

Lewi Pethrus romantiska ecklesiologi

JOEL HALLDORF

Joel Halldorf är Teol. dr vid Uppsala universitet och högskolelektor i Historisk teologi vid Teologiska högskolan Stockholm. Hans forskningsintressen inkluderar den svenska Pingströrelsens identitet och historia, Lewi Pethrus ledarskap, samt förhållandet mellan protestantisk väckelsekristendom och moderniteten.

Introduktion

Den svenska Pingströrelsen växte under 1900-talet från en obskyr och hånad sekt till att bli det största svenska frikyrkosamfundet. Andedop och tungotal var rörelsens mest berömda kännetecken, men även ecklesiologin var avgörande för Pingströrelsens framväxt och utveckling. Läran om den samfundsfria församlingen är ett särdrag i svensk Pingströrelse också i jämförelse med internationell pingstväckelse. Ambitionen i denna artikel är förstå inte bara själva ecklesiologin, utan också de tankemönster som ligger bakom. Det öppnar en dörr mot de djupa skikten av den svenska Pingströrelsens identitet, och visar också på en del överraskande släktskap.

Pingströrelsens framväxt och idealet om samfundsfri församling

Pingstväckelsen kom till Sverige från USA hösten 1906 genom Anders Gustaf Johnson (1878–1965, även känd som Andrew Johnson och Andrew Ek).¹ Den fick stöd av baptistpastorn John Ongman (1844–1931), och sitt främsta afischnamn i den norske metodistpastorn T B Barratt (1862–1940). De första åren var pingstväckelsen en överkonfessionell väckelse.²

¹ Äldre forskning har pekat ut T B Barratt som pionjären, men Alvarssons forskning har visat att Ek var först även om Barratt blev störst, se Jan-Åke Alvarsson, "Pingstväckelsens etablering i Sverige", 11–45 i *Pingströrelsen: Händelser och utveckling under 1900-talet* (red. Claes Waern; Örebro: Libris förlag, 2007).

² På så sätt liknade den föregångaren helgelse rörelsen, institutionaliserad i Helgelseförbundet, som också var en överkonfessionell rörelse snarare än ett samfund.

Dess främsta kännetecken, läran om och praktiker kring andedop och tungotal, spreds i flera samfund, även om den huvudsakliga hemvisten var Baptistsamfundet.³ Så småningom utkristalliserades ur denna gränsöverskridande pingstväckelse en separat och distinkt rörelse: Pingströrelsen. Inom forskningen används pingstväckelsen om den bredare väckelse som betonade andedop och tungotal, medan Pingströrelsen syftar på den distinkta församlingsrörelse som hade Lewi Pethrus (1884–1974) och Filadelfiaförsamlingen i Stockholm som ledare. Denna praxis följs även här.

Utvecklingen till en separat Pingströrelse började år 1913, då Stockholms sjunde baptistförsamling Filadelfia, med Lewi Pethrus som pastor, uteslöts ur Baptistsamfundet.⁴ Medan pingstväckelsens huvudnummer var andedopet, blev läran om den samfundsfria församlingen Pingströrelsens profilfråga.⁵ Med hjälp av denna distanserade rörelsen sig exempelvis från Ongman, som tillhörde pingstväckelsen och omfamnade läran om tungotalet, men som var kvar

Se vidare Joel Halldorf, *Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen* (Skellefteå: Artos, 2012), 170–173.

³ Alvarsson, "Pingstväckelsens etablering", 18–36, 42f. Alvarsson benämner perioden 1906–16 som "pionjärtiden" och menar att den kännetecknades av "ekumenik och idén om pingstväckelsen som överkonfessionell rörelse".

⁴ Egentligen ur Baptistsamfundets Stockholmsdistrikt. Se Rhode Struble, *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna: Den svenska pingströrelsens församlingssyn 1907–1947* (Stockholm: Insamlingsstiftelsen för pingstforskning, 2009 [1982]), 37–47 för en utförlig historik.

⁵ Jfr Struble.

inom Baptistsamfundet.⁶ Ecklesiologi stod med andra ord i centrum för Pethrus och den tidiga Pingströrelsen.⁷

I frikyrkorna i Sverige, i synnerhet inom Baptistsamfundet, pågick sedan länge en diskussion om innebörden av kongregationalism, det vill säga den ecklesiologi som betonade den lokala församlingens (latinets *congregatio*) självständighet. Framför allt diskuterades relationen mellan den lokala församlingen och övergripande samfundsorganisationer. Diskussionen fanns redan när baptismen etablerades i landet, vid mitten av 1800-talet. Baptismen var kongregationalistisk, och under större delen av 1800-talet var Baptistsamfundets centralorganisation svag. Det fanns ingen central samfundsstyrelse utan man hölls samman av distriktsföreningar och rikskonferenser som möttes vart tredje år. Till det kom ett antal gemensamma projekt, som tidningen *Evangelisten* (1856) och Betelseminariets utbildningsverksamhet (1866).⁸ En del ville emellertid ha en fastare nationell organisation, bland annat för att administrera och samordna missionen bättre. När detta föreslogs invände en kritiker att en sådan organisation ”smakade väl

mycket av ’kyrka’”.⁹ Strävan efter ordning och struktur stod med andra ord mot rädsla för formalism och centralstyrning. År 1889 skapades ändå på nationell nivå Sällskapet Svenska Baptist-Missionen, vilket innebar en starkare centralisering inom Baptistsamfundet. Men det dröjde till 1914 innan en missionsstyrelse tillsattes, och först 1932 fick samfundet sin förste missionsföreståndare.¹⁰ Bland baptister fanns hela tiden kritiker mot denna utveckling; bland de främsta var John Ongman, pastor i baptistförsamlingen Filadelfia i Örebro och ledare för Örebro Missionsförening.¹¹

De ecklesiologiska debatterna i anslutning till Pingströrelsens framväxt måste förstas mot denna bakgrund.¹² Den radikala kongregationalism som Pingströrelsen och Pethrus kom att företräda – fria församlingar utan någon övergripande, nationell samfundsorganisation – var ett inlägg i en pågående diskussion i de svenska frikyrkorna, i synnerhet inom Baptistsamfundet.

Samtidigt var det en annan ecklesiologisk fråga som låg bakom konflikten mellan Pethrus och Baptistsamfundet, och som resulterade i uteslutningen av Filadelfiaförsamlingen år 1913. Att Filadelfia praktiserade andedop och tungotal provocerade inom stockholmsbaptismen, men kunde inte utgöra ett formellt skäl för uteslutning. Starka krafter inom samfundet, inte minst Ongman, omfamnade ju detta och därmed var denna praktik fredad. Att utesluta Filadelfia med hänvisning till tungotal skulle orsaka en allt för stor splittring inom samfundet.¹³

⁶ Se t.ex. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen och tidningen Dagen: Från sekt till kristet samhälle* (Stockholm: Insamlingsstiftelsen för pingstforskning, 2009 [1977]), 32; Struble, 52–71, särskilt s 53; Alvarsson, *Pingstväckelsens etablering*, 40f. För betydelsen av läran om den fria församlingen i den tidiga Pingströrelsens spiritualitet, se Ulrik Josefsson, *Liv och över nog: Den tidiga pingströrelsens spiritualitet* (Skellefteå: Artos, 2005), 97–114.

⁷ Jfr Tommy Davidsson, *Lewi Pethrus' Ecclesiological Thought 1911–1974: A Transdenominational Pentecostal Ecclesiology* (opubl. avhandling vid University of Birmingham, 2012), 2f: "[W]ithin [...] Swedish Pentecostalism in particular, ecclesiology was never a fringe issue but remained central for several decades of its early history. Ecclesiology or, more specifically, the independent local church concept, was the early movement's most distinctive trait and eclipsed many other Pentecostal concerns."

⁸ Gunnar Westin, *Svenska baptistsamfundet 1887–1914: Den baptistiska organisationsdualismens uppkomst* (Stockholm: Westerbergs, 1965), 14; Göran Janzon, "Den andra omvändelsen": *Från svensk mission till afrikanska samfund på Örebromissionens arbetsfält i Centralafrika 1914–1962* (Örebro: Libris, 2008), 64.

⁹ Westin, 31.

¹⁰ Det blev Hjalmar Danielson (1881–1954), se Sune Fahlgren, *Predikantskap och församling: Sex fallstudier av en ekklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet* (Uppsala: Uppsala universitet, 2006), 201–236 om denne.

¹¹ Se Westin, 45, 52–68; Janzon, 59–108, särskilt s 78. Örebro Missionsförening var en förening för mission inom baptistförsamlingen Filadelfia i Örebro. Först senare blev Örebromissionen ett eget samfund.

¹² Struble, 33–37.

¹³ Jfr Jan-Åke Alvarsson, "Kursändring i ledningsstrukturen", 119–166 i *Vägskäl: Pingströrelsens kursändring under 1950-talet* (reds. Jan-Åke Alvarsson och Nils-Eije Stävare; Skellefteå: Artos, 2015), 123 som hänvisar till att Ongman var "för stark" och "dessutom en alldeles för etablerad, respekterad och dessutom lojal baptist" för att bli föremål för allvar-

Men det fanns andra frågor. Inom baptismen var ordningen den att endast medlemmar i en lokal baptistförsamling fick ta emot bröd och vin under nattvardsfirandet.¹⁴ Det räckte alltså inte med att vara, som det hette, ”troende” och baptistiskt döpt, utan man måste också vara medlem i en lokal baptistförsamling. Den ecklesiologiska betoningen inom baptismen låg här, helt i kongregationalismens anda, på den lokala församlingen. Nattvarden var församlingens måltid, en gemenskapsmåltid med människor som kände varandra eller åtminstone, genom medlemskap i en baptistförsamling, ägde en lokal församlings förtroende.

Erfarenheten av andedop och tungotal inom pingstväckelsen öppnade emellertid andra perspektiv. Plötsligt kunde personer som tillhörde olika församlingar, ja till och med olika samfund, uppleva en stark gemenskap genom att de delade denna erfarenhet.¹⁵ Denna upplevelse av gemenskap bortom den lokala församlingens gräns relativiserade i någon mån bandet till den lokala församlingen – i synnerhet om inte alla i församlingen gjort ”pingsterfarenheten”, utan i stället var kritiska mot exempelvis tungotalet. I linje med detta kom pingstväckelsen att betona den universella församlingen – det som oftast annars kallas för den universella eller den osynliga kyrkan. Denna bestod, med Pethrus ord, av ”hvarje själ, som enligt bibelns lära blifvit införlifvad med denna levande organism – Jesu Kristi församling”.¹⁶

Det öppna nattvardsbordet var ett uttryck för den tidiga pingstväckelsens överkonfessionella

anda.¹⁷ Väckelsen skulle ju sträcka sig över samfundsgränserna, och förena kristna ur olika samfund. Den första pingsttidningen, *Glöd från altaret*, betonade exempelvis att den var ”skild [*sic*] från alla partier” och inte stod ”på något speciellt samfunds sida” utan var till ”för alla troende i de olika samfundet”.¹⁸ Denna överkonfessionella anda verkar ha varit det som motiverade Pethrus att låta personer som varken tillhörde hans egen lokala församling eller någon annan baptistförsamling att delta i nattvardsfirandet. Att de tillhörde den universella församlingen ansågs tillräckligt.

Pethrus ska ha praktiserat detta redan under sina år som baptistpastor i Lidköping, och fortsatte på samma sätt i Stockholm.¹⁹ Men när Baptistsamfundets distriktsförening i Stockholm på våren 1912 fick kännedom om ordningen, uppmanade de omedelbart Filadelfiaförsamlingen att i stället anta den gängse, slutna baptistiska kommunionen. Men Pethrus vägrade och argumenterade för sin sak. När frågan hanterades av distriktsmötet i april 1913 stod han på sig, med följderna att han och församlingen uteslöts ur Baptistsamfundet.²⁰

Konflikten hade alltså en ecklesiologisk botten: Baptistsamfundet betonade den lokala församlingen, och hävdade att nattvardsdeltagare måste vara medlemmar i en baptistförsamling, medan det för Pethrus och Filadelfiaförsamlingen räckte med att man tillhörde den universella församlingen – det vill säga var troende och vuxendöpt.²¹ Baptister, metodister och svenskkyrkliga kunde alla ta emot nattvard i Filadelfia. Dock betonade Pethrus att församlingen måste känna den som tog emot nattvardsgåvorna, så att de visste att han eller hon hörde till de ”sanna

liga åtgärder på grund av sympatier med pingstväckelsen.

¹⁴ Detta var, som Westin visat, en ordning som praktiserades men som inte var formellt beslutad. Se Westin, 368: ”Församlingen hade alltså brutit med en tradition i samfundet, icke mot en antagen lärosats.” Se även Struble, 35f.

¹⁵ Pethrus skriver i *Brudgummens röst* 2 (1912), 18 om hur erfarenheten av Anden leder till att ”en hel del gamla gårdsgårdar” som skilt troende från varandra brinner upp och hur ”[b]lick och hjärta vidgas, och vi få se, att det finnes mycket stort och skönt, som Gud behagat placera utanför vår lilla inhägnad”.

¹⁶ Citerat i Struble, 249.

¹⁷ Alvarsson, ”Pingstväckelsens etablering”, 38; För detta ideal hos Pethrus, se *Brudgummens röst* 2 (1912), 18.

¹⁸ *Glöd från altaret* 1 (1909), 1.

¹⁹ Struble, 37; Westin, 370.

²⁰ Westin, 346–381; Struble, 37–45. Formellt var uteslutningen ur Stockholms distriktsförening, men i juni 1913 bekräftade Svenska Baptistsamfundets allmänna konferens, på en direkt fråga från Filadelfia, att uteslutningen gällde själva samfundet. Westin, 383f.

²¹ Struble, 37.

kristna”: ”Vi tillåta icke *hvem som helst* att deltaga med oss i denna heliga måltid”.²²

Konflikten kan också formuleras som att relation och kristen gemenskap var viktigare än formellt medlemskap för Pethrus. Det var denna princip som gjorde att splittringen mellan Pingströrelsen och Baptistsamfundet permanentades. Några år senare var det inte längre frågan om tillträde till nattvardsbordet som skilde dem åt, utan frågan om samfundet som organisation. Den relationella principen, som motiverade Pethrus angående nattvardsfirandet, är nu en hörnsten i hans ecklesiologi. Pethrus menar dessutom att det organiska eller naturliga som ska känneteckna församlingen hotas av det organiserade och formella. Därför kan han inte återförenas med Baptistsamfundet, som har en nationell och formell organisation.

Uteslutningen ur Baptistsamfundet upplevdes först som en sorg för Pethrus, men sedan upptäckte han att det var en tillgång. Härmed blev han ju fri från samfundsorganisation och formella strukturer.²³ Efter 1913 uppmanades församlingar som tagit till sig av pingstbudskapet att ”gå ut i härlig frihet” och lämna Baptistsamfundet. De skulle inte träda in i någon ny samfundsorganisation, utan i en andlig och personlig gemenskap med Filadelfia och andra pingstförsamlingar. Pingströrelsen var inte en mänsklig samfundsorganisation, enligt Pethrus, utan en gemenskap av församlingar som hölls samman organiskt genom relationer och ytterst genom den helige Ande.

Strax efter uteslutningen började Pethrus och kretsen kring honom publicera texter kritiska mot organisation, bland annat översättningar av den amerikanske pingstpastorn William Durham (1873–1912), som formulerade ett teologiskt

motstånd mot samfundsorganisation.²⁴ År 1919 kulminerade utvecklingen i att 103 deltagare, de flesta pingstpredikanter, på en konferens i Köllingared skrev under deklARATIONEN *Varför vi bestämt taga avstånd från samfundsorganisationerna*.²⁵ Samma år publicerade Pethrus skriften *De kristnas enhet*, där han utförligare redogjorde för sin, och i en förlängning Pingströrelsens, syn på lokal församling och samfundsorganisation.

Pethrus romantiska ecklesiologi

I konflikten kring nattvardsbordet prioriterade Pethrus gemenskapen inom den universella församlingen framför formellt medlemskap i en lokal församling. Implicit låg här en prioritering av organiska, informella relationer framför tydliga strukturer och formell organisation. Men det var först efter 1913 som denna prioritering skulle blomma ut i en full ecklesiologi. I det följande undersöks Pethrus ecklesiologi, med fokus på de formativa åren efter 1913 och fram till publiceringen av *De kristnas enhet* 1919.

Eftersom Pethrus ecklesiologi formuleras i polemik, är det lätt att fokusera på den negativa förståelsen av församlingen, det vill säga att den *inte* ska tillhöra ett formellt samfund. Men Pethrus motstånd mot organisation bottnar också i positiva ecklesiologiska ideal och visioner. Detta har fått förhållandevis lite uppmärksamhet i forskningen hittills.²⁶

²⁴ *Brudgummens röst* 3 (1913), s 13–16. Texten är översatt från engelskan av O. L. Björk och saknar författarnamn, men det tycks vara samma text som publicerades i *Svenska Tribunen* 8.10.1913 och som enligt Westin författats av Durham (och översatts av Björk). Se Westin, 386; Alvarsson, ”Kursändring”, 127 inkl. n 41. Pethrus själv kritiserar samfundsorganisationer utförligt i *Brudgummens röst* 4 (1914), 7. Pethrus berättar i sina memoarer att han börjat läsa Durham kring år 1909–1910. Lewi Pethrus, *Medan du stjärnorna räknar* (Stockholm: Fritzes bokförlag, 1953), 175.

²⁵ Alvarsson, ”Pingstväckelsens etablering”, 41f. Texten publicerades i *Evangelii Härold* 2 (1916), 116 och finns även tryckt i Struble, 254f.

²⁶ Se dock Davidsson, 72–91 för ett konstruktivt perspektiv på Pethrus ecklesiologi under den tidiga perioden, där Pethrus grundläggande metaforer för kyrkan behandlas.

²² Pethrus i *Brudgummens röst* 3 (1913), 8. Notisen publicerades även i *Svenska Tribunen* den 2 april 1913, se Struble, 39. Enligt Westin var den person som frågan gällde den i väckelsekretsar kände J W Wallin, Florakyrkans grundare, som var baptistisk döpt men inte medlem i någon församling, och som tillhörde gemenskapen kring Filadelfia. Westin, 364–366. När denne avled 1916 skrev Pethrus en dödsruna över honom i *Evangelii Härold* 2 (1916), 118.

²³ T.ex. Westin, 388f.

Den idéhistoriska strömning som Pethrus teologiska tänkande och språk för kyrkan tydligast är format av är, menar jag, romantiken.²⁷ Med detta avses inte en avgränsad litterär eller konstnärlig rörelse, utan romantiken som tidsanda.²⁸ Upprinnelsen till denna var romantiska författare, idealistiska filosofer och protestantiska väckelse-rörelser – men i slutet av 1800-talet hade rörelsen gått utöver dessa specifika kretsar till att bli ett kulturellt klimat. I Sverige var detta särskilt tydligt i slutet av 1800-talet, då en grupp författare skrev flera romantiskt färgade verk. Dessa har kallats nittitalisterna, och till skaran räknas bland andra Selma Lagerlöf (1858–1940) och Verner von Heidenstam (1859–1940).

Den romantiska sensibiliteten var med andra ord inte unik för Pethrus, utan låg i tiden. Den unge Pethrus hade dessutom en särskild förbindelse till den romantiska kulturströmningen genom att han läste mycket poesi, ägnade sig åt diktning och länge drömde om att bli författare.²⁹ Romantiken präglade dessutom den 1800-talsväckelse som kallats helgelsereörelsen, vilken pingstväckelsen hämtade mycket inspiration från.³⁰ Inom helgelsereörelsen kom romantiken

till uttryck i poetiskt språk, kärlek till naturen, betoningen på den dramatiska krisen, tendensen att tona ner betydelsen av dogmatik och lära, samt visionen av det kristna livets kulmination i kärlek, frid och vila.³¹

I en tidig text av Pethrus, publicerad i *Brudgummens röst* år 1912, syns denna romantiska sensibilitet i både tanke och språk:

Men låt oss icke glömma, att människoanden är utgången från Guds eget väsen. Den är en gnista av den Evige. [...] Människoanden längtar även å sin sida efter Gud. Den irrar omkring utan vila, tills den finner sitt ursprung – sin fader. [...] Vi bliva genom andedopet *delaktiga av Guds kärlek*. [...] Innan Anden faller över oss, hava vi knappast en aning om, vad *den sanna brödrakärleken* är. Men genom denna erfarenhet tändes Gud en underbar kärlek i våra hjärtan till alla, som äro födda av honom. Vi kunna möta bröder, som i vissa bibliska frågor hava helt andra uppfattningar än vi, men vi kunna icke hjälpa, att våra hjärtan klappa dem till mötes [...] När den Helige Ande fallit över en själ, älskar hon snart sagt allt utom synden. Hon ser allting i ett nytt ljus. Naturen ter sig i en skönhet som aldrig förr – djuren på marken och varje liten blomma, ja allt hon kommer i beröring med får del av hennes kärlek.³²

Med tydligt romantiska drag betonar Pethrus kärlek, erfarenhet, gemenskap och naturens skönhet. Han relativiserar läroskillnader och talar med ett typiskt romantiskt vokabulär om ”människoanden” och ”gnistan av den evige”.³³

²⁷ Carlsson konstaterar att ett sådant samband föreligger, se Carl-Gustav Carlsson, *Människan samhället och Gud: Grunddrag i Lewi Pethrus kristendomsuppfattning* (Lund: Lund University Press, 1990), 128. Davidsson tar emellertid inte upp det i sin undersökning av Pethrus ecklesiologi. För en idéhistorisk bakgrund med särskild uppmärksamhet på ecklesiologin, se Mikael Mogren, *Den romantiska kyrkan: Föreställningar om den ideala kyrkan på jorden inom Nya skolan till och med år 1817* (Skellefteå: Artos, 2003).

²⁸ Jfr t.ex. Walter E. Houghton, *The Victorian Frame of Mind, 1830–1870* (New Haven & London: Yale University Press, 1985), 263–273.

²⁹ Lewi Pethrus, *Den anständiga sanningen* (Stockholm: Fritzes bokförlag 1953), 226; Pethrus, *Medan du stjärnorna*, 42, 52f, 71.

³⁰ Helgelsereörelsen kännetecknades av betoningen på helgelse, helbräddagörelse, Jesu snara återkomst och acceptans för kvinnopredikan. I Sverige formade den Helgelsereörelsen, Frälsningsarmén och Örebromissionen, men även Lord Radstocks väckelsekampanjer, Södertäljekonferenserna och Elsa Borgs mission i Vita Bergen. Se Halldorf, *Av denna världen?*, 40–44, 162–173. För pingstväckelsens bakgrund i helgelsereörelsen, se t.ex. Josefsson, s 54–57. För helgelsereörelsen som en romantiskt präglad rörelse, se David Bebbington,

Evangelicalism in Modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s (London: Routledge, 1989), 167; Halldorf, *Av denna världen?*, 253f.

³¹ För dessa romantiska inslag i helgelsereörelsen, se David Bebbington, *The Dominance of Evangelicalism* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005), 161–169, 185–196, 202f.

³² *Brudgummens röst* 2 (1912), 18. Kursiveringar i original.

³³ Mogren, 85–88. Jämför exempelvis med den romantiske poeten, sedermera biskopen, Esaias Tegnér (1782–1846), som skriver: ”Men hvad är Guds ande? Huru verkar den i naturen och hos menniskan? Ställa vi dessa frågor till förnuftet, så svarar det oss, att ingen ande kan tänkas såsom i hvilat, utan den är till sitt väsende idel rörelse och verksamhet. Guds ande måste därför vara Guds kraft, det är, Gud sjelf, så vida han verkar på verkliden och enskligheten. [...] [H]an är

Ecklesiologiskt hamnar den överkonfessionella gemenskapen i förgrunden, genom att kärleken till ”alla, som äro födda av honom”, även dem med andra ”uppfattningar”, betonas. Även den idealistiska fokuseringen på anden – människans ande och Guds Ande – som tillvarons essens är typiskt för romantiken. Enligt romantiska ideal skulle denna essens komma till uttryck spontant och naturligt, vilket ledde till att känslan fick prioritet. Denna inre essens ansågs vidare hotas av yttre företeelser, som kallt förnuft, stel byråkrati eller gamla traditioner. Anden skulle befrias från allt sådan för att kunna ”flöda fritt”. Förkärleken till naturen – skogar, berg och sjöar – hängde samman med denna prioritering av det organiska framför det mekaniska.³⁴

Om man med detta som bakgrund närmar sig Pethrus beskrivning av den lokala församlingen faller mycket på plats. Naturen är till att börja med ett starkt ideal hos Pethrus.³⁵ Församlingen beskrivs som en ”levande organism” och den ska helst likna naturliga gemenskaper, som familjen eller ett bisamhälle.³⁶ Bibliskt knyter Pethrus detta till Paulus metafor för församlingen som Kristi kropp, men han tolkar denna kroppsmetafor på ett specifikt sätt.³⁷ Han betonar att delaktigheten i Kristi kropp inte främst betyder att man tar del i yttre strukturer, utan att man får del av den ande som är församlingens essens. Denna idealistiska tankefigur präglar exempelvis följande metafor:

Två personer, som är oense, blir icke ett, därigenom att man kläder på dem lika kläder. Men för-

ändra deras sinne, giv dem en och samma ande, så skall de bli ett, även om de är olika klädda.³⁸

För Pethrus har allt som lever en inre essens – ande – som utgör själva drivkraften. Det gäller så väl naturen som människan och församlingen.³⁹ I den biologiska naturen är denna essens livsanden, medan det i den kristne och i församlingen är Guds ande. I samtliga är detta liv en kraft som väller fram, och som kräver utrymme.

Om människan försöker hindra denna livskraft genom att till exempel tvinga det vuxna biet tillbaka i den vaxkapsel där det fanns som larv,⁴⁰ eller låta det nyfödda barnet behålla samma dräkt medan det växer, blir det problem: ”Antingen kommer barnet att spränga den trånga dräkten, eller om dräkten är stark nog, skall den kväva barnet.”⁴¹ Motsvarande princip gäller enligt Pethrus på Andens område. Anden väller fram i form av hängivenhet, kärlek och engagemang, och måste få utrymme att göra detta, annars riskerar den kvävas. Det är på den här punkten som organisation och former blir ett problem i Pethrus ecklesiologi:

En sann kristendom liknar sippan om våren. När den Helige Andes värmande strålar smält bort de drivor av otro och synd, som hållit människoanden kvar i dödens våld, börjar det andliga livet att spira fram ur denna evighetsvarelse [...]. När man vet, att Guds församling består av sådana levande gjorda själar, så är det ganska orimligt begärt, att dessa skola pressas in i mänskliga former. Vaxblomman kan stå i sin form utan att skadas, ty där finnes intet liv, som behöver frihet och ut-

öfverallt och allestädes, han är världens själ, han är tingens innersta lif; de skulle dö bort utan honom [...] Menniskosjälen sjelf [...] är blott en gnista af Guds ande, en droppe ur den oändliga källan: hon kommer från himmelen, och återvänder en gång till sitt ursprung.” Esaias Tegnér, *Esaias Tegnér's Samlade Skrifter. Sjunde bandet* (Stockholm: P A Nordstedt & Söner, 1851), 286f.

³⁴ Mogren, 60–62. För en generell beskrivning se exempelvis Gunnar Eriksson & Tore Frängsmyr, *Idehistoriens huvudlinjer* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1992) 137–144.

³⁵ Carlsson, 127.

³⁶ Lewi Pethrus, *Samlade skrifter, band 4* (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1958), 150–153.

³⁷ Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 149.

³⁸ Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 150.

³⁹ För anden som det centrala i människan, se exempelvis Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 99, 101: ”I människans innersta bor den ande, som är utgången – icke från Guds skaparehand utan från skaparens eget väsen. [...] Kroppen måste i dödsstunden släppa det grepp den har om anden. Den senare går in i andarnas eviga värld, medan stofthyddan vänder åter till den jord, varav hon är tagen.” Skillnaden mellan den kristne och den som inte är kristen är att anden hos den senare slumrar som om den vore död, medan den väckts till liv hos den kristne: ”Tron på Jesus har undanskaffat synderna, Guds andes dagg giver liv åt människoanden”. *Brudgummens röst* 2 (1912), 5.

⁴⁰ Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 152.

⁴¹ Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 142.

veckling, men om man pressar in livet i en bestämd form, så spränger det formen, eller också stannar det i sin utveckling och dör.⁴²

Livet, tillvarons essens, är rörligt och dynamiskt och hotas därför enligt Pethrus av yttre former.⁴³ För att det ska kunna välla fram behövs frihet. Dessa två, naturlighet och frihet, går alltså hand i hand för Pethrus. Eftersom livet väller fram på ett oförutsägbart sätt kräver det frihet och rörelseutrymme för att kunna följa sina naturliga banor. Fasta yttre former, som formella strukturer och samfundsorganisation, begränsar friheten, och riskerar kväva livet. Därför måste ”allt som *inverkar störande* på församlingens rörelseförmåga [...] avlägsnas”.⁴⁴ Detta gäller inte minst samfundsorganisationen, som anses beröva den enskilda församlingen hennes ”rörelseförmåga” och således ”gör våld på livet”.⁴⁵ Mänskliga organisationer är, hävdar Pethrus, ”för stela [för] att kunna i sig upptaga och behålla den livsflod, som alltid den helige Ande för med sig”.⁴⁶ Att ”gå ut i härlig frihet”, det vill säga att en församling lämnade samfundet, handlade därför egentligen inte om upproriskhet, utan om att bereda rum för Anden – den gudomliga kraft som enligt Pingströrelsen spränger samfundsformen.

Mänskliga och gudomliga former

Samtidigt som Pethrus är kritisk mot det organiserade samfundet finns det dock andra former och strukturer som han bejakar. Den lokala församlingen är ju organiserad, med en struktur bestående av exempelvis äldste, diakoner, evangelister, söndagsskollärare och predikanter. Dessutom utses i församlingen styrelse, kassör och kanske ett byggnadsråd. Borde inte detta, enligt Pethrus synsätt, vara ett problem? Denna spänning hanterar Pethrus genom att arbeta med två ecklesiologiska nivåer i sitt tänkande. Den ro-

mantiska idealismen, där former kväver livets essens, hör till en djupare mentalitetsnivå hos Pethrus. Men förutom den finns en ideologisk nivå, där de styrande idealen är pragmatism – det som fungerar – och biblicism. Frågan om den lokala församlingens organisation hanteras främst på denna nivå.

Denna tudelade ecklesiologi framgår av en text från 1916 där Pethrus inleder med att uttrycka förståelse för de pingstvännen som ”lutat mycket starkt åt det hållet, att all organisation [inklusive den lokala församlingen] borde förkastas”. Men att överge den lokala församlingens fasta former vore att gå för långt enligt Pethrus. Han presenterar två argument för organiseringen av den lokala församlingen: dels att ”de apostoliska församlingarna voro organiserade”, dels att ett verksamhetsätt utan organisation visat sig vara ”svårt att praktisera i längden”.⁴⁷ Det handlar alltså om effektivitet eller pragmatism tillsammans med biblicism. Dessa värden är framträdande i mycket av det Pethrus skriver om organisation. De kan också användas negativt, som när samfundsorganisation utmålas som ineffektivt och obibliciskt i boken *De kristnas enhet*.⁴⁸

Samtidigt är detta inte två separata nivåer, utan de är sammankopplade och stöder varandra. Frihet och naturlighet är exempelvis, som visades ovan, kännetecken hos församlingen som hör samman med de romantiska idealen. Men dessa kännetecken är också nära relaterade till effektivitet. Frihet medför nämligen att församlingens verksamhet är dynamisk och karismatisk – och i en förlängning också framgångsrik.⁴⁹ I den fria församlingen obstrueras inte Anden av samfundsorganisationer. På så sätt blir den både biblisk och effektiv. Det är dock en större utmaning för Pethrus att motivera den inre, lokala församlingsorganisationen utifrån sina romantiska ideal. Här dominerar i stället pragmatiska och biblicistiska argument. Men här finns en motsättning, för om det är sant att liv

⁴² *Brudgummens röst* 4 (1914), 7.

⁴³ Att detta inte är en parentes i hans tänkande, utan något mycket grundläggande, framgår av det motto som trycktes som ledord för sångboken *Segertoner*: ”Allt som har liv växer och utvecklas.”

⁴⁴ Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 131.

⁴⁵ Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 142.

⁴⁶ Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 144.

⁴⁷ *Evangelii Härold* 2 (1916), 93.

⁴⁸ Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 131.

⁴⁹ Jfr Pethrus, *Samlade skrifter*, band 4, 142: ”[S]amfundsorganisationerna, har den egenskapen, att de berövar den enskilda församlingen hennes rörelseförmåga och därmed förutsättningarna för en sann tillväxt”.

och organisation är varandras motpoler, då borde konsekvensen bli att all organisation, även den lokala, är av ondo.

Petrus försöker hantera dilemmat genom att skilja mellan mänskliga och gudomliga former. I den ovan citerade texten från 1914, där han liknar mänskliga former för församlingen med att pressa in en levande blomma i en vaxform, utvecklar han också en argumentation för den lokala församlingens organisation som ska vara konsekvent med hans romantiska ideal. Livet är en naturlig kraft som hotas av ”mänskliga former”, men livet har samtidigt sina egna former. Det vill säga de former som livet själv pressar fram. Den levande blomman kan inte överleva i en människotillverkad vaxform – men samtidigt utgör blomman sin egen form. Utifrån detta resonemang besvarar Petrus frågan ”Skola vi då icke ha några former?” med att hävda att ”de gudomliga formerna” är av godo för att ”dessa *tillhöra* livet”.⁵⁰ Det finns med andra ord former och lagar i det andliga livet som är naturliga och gudomliga. Dessa ska de troende leva i samklang med – hon skapar dem inte, utan hon ”antar dem”.⁵¹ De är med andra ord gudagivna. Konsekvensen blir att människan inte kan skapa några goda former själv. Mänskligt beslutade organisationer är alltid konstlade och onaturliga; de stänger inne livet.

De gudomliga formerna är till sin karaktär naturliga, fria och rörliga, betonar Petrus.⁵² Tittar man närmare på de former som han bejakar i *De kristnas enhet* ser man att det genomgående handlar om personer och relationer: andliga tjänster som innehas ”av vissa personer”,⁵³ ”utvalda redskap” som reser mellan församlingarna,⁵⁴ brev som ”överbringades [...] av utvalda personer”⁵⁵ och ekonomiska gåvor som skickas med personliga sändebud mellan ”systerförsamlingar”.⁵⁶ Även församlingen har en form som

både är naturlig och gudomlig just genom att den består av relationer – något Petrus slår vakt om när han liknar den vid ett bisamhälle eller en familj.⁵⁷

Det är dock betydligt svårare att utifrån detta resonemang motivera sådant som valda styrelser, församlingsmöten, protokoll, stadgar, budget och så vidare. Detta är ordningar som varken är naturliga eller personliga, utan formella. De passar inte in i Petrus romantiska ideal, men kan möjligen motiveras utifrån nästa nivå – pragmatism och biblicism. På en direkt fråga skulle Petrus kanske svara att dessa former visst är ”naturliga och gudomliga”, men jag har aldrig funnit att han beskrivit styrelsemöten och protokoll med hjälp av organiska bilder från naturen.⁵⁸

Det finns, för att sammanfatta, en minimalism hos Petrus när det gäller former och organisation. Goda, gudomliga former är personliga och relationella – övriga former är något nödvändigt ont. Rent praktiskt har det visat sig vara svårt att klara sig utan dem i församlingens verksamhet, men de har inget egenvärde. För samtliga former, såväl mänskliga som gudomliga, gäller att den inre essensen – Anden eller livet – är det primära, och formerna det sekundära.

Att det här är fråga om en grundläggande dualism mellan form och innehåll blir tydligt när perspektivet breddas. Inte bara Petrus ecklesiologi utan även en rad andra områden i hans teologiska tänkande präglas av en liknande dualism. Fasta trosbekännelser anses begränsa uppenbarelserna och hindra det fria sökandet efter sanningen.⁵⁹ Utbildning hotar predikantens ”beroende av Gud”.⁶⁰ Den lästa bönen är ingen sann bön.⁶¹

mot ”former” och preferens för ”personen” finns exempelvis hos Helgelseförbundets predikant Emil Gustafson (1862–1900), se Halldorf, *Av denna världen?*, 109–111.

⁵⁷ Petrus, *Samlade skrifter*, band 4, 152f.

⁵⁸ Jfr Davidsson som noterar att Petrus skriver mycket lite om den lokala församlingens organisation i form av äldste och diakoner. Den enda gång Davidsson funnit ämnet berört i någon längre omfattning så är budskapet endast – och talande nog – att församlingens äldste måste vara andedöpta. Davidsson, 119.

⁵⁹ Petrus, *Samlade skrifter*, band 4, 140.

⁶⁰ Lewi Petrus, *Samlade skrifter*, band 6 (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1958), 58.

⁵⁰ *Brudgummens röst* 4 (1914), 7f.

⁵¹ *Evangelii Härold* 3 (1917), 9.

⁵² *Evangelii Härold* 3 (1917), 9: ”ty livet måste hava rörliga former, om det skall kunna utvecklas och trivas”.

⁵³ Petrus, *Samlade skrifter*, band 4, 160.

⁵⁴ Petrus, *Samlade skrifter*, band 4, 154.

⁵⁵ Petrus, *Samlade skrifter*, band 4, 165.

⁵⁶ Petrus, *Samlade skrifter*, band 4, 166. Petrus är inte ensam om att tänka så här, utan samma motstånd

Predikan ska helst framföras utan manus, för att ge utrymme för Andens spontana ingivelse. Gudstjänstens ordning bör av samma anledning inte bestämmas på förhand. Och så vidare. I alla dessa exempel finns en dualism, där en yttre struktur anses hota den inre essensen. Det är som om inkarnationen, att Gud tar form i människan Jesus, inte skett.

Jämförelser med samtida ecklesiologier: högkyrklighet och liberalteologi

Ett sätt att tydliggöra Pethrus ecklesiologi är att jämföra den med andra, samtida ecklesiologier, så att kontraster och skiljelinjer men även paralleller framträder.

En av de mest inflytelserika teologerna i Svenska kyrkan vid denna tid var Strängnäs-biskopen Uddo Lechard Ullman (1837–1930), som kan sägas representera en tidig form av 1900-talets högkyrklighet.⁶² Pethrus och Ullman tillhörde olika samfund, teologiska traditioner, generationer och kultursfärer – Ullman hämtade sina impulser från Tyskland, Pethrus från USA. Ändå finns en grundläggande likhet mellan de två: Ullman är också han formad av romantiken och beskriver, liksom Pethrus, kyrkan som en ”levande organism”.⁶³ Båda betonar att kyrkans identitet vilar på en inre, andlig grund. I kyrkans mitt finns Kristi korsoffer, skriver Ullman, vilket är av ”inre, osynlig och rent andlig beskaffenhet”.⁶⁴ Men att kyrkans hjärta är andligt och okroppsligt står för Ullman inte på något sätt i motsats till att kyrkan också har tydliga yttre

former: liturgi, vigning, kyrkobyggnader, sakrament och strukturer av olika slag. Allt detta ser han som ett förkroppsligande av denna inre kärna, och inte som något som skymmer eller stänger det inne.⁶⁵ För Ullman är det, i enlighet med Guds inkarnatoriska uppenbarelse i Jesus Kristus, nödvändigt att också kyrkan framträder ”på ett utvärtes och förnimbart sätt”.⁶⁶ Den yttre formen ger ”ett förnimbart uttryck åt [...] trons och kärlekens liv av och i Gud”.⁶⁷ Kyrkans yttre former fungerar med andra ord i bred mening sakramentalt för Ullman: som konkreta och materiella bärare av gudomlig nåd.

För Pethrus är, som det visades ovan, relationen mellan innehåll och form annorlunda. Yttre former ses inte som uttryck för kyrkans inre väsen, utan praktiska nödvändigheter som det visat sig svårt att klara sig utan. De motiveras pragmatiskt, med hänvisning till effektivitet, snarare än inkarnatoriskt eller sakramentalt. De gudomliga former som Pethrus bejakar är, betonar han, organiska och naturliga. Här ingår den ”naturliga” kärleken eller enheten mellan Guds barn, vilket är en uppenbarelse av Guds kärlek.⁶⁸ Men detta är andliga verkligheter, ”former” utan yttre struktur eller materialitet. När Pethrus lyfter fram den kärlek som förenade kristna på Nya testamentets tid, betonar han att det var en kärlek ”utan alla yttre tillsatser”.⁶⁹ Eftersom formerna egentligen inte är ordningar utan personer och relationer, finns inte utrymme för yttre ramverk – strukturer eller institutioner – i Pethrus ecklesiologi.

Konkreta strukturer och yttre former fungerar med andra ord inte sakramentalt för Pethrus.⁷⁰ Den grundläggande relationen mellan form och

⁶¹ Lewi Pethrus, *Samlade skrifter, band 5* (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1958), 206–209; Se vidare Joel Halldorf 2014, ”Evangelicals, Practices, and the Uniqueness of Being: Avoiding the Pitfall of Gnosticism”, 68–81 i *Between the State and the Eucharist* (Eugene: Pickwick Publications), 72–74.

⁶² Ullman teologi och ecklesiologi har analyserats av Oloph Bexell i dennes avhandling, se Oloph Bexell, *Liturgins teologi hos U. L. Ullman* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1987).

⁶³ Bexell, 73, 80; Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 150; Pethrus i *Svenska Tribunen* 8 (1913), 7.5.1913, citerat i Struble, 249.

⁶⁴ Bexell, 95.

⁶⁵ Bexell, 95f.

⁶⁶ Bexell, 95; för kopplingen till kristologi, se Bexell, 99.

⁶⁷ Bexell, 100.

⁶⁸ Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 151.

⁶⁹ Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 151. Av sammanhanget framgår att Pethrus med ”yttre tillsatser” här menar organisatoriska band eller liknande.

⁷⁰ Med sakramental avses här uppfattningen att konkreta ting och former kan bli bärare av gudomlig närvaro. I detta ingår de handlingar som kyrkan identifierat som särskilda sakrament – exempelvis dop och nattvard – men det är inte begränsat till dessa, utan även andra ting och former kan bli sakrament.

innehåll är en motsättning: ”former, de må vara huru vackra som helst, kunna ej fylla livets plats”.⁷¹ Pethrus och Ullman har en gemensam utgångspunkt i att de båda betonar att kyrkans väsen är andligt, men för Ullman måste det andliga gestaltas i konkreta, materiella former, medan Pethrus föredrar abstrakta former. Inkarnationsteologin är med andra ord svag eller obefintlig hos Pethrus. Han tycks inte kunna tänka sig att Gud uppenbarar sig i, med och genom yttre ordningar och fasta strukturer, utan endast spontant, och så långt som det är möjligt opåverkat av människan.

En annan samtida ecklesiologisk reflektion är den som finns inom liberalteologin. Sune Fahlgren har i sin avhandling *Predikantskap och församling* diskuterat Pethrus ecklesiologi i relation till denna. Liberalteologer som Adolf von Harnack (1851–1930) betonade på liknande sätt som Pethrus kristendomens inre kärna eller essens. Enligt von Harnack är denna kärna av andlig art, men har under historien blivit begravd under former: kyrkliga hierarkier, gudstjänstritualer och teologiska läror. Liberalteologin såg som sin uppgift att skala bort de döda, yttre formerna för att komma ner till denna essens, ner till ”kristendomens väsen”.⁷²

Den sanna kristendomen är med andra ord abstrakt andlig i den liberala teologin. Det handlar om kärlek, etik och möjligen gemenskap – men inte om dogmer, organisation och liturgi. Detta är samma tankefigurer som finns hos Pethrus.⁷³ Även om han ägnade mycket kraft åt att kritisera liberalteologin, delar han omedvetet grundläggande teologiska och ecklesiologiska perspektiv med denna rörelse – som för övrigt, liksom han själv, ofta var romantiskt präglad.

Carl-Gustav Carlsson menar att den uppskattning för naturen och naturens lagar som finns hos Pethrus är ett tecken på ett anti-agnostiskt drag i hans teologi.⁷⁴ Även om detta är riktigt har Pethrus en mer negativ syn på människan, och framför allt på vad människan kan bidra med. Det finns en stark distinktion mellan natur och kultur i hans tänkande, där naturen är god

medan kulturen – som människan skapar – är problematisk. Människan kan, för Pethrus, vara ett *redskap* för Gud och som sådant i någon mening samverka med Gud.⁷⁵ Hon kan *kanalisera* Guds kärlek och kraft, men hon kan inte själv skapa något värdefullt. Allt sådant är ”människoverk” eller ”mänskliga former” för Pethrus – ord som han genomgående använder som negativa etiketter.⁷⁶ Naturen är alltså god – men inte människan. Frälsningen innebär att människan blir ”naturlig” – det är ett ord som återkommer om och om igen i Pingströrelsen. Men fortfarande är det så att det hon bygger upp inte kan inte vara uttryck för Gud närvaro och nåd, utan enbart något som hindrar denna.

Sammanfattning

Denna undersökning har visat att Pethrus ecklesiologi är kopplad till romantiska ideal. Den grundläggande tankefiguren är idén om en motsättning mellan kyrkans andliga väsen och dess formella strukturer. Frihet och naturlighet är centrala positiva värden. Pethrus vill därför ha gemenskap utan strukturer och relationer utan former.

Detta kommer först till uttryck i konflikten med Baptistsamfundet år 1913, då Pethrus menar att det för nattvardsgemenskap inte krävs ett formellt, lokalt församlingsmedlemskap, utan att det räcker med ett andligt syskonskap. Konflikten cementeras sedan genom att Pethrus utifrån samma ideal argumenterar för att samfundet är en formell struktur som kväver liv och omintetgör sann gemenskap. Kristen gemenskap bör i stället, menar han, vara andlig, organisk och informell. De församlingar som vill vara bibliska ska därför lämna samfundsstrukturerna och ”gå ut i härlig frihet”, som det hette. På så sätt ledde Pethrus romantiska ideal till att Pingströrelsen organiserades som en gemenskap av församlingar förenade av informella band, snarare än av formella strukturer.

⁷¹ *Brudgummens röst* 3 (1914), 8.

⁷² Fahlgren, 253f, 269.

⁷³ Se t.ex. Pethrus, *Samlade skrifter, band 4*, 143.

⁷⁴ Carlsson, 136.

⁷⁵ Carlsson, 83–85.

⁷⁶ Se t.ex. *Brudgummens röst* 3 (1914), 7; *Evangelii Härold* 3 (1917), 9.

Summary

The ecclesiology of Lewi Pethrus has been the object of a number of studies, most recently a chapter in Sune Fahlgren's dissertation *Predikantskap och församling* (2006) and the dissertation *Lewi Pethrus' Ecclesiological Thought 1911–1974* by Tommy Davidsson. In the present study, I argue that Pethrus' ecclesiology is best understood in light of ideals shaped by romanticism, particularly a dualism between spiritual essence and material form. This is the key to understanding the conflicts between Pethrus and the Baptists in the 1910s, which eventually lead to a breach and the formation of Pentecostalism as a separate denomination. In the first conflict, Pethrus' gave inner, spiritual affiliation priority over outer, formal membership, and was willing to allow non-Baptists to partake of the Eucharist in his congregation. The result of this was that his congregation was expelled from the Baptist Society. The breach became permanent when Pethrus rejected the denominational organization model in favor of a radical congregationalism. This, too, was motivated by a romantic idealism. According to Pethrus, outer formal organization was a threat to the inner life of a movement. The investigation ends with a comparison which notes that romantic ideals were present in both liberal theology and the high church movement of the early 20th century. Through his strong dualism, Pethrus comes particularly close to the ecclesiology of the liberal theologians of his day