne Brant Ministries, 1983) s. 11ff.

⁹⁸ Jim Kaseman, brev til artikkelforfatteren, datert 20. august 1996.

semans første Norgesbesøk ble en møteserie i regi av Maran Ata i perioden 18.-25. oktober 1981.⁹⁹ Ten Center kom dog raskt inn i bildet, og disses tirsdags kveldsmøter i ‘Templet’, som samlet 3-400 unge, var preget av lovsang og offensiv trosforkynnelse, samtidig som engelskspråklig tros litteratur ble solgt etter møtene. Mange av de unge var også med i cellegrupper i Ten Center-regi. I månedsskiftet august-september 1982 besøkte Kaseman, Sam Whaley og Brian McCallum Oslo og Bergen. Møtene i Oslo ble avholdt i Misjonsaulaen og tolket av blant annet Hans Bratterud.¹⁰⁰ Tilsvarende hadde man besøk av Sandy Brown og Mary Alice Isleib i perioden 12.-14. desember 1983, hvor Åge Åleskjær også deltok med forkynnelse på kveldsmøtene. Møtene ble delvis avholdt i ‘Templet’ og delvis i Folkets Hus.¹⁰¹

Aage M. Åleskjær og Grorud Kristne Senter

Åleskjær (f. 1950), med opprinnelig bakgrunn i Norsk Luthersk Misjonssamband, ble døpt og tillagt pinsemenigheten i Halden i 1969. Han var innom sommerstevnet i Sarons Dal samme året og ble ytterligere introdusert for Aril Edwardsens forkynnelse om troshelbredelse idet sistnevnte besøkte pinsemenigheten i Halden på høsten 1970. I forlengelse av møtet med Edwardsen skaffet Åleskjær seg amerikaner T.L. Osborns bok *Helbrede de syke* (oversatt til norsk av Edvardsen).

Åleskjær opplevde umiddelbart at Osborns forståelse “sanksjonerte på innsiden”, det vil si at Åleskjær og Osborn var enige. Åleskjærs forkynnelse ble dermed farget av både Edvardsen og Osborn. Idet Åleskjær i 1975 besøkte Leif S. Jacobsen, som på dette tidspunkt var pinseforstander i Brevik, var sistnevnte overbevist om at Åleskjær måtte ha lest Hagins litteratur – som knapt nok var kjent i Norge på dette tidspunkt. Åleskjær, som aldri hadde hørt om Hagin, ble nå introdusert for dennes *Bible Faith Study Course* og *Bible Prayer Study Course*. Bøkene ble tatt imot med stor begeistring og vakte interessen for Hagins øvrige litteratur.

Sammen med Kjell Haltorp dro Åleskjær sommeren 1981 til Tulsa for å overvære Hagins campmeetingarrangement. Her stiftet han blant annet bekjentskap med Kaseman. To år senere, våren 1983, traff han den svenske trosforkynneren Ulf

⁹⁹ Jim Kaseman, brev til artikkelforfatteren, datert 21. desember 1996.

¹⁰⁰ “Ordet virker.” *Ten Center Nytt* nr. 8 – 1982 s. 10-14.

¹⁰¹ “Noen fakta om uken.” *Ten Center Nytt* 1-84 s. 5.

Ekman. Åleskjær hadde lenge hatt lyst til å gå på bibelskole i USA, eventuelt Morris Cerullos 3 måneders 'School of Ministry'. Ekman ble invitert som taler under sommerstevnet i Sarons Dal i 1984, og gjennom ytterligere samtaler bestemte Åleskjær seg for heller å søke opptak ved Hagins Rhema Bible Training Center.¹⁰²

Rundt 1983, idet Åleskjær sluttet som rektor i Sarons Dal, var det imidlertid blitt etablert et "navnløst fellesskap" på Furuset. Åleskjær og Arne Bakken startet med mandagssamlinger hjemme hos Åleskjær og var nærmest en gren av Ten Center-fellesskapet. Idet Åleskjær etter ett års tid dro til Tulsa for å gå på bibelskole, hadde man vokst til om lag 100 personer og hadde for lengst begynt å leie lokaliteter på Furuset. Fellesskapet, uttalte man, var "en del av menigheten i Oslo."

Idet Åleskjær begynte ved Kenneth E. Hagins *Rhema Bible Training Center*, hadde han en klar 'Watchman Nee-forståelse' av menigheten og opplevde kraftige brytninger i forhold til den menighetsstruktur som ble forkynt og levd ut innen amerikansk trosbevegelse. Under et møte i Billy Joe Daughertys menighet (*Victory Christian Center*), opplevde Åleskjær at Gud 'talte' til ham: "Her sitter dere hjemme på berget og tror dere vet hvordan det skal være." Til tross for den numeriske suksess Åleskjær så både hos Daugherty, og, for ikke å nevne sørkoreaneren Yonggi Cho, var han til å begynne med likevel overbevist om at de "bygde feil". I løpet av møtet opplevde han imidlertid at "Herren filleristet" ham. Dette førte endog til visjonen om å starte menighet i Oslo.

Idet Åleskjær opplevde å bli fri fra de menighetsteoriene som Watchman Nees litteratur hadde inspirert til, ble det klart for ham at "Guds program" blant annet består av det å bygge lokale menigheter. Han fikk nå et nytt syn på mange av de nye, sterkt voksende menighetene rundt om i verden. Personlig kontakt med Billy Joe Daugherty kom istand i forlengelse av at den svenske "Rhema-kolonien" (i denne perioden var det en rekke svensker som gikk på Hagins bibelskole) inviterte ekteparet Daugherty ut til lunch, og Åleskjær som nordmann var med. I løpet av skoleåret ble Åleskjær personlig venn med Daugherty, samtidig med at han også stiftet personlig kjennskap til sørafrikaneren Ray McCauley. McCauley ble en god venn som oppmuntret Åleskjærs visjon vedrørende det å etablere menighet idet han vendte tilbake til Norge etter skoleårets avslutning. McCauley har også hatt stor betydning vedrørende det å introdusere Åleskjær for sitt eget kontaktnett av forkynnere.

¹⁰² Aage M. Åleskjær, intervju, datert 1. mars 1994.

Arne Bakken, som hadde vært sentral sammen med Åleskjær i oppstartingen av Furusetfelleskapet og holdt liv i 'fellesskapet' mens Åleskjær var i Tulsa, var over og besøkte ham i løpet av vinteren 1985. Bakken mottok umiddelbart Åleskjærs nye menighetsforståelse, og informerte fellesskapet idet han kom hjem, dog uten å konkretisere, at det ville bli "skikkelige forandringer" idet Åleskjær vendte tilbake etter skoleårets avslutning.¹⁰³ Bakken skrev for øvrig i en lengre artikkel for *Pioneren* i 1986:

Gjennom det siste tiåret har vi [...] sett en fornyelse av det som har med fellesskap å gjøre, og det har vokst fram bønnegrupper, cellegrupper og Bibelgrupper utover hele landet. [...] Vi har hatt mange stevner og konferanser, og mange har kommet dit og opplevd fornyelse. [...] Noen har kanskje blitt døpt i Ånden på et stevne, for siden å komme hjem til en menighet hvor man ikke tror på åndsdaap. [...] Det er blitt veldig klart for meg at Gud ønsker å gjenopprette lokalmenighetene til den standard vi finner i Guds ord. [...] Hensikten med en lokalmenighet er at vi skal kunne leve sterkt året rundt. Man skal ikke være nødt til å komme ut av vinterhalvåret som bare skinn og bein og så vidt overleve til man får kommet seg til en ny konferanse. [...] Det skal være kontinuerlig vekkelser, undervisning, bønn og lovsang og evangelisering i den forsamlingen vi tilhører.¹⁰⁴

Furusetfelleskapet synes ukritisk å ha tatt til seg den nye menighetsforståelsen da denne ble gjort kjent for dem. Åleskjær mener selv at Nee-forståelsen snarere syntes å ha vært en problematikk som hadde engasjert forkynnerne enn grasrota, som nå syntes å være lettet for at man kunne kalle seg menighet og i så måte synliggjøre fellesskapet.

Også Ole Bjørn Urne var over i Tulsa for å besøke Åleskjær i løpet av skoleåret. Både han og Ten Center som sådan var imidlertid bedrøvet over utviklingen, og det ble naturlig å jobbe på hver sin kant heretter.¹⁰⁵ Ten Center videreførte sin tidligere menighetstenkning, men frstilte seg i 1986 organisatorisk fra pinsebevegelsen og etablerte en frittstående menighet, Sentermenigheten, i 1994.

Idet Åleskjær vendte tilbake til Oslo etter bibelskoleårets avslutning i 1985 og menigheten ble etablert, først som *Grorud Kristne Senter*, senere som Oslo Kristne Senter, inndro han og Bakken en tidligere kassettserie hvor de hadde forkynt Nees menighetskonsept.

¹⁰³ Aage M. Åleskjær, intervju, datert 3. februar 1999.

¹⁰⁴ Arne Bakken, "Den nye reformasjon: Fornyede menigheter." *Pioneren* 4 – 1986 s. 24-26.

¹⁰⁵ Aage M. Åleskjær, intervju, datert 3. februar 1999.

Jan Hanvold og Ny Visjon bibelskole og konferansesenter

Hanvold (1951) ble så vidt introdusert for Hagins engelskspråklige litteratur i 1976 gjennom moren til Elisiv Stenersen. Elisiv Stenersen og Hanevold var dette året bibelskoleelever i Sarons Dal.¹⁰⁶ I februar 1984 startet Hanvold Ny Visjon bibelskole og konferansesenter i Drøbak. Han arrangerte første konferanse i pin-sen, under mottoet 'Tro flytter fjell'. Under denne ble Hanvolds planer om å star-te bibelskole fra høsten av bekjentgjort. Bibelskolen startet med om lag 50 elever.

Gjennom den amerikanske trosforkynneren John Osteen fikk Hanvold i 1985 kontakt med T.L. Osborn, som takket ja til å være hovedtaler under det Hanvold kalte en 'verdenskonferanse for *Tegn, Under og Mirakler*' i Oslo i perioden 29. juli – 4. august. Konferansen ble avholdt på Jordal Amfi. Møtene ble markedsført "gjennom plakater på alle busser, trikker og undergrunnsbaner i Oslo." Under bildet av ekteparet Osborn kunne man lese ordene "Selv døde har stått opp ved T.L. Osborns tjeneste." Idet NRK Dagsrevyen møtte opp på åpningsmøtet og konfronterte Osborn med dette, ble han satt fullstendig ut av spill. Like fullt skal visstnok 30 000 mennesker ha møtt opp under konferansen. I tillegg til Osborn deltok Jim Kaseman med forkynnelse.¹⁰⁷ Også Michael Landsman, Daisy Osborn, Aage M. Åleskjær og Hans Bratterud medvirket. Senere på året besøkte Osteen Ny Visjon og ble tolket av Bratterud.

Hanvolds bibelskole fikk kun 4 års levetid, og til tross for at denne utvilsomt var første norske bibelskole som profilerte trosbevegelsens læreanliggende, ble virk-somheten stort sett neglisjert av øvrige karismatikkforkynnere i Norge. Massiv mediekritikk kan imidlertid ha bevirket en tofoldig influering på den øvrige tros-bevegelse i Norge: (1) Norske trosforkynnere som ikke samarbeidet med Han-vold ble – rettmessig eller ikke – identifisert med identisk eller beslektet kritikk og (2) norske trosforkynnere ble i liten grad i stand til å lytte til velment utenfra-kritikk.

¹⁰⁶ Jan Hanvold, telefonsamtale, datert 8. august 2008. Elisiv Stenersens foreldre hadde kontakt med FGBMFI i Bergen, og som vi tidligere har sett, var dette miljøet fortrolig med Hagins forkynnelse iallfall så tidlig som 1972.

¹⁰⁷ Svein E. Andersen, *Jan Hanvold ... gir seg aldri!* (Skjetten: Hermon forlag, 2008) s. 80ff.

Oslo Kristne Senter

Så å si umiddelbart etter at Åleskjær vendte tilbake til Oslo etter bibelskoleoppholdet i USA, startet han, sammen med Arne Bakken, lørdagsbibelskole i regi av Grorud Kristne Senter. Tilbudet ble utvidet til ordinær bibelskole i 1987, i forbindelse med at menigheten midlertidig flyttet til Haugenstua. I løpet av denne perioden ble det også gitt tilbud om et 2. skoleår. I samme periode endret menigheten navn til Oslo Kristne Senter. I 1994 flyttet man til Kjeller, Akershus, som er menighetens lokalisering den dag i dag. Den står i nettverksforbindelse med ulike Oslo Kristne Senter-filialmenigheter i Halden, Horten, Fredrikstad, Mo i Rana, Vennesla og Haugesund.

Ulf Ekman og den svenske 'trosrørelsen'

Ulf Ekman (f. 1950) er uten tvil Skandinavias mest markante trosforkynner. Til tross for publisistiske forløpere, ikke minst svigerfaren Sten Nilssons bok *Befria mitt folk* (1980), danner Nilsson og Ekmans troskonferanse i Uppsala i august 1981 "den virkelige starten för trosväckelsen i Sverige."¹⁰⁸ Samme året ble de første pamflettene av Hagin oversatt til svensk og utgitt på Interskrifts forlag, og samme året begynte Ekman ved Hagins bibelskole i USA. Ekman hadde knapt vært hjemme ett år etter bibelskoleårets avslutning før han startet Skandinavias første 'trosskole', Livets Ord i Uppsala, samt menighet med samme navn.

Bibelskolen var fra begynnelsen av Sveriges største med rundt 200 elever. En forholdsvis stor andel av disse var nordmenn, og antallet holdt seg stabilt de første årene. Sannsynligvis rekrutterte Ekman delvis gjennom deltakelse ved sommerstevnet i Sarons Dal i 1984. Allerede i mars-aprilnummeret av *Pioneren* (utgitt i Sarons Dal) i 1982 fikk norske lesere del i en 4 siders presentasjon av Kenneth E. Hagin (oversatt til norsk fra det amerikanske bladet *Charisma*), samt en 1-siders presentasjon av Hagins bibelskole. Og i 1983 utgav man på Sarons Dals Logos forlag Hagins bok *Hvordan du kan bli ledet av Guds Ånd*. Og i juli-august-nummeret av *Pioneren* for 1984, parallelt med sommerstevnet, ble man introdusert for Ekmans artikkel "Kjenner du din far?" I oktober-nummeret for det karismatiske bladet *Hvetekornet* var det for øvrig et lengre intervju med Ekman. Han forkynte dessuten på pinsekonferansen i Oppdal i 1985.

¹⁰⁸ Torbjörn Aronsson, *Guds eld over Sverige. Svensk väckelsehistoria efter 1945* (Uppsala: Livets Ords förlag, 2. opplag, 2005) s. 233.

Enevald Flåten og Levende Ord, Bergen

Flåten har utvilsomt vært den mest toneangivende norske forkynneren som har latt seg influere av Ekman. Etter en kristen omvendelse i 1978 fikk Flåten i stand cellegrupper på Nærbø, hvilket igjen danner bakgrunn for Nærbø Frie Misjonsmenighet, Vigrestad Misjonsmenighet og Egersund Misjonsmenighets tilblivelse i tidssommet 1979-82. Parallelt med Flåtens virke i de tre menighetene tok han i perioden 1979-84 Ansgarskolens 4-årige pastorutdannelse. I 1986 kom det imidlertid til et brudd mellom menighetene og Det norske Misjonsforbund,¹⁰⁹ og året etter valgte Flåten å sette av ett år ved Ekmans bibelskole i Uppsala. Etter skoleårets avslutning vente han tilbake til menighetene, som nå slo seg sammen og tok navnet Jæren Kristne Senter. I 1991 var Flåten tilbake i Uppsala, denne gang som 2. års elev ved Ekmans bibelskole. Året etter flyttet han til Bergen og etablerte trosmenigheten Livets Ord, Bergen. Menigheten endret navn til Levende Ord Bibelsenter i 1994.

Flåten, og mange norske trosforkynnere med ham, ble medlemmer i Trosrørelsens Predikantorganisation, stiftet av Ekman i 1991. Flåten ble snart toneangivende innen denne fløy av norsk trosbevegelse.

Grunnen til at det ble to fløyer, er ikke entydig. I 1991 uttalte Åleskjær til avisen *Dagen* at “kontakten i øyeblikket skranter. Det har alltid vært store forskjeller mellom oss og ‘Livets Ord’ i måten vi arbeider på.”¹¹⁰ Læremessig tok Oslo Kristne Senter tidlig avstand fra Livets Ords demontro og praksis, såkalt barnsnødsbønn, krigstunger og autoritære lederstil.¹¹¹ I tillegg skaptet det spenninger mellom norske trosforkynnere som gikk inn i og de som valgte å stå utenfor predikantorganisasjonen Ekman etablerte i 1991. Åleskjær har i ettertid uttrykt større

¹⁰⁹ Geir Lie, “Flåten, Enevald” i: *Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse. Ettbinds oppslagsverk* (Oslo: REFLEKS-Publishing, 2. utg., 2008) s. 46; Bjørn Øyvind Fjeld, brev til Enevald Flåten, Nils gustav Johnsen og Edvin Lobekk, datert 24. september 1986; Edvin Lobekk og Snefrid Frøvig (For Nærbø Frie Misjonsmenighet, brev til Det norske Misjonsforbunds landsstyre, datert 4. november 1986; Enevald Flåten, Nils G. Johnsen, Mikael Ånestad og Edvin Lobekk, brev til Det norske Misjonsforbunds menigheter og foreninger på Vestlandet, datert 27. november 1986

¹¹⁰ Tor Weiby, “Åge Åleskjær: ‘Vi vil spille på lag med andre kristne.’” *Dagen*, 25. juli 1991 s. 9.

¹¹¹ Wiggo Abrahamsen, “Ingen robot?” *Korsets Seier*, 29. mai 1998 s. 16. Se også Geir Lie, “Karismatikkenes demoner.” *Samtiden* 1-2005 s. 18-23.

forståelse for Ekmans anliggende, idet man i Sverige trenger et kirkesamfunn – eller i hvert fall en formalisert organisasjon bak seg - for blant annet å få vigselfrett. Like fullt var det ikke til å komme bort fra at predikantorganisasjonen skapte turbulens, idet det for mange av de norske forkyrnerne som meldte seg inn ble en måte å heise flagg for Livets Ord, med andre ord en polarisering mellom to fløyer innen norsk trosbevegelse.

Flere av de norske trosforkyrnerne som ikke gikk inn i Trosrörelsens Predikantorganisation var opprinnelig pinsevenner, som Åleskjær selv, Arnfinn Clementsen og Martin Mæland. De var ekstra på vakt mot noe som kunne komme til å virke som en ekstra overstyring av de lokale trosmenighetene, idet de var farget av den opprinnelige skandinaviske pinsebevegelses uttalte skepsis mot for mye organisering. Flere av dem mislikte uttrykket ‘trosbevegelsen’ og talte derfor heller om ‘trosforkynnelse’, idet dette uttrykket ikke i samme grad henledet oppmerksomheten mot kirkesamfunnstenkning. Åleskjær synes likefullt bevisst at både han selv og menigheten *Oslo Kristne Senter* ble toneangivende for en rekke trosmenigheter rundt om i landet. I menigheten har man tatt dette til følge og arrangerer jevnlig ledersamlinger, som dog ikke er noen formalisert predikantorganisasjon, men som samler folk både fra pinsebevegelsen og trosmenigheter.¹¹²

Den nye reformasjonen

I sitt seminar i Oslo Kristne Senter (OKS) høsten 2001 talte pastor Åge M. Åleskjær om vesensforskjellen mellom den gamle og den nye pakt, og året etter begynte han å snakke om en ‘ny reformasjon’ i seminaret “Flytt prekestolen fra Sinai til Golgata.” I 2004 ga han ut sin bok *Fullstendig frihet*, med undertittelen “Vi trenger en ny reformasjon!”, som en omfattende behandling av dette emnet som han sier han egentlig har prekt i over 25 år.¹¹³

Åleskjærs ‘nye reformasjon’ har fått blandet mottakelse, også innen skandinavisk trosbevegelse. I en kritisk anmeldelse av *Fullstendig frihet* skrev Leif S. Jacobsen, tidligere medpastor i Oslo Kristne Senter: “De senere år har pastor Åge Åleskjær i Oslo Kristne Senter skrevet og undervist mye rundt temaet ‘Den nye reformasjonen’,” og i Åleskjærs bok hevdes “et syn på Skriften og en fremstilling av loven og de ti bud som i stedet for fullstendig frihet kan føre leseren inn i den

¹¹² Åge Åleskjær, intervju, datert 3. februar 1999.

¹¹³ Lars Olav Gjører, *Den nye reformasjonen. Åge M. Åleskjær og hans syn på frihet fra lovishet* (Oslo: REFLEKS-Publishing, 2006) s. vii.

totale forvirring.”¹¹⁴ Jacobsen hevdet videre at mye av Åleskjærs budskap, ikke bare var “velkjent stoff i andre teologiske tradisjoner enn den flertallet av evangeliske kristne i Norge befinner seg i,” men at dette både for lesernes – og forfatterens vedkommende – var “nye toner”.¹¹⁵

Det vakte interesse da Åleskjær umiddelbart parerte og påstod å være “helt på linje med den kjente amerikanske predikanten Kenneth E. Hagin,” idet han “[holdt] seg til trosbevegelsens røtter.”¹¹⁶

I tillegg til å ha blitt anklaget for å forkynne antinomisme, har motstanden i stor grad gått på Åleskjærs bifall av Hagins (og Kenyon, som var Hagins premissleverandør) hermeneutiske grep hvor de fire evangelieskriftene primært omhandler – ikke nytestamentlige ‘Jesustroende’, men troende jøder under den gamle pakt:

Dette innebærer, [...] at Jesu disippelskare ikke var ‘gjenfødte’ under Jesu jordeliv. De trodde på Jesus som Guds Sønn og den lovede Messias, men ikke som fremtidig stedfortredende syndoffer. De var troende jøder under den gamle pakt. ‘Fader Vår’, som Jesus lærte sine disipler å be, var derfor ingen ‘kristen’ bønn, og Bergprekenen var heller ikke direkte appliserbar forkynnelse for den nye pacts troende. Det var apostelen Paulus som – ifølge Kenyon – på et langt senere tidspunkt fikk åpenbaring fra Gud vedrørende Jesu forløsningsverk og dette verks implikasjoner for de kristne. Denne åpenbaring var angivelig skjult både i de fire evangelieskriftene og i Apostlenes Gjerninger.¹¹⁷

Polemikken mot Åleskjærs ‘nådeforkunnelse’ har ikke minst kommet fra Livets Ord i Sverige. Det er grunn til å anta at norske trosforkynnere som ser hen til Livets Ord som premissleverandør, stiller seg avvisende til Åleskjærs forkynnelse på dette punkt. Det er pr. i dag vanskelig å ha noen formening om hvor mange forkynnere og menigheter det dreier seg om. Inntil 2006 innehadde Enevald Flåten den viktigste posisjonen innen ‘Livets Ord’-fløyen av norsk trosbevegelse. Levende Ord Bibelsenter hadde om lag 2000 medlemmer, og om lag 15 lokalmenigheter stod i et forpliktende nettverksfelleskap (Internasjonalt Apostolisk Nettverk) med Levende Ord-menigheten. Etter langvarig uenighet i menigheten, i stor grad relatert til en autoritær ledelsesstil, måtte Flåten avvikle som pastor i mars 2007 og menigheten opplevde stort numerisk frafall parallelt med at nett-

¹¹⁴ Leif S. Jacobsen, “Fullstendig frihet eller total forvirring?” *Magazinet* nr. 6 (13. februar 2004) s. 23.

¹¹⁵ Leif S. Jacobsen, *ibid.*

¹¹⁶ Tore Hjalmar Sævik, “Oppgitt over anmeldelse.” *Dagen* 21. februar 2004 s. 6.

¹¹⁷ Geir Lie, “E.W. Kenyon og tidshusholdningslæren.” *Refleks* 4-1 (2005) s. 111-112.

verksfelleskapet ble avviklet. I april 2008 ble det på pastor Hans Rogstad (Oppdal Kristne Senter) og Jan Halvorsens (Zoé Kirken, Fredrikstad) initiativ dannet et nytt forkynnerfelleskap for norske trosforkynnere hvor man “vil legge Ulf Ekmans bok *Doktriner* som et grunnlag for hvor de stiller seg i det kirkelige landskapet og som et læremessig grunnlag for felleskapet.”¹¹⁸



¹¹⁸ Øyvind Kleiveland, “Basert på relasjoner.” <http://www.dagenmagazinet.no/artikkel.asp?Artid=26695>. Artikkelen ble lastet ned 17. august 2008.