

Charles Parham, William Seymour en Suid-Afrikaanse pentekostalitiese rassisme

Marius Nel

Marius Nel, Fakulteit Teologie, Noordwes-Universiteit

Opsomming

Byna onbewustelik het Suid-Afrikaanse klassieke pentekostaliste die oorsprong van die klassieke pentekostalitiese beweging volgens hulle rassegroepering aan twee onderskeie persone en voorvalle toegeskryf. Swart pentekostaliste het hulle beginpunt in William Seymour en die Azusastraatherlewing van 1906 gevind, met die klem op glossolalie as aanvangsteken van Geestesdoop, terwyl wit pentekostaliste teruggegryp het na die Britse (Anglo-Israëls-) gesinde Charles Parham en sy Woordskole van 1901 en 1905–6, waar voorvalle van “xenolalie” sedert 1901 voorgekom het en wat hy as aanvangsteken vir die Geestesdoop beskou het. Die doel met die artikel is om Suid-Afrikaanse pentekostalitiese rassisme te ondersoek aan die hand van dié twee historiese figure en wat hulle voorstaan, en die invloed wat die keuse van ’n oorsprong van die beweging vir wit pentekostaliste impliseer. Die vertrekpunt is dat Suid-Afrikaanse rassisme nie, soos talle verwag het, sedert 1994 met die aanbreek van die nuwe Suid-Afrika ’n nekslag toegedien is nie. Intendeel, dit blyk dat rassistiese gesindhede onder alle rasse-groepe eerder verdiep het. Wit Afrikaanssprekende pentekostaliste het hulle ook nog nie doelgerig hierteen uitgespreek nie. ’n Verdere vertrekpunt is die (kritieklose) aanvaarding van die geldigheid van ’n pentekostalitiese ervaring van die Geestesdoop asook glossolalia, in beskrywende terme, sonder enige waardeoordele. Metodologies gesien word van ’n vergelykende literatuurstudie gebruik gemaak, gebaseer op die nuwe kerkhistoriese belangstelling in die oorsprong van die pentekostalitiese beweging binne huidige pentekostalitiese navorsing. Wat bevindings betref, toon die navorsing dat alhoewel wit Suid-Afrikaanse pentekostaliste die belewenis van glossolalie onderskryf, hulle hulle wortels hoofsaaklik in Parham met sy rasse-ideologie gevind het eerder as in die veel meer invloedryke gebeure by Azusastraat. Die hipotese word gestel dat die invloed van sy rasseteologie as regverdiging vir hulle eie rassepraktyke gedien het. Die voorstel word gemaak dat wit Afrikaanssprekende pentekostaliste baat kan vind by ’n heroorweging van hulle historiese wortels om hulle bydrae tot ’n nierassige demokratiese samelewing opnuut onder die loep te neem.

Trefwoorde: Charles Parham; glossolalie; klassieke pentekostalisme; rassisme; William Seymour; xenolalie

Abstract

Charles Parham, William Seymour and South African pentecostalist racism

The research in the article utilises a comparative literature study, based on a new historiographic interest in the origins of the pentecostal movement in pentecostal scholarship during the past decade. It finds that most South African classical pentecostals historically ascribed the origins of their movement to two different persons and historical events in terms of their race, in agreement with the race of the historical figure. Without reflecting on the historiographic implications, white Afrikaans-speaking Apostolic Faith Mission (AFM) members find their origins in Charles Parham and the experience of glossolalia at his Bible schools of 1900–1 and 1906, denying the important role played by the Azusa Street Revival under the leadership of William Seymour. Black South African pentecostals for their part go back to Seymour, as most current historical evaluations of the movement have done.

Research shows that although white Afrikaans-speaking pentecostals accept glossolalia not as xenolalia, but as an initial sign of Spirit baptism, they find their roots in Parham's racist theological perspectives and not in the more influential events at Azusa Street, using his perspectives as justification for their racial practice of separate worship services and ministry of sacraments. What white Afrikaans-speaking pentecostals choose deliberately not to remember is that Parham defined glossolalia exclusively in terms of xenolalia or xenoglossia, that is, speaking in tongues that are foreign to the speaker but exist somewhere in the world, in line with the impression in Acts 2:6 that tongues refer to existing languages. Parham condemned and denounced the Azusa Street Revival for this very reason, that the blacks' glossolalia consisted of incomprehensible, unintelligent, crude negroisms that characterised the American south and which were wrongly ascribed to the work of the Spirit. Ashton T. Crawley describes xenolalia as "white" and glossolalia as "black". He criticises white pentecostalist theologians who ignore the distinction and argues that they betray their own racist preferences in their support for Parham. In their practice, white pentecostals followed Parham, who defined glossolalia in terms of the language of heaven or angels, in line with the designation found in 1 Corinthians 13:1.

Parham was also known for his British (Anglo-) Israelism that acknowledged the sovereignty of the Anglo-Saxon race to rule over all people and for eternity. He believed that certain races were equipped with the necessary intellectual and spiritual insight to dominate the other races. The other races were created and predisposed to serve and be dominated by them. Supremacy belonged to the white race. "Nigger lovers" were "traitors to the white race". Parham's racism was ideological and hierarchical, classifying all people into three classes. The first class had been established to enjoy God's salvation; they were receptive to spiritual truths. The group included Anglo-Saxons, Germans, Scandinavians and the Japanese. Only they were enabled to realise their spirituality. A second group, consisting of Russians, Greeks, Italians and Spaniards, could not comprehend the full gospel pentecostal message. Their lack of intellectual and moral abilities disqualified them from partaking in the heritage of the descendants of Abraham. The third class consisted of the heathen, including all black, brown, red and yellow

racism. They cannot be saved at all. These ideological opinions of Parham influenced the subsequent pentecostal movement, and teachings from his books were reflected in publications by white pentecostals.

The purpose of the article is to investigate South African pentecostal racism with reference to these two historical figures and what they stood for, in order to ascertain the implications of white Afrikaans-speaking pentecostals' choice for Parham as the initiator of the pentecostal movement. The legalisation of apartheid in 1948 made it possible for white Afrikaans-speaking pentecostals to distort the history of their own denominations effectively to suit their racial views and support their supremacist stance, demonstrated by choosing Parham as their "father". They did not show much consciousness of or sensitivity to the oppression of the majority of South Africans in the country by a political and legislative system designed for their benefit. They shared in the ideological brainwashing of the government about the threat of "black danger" in service of communist powers (the "red danger") that was supposed to be aimed at destabilising the South African government. These powers in turn stood in the service of the evil powers of the Antichrist, attempting to destroy Christianity and civilisation. They did not see the flagrant structural sins committed by a system that denied the dignity of black people. All who dared to criticise the system and government were stigmatised as "liberals" and dangerous supporters of a communist-inspired liberation theology.

Most black pentecostals also supported the theological perspective of non-participation in politics found widely among pentecostals. However, their context of oppression necessitated that they design strategies for survival in an abnormal and violent community.

Regarding the origins of the pentecostal movement, most researchers emphasise the significance and importance of Azusa Street Revival as a black movement of resistance against racism, seeing the real miracle in the non-racialism that characterised the early days rather than the phenomenon of glossolalia. However, the white AFM denied its importance, taking a position not supported by historical evidence.

This is demonstrated with reference to the authoritative church histories of the two largest classical pentecostal denominations in South Africa, the Apostolic Faith Mission of South Africa (AFM) and the Full Gospel Church of God. The respective histories were written by leaders within the churches, both of them serving as the national president or moderator of their churches.

Later these churches made representations to the Truth and Reconciliation Commission. However, it is argued that white Afrikaans-speaking pentecostals did not confess their culpability in the crimes committed in apartheid South Africa by the government and white people who enjoyed the benefits of a segregated society, neither in the representations at the Commission nor publicly at any other stage.

The point of departure is that South African racism did not receive a deathblow with the arrival of a democratic South Africa in 1994, as many people had hoped. On the contrary, it seems that racist attitudes among all racial groups have increased during the past decade. It is suggested that white Afrikaans-speaking pentecostals would benefit in a non-racial South African democratic dispensation by critically reflecting on their distortion of their historical roots and revisiting their theological justification of apartheid.

Keywords: Charles Parham; classical pentecostalism; glossolalia; racism; William Seymour; xenolalia

1. Inleiding

Post-1994 Suid-Afrika beleef ongekende vlakke van rassisme (Pillay 2014:144; Keane 2018:1), anders as wat verwag sou kon word nadat die rassistiese apartheidsbestel vir 'n inklusiewe politieke bestel verruil is. Ondanks die byna drie dekades waarin inwoners aan 'n gelyke demokrasie blootgestel is, het die patrone van rassisme skynbaar eerder versterk as verswak. Dit kan aan verskeie faktore toegeskryf word, soos die woede en frustrasie by baie histories-benadeelde arm mense wat op die persepsie berus dat hulle armoede direk verband hou met die historiese erfenis van apartheid en derhalwe die bevoorreedes van apartheid primêr verantwoordelik vir hulle moeilike omstandighede hou. By baie in die wit gemeenskap word rassisme weer versterk deur hulle ervaring van regstellende aksie waarvan hulle hulleself as slagoffers beskou.

Die meeste wit Afrikaanssprekende klassieke pentekostaliste van die Apostoliese Geloofsending van Suid-Afrika (AGS), Volle Evangeliekerk (VEK) asook ander kleiner denominasies het kritiekloos deelgeneem aan 'n samelewing wat op skeiding tussen rasse gebaseer was.¹ Die wit gemeenskap was die bevoorreedes van gesegregeerde onderwys, gesondheidsorg en infrastruktuur van hoë kwaliteit in wit woonbuurte as gevolg van die politieke beleid van diskriminasie teenoor niewit Suid-Afrikaners. Alhoewel enkele van dié denominasies hulle aandeel aan apartheid ná 1994 bely het (Cochrane, De Gruchy en Martin 1999),² het min van die Afrikaanssprekende gemeentes enigsins mense van ander rassegroepe doelbewus geïntegreer (Nel 2019:178). Ook het min taalgenote van die gemengderasbevolking by oorwegend wit gemeentes aangesluit.

Die pentekostalistiese beweging voer sy ontstaan (onder andere) terug tot twee gebeurtenisse in die VSA: die ervaring van glossolalie by Charles Parham se Bybelskole in 1901 en 1905–6 en die Azusastraatherlewing in 1906 wat onder leiding van William Seymour ontstaan het.³ Wit pentekostaliste in Suid-Afrika het gekies om aan die gebeure by Parham se Woordskool groter waarde te verleen ten koste van die meer deurslaggewende Azusastraatherlewing. Tog het talle pentekostaliste in Suid-Afrika hulle ontstaan en vestiging aan John G. Lake en Thomas Hezmalhalch te danke. Albei was deel van die Azusastraatherlewing en is daar in die Gees gedoop. Die hipotese is dat wit pentekostaliste hulleself aan die invloed van Parham se rasse-ideologie blootgestel het en sy rasseteologie ter regverdiging van hulle rassevooroordeel benut het.

2. Charles Parham

2.1 Biografie

Die pentekostalistiese beweging voer sy ontstaan deels terug tot by Charles A. Parham (4 Junie 1873 – 29 Januarie 1929) se Bet-El Bybelskool in Topeka, Kansas (Robeck 2014:18).

In die beginjare het hy na die beweging as die Apostoliese Geloof- of Laatreën- (Spaderereën-) beweging verwys. Die aanvanklike impak daarvan was klein en geografies beperk, tot in 1906 met die uitstorting van die Heilige Gees by die Azusastraatsending in Los Angeles, Kalifornië, asook by John Alexander Dowie se Zion, Illinois.⁴ Intussen het historiese navorsers van die beweging egter bevind dat soortgelyke ervarings van die Geestesdoop in ander wêrelddele plaasgevind het, soos in Wallis (1904–5), Indië (1905), Noord-Dakota en Minnesota (1906), Toronto (1906) en Korea (1907) (Robeck 2014:22). Hulle toon geen historiese verband met enige van die Amerikaanse gebeure nie. Die beweging kan nie toegeskryf word aan een figuur of een gebeurtenis, soos wat byvoorbeeld die geval met Martin Luther (1483–1546) was nie.

Parham het daarop aangedring om as stigter en apostel van die beweging beskou en vereer te word. Dit is waar dat hy die eerste was wat klem op spreke in tale as inisiële teken en bewys van die Geestesdoop geplaas het. Sy siening van glossolalie het egter verskil van wat in die Azusastraatherlewing en daaropvolgende gebeure as glossolalie beskryf is (Espinosa 2014:42). Parham het glossolalie beperk tot xenolalie of xenoglossie, dit is, spreke in tale wat vir die spreker vreemd is maar wat bestaande tale is wat elders in die wêreld gebesig word, in ooreenstemming met die oënskynlike indruk wat Handeling 2:6 skep.⁵ Hy beklemtoon dat die doel van die Geestesdoop uitsluitlik missionêr is, om die spreker toe te rus om op 'n sending te vertrek om die evangelieboodskap aan die sprekers van die spesifieke taal oor te dra. Hy het die gawe van “interpretasie van tale” (1 Kor. 12:20) dan primêr verklaar as die gawe om te verstaan watter taal as gawe aan 'n gelowige gegee is, om gelowiges sodoende in staat te stel om hulle eie sendingveld te identifiseer (Parham 1902:35).

Parham kry in 1892 rumatiekkoors en kom tot die slotsom dat sy siekte die produk van sy geestelike opstand en hoogmoed was. Hy bid ernstig vir genesing en wanneer hy gesond word, vestig hy 'n aktiewe evangelisasiebediening waarin hy klem op goddelike genesing lê. In 1898 open hy die Bet-El Genesingsentrum in Topeka, Kansas. Hy publiseer 'n tydskrif, *Apostolic Faith*, wat in die heiligheidsradisie staan en hoofsaaklik getuïenisse van genesings uit sy eie bediening bevat (Kay 2009:57). Dié tydskrif oefen later groot invloed in die pentekostalistiese beweging uit en dit word, naas sy boeke, 'n instrument om sy rasseteologie te verkondig (Anderson 2005:55). Sy bediening vind inslag hoofsaaklik by heiligheidsgroepe wat ruimte vir sy genesingsbediening skep en hom vir evangelisasiedienste nooi.

Terwyl Parham by heiligheids- en genesingsentrums van die heiligheidsbeweging besoek afgelê en gepreek het, hoor hy iemand in Shiloh, Maine in tale praat (Burger en Nel 2008:17). Dit wek by hom 'n begeerte om ook die belewenis van die Geestesdoop deelagtig te word waarvan Handeling 2:1–4 vertel en waarvan hy meen spreke in tale die teken of bewys sou wees. Hierná verwys hy gereeld in sy preke en lering na dié “fire-baptized”-ervaring wanneer hy oor genesing en die verwagting van die nabye wederkoms praat, alhoewel hy nog nie self met die Gees gedoop is nie. Hy begin glo dat God 'n spesiale tipe eindtydsending gaan opwek wat met die gawe van sendingtale toegerus sal wees om die evangelie effektief in onbereikte gebiede te gaan verkondig (Synan 1997:164). Hulle sal die tale van hulle bestemming kan praat sonder die noodsaak om dit eers te bestudeer, 'n studie wat verskeie jare kon duur. Hierdie groep speel na sy mening 'n spesiale rol in God se heilse ekonomie en sal volgens sy dispensasionalistiese teologie selfs van die groot verdrukking uitgesluit word, terwyl ander Christene wel daardeur sal moet gaan. Hulle sal 'n krities belangrike rol in God se plan met die wêreld vervul (McGee, Newberry en Hedlun 2010:16).

2.2 Teken van Geestesdoop

Parham open vroeg in 1900 sy Bet-El Bybelskool in Topeka, Kansas. Hier leer hy sy studente onder andere dat die teken van die Geestesdoop die gawe van 'n menslike taal is wat die gelowige nie aangeleer het nie en waarvan die doel is om effektiewe evangelieverkondiging op sendingvelde te kan doen. Hy moedig hulle aan om vir dié belewenis te bid. Teen laat Oktober 1900 vertrek hy op uitnodiging vir 'n besoek aan verskeie heiligheidsentra in die ooste van die land. Hy besoek onder andere A.B. Simpson se sendingopleidingsentrum in New York (Goff 1988:45–6). Parham het gereeld van Simpson en sy Baptistevriend Adoniram J. Gordon se geskrifte in sy tydskrif gepubliseer (Nienkirchen 2010:29). Die studente van die Bybelskool kry intussen opdragte vir selfstudie wat hulle besig hou. Een van die projekte is om die boek *Handelinge* intensief te bestudeer. Wanneer hy aan die einde van 1900 terugkeer huis toe, is hy geestelik onvergenoeg omdat hy glo dat hy nog nie wat hy noem die toppunt van die apostoliese evangelie bereik het nie. Hy skryf: “I returned home fully convinced that while many had obtained real experience in sanctification and the anointing that abideth, there still remained a great outpouring of power for the Christians who were to close this age” (opgeteken deur Parham 1930:48). Terselfdertyd vertel die studente entoesiasies vir hom dat een van hulle gevolgtrekkings uit *Handelinge* is dat tale die “Bybelse bewys” van Geestesdoop is (McGee e.a. 2010:16).

Alhoewel Parham respek vir die “diep godsdienstige denke” en beklemtoning van die krag van die Heilige Gees onder die heiligheidsgroepe het, verwerp hy hulle identifisering van die Geestesdoop met die ervaring van totale heiliging (*full sanctification*). Wat hulle Geestesdoop noem, beskryf Parham as “a mighty anointing that abideth”, soos wat die lewens van John Wesley en ander kenmerk (Parham [1902] 1985:29, 32). Wanneer hy na die pentekostalistiese doping met die Heilige Gees verwys, bedoel hy iets anders. Sy kritiek teen die heiligheidsbeweging is dat hulle ervaring nie ooreenstem met die ervarings van die Vroeë Kerk soos in *Handelinge* geskets nie. Hy meen hulle het ook 'n sektariese afskeidingsgees wat nie die ware kerk kenmerk nie (Parham [1902] 1985:53). Hy skryf dit toe aan hulle slaafse navolging van hulle leiers wat hulle leer dat waarheid tot die leier beperk is.

Tot nou, in 1900, is Parham se bediening hoofsaaklik gekenmerk deur sy klem op geloofsgenesing en die noodsaak van die heiligingservaring. Nou begin hy en sy studente ernstig te bid vir die pentekostalistiese seën waarvan hulle glo dat dit steeds vir kontemporêre gelowiges bedoel is. Op 1 Januarie 1901, aan die begin van die nuwe millennium met al die gepaardgaande millenniale verwagtinge wat dit gekenmerk het, begin Agnes N. Ozman in tale praat (Alexander 2013:48). Agnes Ozman (1870–1937) het as kind binne Metodistekonteks die heiligingservaring deelagtig geword. Sy het in 1894 vir 'n kort rukkie by die Moody Bybelinstituut ingeskryf voor sy by Simpson se Sendingopleidingsinstituut aangesluit het. Hierna doen sy evangelisasiewerk in Kansasstad voor sy vir verdere onderrig by Parham se Bet-El Bybelskool registreer (LaBerge 1985:23).

In haar eie woorde, gepubliseer in die *Apostolic Faith* van April 1951, vertel sy wat gebeur het nadat sy Parham versoek om sy hande op haar te lê: “[I]t was as if hands were laid upon my head that the Holy Spirit fell upon me and I began to speak in tongues, glorifying God. I talked several languages, and it was clearly manifest when a new dialect was spoken [sic]” (<https://www.apostolicarchives.com/articles/article/8801925/173171.htm> [5 Mei 2020 geraadpleeg]). Frodsham (1928:51) haal Parham aan wat hiervan getuig: “I laid my hands upon her and prayed. I had scarcely completed three dozen sentences when a glory fell upon her, a halo

seemed to surround her head and face, and she began speaking the Chinese language and was unable to speak English for three days. When she tried to write in English to tell us of her experience she wrote the Chinese.”⁶

Kort hierna word Parham ook die ervaring deelagtig. Vier-en-dertig van die Bybelskool-studente getuig dat hulle ook die gawe van xenolalie ontvang het, en nou in staat is om sonder formele taalstudie na die rypp sendingvelde te vertrek. Openbare reaksie volg hierop nadat koerante in Topeka, Kansasstad en St. Louis hieroor berig, meestal in negatiewe terme. Volgens die *Hawaiian Gazette* van 31 Mei 1901 sou Parham gesê het: “The students of Bethel College do not need to study in the old way to learn the languages. They have them conferred on them miraculously ... [being] able to converse with Spaniards, Italians, Bohemians, Hungarians, Germans, and French in their own language. I have no doubt various dialects of the people of India and even the language of the savages of Africa will be received during our meeting in the same way” (aangehaal in MacArthur 2013:23).

Parham se bediening reik vervolgens uit na Kansas en Missouri, na stede soos Kansas, Houston, St. Louis en Zion, Illinois, waar hy gul ontvang word en sy dienste tot ’n herlewing lei wat met talle Geestesdoop-voorvalle gepaard gaan (Vondey 2010:127). In die somer van 1905 is Parham en ’n groeiende span medewerkers in Houston, Texas besig met evangelisasiepogings. Hy open hier ’n Bybelskool met die doel om die werkers behoorlike opleiding te bied (Parham 1930:160–3). Howard Goss is een van sy studente en hy onthou Parham as ’n skeppende en onderhoudende spreker wat ’n skare mense vasgenael kon hou (Alexander 2013:45). ’n Ander student is William Seymour, ’n Afro-Amerikaner wat deur bemiddeling van Lucy Fallow (sien by bespreking van Seymour) Parham versoek om as student in die Bybelskool toegelaat te word (Seymour 2013:55; Alexander 2013:232). Parham stem teësinnig in, in die lig van heersende praktyke en (Jim Crow-) wetgewing in die suide van Amerika wat skeiding van rasse voorstaan, asook sy eie rassevooroordele teen die swart gemeenskap (Robeck 2014:19). Hy maak die toegewing dat Seymour wel die lesings mag bywoon en die studies mag onderneem maar hy verbied hom om die klasse saam met die ander studente by te woon of om deel te neem aan hulle godsdiensoefeninge. Hy mag wel op die stoep voor die lokaal sit en notas neem asook die assesserings voltooi.

’n Probleem met die identifisering van die Bybelskool se glossolalie as xenolalie het gou duidelik geword nadat studente op sendingvelde aangekom en begin preek het, en toe uitvind dat niemand hulle “tale” verstaan nie. Jack Hayford en David Moore vanuit pentekostalistiese kringe sou erken: “Sadly, the idea of xenoglossolalic tongues [i.e. foreign languages] would later prove an embarrassing failure as Pentecostal workers went off to mission fields with their gift of tongues and found their hearers did not understand them” (aangehaal in MacArthur 2013:23). So gaan Alfred G. Garr en sy vrou na die Verre Ooste omdat hulle kwansuis die Indiese en Chinese tale magtig sou wees (Bryant 2013:197), terwyl Lucy Farrow na sewe maande ontnugter uit Afrika terugkeer (Farrow 2013:58; Hadley 2018:1).

2.3 Parham se rasse-ideologie

Parham is dikwels as pionier van die pentekostalisme beskryf, veral deur die wit gemeenskap (Van der Laan 2006:148; Tinney 2013:222). Wat verswyg word (of nie bekend is nie), is dat sy sentiment by die Ku Klux Klan gelê het waar hy dikwels as spreker opgetree het en met wie hy dieselfde rasse-ideologie gedeel het (vir bespreking sien Goff 1988:128–32).. In 1927, in ’n toespraak by die Klan in Saginaw, Michigan, sê Parham (soos hy skryf in *Apostolic Faith*,

Maart 1927, bl. 5): “Only by being ‘saved’ could the Klan ever be able to realize their high ideals for invisible empire of the Ku Klux Klan ... to the restoration of the old-time religion.”

Dit is die rede hoekom hy geweier het dat Seymour in sy Bybelklasse kon sit (Hollenweger 1997:19). Sy rassisme het eers betreklik onlangs in pentekostalistiese teologiese kringe onder skoot gekom (Anderson 2005; Callahan 2006; Friesen 2009).

Parham beywer hom vir die oppergesag van die wit ras. Hy beskryf “nigger lovers” as “traitors to the white race” (Parham 1902:99). Sy rassisme is ideologies en hiërgies en hy dink volgens ’n vaste skema oor die mensdom, wat volgens hom uit drie klasse bestaan. Die eerste klas kan gered word en geestelike waarhede snap en sluit Duitsers, Skandinawiërs, Anglo-Saksers en Japannese in. Slegs hulle is in staat om ’n volle spiritualiteit uit te leef. Die tweede klas bestaan uit Russe, Grieke, Italianers en Spanjaarde, en hulle is nie in staat om die volle-evangelie-pentekostalistiese boodskap te snap nie. Alhoewel hulle godsdienstige sentimente het, veroorsaak hulle gebrek aan intellektuele en morele vermoëns dat hulle nie as afstammelingen van Abraham kan leef nie. Die derde klas is die heidene wat bestaan uit swart, bruin, rooi en geel rasse wat geensins gered kan word nie, selfs al bereik die evangelie hulle. Hulle is nie in staat tot godsdienstige of geestelike sentimente nie (Parham 1902:107).

Dié ideologiese opinies van Parham het ’n groot invloed op die daaropvolgende pentekostalistiese beweging uitgeoefen en veral sy boeke (Parham 1902, 1911) vind neerslag in wit pentekostalistiese publikasies (Anderson 2005:56–7).

Sy ekklesiologie is soortgelyk ingedeel as hy die kerk, Christendom, bruid, mens-kind en heiliges onderskei.⁷ Nie alle Christene geniet dieselfde intimiteit met Christus nie. *Mens-kind* verwys na mense wat die hoogste volmaaktheid bereik het wat moontlik is en hulle alleen sal tydens die duisendjarige vrede (millennium) saam met Christus oor die nasies regeer. Hulle is die kinders van die bruid en van Christus. Slegs die bruid en die mens-kind, wat 144 000 sal tel en deur die Gees verseël is, sal die verdrukking deur die antichris met sy plaë en ellendes vryspring. Mense wat nie die gawe van tale ontvang het nie, sal as martelare sterf of anders verraad moet pleeg deur die dier te aanbid (Parham 1902:86).

Dit is die Geestesdoop, met xenolalie as teken, wat die “bruid” van die “kerk” onderskei en die geboorte van die “mens-kind” moontlik maak. Dit is dié groep wat beperk word deur nasionaliteit en ras en wat die room van die mensdom vorm. Spreke in bestaande tale vorm die deelpunt van skeiding tussen die bruid en ander (minderwaardige) Christene, terwyl ras die deelpunt tussen Christene en “heidene” vorm.

Die interessante is dat alhoewel xenolalie veronderstel is om toerusting vir sendingwerk te wees wat die tydsame bestudering van vreemde tale oorbrug, Parham se klem duidelik nie op sending na die “heidene” val nie, omdat hy meen dat hulle nie gered kan word nie (Ramirez 2014:114). Dié duidelike weerspreking kry nooit verdere aandag in sy geskifte nie.

Glossolalie, as spreke in niebestaande (aardse) tale, is na Parham se oordeel onbybels, primitivisties, animalisties en spiritualisties, en dit hou direk verband met die ras onder wie dit voorkom, die swart mense by Azusastraat. Die gebeure by Azusastraat het veral onder Parham se kritiek deurgeloopt – hy beskryf dit as kenmerkend van onintelligente, kru negroïsmes van die Amerikaanse suide se swart gemeenskappe wat verkeerdelik aan die werking van die Heilige Gees toegeskryf word. Dat wit mense daaraan deelgeneem het, het Parham se verstand

te bowe gegaan. Hy skryf dat byeenkomste waar wit en swart “soos varke” gemeng het, genoeg is om die duiwels te laat bloos, wat nog van engele. Hy oordeel dat dit niks anders is nie as “to get worked up into an animalism creating magnetic currents tending to lust and free love rather than purity” (Parham 1911:73), en meen dat dit ’n spiritualiteit verteenwoordig wat die direkte gevolg van die swart gemeenskap se historiese kulturele en religieuse agtergrond vanuit Afrika is.

Parham verkondig die soewereiniteit van die Anglo-Saksiese ras (Parham 1902:115) wat alleen op die aarde regeer, en ook in die ewigheid sal regeer. Hy skryf dat die geskiedenis bewys dat sekere rasse toegerus is met die nodige geestelike insig en verstandelike vermoëns om oor ander te regeer, terwyl ander rasse geskep en gepredisponeer is om te dien en oorheers te word (Jacobsen 2003:34). Die enigste rede hoekom die “beter rasse” die tale van “mindere volke” behoort te kan praat (deur xenolalie), is om die rassehiërargie wat God in die skepping ingebou het, te eerbiedig en oor die mindere rasse te heers. Xenolalie is ’n teken van die hoër, oorheersende kultuur en ’n wyse om oor die kultuur van ander te heers. Glossolalie is die taal van heidene, ’n teken van hulle gebrek aan religieuse sentiment en spiritualiteit (Parham 1902:79).

3. William Seymour

William J. Seymour (2 Mei 1870 – 28 September 1922) maak kontak met Charles Parham deur Lucy F. Farrow (1851–1911), leier van ’n Afro-Amerikaanse heiligheidsgroep in Houston, Texas (Farrow 2013:58). Sy het voorheen die Parhams se kinders opgepas, en dit is deur haar bemiddeling en op haar aanbeveling dat Seymour die Bybelskool van Parham bywoon. Aanvanklik was Parham teësinnig, omdat swart studente nie in dieselfde klas as wit studente mag sit nie. Seymour aanvaar heelhartig Parham se siening van die Geestesdoop, alhoewel hy nie self die ervaring by die Bybelskool deelagtig word nie (McGee e.a. 2010:16).

Seymour is as die seun van voormalige slawe van Centerville, Louisiana gebore. Hy leer homself lees en skryf. Op ’n jong ouderdom verloor hy sy linkeroog as gevolg van pokke (Espinosa 2014:51). In sy tyd kom rassesspanning wyd in Amerika voor. Tydens sy volwasse lewe is 3 436 lede van swart gemeenskappe sonder verhoor doodgemaak (gemiddeld twee elke week), en talle ander is aangerand. Ten spyte van dié agtergrond staan Seymour tydens die 1906-herlewing op gelyke behandeling van mense van alle rasse, hoofsaaklik omdat hy waarneem dat die Heilige Gees in die belewenis van die Geestesdoop geen onderskeid tussen swart en wit (of manlik en vroulik) maak nie. Sy spiritualiteit is toe te skryf aan die erfenis van Neger-“spirituals” en ander Negermusiek in ’n liturgie wat dikwels deur die wit gemeenskap as minderwaardig en ongeskik vir Christelike aanbidding beskou is (Hollenweger 1997:20).

Wanneer Parham deur Julia Hutchinson, ’n swart leier van ’n klein heiligheidsgemeente in Los Angeles, genader word om ’n prediker voor te stel, stuur Parham vir Seymour (Alexander 2013:42). Hy verskaf ook die reisgeld vir Seymour om na Los Angeles te gaan. Seymour se boodskap dat glossolalie as Bybelse bewys vir die vervulling met die Heilige Gees dien, resoneer nie met die grootste deel van die gemeente nie en hy word die deur gewys. Seymour is aangewese op die ongemaklike gasvryheid van Ruth en Richard Asberry by wie hy bly. Tussen laat Februarie en vroeg-April 1906 begin hy met daaglikse bidure by hulle huis in Bonne Braestraat 216. Dit is meestal swart vroue van die omgewing wat as huiswerkers diens

doen wat die bidure bywoon (Alexander 2013:44). Sy boodskap wat die Geestesdoop belowe, sluit by die behoefte van die biduurgangers aan, maar aanvanklik ontvang niemand die gawe nie. Wanneer mense egter in tale begin praat, lei dit tot so 'n aanloop van mense dat die houtvoorstoep van die huis onder die gewig van die groot groep meegee. Seymour is verplig om na 'n onbewoonde ou gebou te verskuif wat voorheen as 'n Afrika-Methodiste-Episkopaalse kerkgebou gedien het, en daarna as perdestal benut is. Vir die volgende drie jaar word hier eredienste gehou, die meeste dae van elfuur in die oggend tot na middernag. Seymour se belangrikste bydrae is om hom aan gebed te wy terwyl talle mense rondom hom die Geestesdoop deelagtig word (Synan 1997:97).

Waar Parham tussen 1901 en 1906 die leiding geneem het, ook in terme van sy siening van die Geestesdoop as xenolalie, is die Azusastraatbelewens dat glossolalie meestal nie na bestaande tale verwys nie, maar eerder na hemelse of engeletale (in navolging van 1 Kor. 13:1 se benaming) (Robeck 2014:18).

Die meeste aanhangers van die nuwe beweging kom uit armer en gemarginaliseerde groepe met 'n Wesleyaanse heiligheidsagtergrond wat glo dat heiliging (*sanctification*; soms ook heiligmaking genoem – verkeerdelik, na my mening) na 'n tweede onmiddellike en volmaakte ervaring verwys. Die “Azusa-stal” het die voordeel dat die armste van mense daar kon ingaan sonder om geïntimideer te word deur die “trappings of a traditional church” (Synan 1997:97). Die pentekostaliste van Azusastraat aanvaar dat die Geestesdoop die onmiddellike ervaring van heiliging insluit. In 1910 word dié debat op die spits gedryf wanneer William H. Durham (1873–1912) van die Noordstraatsending in Chicago, Illinois die heiligheidsleer as 'n tweede genadewerk uitdaag (Vondey 2014:227). Sy bediening in Chicago oefen dieselfde invloed uit as die Los Angeles-herlewing, en talle mense van wyd en syd besoek sy dienste. Hy en Seymour was vriende en het mekaar se bedienings ondersteun. Durham glo egter dat 'n sondaar reeds by bekering volledige of volmaakte heiliging beleef en dat die Geestesdoop niks daarmee te doen het nie (Reed 2014:52). Die spanning hieroor veroorsaak dat Seymour vir Durham uit sy kerk sluit, wat tot 'n bitter argument tussen hulle lei.⁸

Seymour glo dat dit die taak van die Heilige Gees is om die gelowige heilig te maak en dat dit in die Geestesdoopervaring plaasvind. Terselfdertyd leer hy dat die pentekostalistiese ervaring om veel meer as glossolalie gaan (*Apostolic Faith*, Desember 1907, ble. 1–4). Dit beteken dat 'n mens in staat gestel word om lief te hê al word jy gehaat, en dat jou lewe na die toonaard van liefde verander. Hy beklemtoon dat pentekostalisme geheel en al van die suksesgeoriënteerde Amerikaanse lewenswyse verskil (Hollenweger 1997:19–20). Mettertyd aanvaar hy ook dat glossolalie nie die enigste inisiële teken van die Geestesdoop is nie.

By die Azusastraatherlewing is swart en wit, mans en vroue, Asiërs en Meksikane, jongmense en volwassenes, wit professore en swart fabriekswerkers gelyk. Die vreemdheid hiervan lei tot wye beriggewing in die daaglikse pers. Die meeste verstaan nie die revolusionêre aard hiervan nie en spot daarmee: “Wat is daar wat goed is wat van 'n selfaangestelde Negerprofeet kan kom?” (Van der Laan 2006:147). Die hoofstroomkerke deel in die kritiek en verwys na die vreemde spiritualiteit as 'n direkte uitvloeisel van die swart oorsprong daarvan. De Wet (1989:149) noem dat, sosiologies beskou, Azusastraat 'n uitstorting van die Gees verteenwoordig wat deur die eeue konsekwent met die verskynsel gepaard gegaan het. Soortgelyke herlewings het die “kleurlyn” weggewas (soos beskryf deur Bartleman 1925:54 en Frodsham 1928:33–4). Sodra die herlewing verby is en die aanvanklike entoesiasme vir institusionalisering en dogmaverstarring verruil word, keer die ou vooroordele egter terug. Sosiale kritiek temper

weldra die Azusabyeenkomste en in die gemeentes wat uit dié werk spruit, skei die paadjies van wit en swart mettertyd om afsonderlike kerke te vorm. Dit is in ooreenstemming met die meeste ander Amerikaanse kerke. Teen 1914 is die pentekostalistiese beweging byna volledig gesegregeer (Horn 1989:118). Die segregasie verhinder egter nie pentekostalistiese denominasies om regoor die wêreld te ontwikkel nie (Hollenweger 1997:20).

4. Suid-Afrikaanse rassisme

In die VSA het die vroeë pentekostalistiese beweging binne 'n kort rukkie langs rasselyne in denominasies ontwikkel. Teen 1914 ontstaan die Assemblies of God uit die oorwegend swart Church of God in Christ waarvan die Afro-Amerikaner Charles Harrison Mason die stigter in 1897 was.⁹ Mason woon in Maart 1907 dienste van Seymour by en skakel by die pentekostalite in.¹⁰ Eers in 1962 sou 'n Afro-Amerikaner deur die Assemblies of God as pastoor georden word.

Rassisme in Suid-Afrika was meer blatant as in Amerika en dit is ook in pentekostalisme gemanifesteer. Wanneer John G. Lake, stigter (saam met Thomas Hezmalhalch) van die AGS, 'n gewaardeerde swart medewerker, Elias Letwaba, in die erediens omhels en die wit lidmate met wolwefluite en luide kommentaar hulle ontevredenheid hieroor te kenne gee, dui Lake aan dat indien mense van swart gemeenskappe nie welkom is nie, hy saam met hulle loop: "I will stand with my Black brethren" (Burton 1934:34–5). Wanneer 'n groep wit "moeilikheidsmakers" in die Sentrale Tabernakelgemeente op 'n dag dreig om mense van die swart gemeenskap wat nie na hulle goeddunke reg optree nie uit te smyt, sê Lake dadelik dat hulle hom saam sal moet uitgooi (Burger 1985:147). Lake se rassesentimente was egter weersprekend; hy waarsku terselfdertyd voornemende sendelinge wat na Suid-Afrika wil kom dat een van die vloeke van Amerikaanse sendelinge is dat hulle rassegelykheid in Afrika wil leer sonder om te besef dat die "African native" geheel verskillend is van die "American Negro". Die Afrikaan is 'n heiden wat nie enige ander klere as 'n kombens dra nie totdat hulle geleer en opgevoed word (Lake 1909:1). Hy beywer hom ook vir 'n gesegregeerde "native land policy" soortgelyk aan die apartheidstelsel wat ná 1948 aanvaar is (Burpeau 2002:105). Volgens sy getuienis, wat nie deur ander bestaande bronne ondersteun word nie, het hy 'n rol in die opstelling van 'n "naturellebeleid" gespeel nadat die premier van Transvaal, generaal Louis Botha, hom vir advies genader het. Sy bydrae strook met die "American policy involving the Indian tribes" en hy skryf dit is "practically adopted by the Boer party in toto" (Lindsay [1972] 1995:36).

In die eerste paar jaar is dit gemengde gehore wat die eredienste van die AGS ondersteun. Weldra word eers die doop en toe ook kerkbyeenkomste geskei, op aandrang van wit Afrikaanssprekende lidmate, alhoewel dit eers gebeur nadat Lake in Februarie 1913 na Amerika terugkeer. Teen 1917 besluit die AGS se uitvoerende raad, wat tot in 1990 uit slegs wit manlike pastore bestaan, dat "we do not teach or encourage social equality between Whites and Natives ... We wish it to be generally known that our white, Coloured and Native peoples have their separate places of worship, where the Sacraments are administered to them" (aangehaal in De Wet 1989:165).

Teen 1944 ondersteun die leierskap van die AGS die voorgestelde apartheidbeleid waardeur die Nasionale Party in 1948 aan bewind kom (Burger en Nel 2008:247). Aanvanklik het pentekostalite in die reël nie aan politiek deelgeneem nie vanweë hulle begeerte om

“afgesonder van die wêreld” te leef. Hulle redeneer: “Light and darkness had nothing in common” (Horn 2006:227). Nou raak die AGS egter by politiek betrokke wanneer Gerrie Wessels, visepresident van die kerk vanaf 1943, bekend word vir sy preke teen die kommunisme. Hy word in 1955 deur eerste minister J.G. Strydom as senator vir die Nasionale Party in die Senaat aangestel (Horn 2006:231).

AGS-leiers motiveer hulle ondersteuning van die apartheidsbeleid deur die argument dat omdat ’n “Native, Indian and Coloured” gered is, dit nog nie veroorsaak dat die persoon ’n “European” word nie, wat impliseer dat wit en swart nie saam kan aanbid nie. Tog vermeld hulle ook – ironies genoeg – dat daar nogtans goeie verhoudinge tussen die rassegroepe in die kerk bestaan. Hulle ondersteun “lower education” vir swart mense tot uitsluiting van enige “higher education” (Horn 1990:33; sien ook Reddy 1992:42). Isak Burger, president van die AGS vanaf 1988 tot 2016, meen die pentekostalistiese beweging het kort ná die vertrek van Hezmalhalch (in 1911) en Lake na Amerika ’n natuurlike en spontane skeidingsproses ondergaan omdat Afrikaners die geskiedenis, aard en houdings van rasseverhoudings in Suid-Afrika beter as die Amerikaners verstaan het (aangehaal in Horn 1990:33). Vir 75 jaar het hulle lidmate in die AGS geen wetlike status, uitvoerende gesag of besluitnemingsregte gehad nie, selfs al was hulle getallegewys verreweg in die meerderheid (Anderson 2005:62). ’n Blanke pastoor dien ook as leier van hulle afdelings wat direk onder die toesig en beheer van die wit afdeling van die AGS val. Afrikane kon slegs in plaaslike leierskapsposisies dien (Burger en Nel 2008:41). Die onderdrukking van Afrikane as leiers is een van die belangrike redes hoekom die AGS mettertyd in honderde kleiner denominasies asook die grootste kerk in Suid-Afrika, die Sionistekerk, versplinter (Anderson 2000:45; Kgatle 2016:7).

In die “wit” kerk was daar min bewustheid van of sensitiwiteit vir die onderdrukking van die meerderheid mense in die land deur ’n politieke en regstelsel wat op die bevoorregting van ’n minderheid gefokus was. Wit pentekostalite het in die breinspoeling van die regering gedeel dat die “swart gevaar” in diens van kommunistiese magte (die “rooi gevaar”) die land bedreig en ’n manifestering van bose magte en die antichris was wat die ondermyning van die Christendom en beskawing in die oog het. Die skreiende strukturele sondes van die apartheidstelsel is misgekyk en enigiemand wat durf waag het om daarna te verwys, is afgemaak as ’n “liberalis” en gevaarlike ondersteuner van ’n kommunisties-geïnspireerde bevrydingsteologie wat die verleiding van die Bybelse Christendom deur bose magte verteenwoordig (Horn 2006:2). Swart pentekostalite het intussen ook die heersende pentekostalistiese antipolitieke standpunt gehandhaaf. Terselfdertyd het hulle strategieë as onderdrukte vir oorlewing in ’n abnormale en uiters gewelddadige samelewing ontwerp (Anderson 2005:63).

Die wettiging van apartheid het dit vir wit Afrikaanssprekende pentekostalite moontlik gemaak om hulle eie geskiedenis te verdraai om aan te pas by hulle ideologiese standpunt oor die meerderwaardigheid van die wit gemeenskap. Alhoewel Hollenweger (1997) en ander die ontstaan van pentekostalisme toeskryf aan ’n swart beweging gerig (onder andere) teen rassisme, en nierassigheid van die vroegste jare as die werklike wonderwerk beskou eerder as die verskynsel van glossolalie, ontken Afrikaanssprekende wit AGS-lidmate dit en skryf die ontstaan van pentekostalisme aan ’n wit man toe (Anderson 2005:62–3). In hulle beoordeling van Parham en Seymour handhaaf hulle ’n spesifieke niehistoriese standpunt, wat gedemonstreer kan word aan die hand van Du Plessis (1984) en Burger (1985) se “amptelike” kerkgeskiedenis van die twee sterkste tradisioneel wit pentekostalistiese kerke, die Volle Evangelie Kerk (VEK) en AGS van Suid-Afrika.¹¹

Burger (1985:68) verwys na die groeiende besef by Parham dat spreke in tale nie bloot 'n ekstatische verskynsel of gawe van die Gees is nie. Voor 1900 het talle voorvalle van spreke in tale voorgekom, veral in die heiligheidsbeweging, maar dit is gewoonlik as individuele geestesvervoerings geïnterpreteer. Parham se besef dat spreke in tale 'n/die inisiële teken van die Geestesdoop is, 'n duidelik waarneembare bewys dat iemand met die Gees vervul is, is in die woorde van Flower (1950:3) "a most momentous decision".¹² Skielik het gelowiges verwag dat hulle die gawe van spreke in tale sal ontvang wanneer die Gees in sy volheid aan hulle openbaar word. "It was this decision that made the Pentecostal Movement of the Twentieth Century" (Flower 1950:3). Op grond hiervan kom Isak Burger (1985:79) tot die gevolgtrekking dat wat leerstelling betref, Parham 'n beslissende rol gespeel het terwyl Seymour sy student was. Hy beskryf Parham as Seymour se "geestelike vader"; Seymour het as't ware bloot Parham se beslissende werk in Topeka en Houston in sy werk in Los Angeles voortgesit. Burger vermeld egter hoegenaamd nie Parham se klem op xenolalie nie en verreken ook nie dat binne sy eie tradisie dit nooit voorkom nie. Pentekostaliste aanvaar die praktyk van glossolalie sonder enige verwysing na xenolalie. Volgens Burger het Parham ook 'n direkte aandeel aan die Azusastraatherlewing gehad en 'n beslissende rol daarin gespeel; daarom verskyn sy naam aanvanklik selfs op die amptelike briefhoof van die gemeente. Ná die breuk tussen Parham en Seymour oor laasgenoemde se aanvaarding dat glossolalie nie noodwendig na xenolalie verwys nie, maar ook na die "hemelse taal van engele", het vervreemding plaasgevind. Bartleman (1925:xix), 'n ooggetuie van die herlewing, verduidelik dat dit gevolg het nadat Parham vanaf die kansel gepoog het om wat hy as "abuses" beskou het, aan te spreek. Die breuk tussen hulle is nooit geheel nie. Burger (1985:80) bespreek die breuk egter nie in terme van Parham se rassevooroordeel nie. Wat hy wel doen, is om van Hollenweger (1972:xvii) se opinie te verskil dat Azusastraat aanvanklik hoofsaaklik die swart gemeenskap betrek het. Hollenweger beklemtoon dat Azusastraat die wieg van pentekostalisme is en dat die beweging nie *in* 'n swart kerk ontstaan het nie maar *as* 'n swart beweging waarby die wit gemeenskap mettertyd ingeskakel het. Volgens Burger was daar egter van die begin af talle blankes betrokke, iets wat nie deur ooggetuies se verslae gestaaf word nie. Davison (1971:91) verwys byvoorbeeld na Alexander Boddy, een van die vroegste deelnemers aan die herlewing, se opmerking dat wit pastore mettertyd vanuit die Amerikaanse suide na Los Angeles gestroom het om by die bediening van 'n swarte en saam met ander lede van die swart gemeenskap in te skakel, iets wat vir daardie era ongekend en ongewoon was. Wanneer hulle na hulle gemeentes teruggegaan het, was hulle ook nie skaam om te erken dat hulle soveel seën by 'n swart gemeente ontvang het nie. Die indruk wat Burger skep, is dat Parham en wit mense die belangrikste bydrae tot die ontstaan van die pentekostalistiese beweging gelewer het, in 'n era waarin die wit AGS in die praktyk die apartheidsideologie van die Nasionale Party ondersteun het. Parham se geskrifte het dan ook 'n beslissende rol gespeel, insluitend dié oor sy rassestandpunte, en is herhaaldelik in pentekostaliste se publikasies gebruik. Ook F.P. Möller, leier van die AGS van Suid-Afrika van 1966 tot 1988, skryf dat William Seymour weldra deur "meer bekwame mense" as leier vervang is toe die rasse geskei het (aangehaal in Horn 1990:293).

Wat die Volle Evangelie Kerk van God (VEK) betref, doen Lemmer du Plessis (1984), later moderator van die kerk, dieselfde in sy kerkgeskiedenis wanneer hy die ontstaan van die pentekostalistiese beweging bespreek. Hy ken baie meer ruimte en aandag aan die Parhamgebeure toe as wat hy aan die Azusastraatherlewing wy en meld dat Parham die begin van die pentekostalistiese beweging ingelui het (Du Plessis 1984:32). Hierteenoor aanvaar swart pentekostaliste met trots dat Seymour die oorsprong van 20ste-eeuse pentekostalisme verteenwoordig (Horn 2006:250). "Black Pentecostals refer to him as the movement's 'Apostle

and Pioneer’, and often depict the movement’s beginning as an entirely black phenomenon later accepted by whites” (Synan 1997:170).

Ashton T. Crawley (2017:235), ’n swart professor van godsdienstige en Afrika-Amerikaanse studies by die Universiteit van Virginia, beskryf xenolalie as “white” en glossolalie as “black”. Hy kritiseer wit pentekostalistiese teoloë wat dié onderskeid ignoreer, en meen dit het te doen met hulle rasse-ideologie wat toegeskryf moet word aan die opponerende leerstellings van Parham en Seymour in terme van die insluiting van rasse.

Ten slotte, alhoewel die AGS sy betrokkenheid by en ondersteuning van die apartheidsbeleid voor die Waarheid-en-versoeningskommissie (WVK) bely het, oordeel Horn (2006:244) dat dit te kort skiet omdat dit nie ’n *mea maxima culpa*-verklaring was nie, maar eerder ’n regverdiging aan die hand van die argumente dat die wit AGS onder die invloed van die staat opgetree het en dat “Indians, coloureds and blacks” ook in dié tyd aan vergrype skuldig was. Die wit AGS klink na talle Duitsers wat ná die Tweede Wêreldoorlog ontken het dat hulle bewus was van die oorlogswandade waaraan die Nazi’s deelgeneem het. Vir dié wat wou uitvind wat die gevolge van apartheid op die lewens van mense van ander rasse was, was daar volop geleentheid om eerstehands uit te vind deur slegs die gesegregeerde woonbuurtgrense te oorskry en by mense van ander rasse te gaan kuier. Die kerk erken nie in hul WVK-belydenis dat hulle help bou het aan die stelsel en dit met institusionele wetgewing ondersteun het nie, en neem ook nie verantwoordelikheid vir hulle deelname om apartheid in stand te hou nie. Die bewustheid by die wit AGS dat apartheid moreel verkeerd is, het histories eerder saamgeval met dieselfde groeiende bewustheid onder die Nasionale Party-leierskap dat die swart gemeenskap se politieke sentimente nie veel langer geïgnoreer kon word sonder drastiese gevolge nie.¹³

’n Mens sou kon redeneer dat die AGS se soeke na erkenning as gerekende kerk wit pentekostaliste in hulle samewerking met en ondersteuning van die staat gekompromitteer het, wat sosiologies bewys kan word. Tog kan die stelling ook geregtig word dat hulle vandag steeds nie werklik ten volle oortuig is van die sondigheid en morele onregmatigheid van apartheid nie en daarom halfhartig verskoning daarvoor aangebied het, soos Horn (2006:246) stellig beweer. Daarom vind apartheid steeds neerslag in die gesegregeerdheid wat die meeste Afrikaanse AGS-gemeentes kenmerk.

5. Gevolgtrekking

Die argument is gevoer dat Suid-Afrikaanse pentekostaliste, gebaseer op ras, die oorsprong van hulle beweging aan twee onderskeie persone en gebeurtenisse toegeskryf het. Wit Suid-Afrikaanse pentekostaliste het teruggegryp na Charles Parham en die vermeende voorvalle van xenolalie by sy Woordskole in Topeka, Kansas en Houston, Texas. Swart pentekostaliste beskou weer die Azusastraatherlewing onder leiding van William Seymour as die wieg van pentekostalisme, met die klem op spreke in hemelse tale van engele. Onder leiding van Parham word glossolalie as ’n inisiële teken van die Geestesdoop beskou, op grond van sy definisie daarvan as xenolalie. Alhoewel wit pentekostaliste glossolalie nie direk aan xenolalie verbind nie, aanvaar hulle om ideologiese redes dat Parham die belangrikste aandeel in die ontstaan en ontwikkeling van pentekostalisme gehad het. Wat hulle nie noodwendig in gedagte hou nie, is dat Parham ’n

uitgesproke Ku Klux Klan-ondersteuner van Britse Israelisme was wat sy teologiese stelsel op 'n rassestelsel gebaseer het.

Kort ná die vestiging van pentekostalisme in Suid-Afrika, wat nierassig was, segregeer blankes die nuwe denominasies en neem beheer van die kerke van ander rasse. Vir byna nege dekades bepaal hulle deur institusionele wetgewing die strukture, bediening en inrigting van nuwe gemeentes. Dit is eers wanneer nuwe politieke winde in die land begin waai dat hulle enigszins ruimte vir swart leierskap maak. Die stelling kan gemaak word dat hulle bevooroordeelde hulle beweging aan Parham, die wit man, toegeskryf het en Seymour se belangrike rol ontken het. Dit was 'n weerspieëling van hulle rassevooroordeel. Verder het hulle ook hulle segregasiebeleid in die kerk aan die hand van sy teologiese standpunte geregtig.

Die gevolgtrekking is dat alle wit Suid-Afrikaanse pentekostaliste hulle aandeel en skuld aan die mensonterende rassebeleid van die Nasionale Party moet erken en bely en hulle gesindheid teenoor mense van ander rasse moet verander om integrasie van alle gelowiges binne een kerk te fasiliteer. 'n Goeie beginpunt met dié proses is om hulle eie geskiedenis, en hulle skeeftrekking daarvan, onder oë te neem en Parham se bydrae te herevalueer.

Bibliografie

- Alexander, E. (red.). 2013. *The black fire reader: A documentary resource on African American pentecostalism*. Eugene, OR: Cascade.
- Anderson, A. 2000. *Zion and pentecost: The faith and spirituality of African pentecostal and Zionist/Apostolic churches in South Africa*. Pretoria: Suid-Afrika Universiteitsdrukkers.
- . 2005. The dubious legacy of Charles Parham: Racism and cultural insensitivities among pentecostals. *Pneuma*, 27(1):51–64.
- Bartleman, F. 1925. *How pentecost came to Los Angeles: As it was in the beginning*. New York: Frank Bartleman.
- Bryant, J.R. 2013. I believe in the Holy Ghost. In Alexander (red.) 2013.
- Burger, I. 1985. *Geloofsgeskiedenis van die Apostoliese Geloofsending van Suid-Afrika 1908–1958*. Braamfontein: Evangelie.
- Burger, I. en M. Nel. 2008. *The fire falls in Africa: A history of the Apostolic Faith Mission of South Africa*. Vereeniging: Christian Art.
- Burpeau, K.P. 2002. A historical study of John Graham Lake and South African / United States pentecostalism. PhD-proefskrif, Rhodes-universiteit.
- . 2004. *God's showman: A historical study of John G. Lake and South African / American pentecostalism*. Oslo: Refleks.
- Burton, W.F.P. 1934. *When God makes a pastor*. Londen: Victoria.

- Callahan, L.D. 2006. Redeemed or destroyed: Re-evaluating the social dimensions of bodily destiny in the thought of Charles Parham. *Pneuma*, 28(2):202–27.
- Cochrane, J., J. de Gruchy en S. Martin. 1999. *Facing the truth: South African faith communities and the Truth and Reconciliation Commission*. Kaapstad: David Philip.
- Crawley, A.T. 2017. *Blackpentecostal breath: The aesthetics of possibility*. New York: Fordham University Press.
- Davison, L. 1971. *Pathway to power: The charismatic movement in historical perspective*. Londen: Fountain Trust.
- De Wet, C.R. 1989. The Apostolic Faith Mission in Africa, 1908–1980: A case study in church growth in a segregated society. PhD-proefskrif, Universiteit van Kaapstad. <http://hdl.handle.net/11427/22445>.
- Du Plessis, I.G.L. 1984. *Pinkster panorama: 'n Geskiedenis van die Volle Evangelie Kerk van God in Suidelike Afrika 1910–1983*. Irene: VEK.
- Espinosa, G. 2014. *William J. Seymour and the origins of global pentecostalism: A biography and documentary history*. Duke, NC: Duke University Press.
- Farrow, L. 2013. *The Work in Virginia, 907 Glasken St, Portsmouth, VA*. In Alexander (red.) 2013.
- Flower, R. 1950. Birth of the pentecostal movement. *Pentecostal evangel*, 26 Nov 1950, 3.
- Friesen, A. 2009. The called out of the called out: Charles Parham's doctrine of Spirit baptism. *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, 29(1):42–54. <https://doi.org/10.1179/jep.2009.29.1.005>.
- Frodsham, S.H. 1928. *With signs following: The story of the latter-day pentecostal revival*. Springfield, MO: Gospel.
- Goff, J.R. 1988. *Fields white unto harvest: Charles F. Parham and the missionary origins of pentecostalism*. Fayetteville, AR.: Arkansas University Press.
- Hadley, N.J. 2018. Counterfeit pentecost: Charles Parham learns his spiritual “A, B, Cs” and Agnez Ozman her Chinese. *Our way is the highway*. <https://ourwayisthehighway.wordpress.com/2018/05/24/a-new-pentacost-charles-parham-learns-his-spiritual-a-b-cs-agnes-ozman-the-chinese> (5 Mei 2020 geraadpleeg).
- Harlan, R. 1906. John Alexander Dowie and the Christian Catholic Apostolic Church in Zion. PhD-proefskrif, Universiteit van Chicago.
- Hollenweger, W. 1972. *The pentecostals*. Londen: SCM.
- . 1997. *Pentecostalism: Origins and development worldwide*. Peabody, MA: Hendrickson.

- Horn, J.N. 1989. Experiences of the Spirit in apartheid South Africa: The possibilities of the rediscovery of the black roots in pentecostalism for South African theology: An abstract. *Bulletin of the European Pentecostal Theological Association*, 8(3):116–22.
- . 1990. The experience of the Spirit in *apartheid* South Africa. *Azusa*, 1(1):31–6.
- . 2006. Power and empowerment in the political context of some Afrikaans-speaking pentecostals in South Africa. *Studia historiae ecclesiasticae*, 32(3):225–53.
- Hunter, H.D. en Robeck, C.M. (reds.). 2006. *The Azusa Street revival and its legacy*, 141–60. Cleveland, TN: Pathway.
- Jacobsen, D. 2003. *Thinking in the Spirit: Theologies of the early pentecostal movement*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Kay, W.K. 2009. *Pentecostalism*. Londen: SCM.
- Keane, F. 2018. South Africa's "toxic" race relations. *BBC News*, 18 Desember 2018. <https://www.bbc.com/news/world-africa-46071479> (11 Mei 2020 geraadpleeg).
- Kgatle, M.S. 2016. Sociological and theological factors that caused schisms in the Apostolic Faith Mission of South Africa. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 42(1):1–15. DOI: <http://dx.doi.org/10.17159/2412-4265/2016/1216>.
- LaBerge, A.N.O. 1985. *What God hath wrought. Life and work of Mrs. Agnes N.O. LaBerge née Miss Agnes N. Ozman*. Herdruk, s.a., New York: Garland.
- Lake, J.G. 1909. Editorial. *The Pentecost*, 1(7):1.
- Lindsay, G. 1951. *The life of John Alexander Dowie*. Shreveport, LA: Voice of Healing.
- Lindsay, G. (red.). [1972] 1995. *John G. Lake: Apostle to Africa*. Dallas, TX: Christ for the Nations.
- MacArthur, J. 2013. *Strange fire: The danger of offending the Holy Spirit with counterfeit worship*. Nashville, TN: Nelson.
- Marsden, G.M. 1980. *Fundamentalism and American culture: The shaping of twentieth century evangelicalism, 1870–1925*. New York: Oxford University Press.
- McGee, G., A. Newberry en R. Hedlun. 2010. *Assemblies of God history, missions, and governance: An independent-study textbook*. Vyfde uitgawe. Springfield, MO: Global University Press.
- Nel, M. 2019, Moedertaal in die kerk: Die Apostoliese Geloofsending van Suid-Afrika (AGS van SA) en Afrikaans as 'n illustrasie van die rol wat moedertaal in die kerk speel. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 59(2):177–91. DOI: [10.17159/2224-7912/2019/v59n2a1](https://doi.org/10.17159/2224-7912/2019/v59n2a1).

Nienkirchen, C.W. 2010. *A.B. Simpson and the pentecostal movement: A study in continuity, crisis, and change*. Eugene, OR: Wipf & Stock.

Oosthuizen, C.G. 1987. *The birth of Christian Zionism in South Africa*. Kwa-Dlangezwa: University of Zululand Press.

Parham, C.F. 1902. *A voice crying in the wilderness*. Baxter Springs, KS: Apostolic Faith Bible College.

—. [1902] 1985. *The sermons of Charles Parham*. Donald Dayton (red.). New York: Garland.

—. 1911. *The everlasting gospel*. Baxter Springs, KS: Apostolic Faith Bible College.

Parham, S.E. 1930. *The life of Charles F. Parham, founder of the Apostolic Faith Movement*. Joplin, Mo: Tri-State.

Pillay, J. 2014. Has democracy led to the demise of racism in South Africa? A search for the answer in Gauteng schools. *Africa Education Review*, 11(2):143–63. <https://doi.org/10.1080/18146627.2014.927147> (11 Mei 2020 geraadpleeg).

Ramirez, A. 2014. Pentecostalism in Latin America. In Robeck en Yong (reds.) 2014.

Reddy, D.C. 1992. The Apostolic Faith Mission of South Africa with special reference to its rise and development in the “Indian” community. MTh-verhandeling, Universiteit van Durban-Westville.

Reed, D.A. 2014. The many faces of global oneness pentecostalism. In Robeck en Yong (reds.) 2014.

Robeck, C.M. 2006. *The Azusa Street mission and revival: The birth of the global pentecostal movement*. Nashville, TE: Thomas Nelson.

—. 2014. The origins of modern pentecostalism: Some historiographical issues. In Robeck en Yong (reds.) 2014.

Robeck, C.M. en A. Yong (reds.). 2014. *The Cambridge companion to pentecostalism*. New York: Cambridge University Press.

Seymour, W.J. 2013. Doctrines and disciplines of the Azusa Street mission of Los Angeles, California. In Alexander (red.) 2013.

Sundkler, B. 1976. *Zulu Zion and some Swazi Zionists*. Londen: Oxford University Press.

Synan, V. 1997. *The holiness-pentecostal tradition: Charismatic movements in the twentieth century*. Tweede uitgawe. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Tinney, J.S. 2013. Homosexuality as a pentecostal phenomenon. In Alexander (red.) 2013.

Van der Laan, C. 2006. What good can come from Los Angeles? Changing perceptions of the North American origins in early Western European pentecostal periodicals. In Hunter en Robeck (reds.) 2006.

Vondey, W. 2010. *Beyond pentecostalism: The crisis of global Christianity and the renewal of the theological agenda*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

—. 2014. Pentecostalism and ecumenism. In Robeck en Yong (reds.) 2014.

Eindnotas

¹ Pentekostalisme word gewoonlik verdeel tussen 'n eerste-golf-, klassieke pentekostalisme wat aan die begin van die 20ste eeu ontstaan het, 'n tweede, vernuwingsgolf wat binne sommige bestaande hoofstroomkerke sedert die 1960's ontstaan het, 'n derde neopentekostalistiese golf wat sedert die 1980's tot talle onafhanklike kerke gelei het, en 'n profetiese beweging wat sedert die 1990's die gesig van Afrikaëse pentekostalisme verander het.

² So byvoorbeeld het Isak Burger op 19 November 1997 die wit afdeling van die AGS se aandeel voor die Waarheid-en-versoeningskommissie (WVK) bely. Sy getuienis is by http://www.religion.uct.ac.za/sites/default/files/image_tool/images/113/Institutes/Archives/submissions/THE_APOSTOLIC_FAITH_MISSION_OF_SOUTH_AFRICA.pdf (18 Mei 2020 geraadpleeg). Burger het onder andere gesê: “We took a look at ourselves and found that in all our ranks we had members who had committed transgressions. For instance, the State being the major employer during the apartheid years, many of our members worked for it. Whichever way we look at it, we helped to keep the system going and thereby prolonged the hurt of apartheid. Should we not have been more critical of what we were told? Should we not have challenged and resisted more? The questions are many. The answer to them all is yes. We all failed terribly.” Die duidelik emosioneel aangedane voorsitter, Desmond Tutu, het ná Burger se getuienis spontaan opgestaan en die vergadering in 'n loflied gelei: <https://www.justice.gov.za/trc/media/1997/9711/s971119d.htm> (18 Mei 2020 geraadpleeg).

³ 'n Goeie inleiding tot die vroeë geskiedenis van die pentekostalistiese beweging is Frank Bartleman (1925) (Bartleman was 'n ooggetuie van die herlewing se weergawe), asook Robeck (2006) se bespreking en kritiese evaluering.

⁴ Vir inligting oor Sionisme in Amerika, sien Harlan (1906); Lindsay (1951); Burpeau (2004). Vir Suid-Afrikaanse Sionisme, verwys na Sundkler (1976); Oosthuizen (1987).

⁵ *Xenolalie*, of *xenoglossie* is afgelei van die Griekse *xenos* (ξένος), “vreemdeling”, en *glōssa* (γλῶσσα), “tong” of “taal”. Handeling 2 verduidelik dat elkeen van die aanwesiges gehoor het hoe daar in hulle moedertaal gepraat word, iets wat hulle verbaas gelaat het omdat die sprekers “Galileërs” was, wat indertyd 'n bynaam vir minderbevoorregte Jode geword het wat as veragterd en agterlik beskou is. Pentekostaliste meen dat dit moontlik is dat dit ook 'n gehoorwonder kon wees, met aanwesiges wat die woorde van die Galileërs in terme van hulle eie taal verstaan het.

⁶ Soos in die inleiding vermeld, word hierdie ervarings beskryf sonder om dit aan kritiese evaluering te onderwerp. Geen bewyse bestaan dat sy in die vreemde taal geskryf het of kon skryf nie.

⁷ Parham is inkonsekwent in sy onderskeid. Soms beperk hy die 144 000, asook dié wat tydens die millennium sal regeer, tot die mens-kind, ander kere tot die bruid en dan ook soms albei saam. Wat saak maak, is dat hy meen dat swart mense in beginsel nie gered kan word nie omdat die bloed van Abraham nie deur hulle are vloei nie (Crawley 2017:213).

⁸ Parham is so ernstig oor wat hy as Durham se dwaalleer beskou dat hy glo dat Durham die sonde pleeg wat tot die dood lei (1 Joh. 5:16). Hy bid dan ook dat God die man sal laat sterf wat verkeerd is, en toe Durham op 7 Julie 1912 sterf, beskou hy dit as bewys dat hy korrek in sy siening was (McGee, Newberry en Hedlun 2010:20).

⁹ 'n Verdere rede vir die ontstaan van die Assemblies of God was ook die onderskeie sienings van heiligheid, wat in die Assemblies soos in die meeste reformatoriese kringe as 'n voortdurende proses beskou word, teenoor Parham en Seymour se Metodiste-heiligheidsiening as 'n tweede seën van volledige heiliging en die uitwissing van die sondige natuur (Marsden 1980:93).

¹⁰ <https://www.cogic.org/about-company/our-history> (6 Mei 2020 geraadpleeg).

¹¹ Hulle was albei verkose leiers (president, moderator) van onderskeidelik die AGS en VEK: Burger van 1988 tot 2016 en Du Plessis van 1989 tot 1991.

¹² Later in sy lewe het Seymour nie veel klem op glossolalie as 'n inisiële teken van die Geestesdoop gelê nie, en dit is moontlik dat hy die leerstelling nie meer aangehang het nie.

¹³ Daarom het eenwording by die Volle Evangeliekerk van God eers in Maart 1990 gedeeltelik plaasgevind toe die United Assemblies of the Full Gospel Church of God gekonstitueer word, bestaande uit die meerderheid swart, gemengderas- en Indiërgemeentes, en 'n klein groep wit gemeentes. Die kerk bestaan toe uit twee afdelings. Eers in Oktober 1997 het die volle kerk in een strukturele organisasie saamgesmelt: <http://fgcsa.co.za/about-us/our-history> (20 Mei 2020 geraadpleeg). Die AGS se eenwording geskied na 'n lang en pynlike proses in 1996, en nadat die drie niewit afdelings eers die saamgestelde afdeling gevorm het, en die kerk verkies by eenwording Isak Burger as president en Frank Chikane as vise-president.