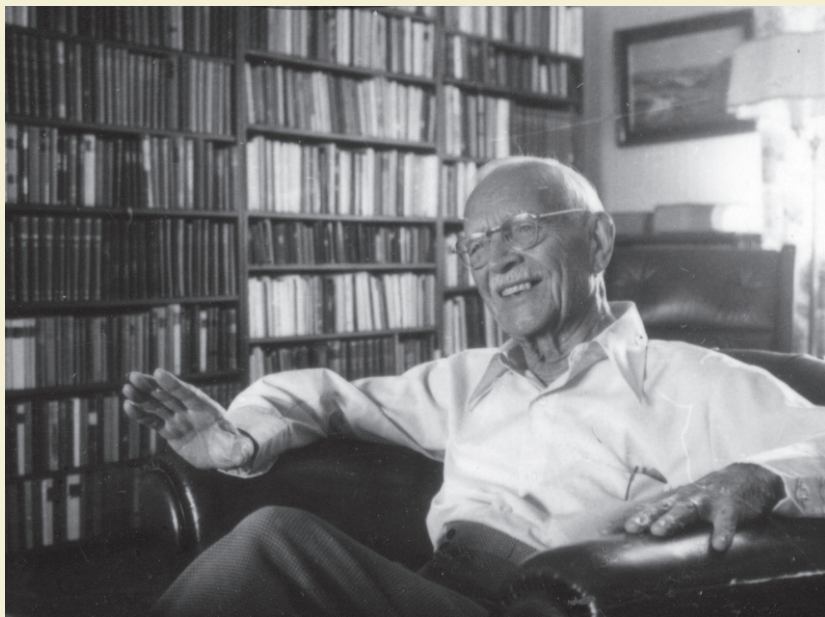


# Människan, samhället och Gud. Grunddrag i Lewi Pethrus kristendomsuppfattning

Carl-Gustav Carlsson



Skrifter utgivna av  
Insamlingsstiftelsen för pingstforskning  
Nr 15

Carl-Gustav Carlsson

Människan, samhället och Gud  
Grunddrag i Lewi Pethrus kristendomsuppfattning

**Första utgåvan (1990)** av denna avhandling, framlagd vid Lunds universitet år 1990, ingår i serien »Studia Theologica Lundensia« (Lunds universitet) och har nummer 44.

**Föreliggande utgåva (2013)** – andra utgåvan – har tagits fram för att göra avhandlingen tillgänglig i ett digitalt format (PDF); ett mindre antal har tryckts upp i bokform. Några smärre ändringar har gjorts i samband med digitaliseringen. De inkluderar hänvisningar som har uppdaterats med hänsyn till nyutgivna utgåvor i Insamlingsstiftelsen för pingstforsknings skriftserie.

Denna skrift har även publicerats som e-publikation på [www.pingst.se](http://www.pingst.se).

INSAMLINGSSTIFTELSEN FÖR PINGSTFORSKNING instiftades år 2004 av pingstpastor Bertil Carlsson och hans fru Anna-Britta Carlsson. Stiftelsen har till ändamål att främja akademisk forskning om den svenska Pingströrelsen och förvaltas av Pingstförsamlingarnas skol- och kursverksamhet (PSK). Stöd till fonden kan ges genom dess bankgiro nr: 5851-6899.

*Copyright:* Carl-Gustav Carlsson 2012

*Utgivare:* Insamlingsstiftelsen för pingstforskning, [www.pingst.se](http://www.pingst.se)

*Omslag:* Eric Ekman

*Omslagsbild:* Lewi Pethrus fotograferad i sitt hem på Kaggeholm för boken *Lewi Pethrus i närbild* som gavs ut 1973

*Foto:* Carl-Gustaf Edhardt

ISBN 978-91-979159-4-6

ISSN 2000-0006

*Tryck:* Stema Print AB, Forserum 2013

*E-publikation:* [www.pingst.se](http://www.pingst.se)

# Innehållsförteckning

Förord .....	9
I Inledning .....	11
1 Uppgift, metod, material och motivering .....	12
1.1 Uppgiften.....	12
1.2 Metodfrågor .....	17
1.3 Corpus Pethrus.....	21
1.4 Varför en avhandling om Lewi Pethrus? .....	24
2 Biografiska notiser: Lewi Pethrus 1884–1974.....	28
2.1 Perioden 1884–1910.....	28
2.2 Perioden 1911–1958.....	32
2.3 Perioden 1959–1974.....	36
3 Lewi Pethrus och pentekostalismen .....	38
3.1 Terminologiska synpunkter .....	38
3.2 Lewi Pethrus och den klassiska pentekostalismen .....	41
4 Lewi Pethrus och teologi? .....	54
5 Arbetets fortsatta uppläggning .....	58
II Människosyn .....	59
1 »Människan är en evighetsvarelse« .....	61
1.1 »Det andliga hos människan«.....	61
1.2 Den odödliga människan .....	73
1.3 Den etiskt innehållsbestämda människan.....	78
1.4 Sammanfattning .....	82
2 »Det centrala hos människan är viljan«.....	84
2.1 »Jag har aldrig trott på den trälbundna viljan« .....	84
2.2 »Överlämnen eder själva åt Gud«.....	89
2.3 Den ansvariga människan.....	97
2.4 Individualism: individ eller person?.....	99
2.5 Ansatser till reducering av voluntarismen?.....	106
2.6 Sammanfattning .....	107
3 »Människan är Guds redskap« .....	109
3.1 Människan som redskap och medarbetare .....	109
3.2 Handlingsbegrepp.....	112
3.3 Krafttänkandet.....	117
3.4 Sammanfattning .....	122

4 »Varken syndare eller svärmare«.....	123
4.1 Synden som skuld och makt .....	123
4.2 Möjlighetsteologi .....	134
4.3 Sammanfattning .....	137
5 »Såsom individen är, är församlingen« .....	140
5.1 Friheten .....	140
5.2 Heligheten .....	143
5.3 Enheten .....	146
5.4 Apostoliciteten .....	151
5.5 Katoliciteten .....	152
6 Sammanfattning .....	157
<b>III Samhällsuppfattning .....</b>	<b>159</b>
1 Gud, livet och tillvarons gränser .....	160
1.1 Skapelsetro: Gud »ger liv och anda åt allt«.....	160
1.2 Naturen som ideal .....	165
1.3 Naturens ordning .....	168
1.4 Frågan om det onda .....	176
1.5 Sammanfattning .....	184
2 »Jag har aldrig haft något bestämt politiskt ideal ...« .....	187
2.1 Deskriptiv dimension: Från ett kristet till ett »hedniskt« Sverige.....	188
2.2 Normativ dimension: Sverige skall vara en kristen stat!.....	207
2.3 Perspektiv på handlingsbenägenheten: Lewi Pethrus politiska engagemang .....	244
3 Sammanfattning .....	292
<b>IV Gudsbild .....</b>	<b>296</b>
1 Gud som närvaro.....	298
1.1 »Den stjärnbeströdda himmelen« .....	300
1.2 En soluppgång 1902 .....	301
1.3 En blåsippebacke 1907 .....	302
1.4 Betelseminariet 1905.....	303
1.5 Analyserande sammanfattning .....	305
2 »Hos Herren är makten« .....	310
2.1 »Jag tror på Gud som den högsta auktoriteten«.....	311
2.2 Makt som herravälde .....	313
2.3 Inflytande som makt? .....	316
2.4 Sammanfattning .....	321
3 »Gud behöver redskap« .....	323

3.1 Den beroende Guden .....	324
3.2 Syssetsättningens Gud .....	326
3.3 Den effektive Guden? .....	328
3.4 I vilken mening är Gud fri? .....	333
3.5 Sammanfattning.....	337
4 »Att straffa det onda är att vara god«.....	339
4.1 Gud straffar! .....	340
4.2 »På Golgata blottas Guds hjärtelag« .....	344
4.3 »Helvetet – en av Guds barmhärtighetsgärningar« .....	349
4.4 Sammanfattning .....	352
5 Den treenige Guden .....	353
5.1 Deciderad Jesus-kult eller pneumatologisk monism? .....	353
5.2 Kenosis-kristologi: Jesus är den utblottade Guden.....	355
5.3 Pneumatologin.....	361
5.4 Monoteism eller trinitetsteologi? .....	363
6 Sammanfattning .....	366
V Avslutning.....	368
1 Skapelsetro och naturlig gudskunskap .....	369
2 Apokalyptisk ram.....	371
3 Instrumentalismen: räddad <i>för att rädda!</i> .....	375
4 Kristendomsuppfattningens kontext.....	377
5 Nytestamentlig kristendom?.....	380
Summary in English .....	387
I Introduction .....	387
II The idea of man .....	388
III The idea of society.....	391
IV The idea of God .....	394
V Conclusion .....	396
Förkortningar m.m.....	397
Källor och anförd litteratur.....	398
1 Otryckta källor .....	398
2 Tryckta källor och anförd litteratur.....	398
3 Tidskrifter .....	420
4 Tidningar .....	421

# Förord

Att det blivit möjligt för mig att slutföra arbetet med Lewi Pethrus kristendomsuppfattning beror på en omfattande hjälp jag erhållit från en rad människor. Det är därför på sin plats och i överensstämmelse med ett inre behov hos mig att här uttrycka min tacksamhet.

Först och främst riktar jag ett tack till professor Per Erik Persson, som varit min huvudhandledare. Hans stora villighet att i tid och otid läsa och kritiskt bedöma den mängd av »utkast« som jag har lagt på hans bord har varit avgörande förutsättningar för att det här arbetet har blivit »färdigt«. Till tf. professor Per Frostin, som under arbetets gång varit biträdande handledare, uttrycker jag mitt tack för intensiva samtal och konstruktiva synpunkter, framför allt i slutfasen av arbetet.

Utöver detta vill jag säga ett tack till docenterna Gösta Hallonsten, Manfred Hofmann och Rune Söderlund, som i olika sammanhang genomläst och kommenterat delar av min avhandling. Docent Gösta Wrede genomläste under sin tid på teologiska institutionen del av avhandlingen och gav värdefulla synpunkter i början av forskningsarbetet. Till detta kommer så deltagarna i forskarseminariet i dogmatik med symbolik som på olika övningar bekantat sig med och diskuterat mina tolkningar. Ett speciellt tack riktas till Christopher Meakin som har översatt sammanfattningen till engelska.

Även utanför forskarseminariet har jag fått betydelsefull hjälp. Ur den skaran nämner jag TK Sven Olof Dahl och FK Björn-Ola Linnér. De har bidragit till arbetet genom kritisk genomläsning, korrekturläsning och praktisk hjälp.

Till sist, ett tack till PingstRörelsens Informationscentrum som givit tillträde till Lewi Pethrus arkiv och hans efterlämnade bibliotek.

Självfallet har andra sig själva ovetande varit med på olika hörn.

Boken tillägnas Marika och Fredrik.

Lund i januari 1990

Carl-Gustav

Carlsson

# I Inledning

»Den utom all fråga främste av den svenska pingströrelsens ledare är Filadelfiaförsamlingens i Stockholm förste pastor och föreståndare Lewi Pethrus«, skrev Emanuel Linderholm<sup>1</sup> 1925, dvs. 12 år efter det att Filadelfiaförsamlingen, den sjunde baptistförsamlingen i Stockholm, uteslutits ur Svenska Baptistsamfundet. Ledarställningen blev under följande decennier alltmer framträdande och fram till sin död 1974 var Lewi Pethrus den svenska pingströrelsens obestridlige ledare. Efter hans död är det de initiativ han tog och de företag han startade som lever vidare och växer.<sup>2</sup> Någon vetenskaplig framställning om Pethrus kristendomsuppfattning finns inte, men en sådan är efterfrågad.<sup>3</sup> Det här arbetet är ett försök att beskriva Pethrus syn på människan, samhället och Gud, dvs. arbetet syftar till att framleta grunddrag i hans kristendomsuppfattning.

Inledningsavsnittet disponeras på följande sätt. I det första avsnittet redogör jag för avhandlingens uppgift, metod, material och motivering. I det följande avsnittet följer några biografiska upplysningar om Lewi Pethrus (LP). I det tredje avsnittet ventileras LPs förhållande till pentekostalismen. Slutligen tar jag upp frågan om LP och teologin.

---

<sup>1</sup> Linderholm, 1925, s. 306.

<sup>2</sup> Carlsson, 2008/1973, s. 19f.; Boberg, 1984, s. 31.

<sup>3</sup> Källstad, 1982, s. 19. Se även Holm, 1984, s. 13; Hollenweger, 1971, s. 334; Härdelin, 1986, s. 165.



# 1 Uppgift, metod, material och motivering

Jag presenterar först avhandlingens uppgift. Därefter diskuterar jag metodfrågor, som rör mitt sätt att närma mig LPs texter. I ett kort avsnitt visar jag på olika materialtyper som *corpus Pethrus* innefattar. Till sist besvarar jag frågan: Varför en avhandling om LP?

## 1.1 Uppgiften

När uppgiften bestäms till att beskriva LPs kristendomsuppfattning med särskild hänsyn tagen till hans syn på människan, samhället och Gud, finns i bakgrunden till en sådan probleminriktning forskningsrön som kan tolkas så att LPs kristendomsuppfattning på ett avgörande sätt förändrades i samband med hans politiska engagemang. Uppgiftsformuleringen utgår från att en snäv inriktning på pneumatologi<sup>1</sup>, eskatologi<sup>2</sup>, helgelseförkunnelse<sup>3</sup> eller kristologi<sup>4</sup> försvårar möjligheten

---

<sup>1</sup> Dunn (1970, s. 404) hävdar att varje kritiskt teologiskt studium av pentekostalismen måste inrikta sig på läran om Andens dop. Olika synpunkter kan inhämtas. Bruner (1971, s. 32): »In a word, the theology of Pentecostal movement is its experience, which is another way of saying that its theology is pneumatology«. Schmidt (1958, s. 144) å sin sida framhöll i sitt oppositionsinlägg vid Bloch-Hoells disputation att det »är missvisande, att man uteslutande fäster sig vid det ekstatiska draget inom densamma [dvs. pentekostalismen] (andedopet), låt vara att det inom rörelsen spelar en viktig roll«. Dayton (1980, s. 3; 1986, s. 379) menar att en inriktning på pneumatologin och då i synnerhet i snäv mening, dvs. glossolalin, lägger hinder i vägen för ett varseblivande av det faktum »that Pentecostalism asserts a distinctive gestalt of broader theological ideas«.

<sup>2</sup> Anderson (1979, s. 79) hyser uppfattningen, att det centrala budskapet för den moderna pentekostalismen var »Jesus kommer snart«. Anderson menar sig ha belagt att en anmärkningsvärd ändring ganska snabbt skedde inom ideologin. Rollerna för eskatologin och pneumatologin kastades om. Glossolalin drog sig mot centrum i trosstrukturen och betoningen lades på den inre eskapismen i stället för som i eskatologin på den yttre och fysiska eskapismen från en eländig värld vid Kristi återkomst. Följden blev att glossolalin kom att bli ett mål i sig, inte ett eskatologiskt tecken. Se Bloch-Hoell 1956, s. 384ff. för ett modifierat synsätt på pentekostalismens eskatologi. Jfr Daytons framställning, (1987, s. 143–171).

<sup>3</sup> Briem (1924, s. 178, 187) ansåg att i centrum för läruppfattningen stod läran om den fullkomliga helgelsen. Därmed ställde han pentekostalismen helt på den amerikanska väckelse- och helgelsereligiositetens mark och drog trådarna tillbaka till Wesley. Dayton (1987) har visat hur »pentecostal« terminologi och föreställningsvärld började utöva inflytande över bl.a. helgelseörelsen.

dels att upptäcka det för LP egenartade, dels att kontextualisera hans tolkning av kristen tro. En ensidig inriktning på självsynen ger inte heller perspektiv som eftersträvas i detta arbete.<sup>5</sup> Däremot är det möjligt att ge perspektiv på nämnda *loci* utifrån en vidgad analyskontext. För mitt sätt att närma mig uppgiften spelar en text i vilken LP utan att hylla trosbekännelser inte desto mindre sammanfattat en teologi i trosbekännelsens form stor roll. Trosbekännelsen lyder:

Vi tro, att Gud är densamme. Vi tro, att Jesus är densamme. Vi tro, att den Helige Ande är densamme, och då verkar Han också på samma underbara sätt, bara Han får rum och mottaglighet.<sup>6</sup>

Nyckelordet om Gud i bekännelsen är »densamme«, ett ord som används för att beteckna oföränderlighet, ordning och möjligheter. LP skiljer mellan »Gud är« och »Gud verkar« och antyder att korrespondensen mellan de båda tar människans hållning i beaktande. Människan förutsätts ha kapaciteten att ge Gud »rum och mottaglighet«. Bekännelsen syftar inte till att slå vakt om kontradiktioner mellan den immanenta och den ekonomiska triniteten, utan vill hellre påminna om vad som krävs om historien skall svara mot den immanente Gudens väsen och vilja. Annorlunda uttryckt: Gud måste ges möjlighet att visa vem han egentligen är. Trosbekännelsen uttrycker en *theologia conditionalis*, en om-teologi som sätter belysningen på människan. Den treenige Guden är. Det föränderliga är Guds aktivitet och frågan som sysselsätter LPs tankevärld »så gott som alltid« är denna: »Hur skall Guds rike och Guds verk kunna få uppleva samma seger, samma fram-

---

<sup>4</sup> Spänningen mellan pneumatologin och kristologin inom den moderna pentekostalismen bekräftas av Linderholm (1925, 317f.), när han framför tanken att Kristus-kulten ibland tillspetsas så att den strider mot trinitetsteologin. Jfr *Medan Du stjärnorna räknar* (1953, s. 179f.), där LP antyder en spänning mellan kristologi och pneumatologi: »Jag talade om andedop och välsignelse, men jag hade en känsla av att Anden var bedrövad. Det blev klart för mig, att jag hade predikat alldeles för litet om det som är själva grunden till vår frälsning – om korset och försoningen.«

<sup>5</sup> Väljer man att undersöka den kombinationsbeskrivning som LP själv levererar har man att utforska de olika läroarna om rättfärdiggörelsen, helgelsen, dopet, andedopet osv. Genom att spåra idéernas historia kan man lätt känna igen augustinska, lutherska, wesleyanska, ickewesleyanska m.fl. motiv och leda dem tillbaka till rötterna. Men en sådan approach är knappast LPs egen väg. Frågan är i stället vad han försöker uttrycka med hjälp av dessa hänvisningar och idéer och inom vilken struktur de i hans konception faller in. Tar man varje *locus* för sig framträder atomismen. Vi är intresserade av att uttröna ramen för trosåskådningen. Jfr Moltmann, 1979, s. 501–520; Jeffner, 1978, s. 69f.

<sup>6</sup> EH nr 42, 1942, s. 796. Jfr Band 5, s. 44, 149, 156; Band 7, s. 18f.

gång, som i den apostoliska tiden?»<sup>7</sup> LP menar att om kristendomen idag inte är identisk med den religion som uppstod vid vår tideräkningens början, är den inte kristendom.<sup>8</sup> Tanken förutsätter att människan har en nyckelposition. Hon ger eller vägrar ge Gud »rum« och »mottaglighet«. Guds aktivitet i världen är relaterad till *människans* förhållande till Gud.

Att LP som förkunnare arbetade med bestämda förutsättningar om människan är ställt utom allt tvivel, men det innebär inte att en heltäckande eller genomförd antropologi är att förvänta i texterna. Vår fråga blir bred och öppen: Vilken människosyn framträder i förkunnelsen? Vilka konstanter bär upp synen på människan? Frågan om människan visar sig naturligt leda över till samhällsuppfattningen, dvs. människan uppfattas inte som ett isolerat jag<sup>9</sup> utan förstås i relation till omgivningen i vid mening, där hennes handlingar på ett påfallande sätt inplaceras i ett instrumentellt perspektiv. Om något är människan aktör. Samhället uppfattas som summan av dess individer och deras handlingar och aktiviteter. »Vad människorna är, det är också samhället.«<sup>10</sup> Talet om Gud är ymnigt och fragmentariskt. Trosbekännelsen antyder en »om-så-förbindelse«<sup>11</sup> mellan människan och Gud. Om människan ger Gud möjligheter att »verka« får livet och därmed samhället en annan gestaltning. Ger människan inte Gud rum i världen visar det sig lika tydligt, men på ett annat sätt. Gud, människa och värld hör samman. I denna trefald där Gud är en självklar förutsättning ges människan en nyckelroll.

Utifrån vilken infallsvinkel förstår LP människan? Förstår han henne i Guds ljus, dvs. är uppfattningen konstruerad uppifrån? Eller möter här en teologi som börjar med människan och hennes existens? I och med att LP utgår från att människan är skapad av Gud inbegrips att människan kan tala om Gud och erfara honom. Det rimmar inte med LPs baspostulat att hävda att människan av sig själv inte kan säga något om Gud. När trons möjlighet därför grundas i människans kon-

---

<sup>7</sup> EH nr 42, 1942, s. 796.

<sup>8</sup> »Folk tror inte, att kristendomen är densamma. Men det är den. Antingen är den densamma, eller också finns det ingen kristendom alls.« Band 5, s. 150.

<sup>9</sup> Dagenledaren 26.11.1966, LP; *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 249.

<sup>10</sup> Dagenledaren 1.12.1962, LP.

<sup>11</sup> Jfr formuleringen i samma artikel ur vilken »trosbekännelsen« är hämtad: »Om du och jag äro villiga att ställa oss till förfogande för den Helige Ande, som Jesus säger, så kommer den Helige Ande över oss.« EH nr 42, 1942, s. 793.

stitution är det alltför enkelt att se detta som ett utslag av en långtgående antropocentrism i Schleiermachers anda eller som ett förnekande av att tron är en gåva av den helige Ande. Oavsett om man accepterar den klassiska distinktionen mellan *fides qua* och *fides quae* eller inte, är i LPs tankegång såväl det ena som det andra i grunden något av Gud *skänkt*.

LP talar om Gud utifrån mänskliga livssituationer och förhållanden samt med hjälp av bilder hämtade från naturen. Förfaringssättet avslöjar element till en korrespondensteori, som gör sådant tal möjligt och meningsfullt. LP väjer inte för *analogia entis*, analogin mellan det ändliga och det oändliga varat.<sup>12</sup> Gud, som snarare är en varelse än varandet självt, känner vi inte endast genom hans ord. Att också bibeltexter och teologiska traditioner spelar en betydande roll i detta tal är en truism.

Storheterna människan, samhället och Gud kan utifrån den bakgrundsskiss som här har givits bara separeras *in abstracto*. Arbetet kommer att visa att det är omöjligt att tala om människan utan att »samhället« och »Gud« drar in i utläggningen. Börjar vi med samhället kommer analysen också att handla om människan och Gud. Tar vi utgångspunkten i talet om Gud inbegrips däri ett tal om människan och samhället. Eftersom syftet här är att göra relationen mellan dem tydligare, menar jag att det riktiga – med ovan givna förbehåll – är att börja med människan.

Probleminriktningen leder till en rad konsekvenser för arbetet. Det systematiska teologiska greppet medför att endast ett relativt begränsat antal trostankar kommer att behandlas. Som systematisk är uppgiften en annan än ett referat och en oskyldig läsning av LP. Avståndet till referatet visar sig också däri att jag inte redovisar en genomgång av LPs produktion i kronologisk ordning. Det är bärande huvudtankar – grunddrag – som jag inriktar mig på att framställa, dvs. uppgiften är en annan än att endast översätta och/eller förmedla LPs tankegång. I tolkningen ingår momentet att förtydliga texten, vilket inte alltid är liktydigt med att entydiggöra den. Att förtydliga innebär begripliggöra även om yttrandet eller texten inte med nödvändighet får mer eller bättre mening än före tolkningen. Det kan ju framkomma att ytt-

---

<sup>12</sup> Dalferth, 1988, s. 170.

randet är nonsens. Vad tolkningen då syftar till är att förstå yttrandet på det sättet.<sup>13</sup>

Som en följd av uppgiftspreciseringen avstår jag i princip från att diskutera olika tidsepoker eller skilda genre-typer i LPs författarskap. Jag ger i materialavsnittet en kort information om de skilda materialtyperna och när forskare tagit upp frågor om materialet till behandling med relevans för mina analyser diskuterar jag naturligtvis synpunkterna. Uppgiftsbestämningen leder fortsättningsvis till att jag inte finner det vara nödvändigt att utförligt redovisa historiska förhållanden. Dessa tecknas översiktligt nedan<sup>14</sup> och kommer att aktualiseras när behov föreligger för att göra textens nyanser och anspelningar kända och klara. I någon större utsträckning konfronteras inte LPs syn med andra uppfattningar. Däremot används annat material i profilerande syfte. Ett mycket näraliggande och intressant material till konfrontation är annars Sven Lidmans trosuppfattning. På enskilda punkter hänvisar jag till Lidman. Syftet är att visa på spännvidden i de teologiska uppfattningarna inom den svenska pingströrelsen samt antyda att de båda pingstpastorerna i långa stycken talade ett likartat språk, men språk med avgörande betydelskillnader. Eventuella motivförskjutningar eller utvecklingslinjer i LPs åskådning kommer inte att ges någon framträdande roll. Det är grunddragen som uppmärksammas.

LP som person utgör inte fokuseringspunkten för arbetet. Det är ingen biografi jag skriver, även om jag inser att liv och idéer är intimt sammanflätade. Sammanhang ses i det som sägs, tänks och görs, inte sammanhangen bortom. LPs egna ord tas för givna, vilket inte hindrar att de signalerar motsättningar och motsägelsefullheter. Koncentrationen sker på det som personen medvetet vill säga utan att vi därmed förfaller till att tro att författaren inte skulle kunna säga en sak och mena en annan eller ha dolda motiv. Skillnaden mellan tankamas medvetna innehåll och deras verkliga psykologiska betydelse har därmed berörts. Kort sagt är det texterna vi har för avsikt att tolka, inte primärt medvetandet bakom dem.

---

<sup>13</sup> Furberg, 1982, s. 97f.

<sup>14</sup> Biografiska notiser, s. 28ff.

## 1.2 Metodfrågor

Med en skriftligt dokumenterad trosåskådning blir den grundläggande metoden texttolkning. Det gäller att förstå det som står i texten, lyfta fram de bärande dragen och söka göra tankeinnehållet tydligt. Vägen till denna eftersökta förståelse är tolkning av texterna. Därmed är antytt att jag inte betraktar tolkning och förståelse som synonyma begrepp. Tolkning är enligt mitt synsätt metoden medan förståelsen utgör målet för tolkningsprocessen. Men hur tolkar man? Vilka tolkningsläror finns att tillgå? Hur man klassificerar tolkningsläror beror delvis på vad tolkningsresultatet primärt är avsett att få grepp om. Eftersom tolkningens avsikt är att återge textens systematiska mening blir den dominerande metoden systematisk tolkning. Metoden bygger på den principiella utgångspunkten att stora tänkares tankegångar bör uppfattas som motsägelsefria och konsistenta. Detta antagande om systematik kan förefalla vara ytterligt tveksamt med tanke på LPs trosåskådning såsom den kommer till uttryck i hans publicerade material. Torsten Bergsten t.ex. tycker inte bara att LP som teoretiker framstår som mindre imponerande om detta ställs i relation till den utrustade ledarbegåvning han var, men också att hans »ståndpunkter är märkligt inkonsekventa och osammanhängande«.<sup>15</sup> Tillvägagångssättet betyder inte att jag själv skulle hysa uppfattningen, att allt i LPs texter kan s.a.s. sättas på en enda formel. Mot denna bakgrund är några grundläggande överväganden och distinktioner nödvändiga, som jag här skall redovisa.

För det *första* gör jag en distinktion mellan »övertygelse« och »åsikt«.<sup>16</sup> LP själv använder distinktionen mellan »det väsentliga« och »det som är mindre väsentligt«.<sup>17</sup> Med en inriktning på övertygelserna och det väsentliga menar jag att det är möjligt att varsna ett samband mellan människosyn, samhällsuppfattning och gudsbild. Tas övertygelsen bort blir åskådningen en annan. Detta gäller inte »åsikterna«, vilka »are the stuff of debate and discussion«.<sup>18</sup>

För det *andra* är texterna »öppna« och porösa. Det kan bero på att LP icke är fackteolog. Skillnaden mellan meningen *med* och meningen

---

<sup>15</sup> Bergsten, 2010/1974, s. 200.

<sup>16</sup> Jag har hämtat idéer till distinktionen från McClendon (1986, s. 22), där skillnaden mellan »convictions« och »opinions« diskuteras.

<sup>17</sup> Lundgren, 1973, s. 58.

<sup>18</sup> McClendon, 1986, s. 22f.

hos en utsaga bör uppmärksammas. Meningen hos en utsaga är vad utsagan betyder medan meningen med utsagan är vitsen med att fälla den. I stället för meningen med en utsaga talar man ibland om funktionen hos en utsaga. Man kan här knyta samman resonemanget med skillnaden mellan »teoretiska« respektive »ateoretiska« utsagor, bara man har i åtanke att en utsaga som är ateoretisk, dvs. där syftet är praktiskt t.ex. att påverka adressatens handlingsliv i vid mening, inte utesluter att det finns en teoretisk mening hos den.<sup>19</sup> I LPs texter dominerar meningen *med* yttrandena, dvs. de är i den meningen ateoretiska. Anders Jeffner<sup>20</sup> talar om att en teologisk lära kan ha en praktisk eller teoretisk tyngdpunkt eller ingen tyngdpunkt alls och att det inte alltid är en enkel sak att avgöra var lärans tyngdpunkt ligger. Distinktionen mellan meningen hos och meningen med utsagan kan här vara en hjälp. Om man utöver detta besinnar, att LPs material till stor del utgörs av predikningar, kan begreppet talhandlingar<sup>21</sup> ytterligare åskådliggöra hur språket fungerar i denna kontext. Man kan illustrera med uttrycket »Jesus kommer« som också är namnet på LPs första bok, 1912. Genom att uttala satsen utför LP för det första en lokutionär handling, dvs. han *säger* något. I yttrandet ligger både referens och predikation. För det andra är talhandlingen illokutionär, dvs. LP varnar respektive tröstar med sin språkhandling, vilket framgår av det sätt yttrandet framförs på. Situationen bestämmer språkhandlingens art. Språkhandlingen är för det tredje perlokutionär, dvs. yttrandet är utsagt med syftet att uppnå en bestämd effekt hos åhöraren.<sup>22</sup> Yttrandet har annorlunda uttryckt en flerdimensionell handlingskaraktär.

För det *tredje* är det med avseende på idéinnehållet relevant att diskutera förhållandet mellan *centralt och perifert*. LP har själv antytt dilemmat i uttolkningen av det för pingströrelsen centrala. Redan tidigt, berättar han, fick han känslan av »att tungomålstalandet inte alls var den dominerande faktor i väckelsen, som framför allt de utomstående gjorde det till«. <sup>23</sup> Glossolalin har intresserat många forskare. Nils G. Holm t.ex. menar att pingströrelsens normstruktur fordrar att varje pingstvän borde bli andedöpt. Genom att visa att tungotalet är knutet till andedopet, blir slutsatsen: »Ett visst krav på att varje medlem skall

---

<sup>19</sup> Andersson & Furberg, 1986, s. 90ff.

<sup>20</sup> Jeffner, 1978, s. 72.

<sup>21</sup> *Filosoflexikonet*, 1988, s. 538; Gregersen, 1989, s. 27ff.

<sup>22</sup> *Filosoflexikonet*, 1988, s. 538.

<sup>23</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 111.

tala i tungor är alltså för handen.«<sup>24</sup> Vilken teologisk tanke ligger bakom detta inslag i normstrukturen? Om »andedopet« t.ex. teologiskt betyder att Gud har herraväldet över människan, krävs enligt min mening en analys både av antropologin och av teologin i strikt mening. En systematisk-teologisk tolkning kan bidra till att tydliggöra det egenartade och centrala.

För det *fjärde* införs distinktionen mellan *manifest och latent innehåll*. För kritikern är de självklara utgångspunkterna, om vilka det inte ordas, också intressanta. Detta gäller även förhållandet mellan den formulerade avsikten och handlingen. Jag skulle emellertid dra på mig en alltför stor arbetsbörda om denna aspekt systematiskt skulle genomarbetas. Generellt gör jag en skillnad mellan det teologiska systemets innehåll och den religiösa praktikens innehåll. Jag skiljer sålunda mellan en basal och en operationell nivå. Det finns rimligtvis handlingar som motsäger det teologiska innehållet. Samtidigt är det omöjligt utan att våldföra sig på materialet att tänka bort handlingens roll i denna kristendomsuppfattning. Inte ens när allt talar mot handling, ger LP upp.<sup>25</sup> Endast i undantagsfall visar jag på spänningar i materialet, att bakom t.ex. altruistiska formuleringar ligger helt andra ambitioner, dvs. en latent eller maskerad ideologi.

För det *femte* är det rimligt att räkna med att LP i vissa texter och handlingar är taktisk, ja kanske manipulativ,<sup>26</sup> dvs. han ger i alla sammanhang inte uttryck för sin trosåskådning. Jag anknyter till åsikternas roll i åskådningen. Ord används inte bara i syfte att avslöja utan med avsikten att förleda och dölja, till och med dölja att man inte har några tankar. Den diskussionen är i och för sig lämpligare att föra när

---

<sup>24</sup> Holm, 1976, s. 88.

<sup>25</sup> Uppgiven inför människornas negativa attityd till förkunnelsen, skriver LP: »Om man kunde predika med en tunga som Gabriels, om man brunne, så att man förtärdes av nitälskan, skulle de ändå inte vakna. Om man gäve sig själv för dem, så att de såge blodet flyta för deras skull, skulle det icke röra dem.« Band 4, s. 15f. Trots denna uppfattning fortsätter han att tala, dvs. han handlar som om det inte förhölle sig på det sätt han skisserat för sina läsare/åhörare.

<sup>26</sup> Se t.ex. brev från Tage Sjöberg 6.2.1948 (LPs arkiv, RAA): »Och Du minns säkerligen, då Du sade till mig i Örebro, att Du aldrig menade att få enighet med Baptistsamfundet utan endast Örebro Missionsförening. Men för att få med de senare tog Du med alla för att få dem till Stockholm. Din tanke var att ena endast de andedöpta.« Jag diskuterar inte huruvida Sjöberg har rätt, men citatet visar, att människor i LPs närhet anade taktiska manövrer. Sjöberg fortsätter i samma brev att de taktiska steg som LP tagit »ibland gjort oss villrådiga och nära nog förtvivlade«.



konkreta textpassager analyseras, men jag vill antyda problemet utifrån *förhållandet mellan t.ex. memoarerna och uppbyggelselitteraturen*. Var och en finner snabbt skillnader i både stil<sup>27</sup>, språk och reflektioner. Adressaterna spelar uppenbarligen stor roll. Vilken text har företräde, var i författarskapet finns den »rene« LP eller LP »i sig«? Är predikningarna genuina medan memoarerna är tillrättalagda, anpassade, förfinade?<sup>28</sup> Är LP taktisk i memoarerna och »sig själv« i predikomaterialet? Man kan vända på frågan: Är LP taktisk när han umgås med pingstvännen som han utövar inflytande över i egenskap av den referensperson han är för dem?<sup>29</sup> Eller är han både taktisk och sig själv i båda kontexterna? Att jag inte väjer för att låta memoarerna spela en viktig roll beror på att mitt intresse är att se i vilken riktning LPs tankar söker sig när han reflekterar kring den kristna tron på ett sätt som predikosituationen knappast möjliggör. Att tonvikten läggs på texten innebär inte att jag ser den som utan värld och utan författare.<sup>30</sup> Konkret betyder det att jag kommer att använda mina kunskaper om LP vid analysen av texterna. Det som inte finns i texten finns kanske i kontexten, exo-textuellt. Etnologers tal om »det kollektivt medvetna« är här användbart. Många nickade instämmande till LPs förkunnelse, vilket kan tolkas så, att här delades gemensamma baserfarenheter och språkliga symboler. Den omständigheten att kritik mot LPs uppfattning väller fram inne i rörelsen i synnerhet i samband med det politiska intressets framtoning blir av intresse. Vad vill denna kritik slå vakt om, vad är det man anser hotas genom LPs aktioner? Att bortse från denna typ av profileringsmöjligheter är att göra sig urarva. Kontexten

---

<sup>27</sup> Om LP som stilist finns några kommentarer. Sandblad (GHT, 28.11.1953) menar att han är »föga benäddad och så färglös och entonig som möjligt« och vidare (GHT, 25.2.1953): »han berättar, här [*Den anständiga sanningen*, 1953, åsyftas] som i tidigare böcker mycket enkelt och klart men absolut konstlöst.« Linder skriver med anledning av *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, att LP där i flera avsnitt är mera än »en flitig bokfabrikör« och att han har något »att berätta, formen ger sig själv och blir nyanserad och njutbar«. *Stockholms-Tidningen* 21.2.1953. Bloch-Hoell (1956, s. 423) omtalar att LP utgivit »en rekke velskrevne bøker«.

<sup>28</sup> Till detta, se Lidman, 1968, s. 63: »Pethrus memoarer är inga brev. Det är en generaldirektörs glättade levnadsbeskrivning hopställd och dikterad för de frälsta posttjänstemännens egen jultidning. En officiell tjänstemans till oigenkännlighet poletrade image för att underlydande och deras barn skall ha något att se och leva upp till.«

<sup>29</sup> Till begreppet, se Unger, 1982, s. 127f.

<sup>30</sup> Till terminologin, se Ricœur, 1988, s. 44, 77.

har på detta sätt en förklarande funktion, dvs. syftar till ökad förståelse, men dessutom en kritisk på två sätt. Dels vad åhörarna uppfattade såsom korresponderande praxis till LPs förkunnelse, dels signaler om att LP ändrat uppfattning.

För det *sjätte* skall novum-kategorin anföras. Flera modellresonemang står till buds när man vill argumentera för att något är nytt. Man kan påstå att idéerna är nya, dvs. de har inte tidigare förfäktats. Ett annat sätt är att bruka en struktur-modell, vilken går ut på att idéerna är bekanta men att de ingår i ett nytt mönster. En tredje metodvariant är att göra bruk av distinktionen explicit-implicit. Jag kommer att bruka den framför allt när jag diskuterar LPs samhällsuppfattning. Det som senare sägs explicit fanns tidigare implicit. Ett och samma tankeinnehåll kan vara mer eller mindre artikulerat hos en och samma individ vid olika tidpunkter och kan dessutom anta olika former. Synsättet förklarar mitt bruk av klara och tydliga citat.

Slutligen: tolkningsresultatet är med hänsyn till dess säkerhet att betrakta som »rimligt« snarare än »riktigt«.<sup>31</sup> Synpunkten baserar sig framför allt på materialets beskaffenhet.

### 1.3 Corpus Pethrus

Vad jag kallar *corpus Pethrus* utgör flera skilda materialtyper. Av vikt att framhålla är att det är det publicerade materialet som undersökningen fotar sig på. Det är den åskådning som LP gjorde känd och som påverkade och influerade pingstvännen inte bara i Sverige, som utforskas. Med den byggde han upp det symboliska universum som de svenska pingstvännerna i dag lever i och det livsverk som de i dag för vidare och utvecklar. Det icke-publicerade materialet i form av en omfattande korrespondens ges därmed endast en supplerande roll. En enkel systematisering av materialet är denna:

1 Uppbyggelselitteratur. Hit hör predikosamlingarna och betraktelse-litteraturen. Jag använder *Samlade Skrifter*, band 1–10, i hänvisningarna. *Samlade Skrifter* utgavs 1958 med anledning av LPs 75-årsdag. Utöver dessa räknas *Under den Högstes beskärm*, 1966, och de fyra böckerna om *Timmermannen från Nasaret*, 1970–73, till denna kategori. I viss mån hör också *Brytningstider – Segertider*, 1969, hit. I den finns också material som kan hänföras till nästa materialtyp. Självfallet inkluderas i material-

---

<sup>31</sup> Till distinktionen, se Vedung, 1977, s. 81, 92.

gruppen artiklar och ledare i tidskrifterna *Brudgummens Röst*, *Biblisk Tidskrift*, *Den Kristne*, *Evangelii Härold* (EH), *Evangelisk Tidskrift*.

2 Läroskrifter. Dessa har från början varit predikningar och är därför svåra att skilja från uppbyggelselitteraturen. Det är kanske riktigare att säga, att i uppbyggelselitteraturen finns partier av mer utredande karaktär insprängda. Dessa finns också i *Samlade Skrifter*. Någon rangordning av materialgrupp 1 och 2 görs inte.

3 Reseskildringar. LP gjorde många resor till olika länder. Om intrycken av resorna i Palestina på 1920- och 1940-talet, USA på 1930-talet och Afrika på 1950-talet utgav han flera böcker. Störst roll för avhandlingen spelar *Västerut*, som kom 1937.

4 Politiska texter. Hit räknar jag ledarartiklar i tidningen *Dagen* 1945–1974. Man kan fråga sig om tidningen *Dagen* under LPs tid var pingströrelsens organ<sup>32</sup> eller LPs eget. Chefredaktören skulle kunna känna en sådan lojalitet mot huvudmannen att det därav är svårt att verkligen betrakta de politiska texterna som uttryckande författarens egen mening. I en ledare »Är DAGEN partiorgan?« lämnar LP några upplysningar om sin egen position. Sedan Kristen Demokratisk Samling (KDS) våren 1964 påbörjade sin verksamhet fram till början av 1965 hade till redaktionen inkommit »ett 10-tal brev« »som klandrar DAGEN för den vänliga inställningen«. I ledaren menar LP att det politiska intresset inte skadat *Dagens* nummerförsäljning, men citerar dessutom ur protokoll från AB DAGEN 11 januari 1965: »I sammanhanget bör det också stå klart, att pastor Lewi Pethrus såsom chefredaktör även i sådana sammanhang har frihet att på ledarplats uttala sin personliga uppfattning och mening.« LP fogar till protokollsutdraget följande kommentar: »Den frihet de tillerkänner honom beror emellertid bl.a. på att hans ledare är signerade. *De signerade artiklarna i en tidning är inget uttryck för tidningens egen ståndpunkt. För de signerade artiklarna i en tidning står författaren själv men inte tidningen* [kursiv].«<sup>33</sup> Till de politiska texterna hör vidare *I dag lek – i morgon tårar*, 1942.<sup>34</sup> Också skrifter som *Given kejsaren vad kejsaren tillhör*, 1944,<sup>35</sup> och *Valen och moralen*, 1958, vilka finns i *Samlade Skrifter*, band 9 respektive band 10, hör hit. Debattboken *Ny mark*, 1966, faller likaså in under denna materialgrupp.

---

<sup>32</sup> Se Sahlberg, 1977, s. 6, 118.

<sup>33</sup> Dagenledaren 12.2.1965, LP.

<sup>34</sup> Av Sahlberg (2009/1985, s. 116) ansedd som LPs första samhällsorienterande bok.

<sup>35</sup> Egentligen en radiopredikan hållen i Filadelfiakyrkan 3.9.1944.

5 Memoarerna. Fem memoarböcker skrevs under tiden 1953–1956. Den första, *Den anständiga sanningen*, 1953, ger LPs perspektiv på schismen med Sven Lidman. Därefter rullas livshistorien upp. Memoarerna sammanställdes senare av LP själv till en enda bok, *Ett sagolikt liv*, som utkom postumt, 1976. För amerikanska läsare presenterar han sig i *A Spiritual Memoir*, 1973. Långt tidigare hade dock ett par av hans böcker översatts till engelska.<sup>36</sup>

6 Poetiskt material: LPs sånger och dikter. Flera av LPs tidiga dikter finns i memoarerna. Dottern Miriam Pethrus-Peterson har skrivit ett förord till sångsamlingen *Lewi Pethrus: Mina sånger*, 1954, med kommentarer till sångernas tillkomst. I utgåvan av *Segertoner* 1960<sup>37</sup> står LP för text och musik i tio av sångsamlingens 604 sånger.<sup>38</sup> Utöver detta har han författat texten till två sånger<sup>39</sup>, arrangerat elva av sångerna<sup>40</sup>, är medförfattare till fyra<sup>41</sup>, bearbetat texten till en<sup>42</sup> samt översatt två sånger<sup>43</sup>. Den sista sången *Livets land* skrev han natten efter hustruns död, 1966. »Efter Lydias död går livet i moll« brukade han säga, uppger Märta Havenström, som 1950 blev husföreståndarinna hos familjen Pethrus.<sup>44</sup> Den mest kända av LPs sånger är *Löftena kunna ej svika*.<sup>45</sup>

7 Brev och korrespondens. Mellan 1914–1974 samlade LP sin mycket omfattande korrespondens med människor från olika håll. Från 1914 tog LP kopior på sina brevvar. Under 1916–1921 förekommer luckor i materialet likaså efter 1958, då LP frånträdde föreståndarbefattningen i Filadelfiaförsamlingen i Stockholm.

---

<sup>36</sup> *Vinden blåser vart den vill*, 1936, engelsk översättning *The Wind Bloweth Where it Listeth*, 1938, och *Kristen församlingstukt*, 1930, engelsk översättning *Christian Church Discipline*, 1944. Colletti, 1983, s. 24.

<sup>37</sup> För sångbokens utveckling sedan 1914, se Selander, 1980, s. 49f.

<sup>38</sup> *Segertoner* 1960, 4, 12, 40, 70, 242, 306, 370a, 441, 587, 594.

<sup>39</sup> *ibid.*, 172, 485.

<sup>40</sup> *ibid.*, 2, 9, 34, 45, 55, 59, 61 (upptecknad av LP), 159 (upptecknad av LP), 205, 220 (vers), 266.

<sup>41</sup> *ibid.*, 43, 61, 186, 190.

<sup>42</sup> *ibid.*, 152.

<sup>43</sup> *ibid.*, 28, 159.

<sup>44</sup> Havenström, 1984, s. 95ff.

<sup>45</sup> Selander, 1980, s. 189.

8 Intervjumaterial. Här finns både tidningsartiklar och böcker att tillgå. Särskilt användbar är Ivar Lundgrens *Lewi Pethrus i närbild*, 1973.<sup>46</sup>

## 1.4 Varför en avhandling om Lewi Pethrus?

De motiveringar till arbetet som inledningsvis har berörts kan sägas knyta an till en i metodböcker vanlig distinktion mellan externt och internt uppkomna forskningsproblem. De förra har sin upprinnelse utanför vetenskapen medan de internt uppkomna relateras till den teoribildning med dithörande resultat och teser, som äger rum inom de vetenskapliga sammanhangen. Sambandet mellan de båda är komplicerat och skall inte här bli föremål för analys, men jag vill knyta an till distinktionen. En monografi om LPs kristendomsuppfattning saknas och frågan har ovan berörts. Vad vi har är artiklar och partier i avhandlingar som på skilda sätt berör LPs liv, verksamhet och trosuppfattningar. Att fylla igen luckor är en vetenskaplig uppgift. Arbetet motive-ras vidare utifrån teser som framförts i tidigare forskning inom andra discipliner än systematisk-teologisk disciplin. Det ökade sociala och politiska engagemanget relateras i det här arbetet till kristendomsuppfattningen som den kommer till uttryck i LPs texter.<sup>47</sup> En annan motivering är det i forskningen klara och ökande intresset för Sven Lidman och hans författarskap.<sup>48</sup> Med ett intresse för Lidman följer ett intresse för LP, vilket i sin tur kan motiveras med upplysningen som studien *Sven Lidmans livsuppgörelse*, ger. Där påstår Carl-Erik Brattemo, att de betydande identifikationspersonerna i Lidmans liv var farbror Sam, Augustinus och Lewi Pethrus. Med viss tvekan antar Brattemo att av dessa tre är Augustinus den mest betydelsefulle. Sven Lidman »har införlivat Augustinus med sig».<sup>49</sup> Någon rangordning av de båda andra sker visserligen inte,<sup>50</sup> men – enligt Brattemo – möter Lidman i LP »en man för vilken ett par av livets nyckelord är 'handling' och 'lyd-

---

<sup>46</sup> Lundgren berättar att han när han var klar med arbetet undrade om LP ville se manuskriptet för att kontrollera att han hade uppfattat honom riktigt. »Men han avböjde.» *Dagen* 7.2.1974. Citerat ur Olof Djurfeldts artikel »Bildkrönika och intervjuer i ny bok om Lewi Pethrus».

<sup>47</sup> Forskningsperspektiven presenteras i avsnittet om samhällsuppfattningen.

<sup>48</sup> Brattemo, 1984; Sundberg, 1986; *Sven Lidman mellan psykologi och teologi*, 1986; Lengborn, 1989.

<sup>49</sup> Brattemo, 1984, s. 115.

<sup>50</sup> *ibid.*, s. 117.

nad'. Sven Lidman övertar hans nyckelord och gör dem till sina.«<sup>51</sup> För att göra en djupare teologisk analys av Sven Lidman är det, om dessa överväganden stämmer, angeläget att också analysera LP. Man kan vidare notera, att Lidmanforskare här och var ger perspektiv på LP, vilka ställer Lidman i ett bättre ljus utan att LP enligt min mening särskilt väl analyserats. Striden mellan Lidman och LP 1948 är ett kärt ämne – »en brödrafejd, som går till historien«.<sup>52</sup> Den hade enligt Brattemo

sin bakgrund hos Sven Lidman i den stigande olust han kom att känna från början av 1940-talet inför sin situation i den alltmer expanderande församlingen. Olust inför vad han upplevde som församlingens byråkratisering, kommersialisering och styrning efter Pethrus nyckfulla vilja; inte minst dess okänslighet inför individuella människooden – som om medlemmarna var till för församlingens skull, inte tvärtom.<sup>53</sup>

Men, hade inte Lidman efter sina insatser som LPs försvarsadvokat i den s.k. Franklin-striden själv framhållit och sympatiserat med uppfattningen, att »i denna väckelse betyder enskilda personer mycket litet ...«?<sup>54</sup> Vad är det som gör att Lidman först på 1940-talet vaknar till sans? En förklaring skulle kunna vara att LP lägger i dagen en annan inriktning och ett annat ledarskap under 1940-talet än vad som gällt tidigare. Stämmer detta? Eller var det så, att Lidmans blick för människor egentligen var »begränsad till det egna jaget«?<sup>55</sup>

Bilden av Lidman förbryllar och bilden av LP är långtifrån entydig. Inte heller kan schismen mellan Lidman och LP sägas vara uttömd på förklaringsmöjligheter. Måste de helt enkelt drabba samman? Hollenweger antyder en sådan uppfattning: »Daß eine so stark geprägte Persönlichkeit mit dem mehr volkstümlichen Schriftsteller und Pfingstführer L. Pethrus in Konflikt kommen mußte, ist klar.«<sup>56</sup> Finns det manne ett teologiskt perspektiv som kan ge ytterligare ljus? Det här arbetet vill ge ett bidrag i den riktningen genom att LPs trosåskådning undersökes. Skall schismen tolkas teologiskt måste LPs trosåskådning också studeras. Vilka förutsättningar hade de för att *förstå* varandra?

---

<sup>51</sup> Brattemo, 1984, s. 73. Lägg vidare märke till Lidmans ord med avseende på LP: »O demidium cordis mei – o du hälften av mitt hjärta.« Lidman, 1949, s. 28.

<sup>52</sup> Westin, 1958, s. 180.

<sup>53</sup> Brattemo, 1986, s. 66.

<sup>54</sup> Sundstedt, 1972, del 4, s. 72; jfr Holmberg, 1980, s. 129.

<sup>55</sup> Hallingberg, 1980, s. 39. Jfr Lidman, 1988, s. 26ff., 37, 81.

<sup>56</sup> Hollenweger, 1971, s. 337.

Bilden av LP är som sagt inte entydig. I honom möter dels det principfasta, dels det som kan tolkas som nyckfullt eller som en beredskap till omprövningar. Journalister betraktade honom som extatiker, men var han verkligen det? Är det inte tvärtom en psykologisk gåta att »en person av sådan kylighet som Lewi Pethrus i sina memoarer röjer, kunnat så hängiva sig åt denna eldigt extatiska fromhet«?<sup>57</sup> Någon mystiker i kyrkohistorisk mening, skriver Gunnar Westin, »är då pastor Pethrus sannerligen inte«.<sup>58</sup> Linderholm är av uppfattningen, att LP »är en av de främsta religiösa folktalare vi haft« samt att som »religiös ledare är han jämförlig med Rosenius, Wiberg, Ekman och Waldenström«. Det är – fortsätter Linderholm – »han, som i första rummet gjort den [dvs. den svenska pingströrelsen] till vad den är, och på en gång bevarat dess ursprungliga art hos oss och hållit den ren från en del mera bisarra och svärmiska yttringar ...«<sup>59</sup> Efter att ha granskat pingströrelsens nyförvärv under 1920-talet knyter Linderholm sina eventuella förhoppningar till LP inför framtiden med avseende på pingströrelsens »höjning«, trots att han beklagar, »att denne man icke i unga år fick tillfälle till grundliga teologiska studier och någon kännedom om Jesu eget evangelium«.<sup>60</sup> Briem har samma perspektiv på LP: »Att pingströrelsen i Sverige, främst i Stockholm, undgått många av de ytterligheter, till vilka den förfallit mångenstädes i utlandet, torde icke minst vara Lewi Pethrus förtjänst: hans begåvning och utpräglade personlighet satte redan från början sina spår i den nya församlingens verksamhet.«<sup>61</sup> Bloch-Hoell visar inte heller någon återhållsamhet med lovvärda ord. »L.P. tør vaere den fremste lederbegavelse p. har fostret. ... Som leder har han dessuten lagt for dagen en innen p. usedvanlig nøkternhet ...«<sup>62</sup> Hollenweger har i sitt arbete *The Pentecostals* förutom LPs ekuumeniska reservationer och kritiska hållning till David du Plessis tagit

---

<sup>57</sup> Sandblad, 28.11.1953, s. 3.

<sup>58</sup> Westin, 1953, s. 4. Jfr kapitlet »Vad är extas?« i *Hänryckningens tid*, 1954, s. 48–54.

<sup>59</sup> Linderholm, 1925, s. 307.

<sup>60</sup> *ibid.*, s. 307f.

<sup>61</sup> Briem, 1924, s. 133.

<sup>62</sup> Bloch-Hoell, 1956, s. 423. I en intervju i *Dagen* 4.7.1970 (»Intervju av I. Lundgren«, s. 1, 2, 7) bekräftar Bloch-Hoell sin uppfattning om LP: »Lewi Pethrus' verksamhet har varit mönsterbildande i balanserande riktning för pingstkyrkan i Sverige. Men man måste komma ihåg att Lewi Pethrus inte är detsamma som pingstkyrkan. Man kanske kan säga, att den syn han företrätt under de senaste 40 åren nu börjat tränga igenom i alla skikt i den svenska pingstkyrkan.«

fasta på att den av honom initierade skolverksamheten är synnerligen remarkabel med hänsyn till de icke-religiösa ämnen den inkluderar, men är väl knappast underkunnig om folkhögskolans roll i det svenska samhället. Vid den jämförelse Hollenweger låter vidta mellan Sven Lidman och LP konstaterar han: »Lidman, ... was driven out by the less talented but more vigorous Lewi Pethrus, ...«<sup>63</sup>

I samband med LPs död och begravning 1974 fälldes det stora ord om honom. Jag väljer ett av många möjliga. Dåvarande ärkebiskopen Olof Sundby framhöll, att »hans namn har en given plats i 1900-talets kyrkohistoria«.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Hollenweger, 1972, s. 481.

<sup>64</sup> *Dagen* 5.9.1974, s. 16–18.



## 2 Biografiska notiser: Lewi Pethrus 1884–1974

Introduktionen av mannen bakom de texter, som här utgör det egentliga forskningsobjektet, sker utifrån en indelning av LPs liv i tre perioder. Första perioden utgör tiden från födelsen 1884 och fram till och med 1910 när LP lämnar Lidköping för att bli föreståndare i Filadelfiaförsamlingen i Stockholm. Den andra perioden sträcker sig från 1911 till 1958, dvs. föreståndarperioden i Filadelfiaförsamlingen. Den tredje perioden omfattar tiden från 1959 till hans död 1974. Ambitionen är att ge LP och texterna en yttre ram.

### 2.1 Perioden 1884–1910

LP föddes i ett baptistiskt<sup>1</sup> arbetarhem i Västra Tunhems socken i Västergötland den 11 mars 1884. På grund av föräldrarnas trosuppfattning var han »den förste inom hela kommunen, som inte blev döpt som barn».<sup>2</sup> Någon pennalism menar han sig inte ha varit utsatt för på grund av detta, men lärarna påminde honom om det religiösa »främlingskapet». En examensdag – med hans mor som åhörare – ställdes katekesens fråga: Varför kallas du kristen? till den odöpte Petrus Levi Johansson, som läste upp det aktuella stycket: »Jag kallas kristen, emedan jag genom dopet är upptagen i Jesu Kristi församling» osv.<sup>3</sup> Den 12 februari 1899 döptes LP knappt 15 år gammal och anslöt sig till Rånnums baptistförsamling.<sup>4</sup> Samma år flyttade han till Vänersborg och lämnade sitt arbete vid Vargöns Aktiebolag, där han arbetat sedan april 1897. Under tiden i Vänersborg kom han på »tanken att byta namn».<sup>5</sup> I augusti år 1900 reste han till Fredrikshald i Norge och började arbeta där, eftersom

---

<sup>1</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 169.

<sup>2</sup> *ibid.*, s. 170.

<sup>3</sup> *ibid.*, s. 171.

<sup>4</sup> *ibid.*, s. 223.

<sup>5</sup> *ibid.*, s. 264f. Enligt *Ny Svensk historia* (1936, s. 127) hänför sig släktnamnet Petrus (stavas så i arbetet, utan h!) till år 1910. Ansökan om namnändring skall ha inlämnats under Lidköpingstiden. Det är möjligt att memoarerna skall förstås så, att LP under tiden i Vänersborg umgicks med tanken på att byta släktnamn, men att ansökan om ändringen inte skedde förrän 1910. Problematiserar uppgifterna gör den skriftliga ansökan LP insänder från Bengtsfors till Betelseminariet om inträde på skolan. Den är undertecknad Lewi Petrus. Holmberg, 1976, s. 19–22.

han »önskade komma längre ut i världen«. <sup>6</sup> Bl.a. beroende på att en av hans bröder 1901 hade flyttat till Oslo, som vid denna tid hette Kristiania, flyttade LP dit. »Nu stod jag på egna ben« och »kände, att mitt liv var lagt helt och hållet i mina egna händer, och ansvaret för detsamma var uteslutande mitt«, berättar han. <sup>7</sup> Norge-tiden blev på flera sätt avgörande för hans liv. Kommen till Oslo träffade han en ung man, som var bror till den kvinna – Lydia Danielsen från Kragerö – som 1913 skulle bli hans hustru. Därtill kom det politiska intresset, som normmännen visade, att påverka honom. »När jag kom till Norge gick diskussionens vågor höga inom politiken.« <sup>8</sup> Till diskussionen hörde förhållandet mellan Sverige och Norge, men LP berättar, att om än »politiken kom att intressera mig en hel del«, <sup>9</sup> tog arbetarrörelsen »djupare tag i mig«. <sup>10</sup> Med »arbetarrörelsen« torde han avse fackföreningsrörelsen, ty han skriver att han »insåg det berättigade i arbetarnas krav« och blev »medlem i fackföreningen« samt säger refererande till denna tid: »Själv har jag alltid ansett mig tillhöra arbetarklassen.« <sup>11</sup>

På grund av en mot honom riktad anmärkning – felaktig enligt LP själv – slutade han sitt arbete på skofabriken och kom därefter att ägna sig åt »evangelii tjänst«. 1902 hade han sin första mötesserie i Lillesand på Norges sydspets och under vintern 1902–1903 hade han möten »på kuststräckan från Langesund till Lillesand«. <sup>12</sup> Sommaren 1903 erhöll han en kallelse från baptistförsamlingen i Bengtsfors i Dalsland att bli dess predikant. Han besvarade kallelsen jakande och stannade där ett år. <sup>13</sup> I slutet av augusti 1904 började han sina studier på Betelseminariet i Stockholm. Under skoltiden sysslade han enligt vad han uppger i *Medan Du stjärnorna räknar* »allvarligt med tanken att lämna predikantbanan«. Uppgifter som lekte i hågen var i stället författarskap och journalistik. <sup>14</sup> Tankarna kring nya uppgifter avbröts emellertid av ferier-

---

<sup>6</sup> Ett sagolikt liv, 1976, s. 37.

<sup>7</sup> ibid., s. 39; *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 282.

<sup>8</sup> *Ett sagolikt liv*, 1976, s. 40.

<sup>9</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 287.

<sup>10</sup> ibid. I Sverige i Vargön kom han inte i närmare beröring med arbetarrörelsen eftersom den enligt hans mening då var »i sin linda«. *Ett sagolikt liv*, 1976, s. 41.

<sup>11</sup> ibid.

<sup>12</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 20, 37.

<sup>13</sup> ibid., s. 40.

<sup>14</sup> ibid., s. 71.

nas predikoverksamhet.<sup>15</sup> Förhållandet till kristendomen var dock vacklande. Strax före julhelgen 1905 genomgick han en djup kris som slutade med en ny överlåtelse åt Gud. »I och med denna upplevelse«, skriver han, »blev kristendomen åter liv för mig«. <sup>16</sup> Julferierna och ytterligare några veckor på nyåret 1906 tillbringade han huvudsakligen i Kristianstad, men också i Hässleholm. På våren samma år gör han sin militärtjänst, som han fått uppskov med ett år. Efter militärtjänstgöringen flyttade han efter en tids vila i föräldrahemmet i september månad 1906 till Lidköping »för att hjälpa församlingen där åtminstone någon tid«. <sup>17</sup> Det är här den 7 januari 1907 han läser *Dagens Nyheter* och ser rubrikerna: »En ny 'väckelse' över Kristiania.« Thomas B. Barratts namn spelar en avgörande roll för hans sätt att uppfatta fenomenen. Han kände till honom både från tiden i Kristiania och från Barratts besök i Stockholm 1904. Hans namn, skriver LP, »bidrog till att hos mig väcka förtroende för den rörelse, som han nu representerade«. Tidigare hade LP tagit del av rapporter från Los Angeles om liknande yttringar, men icke nämnvärt berörts. <sup>18</sup> Nu var det något annat. Samtidigt med »väckelsen« i Kristiania inträffade snarlika fenomen i Skövde, men den svenska pressen uppmärksammade detta först den 26 januari 1907. *Dagens Nyheter* skrev då: »I Skövde pågår en liknande rörelse som i Kristiania.« LP väljer Oslo framför Skövde. <sup>19</sup>

Efter tre veckors vistelse i Kristiania återkom LP till Sverige och hade att fatta beslut om vad han skulle ägna sig åt. Han uppger att han hade sagt upp sin tjänst i Lidköping till januari 1907 och alternativen var tre: Antingen predikant i någon av baptistförsamlingarna i Kristianstad eller i Lidköping eller att återvända till Betelseminariet. LP valde

---

<sup>15</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 73. Julhelgen 1904 och nyåret 1905 tillbringade han i baptistförsamlingen i Stora Kil i Värmland. En »liten väckelse uppstod« på platsen. Under påskferierna 1905 var han tillbaka i Värmland, och sommaren samma år verkade LP inom Baptisternas Ungdomsförbund därstädes.

<sup>16</sup> *ibid.*, s. 75.

<sup>17</sup> *ibid.*, s. 81.

<sup>18</sup> *ibid.*, s. 86.

<sup>19</sup> Resan till Kristiania hade ytterligare ett syfte förutom deltagandet i Barratts möten. Jag önskade – skriver LP – »få större klarhet uti mitt förhållande till den flicka, som många år senare blev min hustru«. LP skriver: »Jag skrev emellertid till henne och bad, att hon skulle komma till Kristiania, så att vi fick talas vid om saken. Och hon kom.« *ibid.*, s. 146.

Lidköping, platsen där han hånats och motarbetats.<sup>20</sup> Vid 22–23 års ålder blev han alltså församlingsföreståndare. Den personliga friheten blev med åren väsentlig.<sup>21</sup> Det är i Lidköping som han når fram till vissheten att han undfått »ett bibliskt dop i den helige Ande«. <sup>22</sup> 1910 övervägde LP en andra gång att lämna »predikogärningen«, men genom en syn – »den enda jag haft i hela mitt liv«<sup>23</sup> – befriades han från dessa tankar. När den sjunde baptistförsamlingen i Stockholm bildades den 30 augusti 1910 kallas LP att bli dess predikant.<sup>24</sup> Efter – vad LP själv kallar »depressionen«, dvs. när han övervägde att lämna förkunnargärningen – befann han sig när kallelsen nådde honom i ett läge där han var intresserad att så snabbt som möjligt gå in i de nya

---

<sup>20</sup> Överhuvudtaget är det besvärligt att få ordning på de olika versioner som finns att tillgå om vart LP tog vägen efter vistelsen i Kristiania 1907. Åkte han till sitt föräldrahem eller tillbaka till sitt arbetsfält, dvs. Lidköping? Om det senare är det riktiga, innebär det att den i framförallt memoarerna givna framställningen, som använts av Hjalmar Sundén som illustration till rollteorin, måste ifrågasättas. Sundén bygger nämligen på att LP först begav sig till sitt föräldrahem. Nu är tyvärr inte ens framställningen i *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, fri från motsägelser. Summerar man framställningen i memoarboken blir man under alla omständigheter tveksam till huruvida valet av Lidköping bland alternativen är definitivt, ty i boken påstår LP att »min vistelse där hela första delen av 1907 var tillfällig« (ibid. s. 165). Det som på ett särskilt sätt bidrog till att han stannade i staden var inte »att Gud gjort levande« att han skulle återvända (ibid. s. 99) utan ett rykte som kommit ut i bygden att han gjort en flicka med barn (ibid. s. 167). LP förstod att lämnade han Lidköping hals över huvud vore hans framtid som predikant en saga blott. I stället hade han att visa att han var förtroende värd. »Det elaka ryktet bidrog så i hög grad till att jag fattade mitt beslut att stanna ...«. ibid. s. 167. Resultatet av denna läsning gör det möjligt att rikta kritik mot Sundéns oproblematiska användning av just LPs Lidköpingsmaterial för att illustrera rollteorin. Med hänsyn till texterna finns det andra närmare till hands liggande förklaringar än den som Sundén ger oss. Sundén, 1958, s. 66f. Det är onekligen notabelt att i *Urkristna kraftkällor*, 1925, (Band 5) saknas framställningen om »viljekampen« med tanke på den framtida sysselsättningen. I *Vinden blåser vart den vill*, 1936, (Band 8) presenteras uppgifterna, vilka utbroderas i Band 9 (s. 121f.), men framför allt i *Medan Du stjärnorna räknar*. Enligt framställningen i *Urkristna kraftkällor* (Band 5, s. 14) beger sig LP från Kristiania till sitt arbetsfält, dvs. Lidköping och inte till föräldrahemmet. Jfr Band 9, s. 121. Viljeproblemet som är genomgående i samtliga skildringar om erfarenheten av Andens dop får emellertid olika innehåll i de olika framställningarna.

<sup>21</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 239. LP berättar att han »under åren från väckelsens början [dvs. 1907] till 1912 varit fri som fågeln. Allt vad jag trodde vara Guds vilja kunde jag göra utan att fråga någon människa till råds.« Jfr Holmberg, 1980, s. 119f.

<sup>22</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 103.

<sup>23</sup> ibid., s. 183.

<sup>24</sup> Kallelsen är daterad den 14 september 1910. ibid., s. 202.

uppgifterna. Avskedsmöte hölls i Lidköping trettondedagen 1911. Efteråt såg LP på de fyra åren i Lidköping som sin »utbildningstid«.<sup>25</sup>

## 2.2 Perioden 1911–1958

Den 8 januari 1911 hade LP sitt inträde i Stockholms sjunde baptistförsamling. Dagen efter var det välkomstfest och bland kända baptistledare fanns överste K.O. Broady och riksdagsman Jacob Byström på plats.<sup>26</sup> Drygt två år senare – den 29 april 1913 – uteslöts Filadelfiaförsamlingen på grund av sin »öppna« kommunion ur Svenska Baptist-samfundet.<sup>27</sup>

I rask takt byggdes »den nya rörelsen« upp och konsoliderades. Bokförlag hade bildats när LP utgav *Jesus kommer*, 1912. Sångboken *Segertoner* blev klar 1914, bibelskola började 1915 och tidningen *Evangelii Härold* kom med provnummer 1915 för att 1916 permanentas. De stora i regel årligen återkommande »bibelstudieveckorna« för i första hand rörelsens egna predikanter och »vittnen« tog sin början under 1910-talet.<sup>28</sup> Under 1920-talet är det framför allt samarbetet mellan LP och författaren Sven Lidman som faller en i ögonen. Vidare framstår schismen med A.P. Franklin<sup>29</sup> som en stor och avgörande händelse. Den stora Filadelfiakyrkan, som byggdes då den ekonomiska krisen gjorde sig känd i landet, invigdes 1930. Det var »den största högtidsdag som Filadelfiaförsamlingen i Stockholm dittills upplevat. Det var också en av mina stora och lyckliga dagar«, skriver LP.<sup>30</sup> När 1930-talet bryter in seglar församlingen och LP uppenbarligen i stark medvind, även om det kan råda delade meningar om hur decenniet skall beskrivas. Själv använder LP om denna tid uttryck som »vid framtidens fönster«, »på rymlig mark« och »i expansionens tecken«.<sup>31</sup> Ett annat perspektiv utgörs av de nya stadgar som församlingen antog 1936.

---

<sup>25</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 211.

<sup>26</sup> *ibid.*, s. 210.

<sup>27</sup> Struble, 2009/1982, s. 37–47; Lagergren, 1989, s. 45–50.

<sup>28</sup> Lindberg, 1985, s. 179; Struble, 2009/1982, s. 196f.

<sup>29</sup> I striden med Franklin vanns enligt somliga forskare en avgörande drabbning för dem som i likhet med LP värnade om »den fria bibliska församlingen«. Struble, 2009/1982, s. 113–130; Lindberg, 1985, s. 199ff., 213.

<sup>30</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 11.

<sup>31</sup> *ibid.*, s. 11, 16, 23.

Först hade församlingen följt baptistsamfundets »ordning«,<sup>32</sup> senare hade den stadfäst egna stadgar 1916.<sup>33</sup> 1936 fattades beslut om nya.

Eftersom det rådde stor arbetslöshet i Stockholm vid 1930-talets början kom den sociala verksamheten att betydligt utvidgas. Dagligen bespåsades hundratals människor av församlingen.<sup>34</sup> Man kan hålla med Adrian Holmberg om att innehållet i 1916 års stadgar § 1 är slående. »Paragrafen är närmast ett socialt program med högt socialt patos.«<sup>35</sup> Holmbergs karakterisering av LP på denna punkt förtjänar att medtagas: »Den unge föreståndaren ingöt i den unga församlingen ett socialt patos, ett medvetande att människan visserligen inte lever allenast av bröd, men att hon heller inte kan leva utan bröd.«<sup>36</sup>

Det stora projektet under den tid vi nu tecknar konturerna till, som visserligen inte realiserats förrän 1945, är utan tvekan tidningen *Dagen*. Redan 1935 har LP fört det på tal<sup>37</sup>, men på grund av motstånd i församlingen<sup>38</sup> fick han återkomma flera gånger och till sist gå förbi styrelsen innan han lyckades förverkliga sin idé om en egen tidning.

---

<sup>32</sup> Så enligt Holmberg, 1980, s. 73. Några separata stadgar skrevs inte. I brev (2.11.1988) från Lea Månsus, Betelseminariet, lämnas upplysningen »att några 'normalstadgar för församlingar' fanns inte vid den tiden« (dvs. 1910 inom baptistsamfundet). Nils Thörevik vid PingstRörelsens Informationscentrum, ifrågasätter hur det var med stadgar från början och hänvisar till § 9 i protokoll 13.4.1916. Brev till författaren 9.2.1989.

<sup>33</sup> Holmberg, 1980, s. 73ff. »1916 års stadgar, församlingens första, har historiskt värde. Därför publicerar jag dem i sin helhet. Stadgarna var barn av sin tid.« ibid. Jfr Holmberg, 1976, s. 97f. Stadgarna från 1916 har Nils Thörevik inte lyckats uppleta åt författaren. Brevet (9.2.1989) avslutas: »Kan vi finna stadgarna från 1916 sänder vi dem senare.«

<sup>34</sup> Holmberg, 1976, s. 107. LP uppger antalet till 450. *Hos Herren är makten*, 1955, s. 59.

<sup>35</sup> § 1 har enligt Holmberg följande ordalydelse: »Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, som bildades redan 1910, är en förening af bekännare utaf den evangelisk-lutherska tros läran, hvilka sammanslutit sig för gemensamma gudstjänster och inbördes kristlig uppbyggelse samt med särskilt ändamål att omhändertaga och bereda vård åt fattiga eller annorledes hjälpbehövande barn, uppräta och på rätt väg hjälpa fallna män samt i öfrigt efter förmåga hjälpa nödställda eller utöfva kristlig människovänlig verksamhet. Församlingen är inte någon ekonomisk förening enligt tanken i lagen om dylika föreningar.« Citerat efter Holmberg, 1980, s. 74, 77. I senare stadgar lyfts »lutherska« i »evangeliska lutherska tros läran« bort. Om bestämmningen »evangelisk-luthersk«, se t.ex. Eckerdal & Gerhardsson & Persson, 1989, s. 14f.

<sup>36</sup> Holmberg, 1980, s. 78

<sup>37</sup> Tidningsfrågan togs enligt LP upp för första gången i Filadelfiaförsamlingens styrelse den 21 februari 1935. *Hos Herren är makten*, 1955, s. 175.

<sup>38</sup> Till detta, se Sahlberg, 2009/1977, s. 128; Lundgren, 1973, s. 120f.

Innan han lyckas med tidningsförslaget hade han 1941 lämnat Sverige för USA, och återkommit.<sup>39</sup>

När LP återkom från USA var det vänner som tyckte att han inte var densamme som när han for. »Det verkade som om han blivit förnyad«, skriver Holmberg,<sup>40</sup> en iakttagelse som LP bekräftar: »Jag var starkare och hade därför mera kurage att ge mig i kast med förhållandena.«<sup>41</sup> Bortavaron gjorde att han kom att se på Sverige med delvis nya ögon. Framför allt uppmärksammade han vid hemkomsten »den

---

<sup>39</sup> Vad låg bakom resan till USA och den hastiga hemresan? I *Lewi Pethrus i närbild* berättar LP att han vid denna tid tyckte att hans händer var bakbundna i arbetet i Stockholm. »Man sade nej till mina förslag till expansion.« Lundgren, 1973, s. 124; *Hos Herren är makten*, 1955, s. 179f. I USA uppskattade man män som ville något. Det slog an på LP. Under tidigare resor i landet i väster hade han presenterat sin verksamhet, som på 40-talet var den största i Europa. Det förklarar i någon mån att han hade »många kallelser« till olika församlingar i USA. Lundgren, 1973, s. 124. (Att det skulle röra sig om många kallelser går inte att belägga. Den 26.9.1940 meddelade LP vid ett sammanträde med äldste- och diakonkåren att han erhållit en kallelse från Filadelfiaförsamlingen i Chicago att bli dess föreståndare och predikant. Sundstedt, 1973, band 5, s. 313f. I denna kallelse sade sig LP »skymta Guds ledning«.) Lidman anlägger i sina framställningar två andra perspektiv som svar på resans varför. Det ena baserar sig på att LP skulle vara »omtöcknad av framgång« och trodde sig vara kallad att i USA framträda som »den svenska pingstväckelsens apostel i världsförmat«. Det andra utgår från en idé om att LPs rädsla »för ett ryskt angrepp på Sverige hade efter vinterfreden 1940 stegrats till rent monomana proportioner«. (Citaten efter Sundstedt, 1973, band 5, s. 310. Jfr Lidman 1949, s. 88ff.) Varför vände LP tillbaka till Sverige så snabbt? Sundstedt (1973, band 5, s. 314) skriver, att LP »på sommaren 1941 ansåg sin mission i Amerika avslutad«. Formuleringen utnyttjar inte bara »det fromma språket«, den är dessutom utomordentligt kryptisk. LP själv söker åtminstone i senare beskrivningar inte dra in händelserna i några andliga dimmoln. »Det var lögn alltihop. Jag hade inte gjort någonting egentligen.« (Jfr LPs brev till J. Mattsson 23.6.1942, O. Pethrus 18.12.1942, M. Berglund, 21.12.1942, i vilka LP uttrycker besvikelse över att han fick så litet utträttat under vistelsen i USA. LPs arkiv, RAA.) Skälet till att han återvände till Sverige var, att han »fick inget grepp dit han kom« och vad han hade att välja mellan i USA var att antingen bli mentalt sjuk eller att dö. Det var i Sverige han hade sin »stora verksamhet« och sina »väldiga möjligheter«. Lundgren, 1973, s. 131, 125. När »jag« kom hem »skojade« Lidman och sade, berättar LP, »att jag ansåg att jag gjort min insats i Amerika«. Utifrån Lidmans artikel *Mod och tålmod*, i EH sept. 1943, s. 772–773, 776–778, måste kommentaren varit djupt kritisk. I artikeln skriver nämligen Lidman med anspelning på LPs Amerikaresa: »Vilken gränslös tur för oss, att Paulus inte hade flygmaskin. Tänk om han rusat iväg till Rom i en sådan! Och efter ett halvår flugit tillbaka till församlingen i Antiokia och förklarar att nu hade han utträttat vad Gud ville ha utfört genom honom i Rom. Det hade varit döden både för evangeliets budskap, för Europa och för oss.«

<sup>40</sup> Holmberg, 1980, s. 211f.

<sup>41</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 199.

hastigt tilltagande moralupplösningen« och att det »offentliga livet i Amerika« var »långt mera genomsyrat av kristna grundsatser«. Iakttagelserna kom att spela en betydande roll i den räcka av aktiviteter och handlingar som LP initierade efter hemkomsten från USA.<sup>42</sup> Först på dagordningen stod folkhögskolan. 1942 beslutade styrelsen att starta en sådan. Till folkhögskolefrågan hörde lokalfrågan. Det spörsmålet löstes definitivt när Kaggeholms slott på Ekerö inköptes – eller när LP drev igenom köpet som han själv formulerar sin roll<sup>43</sup> – 1943. Året därefter tar han initiativ till det stora enhetsmötet mellan döparriktningarna i landet.<sup>44</sup> Den stora frågan var dock en daglig tidning. Efter en tioårig kamp var projektet om inte i hamn så dock påbörjat. Självsynen är hos LP att han »startade Dagen själv. Jag hade varken församlingen eller styrelsen med mig«.<sup>45</sup>

Radiomissionen har också delvis sin upprinnelse i USA,<sup>46</sup> men växer fram efter det att Filadelfiaförsamlingen i Stockholm i oktober månad 1945 haft sin första radioutsändning.<sup>47</sup> Där hade en skriven tacksägelse lästs upp vari vederbörande tackade Gud för att han blivit botad från cancer. Inslaget åstadkom ett visst rabalder i pressen och församlingens

---

<sup>42</sup> *Hos Herren är makten*, 1955,

<sup>43</sup> Lundgren, 1973, s. 131. Han tillägger i samma andetag: »Det var egentligen Filip Lundberg och jag som ordnade den affären.«

<sup>44</sup> Lindberg, 1985, s. 223ff.; Struble, 2009/1982, s. 177ff. Om döparkonferensens uteblivna fortsättning följer Lindberg LPs framställning i *Hos Herren är makten* (1955, s. 163). Konferensens beslut blev att en fortsättningskommitté skulle tillsättas. Enligt Lindberg »blev inte pastor Lewi Pethrus invald i denna kommitté«. Lindberg 1985, s. 226. LP skriver, att denna »kommitté har emellertid inte senare låtit höra av sig, och strängt taget har ingenting gjorts för att fullfölja den då framförda tanken«. *Hos Herren är makten*, 1955, s. 163. Sahlberg visar att nämnda kommitté hade LP som sammankallande. Sahlberg, 2009/1977, s. 101. LP tar upp synpunkten, att han skulle ha varit självskriven i kommittén, men påstår: »Jag tillhörde den inte.« *Hos Herren är makten*, 1955, s. 163. *Svenska Morgonbladet* (16.12.1944) och EH (28.12.1944, s. 1235) bekräftar att LP ingick i fortsättningskommittén. Å andra sidan säger LP att han inte fullföljde sina initiativ i detta sammanhang pga. »de splittringstendenser som Sven Lidman och hans närmaste understödjare spred omkring sig«. *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 130. Indirekt erkänner LP därmed att han kunde ha fullföljt de initiativ han tog i enhetssträvandena, men han förde ärendet åt sidan.

<sup>45</sup> Lundgren, 1973, s. 132, 134. LP kan också formulera sig så här: »Dagen, som är pingstväckelsens största och djärvaste trosföretag«, dvs. LPs största och djärvaste trosföretag är samtidigt pingströrelsens. *Hos Herren är makten*, 1955, s. 187. Till modifieringar av synsättet, se Sahlberg, 2009/1977, s. 145f.

<sup>46</sup> *IBRA Radio 30 år*, 1985, s. 11.

<sup>47</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 246.



medverkan i radion inskränktes under 1946. Därefter kom så schismen mellan LP och Sven Lidman 1948. En utlyst radiogudstjänst inställdes av Radiotjänst. »Under Nyhemsveckan 1949 väckte också pastor Pethrus tanken att Sveriges pingstfolk borde skaffa sig en egen radio.«<sup>48</sup> 1955 inviger LP IBRA Radio från stationen i Tanger i Nordafrika efter provsändningar över Radio Luxemburg.<sup>49</sup> Samma år är han värd för Världspingstkonferensen som hölls i Stockholm med representanter från 30 olika länder. 1949 blir LP teologie hedersdoktor vid Wheaton College, Illinois, USA.<sup>50</sup> Vidare är det under denna period som flera av LPs olika politiska projekt infaller. Exempel på detta är deltagande i valmöten, rekommendationer av politiska kandidater för Folkpartiet och den roll han spelar vid bildandet av Kristet Samhällsansvar (KSA) 1956. Bildandet av den s.k. »pingstbanken« eller med dess vid denna tid officiella benämning Allmänna Spar- och kreditkassan, 1952,<sup>51</sup> ingick som ett led i oberoendet av stöd utifrån.<sup>52</sup> Den 7 september 1958 lämnar LP 74 år gammal föreståndarskapet i Filadelfiaförsamlingen.

## 2.3 Perioden 1959–1974

LP fortsätter under denna tid sin tidiga sociala inriktning och bildar 1959 Lewi Pethrus stiftelse för filantropisk verksamhet, i dagligt tal LP-stiftelsen. Arbetet är inriktat på att hjälpa människor »som blivit offer för« alkohol och narkotika. Stiftelsen är inte bara uppmärksamrad av svenska myndigheter, den har även fått internationell uppmärksamhet på grund av sina goda resultat. En andra stor händelse är bildandet av Kristen Demokratisk Samling (KDS) 1964. Bildandet var »mitt initiativ«, påstår LP.<sup>53</sup>

1966 avlider hans hustru och LP tillbringar därefter alltmer av sin tid i USA. Därför kommer han tidigare än andra i kontakt med vad som

---

<sup>48</sup> *IBRA Radio 30 år*, 1985, s. 11.

<sup>49</sup> *ibid.*, s. 12ff.

<sup>50</sup> »Dr. Merrill C. Tenney, chairman of the department of Bible and philosophy, presented Rev. Pethrus as candidate for the degree, citing his work as a missionary leader, traveller, author, and editor of the *Evangelii Harold*, largest religious magazine in Sweden, and *Dagen*, Stockholm daily newspaper.« *The Wheaton Record* October 14, 1949, No 22, p 3.

<sup>51</sup> Larsson, 1980, s. 213.

<sup>52</sup> EH 13.7.1950.

<sup>53</sup> Lundgren, 1973, s. 55.

med omväxlande terminologi kallas neo-pentekostalism eller »karismatisk förnyelse«. <sup>54</sup> LP gav den ett helhjärtat stöd samt varnade den svenska pingströrelsens folk för att inta en avvisande hållning gentemot den. »Själv vill jag inte vara med och göra om det misstag samfundet gjorde, när de utestängde oss som pingstvännen en gång.« <sup>55</sup> Perioden kännetecknas vidare av stor författariver. 1973 blir LP kommandör av Vasaorden. Sin sista predikan håller han på Nyhemsveckan med temat *Att vinna en och en*. <sup>56</sup> 1974 går han ur tiden, 90 år gammal. En epok tar slut, <sup>57</sup> men »hans livsverk lever vidare och utvecklas«. <sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Till detta, se du Plessis, 1980, s. 261.

<sup>55</sup> Sahlberg, 1985, s. 142ff.

<sup>56</sup> *Så minns vi Lewi Pethrus*, 1984, s. 257ff.

<sup>57</sup> Lindberg, 1985, s. 258.

<sup>58</sup> Boberg, 1984, s. 31; Larsson, 1980, s. 9ff.

## 3 Lewi Pethrus och pentekostalismen

I detta delavsnitt skall jag dels ge några synpunkter på det terminologiska problemet pingstväckelsen/pingströrelsen, dels relatera LP till pentekostalismen samt i anslutning därtill mycket summariskt beskriva hans teologiska bakgrund.

### 3.1 Terminologiska synpunkter

Uttrycken »pingströrelsen« och »pingstväckelsen« används ofta som synonymer, men röster har höjts för att de bör hållas isär. Skälen bakom pläderandet för åtskillnaden är dels den kyrkohistoriska utvecklingen i Sverige efter sekelskiftet, dels det internationella språkbruket. Förespråkarna för distinktionen avser med pingströrelsen de »i formellt avseende fristående församlingar som slöt upp bakom Stockholms sjunde baptistförsamling Filadelfia och dess föreståndare Lewi Pethrus, sedan församlingen 1913 uteslutits ur Svenska Baptistsamfundet«. <sup>1</sup> Pingströrelsen ses som ett samlande begrepp för pingstförsamlingarna i Sverige. <sup>2</sup> Med benämningen pingstväckelse avses det religiösa innehållet, nämligen »den väckelse som uppkom i Amerika strax efter sekelskiftet, varefter den på olika vägar snabbt nådde också vår världsdel«. <sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Lindberg, 1985, s. 133; Struble 2009/1982, s. 11.

<sup>2</sup> Carlsson, 2008/1973, s. 14.

<sup>3</sup> *ibid.* Innehållet kan uppenbarligen enligt denna uppfattning inte begränsas till några särskilda församlingar eller samfund utan är »överkonfessionellt, starkt alliansinriktat samt icke institutionaliserat«, men ger avgörande bidrag till att olika trossamfund uppkommer eller påverkas. Lindberg 16.6.1987, s. 5; Lindberg, 1985, s. 134. Väckelsebegreppet har av förespråkarna för distinktionen icke nämnvärt diskuterats. Lindberg som hyser tanken, att det är Gud »som sänder väckelse« blir i stånd att anlägga ett något mindre absolut perspektiv på »rörelsen«. »Väckelsen« såsom överordnad »rörelsen« kan förvaltas mer eller mindre framgångsrikt. Av det följer att pingstväckelsen »också är att finna inom andra trossamfund än Pingströrelsen«. Lindberg 16.6.1987, s. 5. LP själv håller samman uttrycken, men använder oftare pingstväckelsen. Inte desto mindre menar han att benämningen pingst-»rörelsen« är mera biblisk. LP tar fasta på uttrycket i Apg. 2: »en stor rörelse.« Dagenledaren 28.12.1973, LP. I ett tidigare sammanhang uttryckte LP det så här: pingstväckelsen blev 1913 »en självständig rörelse här i landet«. *En sättningsman gick ut*, 1956, s. 18. Lagergren (1989, s. 46) har formuleringen: »pingstväckelsen blir pingströrelse«.

Form och innehåll hålles isär utan att någon som helst diskussion förs om svårigheterna med ett sådant betraktelsesätt.<sup>4</sup>

Beaktas det internationella språkbruket framhålles att *The Pentecostal movement* (ty. Pfingstbewegung) är den mest använda samlingsbeteckningen av fackmännen. Det är att reducera det internationella språkbruket. Så omnämns ej *Pentecostalism*, som är ett begrepp som inte enkelt refererar till antingen form eller innehåll.<sup>5</sup> I stället verkar det som om begreppet har förmågan att hålla samman de båda perspektiven och aktualiserar dels olika historiska strömmar, dels olika teologier eller skiftande religiöst innehåll.

Kort kan de historiska strömmarna beskrivas på följande sätt. Den klassiska pentekostalismen – som i Sverige av tidiga forskare kallades den moderna pingströrelsen<sup>6</sup> – har enligt den konsensus som råder bland forskarna sina rötter i USA vid vårt sekels början och spred sig från Azusa Street, Los Angeles, 1906,<sup>7</sup> ut över världen och kom till Norge genom Nordens pingstapostel T.B. Barratt samma år.<sup>8</sup> Det var där som LP 1907 kom i kontakt med den. Den andra fåran har sin upprinnelse på 1960-talet – också i USA – och har omväxlande kallats neopentekostalism, »charismatic renewal» eller på svenska »den karis-

---

<sup>4</sup> Av tillgängligt material är det varken möjligt eller omöjligt att dra slutsatsen att bakom dessa försök till distinktioner ligger den »protestantiska principen» som vill påminna om att förhållandet mellan idén och dess manifestation är dialektiskt-kritiskt. Hodgson & Williams, 1986, s. 256f. Å andra sidan förs inga som helst diskussioner om den mänskliga erfarenhetens komplexa struktur. »Väckelse» är naturligtvis en mänsklig erfarenhet. När människan som erfarit densamma därför vill bringa till uttryck vad hon erfarit använder hon ett språk som bärs upp av bilder och begrepp, konnotationer och emotioner med en lång historia i den kulturgrupp som hon lever i. Min grundläggande polemik mot distinktionen är således att den ger intryck av att vilja framhålla att pingstväckelse (det religiösa innehållet) är ett stormfritt område medan ett relativiserande perspektiv kan anläggas på pingströrelserna. Själv menar jag att detta relativiserande perspektiv måste inkludera »pingstväckelsen». Jfr Schille-beecx, 1980, s. 86ff.

<sup>5</sup> *World Christian Encyclopedia*, 1982, s. 838: »Pentecostalism = a Christian confession or ecclesiastical tradition holding the distinctive teaching that all Christians should seek a post-conversion religious experience called Baptism with the Holy Spirit, and that a Spirit-baptized believer may receive one or more of the supernatural gifts known in the Early church.»

<sup>6</sup> Briem, 1924; Linderholm, 1925.

<sup>7</sup> Robeck Jr, 1986, s. 1–4.

<sup>8</sup> Bloch-Hoell, 1956, s. 139ff.

matiska väckelsen, -rörelsen eller -förnyelsen«. <sup>9</sup> Trots påverkan från den klassiska pentekostalismens spiritualitet blev den huvudsakligen kvar »within the confines of traditional Churches« eller »spilled over into interdenominational church fellowships«. <sup>10</sup> LP kom i kontakt med neo-pentekostalismen i samband med sina längre vistelser i USA på 1960-talet. <sup>11</sup> En tredje flodbädd utgörs av vad Hollenweger kallar »Non-White Indigenous Churches«. <sup>12</sup>

Svenska forskares tal om »pingstväckelsen« såsom en beteckning på ett gemensamt religiöst innehåll är svårbegripligt, inte minst beroende på att de icke klargör vad de menar. Åsyftar de »spiritualiteten« förhåller det sig så, att inte heller den är enkel att renodla. <sup>13</sup> När pentekostalismen behandlas i den internationella forskningen omtalas teologin i pluralis, »theologies of Pentecostalism«. Uppräkningen av teologierna är ibland denna: wesleyansk, baptistisk, »oneness« eller karismatisk pentekotalism. <sup>14</sup> Och man kan tillägga: katolsk.

Konklusionen för avhandlingens del är att jag icke kommer att göra bruk av begreppet pingstväckelse eftersom det ger upphov till den enligt min mening felaktiga uppfattningen att erfarenheten av »Gud« – här i synnerhet Andens dop och *charismata* – kan isoleras från människans kulturella, sociala, personliga och teologiska bakgrund. En tes i detta arbete är att den mänskliga erfarenheten aldrig är förutsättningslös. Understödet denna tolkning gör den omständligheten att t.ex. katolska pingstväänner »see no conflict between their Catholicism

---

<sup>9</sup> På 1980-talet kan termen neo-pentecostalism sägas ha övergivits till förmån för den karismatiska förnyelsen. *Evangelical Dictionary of Theology*, 1985, s. 838.

<sup>10</sup> *Evangelical Dictionary of Theology*, 1985, s. 205: »On the American scene it is possible to date significant charismatic beginnings to the year 1960 ... Since then there has been a continuing growth of the movement within many of the mainline churches: first, such Protestant churches as Episcopal, Lutheran, and Presbyterian (early 1960s); second, the Roman Catholic (beginning in 1967); and third, the Greek Orthodox (about 1971).«

<sup>11</sup> Djurfeldt, 1984, s. 68.

<sup>12</sup> Att dessa ses som »a legitimate expression of Pentecostalism« beror dels på att den spiritualitet som där möter på ett påfallande sätt påminner om den klassiska pentekostalismen, dels på att det är möjligt att spåra vissa historiska band mellan de tidiga pingstmissionärerna och grundarna av dessa oberoende kyrkor. Hollenweger, 1984, s. 409ff.

<sup>13</sup> Karakteriseringen av »spiritualiteten« beror enligt Hollenweger (1986, s. 551) på huruvida »one considers the first five to ten years of its history as an expression of a not yet fully developed infant spirituality or as the heart of pentecostal spirituality«. Hollenweger menar, att »väckelsen« tämjdes och »many of the original ingredients of black spirituality were lost«.

<sup>14</sup> Synan, 1987, s. 34f.; Spittler, 1987, s. 79f. Jfr Hollenweger, 1966, s. 311f.

and their 'pentecostal' experience and practice«. <sup>15</sup> Pingströrelsen som begrepp används i det följande om trossamfund på regional och nationell nivå t.ex. den svenska pingströrelsen, medan pentekostalism ges en internationell syftning och signalerar därmed såväl en teologisk som en samfundsmässig pluralism.

## 3.2 Lewi Pethrus och den klassiska pentekostalismen

I de biografiska notiserna har framkommit att LP dels kan sammanknytas med den klassiska – eller moderna – pentekostalismen från seklets början, dels att han på 1960-talet kom i kontakt med »den karismatiska förnyelsen«. Mot denna bakgrund finns i undersökningsmaterialet åtminstone två frågor som är angelägna att närmare utforska. Dels är det LPs egen s.k. andedopsupplevelse, dels är det LPs syn på pentekostalismens upprinnelse. I litteraturen nämns dels Topeka i Kansas 1901, dels Los Angeles 1906 som platsen för detta. Vilken plats LP ger sina preferenser och varför? Avsnittet avrundas med några kommentarer kring LPs syn på och förhållande till »den karismatiska förnyelsen«

### 3.2.1 Blev Lewi Pethrus »andedöpt« 1902 eller 1907?

Bloch-Hoell skriver, att »L.P. ble åndsdöpt i 1907 etter et besøk hos Barratt«. <sup>16</sup> I *A Spiritual Memoir*, som är avsedd för amerikanska läsare, ger LP en diskutabel information: »My baptism in the Holy Spirit occurred with miraculous results in 1902 and was followed just five years later by the beginning of the Pentecostal revival in Sweden.« <sup>17</sup> Det dubiösa i presentationen rör både tidpunkten för och »de mirakulösa resultaten« av »andedöpet«. LP var inte den »som först tände Andens nya eld i Sverige«. <sup>18</sup> Utan att problematisera uppgifterna som står till buds följer t.ex. Lindberg LPs redogörelse: »1902 – Lewi Pethrus blir andedöpt.« <sup>19</sup> Donald Dayton antyder att det var »after reports from the Azusa Street Revival in America reached him, that Pethrus

---

<sup>15</sup> Sullivan, 1972, s. 238.

<sup>16</sup> Bloch-Hoell, 1956, s. 423.

<sup>17</sup> *A Spiritual memoir*, 1973, s. vii.

<sup>18</sup> Söderholm, 1927, s. 255.

<sup>19</sup> Lindberg, 1985, s. 259.

received the categories that he would use to interpret his experience as having spoken in tongues as an outward sign of having received the baptism of the Holy Spirit«.<sup>20</sup> Den upplevelse som både LP, Lindberg och Dayton åsyftar inträffade på den s.k. Bergensbåten en tidig junimorgon 1902.<sup>21</sup> LP berättar:<sup>22</sup>

Ombord var allt tyst och stilla. Alla sov i sina hytter, och ingen syntes till på däck. Där stod jag ensam och såg solen gå upp ur havet. Det storslagna natursceneriet tilltalade mig mycket, och Gud, Skaparen och Uppehållaren av hela denna underbara värld, blev outsägligt levande för mig.<sup>23</sup> Hans närhet syntes mig så verklig, där jag stod försänkt i bön, att det var, som om hela min inre varelse smälte ner inför hans genomträngande, värmande närvaro. Tårar banade sig väg utför mina kinder, och jag upplevde Guds närvaro så verklig, som om jag sett Honom. Medan jag på detta sätt stod försänkt i bön, talade jag ord, som jag icke själv förstod. Jag hade vid den tiden ingen tanke på talandet med tungor – men det hände även senare,<sup>24</sup> när jag var ensam i bön och betraktelser, att jag talade främmande ord. Jag kunde dock aldrig komma till någon klarhet om vad det var och reflekterade ej<sup>25</sup> djupare över saken.

Den »upplevelse« som Bloch-Hoell har i åtanke berättar LP om i *Ur-kristna kraftkällor*. Efter en dag bland sjuka människor, kom han hem före kvällens möte till sin lägenhet och böjde sina knän i syfte att bedja för kvällsmötet:

Då ... greps min tunga av den härliga kraft och salighetsström, som jag rätt ofta förut erfarit, och utan att jag hade uppmärksammat det och utan någon medveten medverkan från min sida, talade jag på ett annat tungomål, efter som Anden ingav mig att tala. När det stod klart för mitt medvetande, vad som hade skett, fylldes hela min varelse med outsäglig och härlig glädje. På mötet samma kväll talade jag i tungor och sjöng i Anden. Med denna erfarenhet följde en underbar visshet om att jag hade fått ett bibliskt dop i den helige Ande.<sup>26</sup>

I takt med åren lägger LP tyngdpunkten på upplevelsen 1902 som tidpunkten för Andens dop. Det som sker 1907 betraktas som en förnyelse

---

<sup>20</sup> Dayton, 1987, s. 178.

<sup>21</sup> Band 5 (1925), s. 10; Band 9 (1942), s. 113f.; *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 25f.

<sup>22</sup> Denna händelse skall icke sammanblandas med en resa med samma båt senare på hösten samma år. *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 106.

<sup>23</sup> Texten från 1942 (Band 9, s. 114) har tillägget: »levande och stor för mig«.

<sup>24</sup> Texten från 1942 (ibid.) har skrivningen: »men det hände även flera gånger senare«.

<sup>25</sup> Texten från 1942 (ibid.): »reflekterade ej heller.«

<sup>26</sup> Band 5, s. 17. Se även Band 9, s. 126f.

av den tidigare upplevelsen. En summarisk jämförelse mellan 1902 och 1907 visar påfallande skillnader mellan de båda.

Upplevelsen på Bergensbåten 1902 kan betraktas som en perception av Guds närvaro medan kraftspråket om upplevelsen 1907 tyder på att inre processer uppfattas som uttryck för Guds handlande.<sup>27</sup> Bakom upplevelsen 1907 ligger en flera månader lång själskamp där tros- och viljemomenten fokuserade i överlåtelseproblemet spelat en avgörande roll.<sup>28</sup> Något sådant är inte aktuellt 1902. »Min upplevelse av Andens dop ute på havet var en fullständig överraskning för mig. Jag hade inte väntat något sådant«, skriver LP.<sup>29</sup> Efter 1907 förefaller överraskningsmomentet vara borta medan metodmomenten blir tydligare. Detta skall inte förstås så, att LP skulle vara av uppfattningen att människan har förmågan att tvinga Anden att »komma över« henne. Tvärtom: det är när människan har förberett sig som Anden kommer över henne. Till detta bör fogas glossolalins undanskymda roll i upplevelsen 1902, medan den framskjutes i upplevelsen 1907. LP betonar dock att »genombrottet« skedde »stillsamt och oförberett«.<sup>30</sup> Intressant som karismatiskt fenomen i skildringen av upplevelsen 1902 är »tårarna«. I den ortodoxa teologiska traditionen talas om »tårar« som en andlig gåva oftare än »tungotalet«.<sup>31</sup> Dessa saknas enligt framställningen av upplevelsen 1907. Är det att söka i LPs känslighet för naturscener?<sup>32</sup> 1907 befinner han sig inomhus. Jämförelsen mellan 1902 och 1907 har inte syftet att vara fullständig, men så pass mycket har framkommit att det finns anledning att fråga varför kontinuiteten mellan just dessa upp-

---

<sup>27</sup> Av de tre nyckelorden »Praise, Power and Presence« brukar »power« tillskrivas den klassiska pentekostalismen som nyckelord medan den karismatiska förnyelsens nyckelord är »presence«. Till detta, se Lindberg, 1983, s. 186.

<sup>28</sup> I *På Bibelns mark*, Del 1:1 i *Vinden blåser vart den vill*, 1936, (Band 8, s. 43), berättar LP att han sökte Andens dop i ett år och tre månader innan han blev andedöpt. Sökandet torde ha tagit sin början i samband med krisen på Betelseminariet strax före julhelgen 1905, vilket betyder, att LP erfor Andens dop i mars månad 1907.

<sup>29</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 105.

<sup>30</sup> *ibid.*, s. 102.

<sup>31</sup> Lossky, 1973, s. 205; Ware, 1979, s. 134f.

<sup>32</sup> I förordet till *Lewi Pethrus: Mina sånger* (1954, s. 6) skriver Miriam Pethrus-Peterson: »Far är naturälskare av stora mått. Jag har sällan sett en människa njuta av vackra färgspel och scenerier som han.« LP säger, att han alltid varit känslig för naturscener. Lundgren, 1973, s. 76. Hela förklaringen torde detta emellertid inte vara. I EH (nr 7, 1925, s. 76) berättar LP att han som yngling (14–15 år gammal) kunde gråta i timtal utan att alltid veta varför han grät. Klart är emellertid av framställningen att han själv sätter tårarna i samband med den helige Andes påverkan.



levelser betonas. LP själv påstår t.ex. att han efter 1902 talade i tungor vid flera tillfällen.<sup>33</sup> När han 1925 beskriver sina upplevelser har han emellertid en annan uppfattning om glossolalins roll än den han hade 1902 och 1907. Han framhåller, att »jag trodde icke på den tiden [dvs. 1907], att tungotalet var en nödvändig följd av andedopet«. <sup>34</sup> 1925 tror han att det är så och han har trott på detta sätt sedan 1917.<sup>35</sup>

Innan jag belyser varför det för LP kan vara av vikt att knyta samman 1902 och 1907, att tolka det förra i ljuset av det senare, skall jag visa på möjligheten att ställa sig kritisk till att upplevelsen 1902 är att betrakta som »andedop« i LPs mening.

I berättelsen om upplevelsen 1907 framhåller LP, att efter det att han talat tungomål sker en avgörande reflexiv process, som inte infinner sig 1902 eller före 1907.<sup>36</sup> »När det stod klart för mitt medvetande, vad som hade skett, fylldes hela min varelse med utesäglig och härlig glädje.« LP medger således att upplevelsen av Andens dop inte är direkt given. Erfarenhet och förståelse är inseparabla. Om tungomåls-talandet ute på havet säger han: »Jag kunde inte komma till någon klarhet om vad det var ...« Denna utsaga avser *fenomenet* och betyder definitivt inte att LP enbart var ur stånd att förstå de enskilda ordens mening och innebörd. Vid senare tillfällen torde ha förekommit att han har talat tungomål utan att han därvid har förstått alla ord som han yttrat, en omständighet som emellertid inte har fått honom att ställa sig undrande eller oförstående inför fenomenet som sådant. Vikten av förståelsens roll i erfarenheten framkommer i den kommentar han faller om vilken roll vistelsen i Kristiania 1907 ändå hade spelat trots att han återvände därifrån utan att ha upplevat »Apostlagärningarnas andedop«: »Men Gud vare tack, jag hade fått något som var nästan lika värdefullt som själva erfarenheten, och det var en rätt undervisning om huru man skall mottaga dopet i den helige Ande.«<sup>37</sup> Erfarenheten är således inte »direkt given« av Gud, den är inte heller självvident och transparent, utan ges i och med en viss tradition, ett visst sätt att tolka förnimmelserna. Varje erfarenhet förutsätter en tolkningsram, en

---

<sup>33</sup> Band 5, s. 10. I *Medan Du stjärnorna räknar* (1953, s. 106) framhävs att tungomåls-talandet upprepades vid något enstaka tillfälle.

<sup>34</sup> Band 5, s. 15.

<sup>35</sup> Sahlberg, 2009/1977, s. 36. Jfr situationen i USA, Hollenweger, 1972, s. 32f.

<sup>36</sup> Band 5, s. 10.

<sup>37</sup> Band 5, s. 13.

horisont.<sup>38</sup> Erfarenheten fullbordas dialektiskt, dvs. i ett samspel mellan varseblivning och tänkande, tänkande och varseblivning. Tolkningsmönstret hade LP vid den tidiga tidpunkten inte internaliserat. Vid den interpreterande efterhandsbetraktelsen blir upplevelsen till »andedop«. LP låter upplevelsens kausala relationer till andra upplevelser spela roll i bestämningen. Jag vill påstå att LP ger anledning att betrakta den typ av upplevelser det här är fråga om mera fältmässigt, men själv är han trots allt ändå mån om att den enskilda upplevelsen uppmärksammas isolerat och punktmässigt. Å andra sidan är det både upplevelsen som något som äger rum vid en viss tidpunkt och den durativa aspekten i upplevelsen som LP lägger vikt vid. Bekymret med upplevelsen 1902 var bl.a. att den klingade av.<sup>39</sup> 1907 är det däremot frågan om både en upplevelse och ett tillstånd, något permanent. Enligt min mening är det oriktigt av LP att på fullt allvar göra gällande att han blev andedöpt – som han själv använder begreppet – 1902.<sup>40</sup> På 1950-talet tillstår LP att han 1902 inte skulle ha svarat jakande på frågan om han var döpt i den helige Ande.<sup>41</sup>

Den uppfattning om erfarenheten som jag här har antytt är hermeneutisk.<sup>42</sup> Immanuel Kants kända fras kan i detta sammanhang uttryckas på följande sätt: Upplevelse utan tolkning är blind, tolkning utan upplevelse är tom. Med Schillebeeckx ord: »Konkrete, private, sogenannte unmittelbare Erfahrungen werden stets durch allgemeine Begriffe vermittelt – sowohl in der vor-reflexiven Erfahrungen als auch in der wissenschaftlichen Empirie und in der philosophischen Erfahrung.«<sup>43</sup> Med ett visst stöd i LPs eget språkbruk kan man påstå, att 1902 var en upplevelse, men att det som inträffade 1907 var en erfarenhet, dvs. upplevelserna tolkades och insattes i en kontext.<sup>44</sup> 1902 sak-

---

<sup>38</sup> Jfr Schillebeeckx, 1980, s. 81.

<sup>39</sup> Band 5, s. 19.

<sup>40</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 108f. Jfr Lindberg, 1983, s. 215, 230, där betoningen ligger just på medvetenhetsaspekten.

<sup>41</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 106.

<sup>42</sup> Min tolkning av erfarenhetsbegreppet är präglad av Schillebeeckx framställning. Se Schillebeeckx, 1977, s. 25–57; Schillebeeckx, 1980, s. 78ff. Jfr Tracy, 1989, s. 54ff.

<sup>43</sup> Schillebeeckx, 1977, s. 27.

<sup>44</sup> »Vad jag *upplevde* [kursiv] ombord på Bergensbåten den tidiga junimorgonen 1902 ...«. Band 5, s. 19. »... om en människa *erfarit* [kursiv] Andens dop ...«. *ibid.*, s. 18. Jfr *Hänryckningens tid*, 1954, s. 33, där LP skriver om upplevelsen 1902, att han hade »inget begrepp om dessa ting« och »hade ... inte klart för mig, vad det var jag upplevde«.

nade han ett relevant kognitivt och affektivt tolkningsmönster och räknade inte med tungotalet.<sup>45</sup> När dels tolkningsramen och den kognitiva värderingen internaliserats, dels händelsen inträffar erfar LP »en outsäglig och härlig glädje«. <sup>46</sup> Skall framskjutandet av 1902 förstås bör några kulturella och religiösa aspekter beröras.

### 3.2.2 Topeka eller Los Angeles?

Reportagen om fenomenen i Los Angeles »gjorde icke något djupare intryck på mig« berättar LP i *Urkristna kraftkällor*.<sup>47</sup> Först när Oslo med Barratt som ledande person trädde i förgrunden fångades LPs uppmärksamhet. Barratts namn skapade förtroende för »den nya rörelsen«. <sup>48</sup> LP behövde en auktoritet innan han kunde bejaka de nya tongångarna.

På amerikansk botten brukar platsen för pentekostalismens källsprång geografiskt än lokaliseras till Topeka 1901, i Kansas, än till Los Angeles 1906, i Kalifornien.<sup>49</sup> I Topeka var det bland »vita« som »det nya« skedde, i Los Angeles var det »svarta« som var ledare.<sup>50</sup> Som framkommit valde LP 1907 Oslo och inte Skövde för sin resa, för att bli närmare bekant med den nya rörelsen. I april – efter hemkomsten från Norge – besökte LP dock under tre kvällar Skövde för att närmare undersöka vad som hände där.<sup>51</sup> Hans egen kommentar finner vi i *Medan Du stjärnorna räknar*: »Första gången jag kom i kontakt med pingstväckelsen i Skövde, kände jag mig i viss mån besviken. Jag mötte en kritisk ande, som var främmande för min egen erfarenhet och från den kontakt jag haft med rörelsen i Kristiania.«<sup>52</sup>

---

<sup>45</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 106.

<sup>46</sup> Band 5, s. 17.

<sup>47</sup> Band 5, s. 13; Band 9, s. 118.

<sup>48</sup> *ibid.*

<sup>49</sup> Bloch-Hoell, 1954, s. 36–92; Hollenweger, 1972, s. 22f.; Poloma, 1982, s. 7f.; Anderson, 1979, s. 47–78.

<sup>50</sup> Jfr Hollenwegers (1986, s. 550f.) uppfattning om »the revival in Los Angeles«.

<sup>51</sup> Westin, 1965, s. 219.

<sup>52</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 111. En av ledarna för väckelsen i Skövde var Andrew Ek (genom något missförstånd ibland kallad A.G. Jansson). Barratt, som sammanträffat med honom i Amerika, har endast gott att säga om mannen. Söderholm, 1927, s. 259f. Detta gäller också John Ongman, som på ett tidigt stadium kom till Skövde och godkände Eks verksamhet. Ongman inbjöd därefter Ek till Örebro.

I boken *Västerut*, 1937, anför LP synpunkter som delvis förklarar hans bedömning av skeendet i baptistförsamlingen i Skövde. LP menar att det var stor skillnad mellan Los Angeles och Topeka vad gäller de yttringar upplevelsen av Andens dop förde med sig. »Det gemensamma vittnesbörd jag fått av dem, som voro med i pingstväckelsen under dess första år här i Amerika, går ut på att känsloutttringarna hos dem som mottogo Andens dop, blevo helt annorlunda, sedan väckelsen kommit in bland negrerna.«<sup>53</sup> Inga av de våldsamma känsloutttringarna uppenbarades då rörelsen förekom endast bland de vita,<sup>54</sup> men de blev allmänna när »de svarta« blev tongivande i »väckelsen«.<sup>55</sup>

Enligt LP är den primära skillnaden mellan Topeka och Los Angeles en kulturskillnad. »Negrer äro människor med ett oerhört starkt känsloliv. Många av dem äro också mycket okultiverade och kunna därför giva uttryck för sina känslor på ett sätt, som en mera kultiverad människa aldrig skulle kunna.«<sup>56</sup> Med detta menar LP att känsloutttringarna »måste stå i ett harmoniskt förhållande till människans skaplynne och kulturella ståndpunkt«.<sup>57</sup> Med dessa informationer om pentekostalismens början bland »de vita« anlägger LP ett kritiskt perspektiv på pentekostalismens genombrott på olika platser i Sverige. När »de svartas« kulturvanor efterapas av »de vita« och de lägger sig till med samma uppträdande »äro de inne på ett villospår, farligare än man i allmänhet anar«. Det är tydligen detta som enligt LP skett bl.a. i Skövde. Eftersom livet med Gud icke skall framskapa »något, som är onaturligt för människan« och enär pentekostalismens begynnelse i Topeka uppvisade en frånvaro av de våldsamma yttringar som iakttagits här och var, kan på goda grunder antas, att de »ofta är ett rent mänskligt påhäng«. Det finns icke något stöd för de våldsamma yttringarna i Nya testamentet och inte heller hörde de till »pingstväckelsen« sådan »den från början framträdde«.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> *Västerut*, 1937, s. 192.

<sup>54</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 104f. Jfr Bloch-Hoells (1956, s. 39ff.) framställning som ger intryck av att yttringarna var mer dramatiska än vad LP gör sken av.

<sup>55</sup> *Västerut*, 1937, s. 193.

<sup>56</sup> *ibid.*, s. 192.

<sup>57</sup> *ibid.*, s. 194

<sup>58</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 196.

Förklaringen till det faktum att våldsamma yttringar förekom på vissa orter i Sverige är enligt LP 1937 att söka i en nära förbindelse med Azusa Street-missionen i Los Angeles.<sup>59</sup> I sin kritik av dem som betonar yttringarnas roll och vikt hänvisar han dels till Topeka, dels kan han framlyfta sin egen upplevelse på Bergensbåten 1902, dvs. upplevelser som i tid ligger före Los Angeles 1906. Genom att presentera sig som en bland de första som upplevde Andens dop i Sverige<sup>60</sup> kan LP konstatera att denna upplevelse i allra högsta grad påminner om hur de vita upplevde Andens dop i Topeka 1901. Enligt LP rör detta äktheten i upplevelsen och i uttrycket för densamma. Utifrån dessa iakttagelser granskas »det mänskliga påhänget«, imitationerna och efterapningarna kritiskt. Kontakten med Los Angeles via personer eller litteratur är därmed förknippad med påtagliga risker. LP ansåg sig stå på egna ben och drogs in i onödiga svårigheter genom oförstående människor och kom att förlora sin första andedopsupplevelse.<sup>61</sup>

I slutet av sin levnad erfor LP utmed Stilla havets strand 1968 en förnyad upplevelse av överlåtelse åt Gud.<sup>62</sup> När han befann sig i Sverige varnade han pingstvännerna att bete sig som samfunden hade gjort vid seklets början, dvs. att utestänga förnyelsen. LP var helt enkelt angelägen om att det inte skulle bli någon kil mellan den svenska pingströrelsen och »förnyelsen«. Troligen såg LP det nya som skedde som en uppfyllelse av profetian hos den gammaltestamentlige profeten Joel om Andens utgjutande över allt kött. 1939 hade han givit uttryck för tanken, att pingströrelsens huvuduppgift var att bryta väg för en ny, allmän, dvs. världsvid väckelse.<sup>63</sup> Här skall inte redogöras för de konferenser och samlingar som han deltog i eller de initiativ han

---

<sup>59</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 195f. »Ett märkligt fenomen är den påtagliga förändring, som pr undergår på sin väg från de okontrollerade emotionella-karismatiska mötesformerna på Azusa-street i Los Angeles till den annorlunda, organiserade mötesformen i Sverige.« Lindén, 1971, s. 372. Jfr dock LPs positiva omdöme om W. Seymour, i EH 1924, nr 31, s. 360. I Dagenledaren 9.2.1957 »Efter 50 år« nämns inte Los Angeles, utan LP skriver: »Pingstväckelsen som började vid sekelskiftet i Topeka, Kansas i USA ...«

<sup>60</sup> Band 5, s. 10; Lundgren, 1973, s. 36.

<sup>61</sup> Det var Adolf Milde som höjde ett varningsens finger för överandligheten. *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 72.

<sup>62</sup> Djurfeldt, 1984, s. 70. Huset där han bodde var så beläget att han från sitt fönster hade utsikt över Stilla Oceanen – och skriver han – »bruset av vågorna från ebb och flod är min dagliga musik«. Dagenledaren 25.1.1972, LP.

<sup>63</sup> Lindberg, 1985, s. 261.

tog för att bana väg för förnyelsen och för att bygga broar mellan den och den svenska pingströrelsen. Mest känd är förmodligen Karisma 1972, som hölls den 10–15 oktober i Stockholm, en konferens där – som David du Plessis<sup>64</sup> formulerade det – »för första gången ... pingstvännerna helhjärtat står sida vid sida med katoliker och alla andra kristna«. <sup>65</sup> De svenska pingstvännerna hade i den konferensen, menade du Plessis, som medverkade i konferensen, visat vägen för sina trosfränder i andra länder. Central roll i konferenskommittén hade LP, »djärvast av alla«. <sup>66</sup> Huruvida den karismatiska förnyelsen teologiskt påverkade LP är svårt att ha någon bestämd uppfattning om. I så fall skulle det ha varit i fråga om dels »trestegs-schemats«<sup>67</sup> problematik, dels tungomålstalandets roll,<sup>68</sup> men materialet är alltför brist-

---

<sup>64</sup> Den man som av många har betraktats som »the foremost spokesman for the pentecostal movement«. Christianity Today, March 6, 1987, s. 54. David du Plessis – »Mr Pentecost« kallad – som avled 1987, bevistade t.ex. alla WCC:s ekumeniska konferenser sedan 1954 och var ensam pingstvän om att bli inbjuden till den tredje sessionen av Andra Vatikanconciliet i Rom 1964. Vidare spelade han stor roll i dialogen mellan romerska katoliker och pingstvännar 1972–1982. Hollenweger uppger att LP »repudiated Du Plessis attempts at ecumenical communication«. Hollenweger, 1972, s. 7. du Plessis ekumeniska initiativ ledde till att han utslöts ur Assemblies of God 1962, men »was reinstated as a minister« 1980. Poloma, 1982, s. 12. I en ledarartikel 1963 i *Dagen* framkommer den kritiska hållningen visavi du Plessis med besked. du Plessis ville tydligen skapa en världsvid organisation för pentekostalismen medan LP slog vakt om konferenslinjen. Dagenledaren 2.3.1963, LP. Ca fem år senare tas emellertid »Mr Pentecost« i försvar av LP när denne kritiserats av Stanley Sjöberg med anledning av vad den senare uppfattar som en lakun i den förras ecklesiologi. EH nr 32, 1968, s. 11. Dagenledaren 8.8.1968, LP. I artikeln menar LP att du Plessis en gång var »en förespråkare för en världsorganisation av pingströrelsen i olika länder. Men han har ändrat uppfattning och omfattar idag sanningen om en fri biblisk församling«. du Plessis förefaller emellertid ha uppfattat förhållandena något annorlunda. Efter Karisma 1972 i Stockholm skrev han nämligen följande om LP: »He had forgiven the bitterest opposition of past years and now shared in the new climate of love and fellowship. He is now fully dedicated to the Ecumenism of the Holy Spirit. Karisma 72 was inspired by his vision and courage.« Sändebrev från David du Plessis dec 1972 – jan 1973, LPs arkiv, RAA.

<sup>65</sup> Artikel om Karisma-konferensen, i *Dagen* 17.10.1972, s. 5.

<sup>66</sup> Orden är konferenskommitténs ordförande, H. Blomgren. *Dagen* 17.10.1972, s. 5.

<sup>67</sup> Uttrycket vill tydliggöra inpasset mellan omvändelsen och Andens dop, vilket kan ges olika beteckningar men där poängen är att Anden endast kan uppfylla rena hjärtan. Se Hollenweger, 1972, s. 25.

<sup>68</sup> Poloma, 1982, s. 16f.

fälligt för att jag skall våga dra några definitiva slutsatser.<sup>69</sup> Visserligen påstod han att han »aldrig varit såld åt pingstväckelsen«,<sup>70</sup> och på det kristna riksmötet i Göteborg 1972, »chockade« han förmodligen flera av sin åhörare när han påstod: »Hade jag varit född av katolska föräldrar är det troligt att jag varit katolik.«<sup>71</sup> Det är svårt att veta vad uttalanden som dessa är värda. Det råder dock knappast någon tvekan om att han räknade »den karismatiska förnyelsen« som ett resultat av den klassiska pentekostalismen.

### 3.2.3 Pentekostalismen och Lewi Pethrus teologiska bakgrund

Pentekostalismens rottrådar är flera och kan sökas i den wesleyanska helgelseörelsens jordmån där Wesleys lära om fullständig helgelse gjordes till centrum i teologin.<sup>72</sup> Tonvikten lades där på helgelsen som en »andra« välsignelse vilken följde på rättfärdiggörelsen. »The quest for holiness« var emellertid inte endast en affär för det wesleyanska helgelsefolket. Företrädarna (Finney, Simpson, Gordon, Moody, Torrey) med anknytning till baptism och presbyterianism poängterade »kraft«-beklädningen för liv och vittnesbörd. När betoningen läggs på glossolalin fokuseras ibland en förmodad oavbruten ström inom kristenheten i vilken glossolalin vid olika tidpunkter aktualiserats.<sup>73</sup> Hollenweger framhåller den svarta spiritualitetens roll när han behandlar de här frågorna och menar vidare att helgelseörelsen – tack

---

<sup>69</sup> I *Dagen* 4.6.1968, sista sidan, spalt 1, refereras en predikan av LP i Filadelfiakyrkan, Stockholm, som ger en inblick i aningen nya inslag och accentueringar. »Vi har talat om att Anden skall tas emot av de troende, men vi har inte tillräckligt talat om vad Anden kan göra bland världens barn. Vi räknar för litet med hur Anden skall verka direkt på syndare.« Referenten fortsätter: »Pethrus berättade vad som sker i Amerika i små grupper bland oliktankande, hur katoliker blir andedöpta, hur ungdomar i surfingklubbar möter Gud osv.« LP lär vidare ha sagt: »Det är underbart att Anden kan falla direkt på syndare.«

<sup>70</sup> Olof Djurfeldt: »Bildkrönika och intervjuer i en ny bok om Lewi Pethrus«, i *Dagen* 7.2.1974.

<sup>71</sup> Citerat efter Ivar Lundgrens rapportering från riksmötet, i *Dagen* (12.8.1972, s. 8). I en intervju som Lundgren gjorde vid ett tidigare tillfälle föll LPs ord: »Jag anser när Jesus döper folk i den helige Ande, vare sig det är protestanter eller katoliker, då har vi ingenting att säga.« *Dagen* 22.4.1972, s. 15.

<sup>72</sup> Bruner, 1971, s. 42f.

<sup>73</sup> Waldvogel, 1979, s. 7.

vare John Wesley – representerade en katolsk spiritualitet. »Classical Pentecostalism originated in the encounter of a specific Catholic spirituality with the black spirituality of the former slaves in the United States.«<sup>74</sup> Uppmärksamheten riktas på William J. Seymour,<sup>75</sup> ledaren för den s.k. Azusa Street Mission i Los Angeles som tog sin början 1906. Via Wesley kan man söka sig in i den ortodoxa traditionen. »Wesley war ein anglikanischer Patristiker« enligt Hollenweger.<sup>76</sup>

Ambitionen är inte att leverera en egen tolkning av eller utförligt diskutera teorierna om pentekostalismens rötter,<sup>77</sup> utan här har endast antyttts några inslag som bör vara bekanta när utforskandet av LPs egna uppfattningar tar vid. Flera i introduktionen nämnda personer har spelat roll för LP, i synnerhet gäller det läsning av deras böcker.<sup>78</sup> Det framgår därvidlag att han inte diskuterar den skillnad i uppfatt-

---

<sup>74</sup> Hollenweger, 1984, s. 404; 1988, s. 682.

<sup>75</sup> Seymour var »a black Holiness preacher from Houston, Texas«. *Evangelical Dictionary of Theology*, 1984, s. 836. Söderholm (1927, s. 168) citerar Andrew Ek, som skriver »f.d. baptistpastorn W. J. Seymour«. Jfr Bloch-Hoell, 1956, s. 53f. där kombinationslösningar mellan »baptismen« och »helgelsesrörelsen« framkastas. Antingen kan han ha varit en »holiness«-predikant som hyllat baptisternas doplära, eller en baptist som »utviklet seg til utpreget Holiness-predikant«. Utan att avvisa dessa lösningsförsök kan ett annat uppslag ha fog för sig. När Seymour först kom till Los Angeles inbjöds han att hålla möten i en Nazarene-församling, men mötena stoppades där. I det läget inbjöds han av några baptister att komma och predika i deras hem. Gruppen kom att öka i antal och så småningom anskaffades den lokal som tidigare fungerat som metodistkyrka på 312 Azusa Street. Möjligen är det utifrån detta som Andrew Ek kom att tro att Seymour var »baptist«. Jfr Bruner, 1971, s. 48f.

<sup>76</sup> Hollenweger, 1988, s. 682.

<sup>77</sup> Bland många möjliga arbeten hänvisas här till Briem 1924; Linderholm 1924 och 1925; Hutten, 1950, s. 21ff.; Bloch-Hoell 1956 och 1964; Hollenweger 1972; Anderson 1979; Dayton, 1987.

<sup>78</sup> Omkring 1905 hade LP läst Charles G. Finneys självbiografi samt A.J. Gordons *Det tvåfaldiga livet* och framhåller, att genom »läsningen av dessa böcker blev det klart för mig, att det verkligen finns kraft hos Gud till seger över synden ... «*Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 74. Han uppger 1925 att han läste R.A. Torreys bok om dopet i den helige Ande 1907. Band 5, s. 12, 14. På sin resa i USA 1924 fick LP som han säger tillfälle »att se och höra en man [dvs. Torrey], av vars skrifter jag haft så mycken nytta sedan 20 år tillbaka«. EH nr 24, 1924, s. 272. Om Finneys förhållande till den wesleyanska helgelseuppfattningen, se Dayton, 1987, s. 69f. För information om de båda övriga (dvs. Torrey och Gordon), se Waldvogel, 1979, s. 7–19. Även Barratt läste de här apostroferade förkunnarna. Sundstedt, 1969, del 1, s. 89ff.



ningarna som rådde mellan helgelseörelsen och företrädarna för den baptistiskt och presbyterianskt orienterade väckelseörelsen.<sup>79</sup>

Avgörande roll som förmedlare mellan Los Angeles och LP spelade T.B. Barratt (1862–1940) som Linderholm betraktade som »den moderna pingströrelsens främsta personlighet«. <sup>80</sup> Denne överförde pentekostalismen från Amerika till Skandinavien, England och Tyskland. Metodistkyrkan i Norge har fostrat pentekostalismens apostel i Norden medan LP själv var baptistpredikant vid den tidpunkt när han lärde känna Barratt. Linjen från den wesleyanska helgelselinjen är med andra ord klar. Vad däremot beträffar dopsyn och församlingssyn möter oss den baptistiska linjen, delvis förstärkt via läsning av William H. Durhams skrifter.<sup>81</sup> Den tredje linjen som teologiskt har flera beröringspunkter med de två nämnda linjerna utgörs av skrifter av Finney, Moody, Gordon, Simpson och Torrey som LP läste. På en fråga vad dessa män har betytt för att forma hans kristendomsuppfattning, menar LP, trots det vi här har fäst uppmärksamhet på, att de inte har betytt särdeles mycket.<sup>82</sup> Även om spänningarna i den amerikanska kontexten aldrig tycks ha blivit teologiskt medvetandegjorda i den svenska förkunnelsen, är det med tanke på den ström av litteratur och artiklar i hithörande spörsmål som LP själv tagit del av knappast orealistiskt att anta, att konflikterna ligger strax under ytan i LPs egna texter. Pentekostalismens »svarta« rötter betonas inte av LP.<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> Waldvogel, 1979, s. 9, 16, 19 not 32. Torrey t.ex. »focused on the subjugation rather than on the eradication of the sinful nature« samt – vilket sällan påpekas i den svenska forskningen – drog slutsatsen, att »'the Tongues movement' is a movement upon which God has set the stamp of his disapproval in a most unmistakable way in his Word ... «

<sup>80</sup> Sundstedt, 1969, del 1, 1969, s. 87.

<sup>81</sup> Durham är mest känd för att ha fört konflikten mellan tvåstegs- och trestegs-pentekostalismen i en öppen dager. Som baptist förespråkade han en uppfattning om helgelsen där betoningen ligger på processen, inte på krisen. Det finns således endast »two works of grace«: pånyttfödelsen och Andens dop. Uppfattningen gick under namnet »the finished work of Calvary«. Menzies, 1975, s. 90f.; Hollenweger, 1972, s. 24. För LP spelar Durham en avgörande roll i församlingsuppfattningen medan Barratt explicit tar avstånd från hans helgelselära. Bloch-Hoell, 1956, s. 69. Clayton (1979, s. 27–42) ser konflikten som utbröt som ett resultat av pentekostalismens pneumatocentriska rötter och dess kristocentriska böjelser. Vidare menar han, att Durhams lära var primärt luthersk »and specifically Zinzendorfian« snarare än reformert.

<sup>82</sup> Lundgren, 1973, s. 78.

<sup>83</sup> Om »de svarta« rötterna, se vidare Lovett, 1975, s. 123–141.

LPs teologiska bakgrund är självfallet bredare än vad som här har beskrivits. Det framgår bl.a. om man ser på honom i ljust av hans bibliotek. Förteckningen över pingstledarens efterlämnade bibliotek omfattar 2747 nummer. I boksamlingen ingår förutom verk av här nämnda författare också svensk akademiskt präglad teologisk 1900-tals litteratur i religions- och kyrkohistoria, exegetik, dogmatik och praktisk teologi, kristna klassiker, svenska herdabrev, memoarer m.m.<sup>84</sup> Det som lyser en i ögonen är frånvaron av romaner i biblioteket.<sup>85</sup> Utöver detta bör den bok omnämnas som jag skall visa utövande ett långtgående inflytande på LP alltsedan tiden på Betelseminariet. Jag åsyftar Viktor Rydbergs *Bibels lära om Kristus*. Knappast någon fråga har till den grad som den kristologiska debatten upprört det teologiska och kyrkliga läget under 1800-talet i Sverige.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Bergsten, 1988, s. 4.

<sup>85</sup> Om detta röjer ett ointresse för den mänskliga tillvarons motsättningar och färger, ett intresse endast för ytterlinjerna, för ramen i människans liv är det i och för sig en teologisk fingervisning i en undersökning där liv och »teologi« är så nära sammanknyttade med varandra som här. Linder, 1953, s. 7.

<sup>86</sup> Aulén, 1930, s. 33.

## 4 Lewi Pethrus och teologi?

Förhållandet mellan teologi och tro kan tänkas på olika sätt. De kan t.ex. hänföras till skilda tanke kategorier.<sup>1</sup> Alternativt kan de uppfattas vara av samma art, det är reflexionsnivån som skiljer dem åt. Båda är alltså teologiska aktiviteter, men på olika nivåer, den ena ursprunglig, och skulle kunna kallas retorisk och pre-kritisk, den andra vetenskaplig och kritisk.<sup>2</sup> Den första håller sig till tron, dvs. man kan tro att Gud verkar i världen, medan den andra håller sig till vad man kan veta, dvs. man har kunskap om hur de kristna symbolerna och representationerna brukas av den pre-kritiska teologin. Ett bredare perspektiv är att se de trosuppfattningar, begrepp, attityder, motiv, värderingar och preferenser en grupp har som en ideologi i vilken ingår både diskursiva och icke-diskursiva element. »Tron« är inte direkt tillgänglig för teologin som reflektion utan endast indirekt genom trons empiriska data, som är att finna på verbal, icke-verbal och trans-verbal nivå.<sup>3</sup>

På 1930-talet menade Byman, att »mot teologien är den [dvs. pingströrelsen] misstänksam«.<sup>4</sup> 20 år senare ansåg Bloch-Hoell att det var möjligt att »tala om bevegelsens teologi i betydning läreinnehåll och lärepreg«.<sup>5</sup> Båda omdömena är relevanta med avseende på LP och teologin.

Inom sekelskiftets teologi<sup>6</sup> fanns en rörelse tillbaka till det enkla, en strävan att komma bortom vad som betraktades som dogmatikens spetsfundigheter. LP har klart lagt i dagen sin sympati för detta liberala drag.<sup>7</sup> Bakom motståndet mot dogmatik och systematisk teologi kan man hos LP skönja ett ogillande av det svärbegripliga och den långtgående systematiseringen. Om sanningen »skall kunna utöva en frigörande inverkan på våra liv, måste vi kunna fatta den. För min del tackar jag Gud av hela mitt hjärta, att det är så, ty jag har en oerhörd

---

1 Bring, 1987, s. 11f.

2 Davis, 1980, s. 23ff. Fierro, 1977, s. 316f.; Dalferth, 1988, s. 50.

3 Dalferth, 1988, s. 152

4 Byman, 1936, s. 51

5 Bloch-Hoell, 1956, s. 298.

6 Till uttrycket, se Aulén, 1925, s. 61–80.

7 »Gud vare tack, att vi icke ha någon dogmatik, och att vi ha hopp om att vara hemma hos Herren innan, innan våra kära bröder hinna få ihop någon«, skriver LP till Sven Lidman i brev daterat 21.3.1923, Sven Lidmans samlingar KB. Se Bloch-Hoell, 1956, s. 14 om den liberala teologin i relation till pentekostalismen.

*motvilja mot allt som är invecklat* [kursiv]«. <sup>8</sup> I bibeln finner LP samma mönster som i naturen. »Bibeln innehåller ingen dogmatik och ingen systematisk teologi. Teologerna ordnar sina läror såsom trädgårdsmästarna plantera] sina blommor i välordnade rabatter, men när Gud planterar blommor, strör har, dem över berg och dalar. Så har han även gjort med sanningarna i vår bibel.« <sup>9</sup> Den systematiska teologin är i LPs ögon att betrakta som alltför teoretisk, ja kanske konstgjord, en från livet skild verksamhet. LPs uppfattning om erfarenheten är den vardagliga, dvs. en kännedom om ett ämne utan att denna kännedom behöver vara förbunden med teoretiskt vetande. <sup>10</sup>

LPs diskussion visar klart hur det funktionella eller det praktiska medvetandet dominerar över det reflexiva och teoretiska, och på samma gång de klara gränserna mellan tro och vetenskap. Om nu LP gör gällande att »vi icke ha någon dogmatik«, menade han dock på Europapingstkongressen i Stockholm 1939 att vi »har våra läror, det är klart, men vi har inga nedskrivna trossatser«. Uppfattningen att det centrala i pingströrelsen – och därmed i kristendomen – skulle vara en lära, en åskådning, eller en bekännelseformulering avvisas. Det centrala är »den levande Kristus«, »han är pingstväckelsens centrum«. <sup>11</sup> Några

---

<sup>8</sup> Band 7, s. 149. Vid bedömandet av kristendomen begagnar sig LP av tvenne metoder. Dels relateras kristendomen till förnuftet, dels söker han genom att visa på det centrala i Nya testamentet framställa innebörden i den sanna kristendomen. Enligt Bring (1937, s. 97ff.) är det för upplysningstiden typiskt dels att den vid försöket att bestämma det för kristendomen väsentliga sökte fastställa vad som vore bibliskt, dels övertygelsen att kristendomens väsen måste vara enkelt. Filosofiska utläggningar av logos-begreppet avvisas av LP bl.a. av det skälet att teorierna inte kan omfattas av »enfaldigt folk«. Band 7, s. 288. »Allt som rör evangelium är sådant, att varje enkel och enfaldig människa kan fatta det.« *ibid.*

<sup>9</sup> Band 8, s. 164.

<sup>10</sup> *Filosoflexikonet*, 1988, s. 138. »En bonde kan äga mycken kunskap om sin jord och sina sädesslag ... även om han aldrig ens sett ett universitet, medan den som lärt sig jordbruket ur böcker kan vara rätt så bortkommen, när det gäller den praktiska utformningen av bondens sysslor. Släkten efter släkten av våra lantbrukare har sått sin säd, bärgat sina skördar, fött sina familjer, och samlat små förmögenheter utan att ha den minsta aning om sädeskornens kemiska sammansättning. Kemisterna har krossat sädeskornen, berövat dem livet, skrivit tabeller över deras beståndsdelar och givit ut lärda avhandlingar därom, medan många av våra bönder varit fullständigt okunniga om all denna vetenskap. ... De teologiska fakulteterna ansåg jag vara dessa laboratorier, där man analyserade 'säden som är Guds ord'. Men sedan den var analyserad, hade man svårt att få den att gro och bära frukt till evigt liv.« *Hos Herren är makten*, 1955, s. 134f.

<sup>11</sup> Sundstedt, 1971, del 3, s. 220.

teologiska svårigheter om förhållandet mellan den förkunnade Kristus och den historiske Jesus finns inte här. Polemiskt utåt kunde därför innehållet ges följande form: »Jesus är vår trosbekännelse.«<sup>12</sup> Men eftersom slagordet kan missuppfattas har LP också ett kritiskt ord inåt till de egna: »Men huvudsaken är väl livet', – säger du – 'icke läran'. – Men livet blir en frukt av läran. Det är mina tankar, som producera liv. Mina uppfattningar ligger till grund för mina handlingar. Därför, om vi följer Jesus, så får vi allt mer och mer Jesu uppfattning i läran, och som en följd därav kommer Jesu liv att uppenbaras i vårt dödliga kött.«<sup>13</sup> Någon konturlös pingströrelse i läromässig mening var icke LPs linje.

LP skiljer således mellan »förkunnelse«, »läror« och »nedskrivna trossatser«. Förkunnelsen är ett vidare begrepp än »läran« som i sin tur är ett vidare begrepp än »trossatser«. Nedskrivna trossatser väcker olust. De är livshämmande och centrerar sig kring *en* »sanning« under det att de bortser från mångfalden. Friheten och utvecklingsmöjligheterna förnekas.<sup>14</sup> Det är med andra ord inte en ängslan för språkets oförmåga att uttrycka sanningarna som LP uttrycker, dvs. han påminner inte om de stora mystikerna vilka rekommenderar tystnaden som det bästa sättet att närma sig Gud.<sup>15</sup> Trivialisering och nonsensutsagor funderar LP inte över i detta sammanhang.

Vi kan därmed konstatera att LP principiellt på ett djupare plan inte var motståndare till eller ointresserad av läromässig ordning. Han avgränsar sig t.ex. från Lidman, vilken enligt LP »i stort sett gick förbi olika lärofrågor«.<sup>16</sup> När LP – för att använda hans egen bild – plockar de sanningar som Gud strött i bibelböckerna såsom han strör blommor i naturen, plockar han därför inte vad som helst, inte heller rör han sig på vilka marker som helst. Bibelstudiet är inte förutsättningslöst. De »bibliska« blommor som han är synnerligen mån om att samla i sin bukett är västerländska – och protestantiska – till sin natur:

De läruppfattningar, som varit kännetecknande för pingstväckelsen, sammanfaller till stor del med äldre ortodox luthersk uppfattning men skiljer sig dock därifrån på åtskilliga punkter. I fråga om helgelsen är den

---

<sup>12</sup> Band 1, s. 127.

<sup>13</sup> *ibid.*, s. 128.

<sup>14</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 52ff.

<sup>15</sup> Kolakowski, 1982, s. 99.

<sup>16</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 194.

i hög grad påverkad av den wesleyanska uppfattningen. I dop- och församlingsfrågan sammanfaller dess åsikter med den äldre baptismens. Läran om andedopet, de andliga gåvorna och tjänsterna är ju mest kännetecknande för vår rörelse. I detta avseende har den knappast någon föregångare sedan apostlarnas dagar.<sup>17</sup>

Kombinationsbeskrivningen visar att det inte är virrvarret som glorifieras och hyllas, även om uppfattningen i hög grad är eklektisk. Frågan om den teologiska ramen synes angelägen att ställa.

Teologi betyder som bekant »lära om Gud« och även om pingstvännerna från början inte utlovade »a doctrine, but an experience«,<sup>18</sup> som enligt Hollenweger syftade till övervinna läroskillnader<sup>19</sup> förhåller det sig självfallet så att hos dem föreligger uppfattningar om människans och Guds förhållande till varandra. Kontentan av det sagda är att med upplevelsen följde inte endast en »lära«, den förutsatte en lära. Ingen erfarenhet är nämligen teori-fri. De olika läroriktningarna i den amerikanska kontexten ger belägg för detta. Inom pentekostalismen finns förvisso olika uppfattningar om hur Gud är aktiv i världen. Också LP formulerar klara paroller om förhållandets betingelser och dimensioner, vilket den i inledningen anförda »trosbekännelsen« gav klart besked om. Med de distinktioner jag ovan använt kan göras gällande att LPs förkunnelse innebär teologi på en nivå,<sup>20</sup> men det är enligt min mening lämpligare att använda benämningen kristendomsuppfattning om detta innehåll. Det finns annorlunda uttryckt en teologisk grundväv i *corpus Pethrus*, som det är vår uppgift att undersöka. Kristendomsbegreppet passar dessutom bättre samman med det ideologibegrepp jag använder.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> *En säningsman gick ut*, 1956, s. 17.

<sup>18</sup> *Worship*, volume 40, 1966, s. 612

<sup>19</sup> Hollenweger, 1984, s. 408

<sup>20</sup> Holte, 1984, s. 39.

<sup>21</sup> Med ideologi menar jag en mer eller mindre omfattande livsförståelse vars faktiska effekt rättfärdiggör en enskilds eller en grups intressen utan att detta behöver vara den verkliga intentionen. Intressena framställs i termer av rättvisa. Jfr Ogden, 1981, s. 137; Austad, 1978, s. 8ff.

## 5 Arbetets fortsatta uppläggning

Förutom denna inledning består avhandlingen av fyra huvuddelar. Den första ägnas åt människosynen. I det avsnittet infogar vi en kortfattad framställning om ecklesiologin, bestämd som den är av synen på människan. »En person uttagen och rustad för en uppgift i Guds rike är ett lika bibliskt organ som församlingen.«<sup>1</sup> Naturligt leder framställningen över till huvuddelen om samhällsuppfattningen. »Det är individen som bestämmer samhällets och sin samtids karaktär.«<sup>2</sup> I den tredje huvuddelen behandlas gudsbilden. I den avslutande fjärde huvuddelen sammanfattas grundragen i kristendomsuppfattningen.

---

<sup>1</sup> Dagenledaren 2.7.1966, LP.

<sup>2</sup> Dagenledaren 26.5.1962, LP.

## II Människosyn

Termen människosyn används i stället för antropologi, eftersom LP inte presenterar någon samlad och genomförd framställning om människan. I tal om annat ligger sålunda en människosyn inbäddad och uppgiften är att strukturera och ordna de olika elementen om människan och hennes situation, som ligger till grund för hans förkunelse och gärning, till en helhet. Någon fullständig behandling av den teologiska antropologin har icke föresvävat LP. »Syn« markerar att det är synsätt och perspektiv det rör sig om som implicerar att andra perspektiv är möjliga, utan att vara oförenliga med de perspektiv jag redovisar. Bilden som framväxer är självfallet konstruerad av mig, dvs. människosynen är varken enkelt konstaterad eller parafraaserad. Tolkningen är ju föranledd av att den på flera punkter är vag och oartikulerad och syftar till att ge klarare konturer på LPs syn på människan. Även om ambitionen naturligtvis är att göra texterna rättvisa betyder det inte att de inte kan ges en mening som författaren själv inte hade tänkt sig.

Två grundläggande drag i synen på människan framträder med dessa premisser som bakgrund. Det ena draget betonar att människan är något mera än materia. Tyngdpunkten ligger på det som skiljer människan från djuren och den övriga skapelsen. Människans särställning grundar sig bl.a. på att hon är en evighetsvarelse. LP vänder sig mot en människosyn, som reducerar människan till det empiriskt iakttagbara. Det andra draget betonar människan som aktör, som handlingssubjekt, med möjligheter att förändra sin situation både inför Gud och i relation till andra människor. Determinismen, dvs. synsättet som ser verkligheten som ett kausalt slutet system, avvisas. Förnekandet av determinismen kan benämnas indeterminism,<sup>1</sup> men jag betecknar detta drag med voluntarism av det skälet att begreppet indeterminism icke sällan förknippas med en lång rad av bestämningar, vilka jag inte kommer att använda mig av. Med voluntarism fäster jag uppmärksamheten på den roll som LP i första hand ger den fria viljan. En

---

<sup>1</sup> Till definitionerna, se Adrianson, 1985, s. 64ff.



åskådning som lägger större vikt vid viljans roll än vid intellektets och känslans, kategoriseras i litteraturen som voluntarism.<sup>2</sup>

I bestridandet av reduktionismen å ena sidan och i förnekandet av determinismen å den andra röjer sig LPs uppfattning om människan som *imago dei*. Frågan om vilka drag i åskådningen som skall lyftas fram och göras tydliga är därmed givna, även om varje tolkning återger endast ett sortiment eller ett urval av egenskaper som det beskrivna i sin totalitet äger. Koncentrationen sker på de båda nämnda dragen, vilka expliceras på följande sätt.

I avsnittet »Människan är en evighetsvarelse« utvecklar jag innehållet i kritiken av en reduktionistisk människosyn. Voluntarismen behandlas under rubriken »Det centrala hos människan är viljan«. Förknippad med voluntarismen är instrumentalismen, som analyseras i avsnittet »Människan är Guds redskap«. Uppfattningen om människan som syndare tas upp i avsnittet »Varken syndare eller svärmare«. Hur grundläggande inslag i församlingssynen profilerar människosynen visar jag i avsnittet »Såsom individen är, är församlingen«. Avsnittet är att uppfatta som en omedelbar följesats till människosynen.

---

<sup>2</sup> Hägglund, 1971, s. 157. En mera precis bestämning är beteckningen psykologisk voluntarism. Se *Filosoflexikonet*, 1988, s. 587. Med Bloch-Hoell (1956, s. 11) är jag ense att pentekostalismen »har hatt en mäktig forbunds-felle i voluntarismen«.

# 1 »Människan är en evighetsvarelse«<sup>1</sup>

Evighetskategorin förenar tankegångar om människans »ande«, hennes odödlighet och längtan efter Gud samt hennes samvete. Termen idealism är användbar här. Med den kan nämligen avses en åskådning enligt vilken människan har en »gudomlig kärna« eller en godhet innerst inne, en *habitus*. Varianten beskrivs som »metafysisk idealism«.<sup>2</sup> Dessutom kretsar idealism kring idealbildningen.<sup>3</sup> LP använder termen i denna mening, dvs. människans handlingar bör ledas av högre, ideella syften. Etisk idealism är en relevant bestämning. Till denna för vi samveteologin.<sup>4</sup> Vid behandlingen av idealismen stöter man på både eros-motivet<sup>5</sup> och de pneumatologiska frågorna om förhållandet dels mellan Guds väsen och människans »ande«, dels mellan människans »ande« och hennes medvetande. Det påbörjade delavsnittet disponeras så här: Först behandlar vi den metafysiska idealismen, där tyngdpunkten blir att söka fixera »det gudomliga« i människan. I det andra avsnittet undersöker vi vilken innebörd utsagorna om odödligheten har i texter om människan. Det tredje avsnittet ägnar vi åt den etiska idealismen.

## 1.1 »Det andliga hos människan«<sup>6</sup>

Det är skillnad mellan »det andliga hos människan« och »den andliga människan«. Alla människor har »ande«, men alla människor är inte

---

<sup>1</sup> Band 7, s. 18.

<sup>2</sup> Se t.ex. Marc-Wogau, 1984, s. 134, 202. Aulén (1965, s. 148) ställer skapelsetron i ett motsatsförhållande till den metafysiska idealismen. När vi ställer skapelsetron i LPs texter tillsammans med idealismen har vi tagit fasta på skillnaden mellan »att ha ande« och »att vara andlig«, vidare att synden rör primärt inte »ändlighet«-»oändlighet«-klyftan samt att frälsningen inte tolkas som en befrielse från kroppen.

<sup>3</sup> Distinktionerna hör hemma i svensk teologisk debatt på 1920- och 1930-tal. Se Bexell, 1981, s. 112ff. A. Runestam förespråkar i denna debatt synpunkter som LP tangerar. Det gäller dels tanken på »släktskap« mellan Gud och människa, dels anknytningen till människans evighets- och överlätelselängtan. *ibid.*, s. 113f.

<sup>4</sup> Jfr Syre, 1967, s. 34ff.

<sup>5</sup> Jag åsyftar med begreppet »den hos människan inneboende längtan efter det sköna och det absoluta« som för LP är människans längtan efter Gud. Jfr Marc-Wogau, 1984, s. 79f.

<sup>6</sup> Uttrycket är hämtat från Band 7, s. 86.

»andliga«.<sup>7</sup> Genom att skilja människan från skapelsen i övrigt förknippas hon med Gud på ett unikt sätt. LP visar i en skrift från 1912 att han i sitt sätt att ställa frågan om människan är bestämd av den moderna antropologin, som bestämmer människans egenart »nicht mehr, wie die christliche Tradition, explicit von Gott her, sondern durch Besinnung auf seine Stellung in der Natur, insbesondere durch den Vergleich mit den Daseinsformen der höheren Tiere.«<sup>8</sup> I fastställandet av människans egenart griper LP dock tillbaka på den kristna metafysiska traditionen vilken har grundat särställningen på begreppet om den odödliga anden som endast givits till människan.<sup>9</sup> LP skriver:

Vad är det som höjer människan över djuren om icke det, att hon är en evighetsvarelse. Hennes ande är en gnista från den evige Guden, en fläkt från honom, vars avbild hon är. Han har gjort henne till en skapelsens krona, varigenom hon kommer i åtnjutande av förmåner, men också ålägges förpliktelser som ingen annan skapad varelse. Hon bär det överjordiska adelsmärket på sin panna, men hennes skapare har gjort henne uppmärksam på att, såsom någon har sagt, »adelskap förpliktar«.<sup>10</sup>

Ett annat textsammanhang av betydelse är från 1915 och tar sin utgångspunkt i Gen. 2:7<sup>11</sup> I exegesen tar LP fasta på verben i texten, dels »dana- de«, dels »inbläste«, och markerar det förgängliga och bräckliga hos människan, men också det eviga, det oförstörbara. Det som Gud skapar med sina händer, det som »danas«, är förgängligt, är materia, medan det som Gud enligt texten »inblåser« är lika evigt som sitt ursprung.

---

<sup>7</sup> Vid något tillfälle använder LP bilden av templet för att beskriva människan. Förgården motsvarar kroppen och drifterna, det heliga själslivet och det ideella samt det allra heligaste den invärtes eller andliga människan. EH nr 11, 1926, s. 132.

<sup>8</sup> Pannenberg, 1983, s. 25; Moltmann, 1985b, s. 185f., 221.

<sup>9</sup> Pannenberg, 1983, s. 25.

<sup>10</sup> Band 4, s. 97f. I en annan text från samma år, möter vi tonvikten vid människans »ande« på ett liknande sätt: »Men lät oss inte glömma, att människoanden är utgången från Guds eget väsen. Den är en gnista av den Evige. Det är detta adelsmärke – detta höga ursprung, som höjer människan över all den övriga skapelsen. Vårt ursprung är väl också förklaringsgrunden till de oerhörda åtgärder Gud vidtagit för att till sig återföra den vilsegångna människan. När han förlorade människan, förlorade han något av sig själv, och när han söker henne, söker han något av sitt eget väsen. Människoanden längtar även å sin sida efter Gud. Den irrar omkring utan vila, tills dess den finner sitt ursprung – sin fader.« *Brudgummens Röst* nr 2, 1912, s. 18.

<sup>11</sup> Band 4, s. 98. På s. 116 i samma arbete återkommer Gen. 2:7 med LPs kommentar rörande översättningen av »levande varelse«. Enligt hans mening bör det stå »som det står i en äldre översättning: Och så blev människan en levande *själ*«.

»I människans innersta bor den ande, som är utgången – icke från Guds skaparhand utan från skaparens eget väsen.«<sup>12</sup>

Gränsen mellan människan och den övriga skapelsen markeras otvivelaktigt skarpare än den mellan Gud och människan. Uppfattningen går emellertid inte hand i hand med en mot kropp och materia negativ hållning. Betoningen i texterna ligger på *människan*. Det är hon som är skapad till Guds avbild. Och vidare: »Rätt sett är materien något som har andlig betydelse och det mänskliga något gudomligt. Allt är ju skapat av Gud och är ämnat att tjäna hans avsikter. ... Det är endast bristen på andlighet, som bringar det materiella och mänskliga i en konstlad motsättning till det andliga och gudomliga.«<sup>13</sup> Skapelsen handlar således inte enbart om skillnaden mellan Gud och människa och skillnaden mellan människa och natur. I citaten röjes också en förbindelse mellan Gud och människan å ena sidan och mellan människan och den övriga skapelsen å den andra. Tanken kan underbyggas med beläggställen där sporadiska ansatser tas till en syn på människan som *mikrokosmos*. Utrustad med »förstånd, vilja och känsla ... skulle människan bli förbindelse-länken mellan Gud och hans övriga skapelse«.<sup>14</sup> Skillnaden mellan människan och den övriga skapelsen är människans närhet till Gud. Gränsen mellan det högsta mänskliga och det gudomliga tycks suddas ut: »Människoanden är utgången från Guds eget väsen.«<sup>15</sup>

Eftertrycket på ursprunget visar att i konceptionen om människan som skapad ingår till viss grad tanken på emanation, dvs. Gud går ut från sig själv när han skapar människan.<sup>16</sup> Människan är inte allenast något *ad extra* i förhållande till Gud. Hennes teocentriska inriktning knyts till den punkt i människans skapelse när Gud »inbläste livsande i hennes näsa«. Denna »livsande« tolkade t.ex. de grekiska fäderna som den helige Ande, vilken gör människan till Guds avbild.<sup>17</sup> LPs djärva tal skall visserligen tolkas så att den av Gud inblästa livsanden

---

<sup>12</sup> Band 4, s. 99.

<sup>13</sup> Band 10, s. 163f. Lalive d'Épinay (1968, s. 24) menar utifrån chilenskt material att pentekostalismens världsbild är baserad på en dualism som inkluderar en radikal motsatsställning mellan andligt och materiellt. Det är omöjligt att finna något liknande i LPs material.

<sup>14</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 130f.

<sup>15</sup> Band 4, s. 99.

<sup>16</sup> Jag baserar tankegången på citatet, att när Gud »förlorade människan, förlorade han något av sig själv«. Se *Brudgummens Röst* nr 2, 1912, s. 18. Jfr Moltmann, 1985b, s. 83.

<sup>17</sup> Meyendorff, 1983, s. 169; Meyendorff 1978, s. 134.

är grundläggande för talet om människan som Guds avbild,<sup>18</sup> men det är inte självklart att identifiera »livsanden« eller »människoanden« med den helige Ande. LP säger varken, att människans ande är identisk med Guds ande<sup>19</sup> eller med den helige Ande,<sup>20</sup> utan att den »är utgången från Guds eget väsen«, »en gnista från den Evige« eller »en fläkt« från Skaparen. LP vill betona att »människoanden *icke* är något skapat«.<sup>21</sup>

I tankegångarna om närheten mellan Gud och människa kan två olika linjer skönjas. Den ena är uttryck för ett substanstänkande medan den andra linjen huvudsakligen kretsar kring föreställningen om *relationen* mellan Gud och människa. Jag skall i det följande behandla dessa två perspektiv samt ställa frågan om de båda linjerna kan förenas i en enda modell.

### 1.1.1 Människoanden: väsensidentitet eller väsenslikhet?

På vilket sätt liknar »människoanden« Gud? Närmast till hands är att säga, att den<sup>22</sup> liknar Gud i det att den är odödlig.<sup>23</sup> Men LP tillfogar en rad fenomen i det mänskliga livet som människans »gudsbehov,

---

<sup>18</sup> Band 4, s. 97.

<sup>19</sup> Dock säger han, att när synden tas bort möter människans ande sitt ursprung, vilket i vissa texter uppfattas som Guds Ande. *ibid.*, s. 116.

<sup>20</sup> Jfr Band 4, s. 116, där ursprunget till människans ande hellre omtalas i termer av Guds Ande än den helige Ande.

<sup>21</sup> *ibid.*, s. 98.

<sup>22</sup> »Människoanden« och »själen« hålles inte distinkt isär. Om Paulus skriver LP: »Men för honom var icke längre intellektet och lärdomen, bildningen och börden det förnämsta. Han hade funnit, att det dyrbaraste hos människan är hennes odödliga ande, hennes själ.« Band 8, s. 346. Man kan notera, att texterna möjliggör ett tal om människan som är både dikotomiskt och trikotomiskt. När det första är fallet är det betraktandet av Guds metoder i skapandet av människan som är den direkta bakgrunden, dvs. Gud danade och Gud inbläste. Människan är dual, består av »materia« och »ande«. Vid användningen av det trikotomiska mönstret är det den bibliska och i traditionen liggande terminologin som är bestämmande. Där talas om »själ«, »kropp« och »ande«.

<sup>23</sup> Jfr Moltmann, 1985b, s. 262f. Utifrån ortodox teologi skulle texten förmodligen läsas som om människan är Gud av naturen eller så att människan är en mixtur mellan Gud och djur. Lossky, 1973, s. 69f. Losskys emfas åt distinktionen mellan »essence« och »energies« saknas helt i LPs texter. Förhållandet visar bland mycket att LP klart hör hemma i västerländsk teologi, där – enligt Lossky (1973, s. 88) – betoningen ligger just på »essence«. Ware, 1981, s. 27f. »If we knew the divine essence, it would follow that we knew God in the same way as he knows himself ...« Jfr Lossky, 1973, s. 117.

hennes samvete, hennes evighetsmedvetande« vilka »är oföränderliga faktorer från släkte till släkte«. <sup>24</sup> Fenomenen förklaras väsentligen utifrån föreställningen om människans ande. <sup>25</sup> Vidare reduceras det djärva talet om människans ande som oskapad av andra perspektiv på så sätt att likheten mellan Gud och människa framstår snarare såsom omvänd än rättfram. Om identitet handlar det inte. Meningen *med* utsagan är det viktigaste. När vikten läggs vid att människan skapades evig – »som han [dvs. Gud] själv är« – är det egentligen hennes ansvar LP vill fästa uppmärksamheten på. <sup>26</sup> Framhållandet av substans- och väsenslikheten leder aldrig till uppfattningen att människan kan behärska Gud eller härja fritt. Människans odödlighet får icke självhävdelse till resultat. Vi »har icke det eviga livet i oss själva ...«. <sup>27</sup> Människan är medveten om att hon är något mer än djuren, <sup>28</sup> men vad detta »mer« är är förmedvetet hos de flesta människor, dvs. det kan göras medvetet. <sup>29</sup> I stället för att tala om flytande och inexakta gränser mellan anden och medvetandet eller söka finna strukturelikheter inom idealismen kan man tala om olika nivåer i medvetandet. Jag bortser därför här från att »ande« kan användas på ett förenklat sätt om män-

---

<sup>24</sup> Dagenledaren 17.4.1959, LP.

<sup>25</sup> Flera gånger illustrerar LP sin uppfattning om människans ande med att berätta om trögdjuret, ett litet mikroskopiskt djur, vars naturliga omgivning utgörs av en fuktig miljö. Men djuret kan enligt LP torka ihop och ligga torrt i årtal och se ut som ett sandkorn. Vare sig lemmar, nervsystem eller matsmältningsorgan är synliga i mikroskop. Men så snart djuret kommer i beröring med en vattendroppe, kvicknar det till och börjar röra på sig. »Naturligtvis halta alla bilder och även denna«, skriver LP och fortsätter: »Men när jag läste detta, tyckte jag det var en underbar bild av människoanden. Människoandens rätta element är Gud, och när den blivit skild från Gud, upphör dess livsbehov och dess livsytringar. Det andliga hos människan likasom krymper samman, och man kan tro, att en person, som är i ett sådant tillstånd, icke är något annat än förgänglig materia. ... Men när en sådan person kommer i förbindelse med Gud, visar det sig, att han kommit i sitt rätta element. Han börjar leva ett andligt liv. Livsbehoven vaknar, och livsytringarna ger sig till känna.« Bilden understryker både människans fakticitet och hennes *telos*. Band 7, s. 86.

<sup>26</sup> Band 4, s. 98.

<sup>27</sup> *ibid.*, s. 116f.

<sup>28</sup> *ibid.*, s. 98f.

<sup>29</sup> LP skiljer inte mellan frågorna vem är jag? och vad är jag? Den första kan människan själv besvara medan den andra vetter åt Gud. Det är den andliga människan som kan utgrunda sådana djupheter. EH nr 11, 1926, s. 132. Jfr Arendt, 1988, s. 34 not 2. »Vad livet är vet ingen« är ett slagord som ibland möter i texterna. EH nr 28, 1926, s. 352. Frågan om människans väsen är därmed en teologisk fråga om Guds väsen.

niskans själ i dess kognitiva och emotionella funktioner.<sup>30</sup> Människoandens verksamhet yttrar sig i människans medvetande. Inte minst är det detta som vi nedan skall se evighetstänkandet vill slå fast. Grovt uttryckt torde LP mena att genom en djupare reflektion över sitt eget liv blir människan medveten om sin evighet, men också: när människan upptäcker Gud möter hon sig själv på ett djupare plan. Människoanden har att göra med självförhållandet, som hör samman med gudsförhållandet och ges på detta sätt en oändlig karaktär. Utifrån denna uppfattning är Gud inte okänd för människan, utan i förhållandet till Gud går människan utöver sig själv och kan samtidigt vända tillbaka till sig själv. Därvid framstår den omvända likheten. Människan kallas tillbaka till den övriga skapelsens hållning, den »ärar sin Skapare«. Hon borde inta sin roll som skapelsens liturg, men befinner sig alltför ofta i ett direkt motsatsförhållande till sin bestämmelse, antingen är hon tyst inför Skaparen eller förbannar hon honom.<sup>31</sup>

Parallellt med väsenstänkandet löper en tankegång med relationen som ledande tema. »Men vad som gör oss till människor – det är framförallt vårt personlighetsliv – vårt behov av livsgemenskap med människor och Gud.«<sup>32</sup> Utifrån Gen. 2:7 håller LP linjerna samman:

Här har vi omtalade ande, själ och kropp – den treenighet, av vilken varje människa består. Sådan är hon, när hon lever främmande för Gud. Och även sedan hon blivit en kristen, är hon inget annat än ande, själ och kropp (1 Tess. 5:23). – Det eviga livet blir icke något fjärde i hennes väsen, utan det eviga livets innebörd är, att hennes eviga ande kommer i en rätt ställning till Gud. När synden kommer bort från vårt samvete, så möter vår ande sitt ursprung – den evige Gudens Ande (Jes. 59:2; Ps. 36:10).<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Jag åsyftar därmed »tingmedvetandet« (eller »världsmedvetandet«), »jagmedvetandet«, »transcendensmedvetandet«. Jfr Kelsey, 1985, s. 182f.; Brattemo, 1987, s. 46ff.; Olingdahl, 1980, s. 51–53. Det förefaller mig vidare vara riktigt att se olika dimensioner också i »transcendensmedvetandet«: Såsom *skapad* av Gud har varje människa »ande«, dvs. Guds-relationen är ett strukturellt drag i varje medvetande. Såsom *född* av Gud har varje kristen »den helige Ande«. »Att bli döpt i den helige Ande« utgör en tredje dimension, utifrån vilken medvetandet i sin helhet kommer att domineras av Anden. Andens dop är en relation till Gud i medvetandet, men inget omedelbart vetande om Gud. I en genomtänkt modell bör begreppen »förmedvetet« och »omedvetet« också införas. Att LP i sitt »andetal« är influerad av andra källor än bibeltexter framgår på så sätt, att de bibliska skrifterna inte primärt sysselsätter sig denna problematik. Jfr Pannenberg, 1983, s. 507f.

<sup>31</sup> Band 1, s. 6.

<sup>32</sup> Band 9, s. 209.

<sup>33</sup> Band 4, s. 116.

### 1.1.2 Människans relation till Gud: Liv eller död?

Som »ande« kan människan inte lyfta sig ur den omständigheten att hon har en given struktur och att hon befinner sig i ett förhållande till Gud. »Det är lönlöst att söka undfly Gud.«<sup>34</sup> Förhållandet till Gud kan vara av olika slag och detta bestäms inte ensidigt från Guds sida. Antingen är människan skild från Gud eller lever hon i gemenskap med Gud. Som skall uppvisas längre fram utgör den personliga relationen till Gud en nödvändig förutsättning för att människan skall kunna fungera som Guds redskap i världen. Gudsförhållandet framställs därmed som beroende av människans inställning till Gud och med människans medvetande om detsamma.<sup>35</sup> Det är först i gemenskapen med Gud människan blir människa i eminent mening.<sup>36</sup> »Utan denna gemenskap faller hon ur sin roll och blir inte den människa, som hon var avsedd att vara – en Guds avbild. Gud får inte spegla sig i hennes liv.«<sup>37</sup>

Primärt går LPs sätt att använda begreppet »ande« ut på att understryka att människan är skapad av och för Gud, men detta betyder inte att hon automatiskt såsom skapad har gemenskap med Gud. I förhållandet till Gud kan människan vara »död« eller »levande«, dvs. leva i gemenskap eller vara skild från denna gemenskap. Men »levande« eller »död« *existerar* människan. Skiljelinjen går inte mellan existens och intet, utan mellan existens, liv och död. Guds närvaro eller bild i människan är i och med skapelsen tecknad i människans liv på ett sätt som kan liknas vid vattenstämpeln.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Band 9, s. 15; Dagenledaren 17.4.1959, LP.

<sup>35</sup> I en predikan, »Lovprisen Gud«, framhåller LP: »Det är icke så, att de kristna få mottaga gåvor av Gud, men de ogudaktiga icke. Nej, de stora massorna borta från Gud mottaga mycket gott av Honom. Han mättar allt levande med sin nåd'. ... Men den stora skillnaden mellan de ogudaktiga och den kristne är, att han ser gåvan, men det göra ej de ogudaktiga. Den kristne ser gåvorna, som Gud giver, och så vänder han tillbaka till Kristus.« EH nr 32, 1923, s. 375f.

<sup>36</sup> Band 9, s. 209. Här om någonstans ligger enligt LP det paradoxala i kristendomen, dvs. att människan i livsgemenskapen med Gud får samma liv som Gud har i sig. Det kan också uttryckas som att hon har del i uppståndelselivet. EH nr 28, 1926, s. 352.

<sup>37</sup> Lundgren, 1973, s. 3.

<sup>38</sup> LP använder bilden för att tolka händelserna under Andra världskriget. Historien har »en innersida«. »Du måste tränga in bakom händelsernas ofta vilseledande yttre och se den verkliga meningen med vad som sker. Såsom du kan se vattenstämpeln skina igenom det fina brevpapperet, vad som än står skrivet därpå, så strålar hans namn och hans bild emot dig, huru mörka och blodiga de historiska händelserna än är.« Band 9, s. 245. Tillämpat på vårt tema uttrycker metaforen att i människan »strålar ... hans bild emot dig« oavsett hennes livsskrift. För att upptäcka »bilden« måste man tränga in bakom det ofta vilseledande yttre. Jfr *Creation and Method*, 1981, s. 52.



### 1.1.3 Är människan Guds avbild eller blir hon det?

Vattenstämpeln som metafor leder oss att ställa rubrikens fråga och samtidigt fråga om det är möjligt att inordna substans- och relationskategorierna i en modell. Ett sätt att samordna perspektiven är att använda den uppfattning som Jürgen Moltmann kallar den traditionella tvåstegs-antropologin.<sup>39</sup>

Utgångspunkten för denna är distinktionen mellan *tselem* och *demuth* i den hebreiska texten i Gen. 1:26a.<sup>40</sup> Den svenska översättningen 1917 har: »till hans avbild, att vara honom lika.« Den latinska motsvarigheten är *imago* och *similitudo*. *Imago* uttrycker enligt Moltmanns tolkning »die ontische Teilnahme (methexis), *similitudo* die moralische Entsprechung (mimesis). *Imago* betrifft die menschliche Natur in Bewußtsein, Vernunft und Willen. *Similitudo* meint die menschliche Tugend, Gott zu fürchten und ihm gehorsam zu sein.«<sup>41</sup> I ljuset av detta kan vi utifrån LPs utsagor påstå att människans natur är given i skapelsen. »Människan äger oförgänglighet från skapelsen.«<sup>42</sup> Varje människa består av »ande, själ och kropp«, även »när hon lever främmande för Gud«. <sup>43</sup> LP säger att människan är Guds avbild, men formuleringen är sällsynt.<sup>44</sup>

Frågar vi efter vad som sker när människan »blir född på nytt«<sup>45</sup> beskriver LP detta med relationstermer, inte med väsenstermer. Människan kommer »i det förhållandet till Gud, som hon är avsedd att leva i.«<sup>46</sup> Eller med ord som vi stiftat bekantskap med: »Och även sedan hon blivit en kristen, är hon inget annat än ande, själ och kropp (1 Tess. 5:23). – Det eviga livet blir icke något fjärde i hennes väsen, utan det

---

<sup>39</sup> Till terminologin, se Moltmann, 1985, s. 235. Hur relationen med Gud skall bli fullkomlig söker LP komma till rätta med genom att införa de tre stegen omvändelse, helgelse och Andens dop som ibland etiketteras trestegs-pentekostalism. Dessa steg hör till *similitudo*.

<sup>40</sup> Till textens tolkningshistoria, se Jonsson, 1988. Se även Lossky, 1973, s. 114f.

<sup>41</sup> Moltmann, 1985, s. 235.

<sup>42</sup> Band 4, s. 122.

<sup>43</sup> *ibid.*, s. 116.

<sup>44</sup> *ibid.*, s. 97f., 98, 116. »Människan blir, även sedan hon är pånyttfödd, ingenting annat, än hon var, när Gud hade skapat henne: en treenighet, en Guds avbild.« *Brudgummens Röst*, nr 1, 1912, s. 3.

<sup>45</sup> Pethrus ger i *Brudgummens Röst* (nr 1, 1912, s. 3) eftertryck åt tanken, att vid pånyttfödelsen får människan inget, utan hon mister något, dvs. hon »hon blir av med synden som står henne och Gud emellan«.

<sup>46</sup> Band 4, s. 116.

eviga livets innebörd är, att hennes eviga ande kommer i en rätt ställning till Gud«.47 Det finns uttalanden som betonar målsättningen med människans skapelse. »Människan är skapad av Gud till Gud, till att umgås med honom.«48 Avbilden föreligger inte färdig i startpunkten, utan når sin fullbordan i slutet av loppet.49 Eftertryck åt denna tolkning ger LPs tolkning av »syndafallet«. Före detta »levde människan i den skönaste gemenskap med Gud«.50 Syndafallet innebär att denna gemenskap har gått förlorad,51 men den återställes i Jesus Kristus. Den från Gud skilda människan får gemenskap med Gud – »blir levandegjord« – »genom syndernas borttagande«.52 Efterhand utvecklas tankegångar som ger klart uttryck åt föreställningen om *imago Christi*.53 »Vårt mål är icke att få våra synders förlåtelse, icke att bli frigjorda, icke att bli andedöpta och tala i tungor, icke heller att få Andens gåvor. Nej, vårt mål är att bli lika Jesus.«54 Jesus är människan såsom Gud tänkt sig henne.55 Vid någon anteckning talar LP om »den lilla inkarnationen«, med vilket han åsyftar »att det gudomliga tar gestalt i människor och i det mänskliga arbetet«.56 Synden sker mot bakgrund av den syn på människan som de här textperikoperna förser oss med i den sfär som hänförs till »likhet«, inte »bild«, även om den har effekter på »bilden«.

Om teologin i främsta rummet frågar efter människans ursprung och bestämmelse svarar *imago* till det första, *similitudo* till det andra inslaget. Merparten av LPs förkunnelse inriktar sig på *similitudo* medan

47 Band 4, s. 116. En annan formulering: »Hon kommer endast genom syndens borttagande i det ursprungliga, rätta läget till Gud. Detta kallar bibeln pånyttfödelse.« *Brudgummens Röst*, nr 1, 1912, s. 3.

48 Lundgren, 1973, s. 3.

49 LP använder uttrycken »genom att han skapat henne till sin avbild« och: »När människan blir född på nytt, kommer hon i det förhållandet till Gud, som hon är avsedd att leva i.« Till det senare citatet knyts Gen. 1:26a. Band 4, s. 98, 116. Till det eskatologiskt-apokalyptiska perspektivet: »Och när Jesus kommer i skyn, skall han sätta kronan på verket. ... Då skall vi bli honom fullkomligt lika.« Band 3, s. 195.

50 Band 4, s. 114.

51 Band 3, s. 238.

52 Band 4, s. 116.

53 Band 1, s. 128. »... om vi följer Jesus, så får vi allt mer och mer Jesu uppfattning i läran, och som en följd därav kommer Jesu liv att uppenbaras i vårt dödliga kött.«

54 Band 3, s. 193.

55 *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 88; Band 3, s. 245.

56 Band 10, s. 163. Att Gud blir människa i Kristus kallas konsekvensenligt av LP för »den stora inkarnationen«.

*imago* är själva premissen för förkunnelsen betecknande människans ontologiska möjlighet till kontakt och gemenskap med Gud. *Similitudo* däremot fokuserar realiserbarheten. Ontologiskt sett är människan orienterad mot Gud, men visar alltför ofta prov på en mot denna orientering avvikande hållning, vilket också innebär att när hon förnekar och vänder sig bort från Gud vänder hon sig på samma gång bort från sig själv, dvs. hon förnekar sitt ursprung. Som *imago* är hon utrustad med förmåga att välja hur hon skall förhålla sig till Gud och människor, hon är en etisk varelse i stånd att skilja mellan rätt och fel.<sup>57</sup> Frihetsaspekten är som senare skall uppvisas utomordentligt viktig. Distinktionen mellan *imago* och *similitudo* tydliggör en teleologisk tolkning av människan samtidigt som tankarna på substans och väsen görs rättvisa.

#### 1.1.4 Ligger i talet om människans ande en metafysisk dualism?<sup>58</sup>

Odödligheten vetter å ena sidan åt Gud och å den andra åt kroppen, dvs. uppståndelsen. Befrielse från kroppen i platonsk mening är inget tema i LPs texter. Mitt i differentieringen uppfattas människan som en enhet. Differentieringen innebär inte någon kontradiktion mellan ande och kropp, inte heller någon skarp separation, men väl en distinktion mellan de båda. Tankegångar som biträder denna tolkning är tanken på hela människans odödlighet, föreställningen om kroppens spiritualisering och idén att människan är *imago trinitatis*. Ett par aspekter på döden hör också hit.

#### *Hela människan är odödlig!*

LP menar att människan är en enhet, »en enda människa».<sup>59</sup> Hans intressen går ej i dualistisk riktning. Odödligheten gäller också kroppen. I detta tankesvep går han motsatt väg i förhållande till dem som tar avstånd från dualistiska tendenser och förespråkar »heldödsteorier«

---

<sup>57</sup> Ware, 1981, s. 65

<sup>58</sup> Med metafysisk dualism avses tankegången att livet under ändlighetens villkor betraktas som något ont och därmed icke sätts i samband med den kristne guden. Aulén (1965, s. 148) påpekar att den metafysiska dualismen kan glida över i en metafysisk idealism. Vår undran i detta avsnitt är närmast om glidningen kan vara omvänd.

<sup>59</sup> Band 3, s. 70.

och uppståndelsetro i stället för odödlighetstanken.<sup>60</sup> »Närmast sanningen kommer man, om man säger, att *hela människan är odödlig* [kursiv], ty även våra kroppar skall uppstå. När den yttersta dagen är inne, är det med hela vår varelse – med ande, själ och kropp – som vi skall träda fram inför Guds domstol.«<sup>61</sup> Bakom denna uppfattning röjer sig tanken, att människans ande och kropp hör ihop. Aldrig förses läsaren med uppfattningen, att ande och kropp kommit att förenas på grund av olyckliga omständigheter. De är inte främmande komponenter som tvingas leva samman. Lika litet som frälsningen därför uppfattas som människoandens befrielse från kroppen, lika litet ses fallet som ett fall till en kropp.<sup>62</sup> Den troende människan frälses inte slutligt när hon dör, utan i uppståndelsen. Med talet om själens odödlighet korresponderar förkunnelsen om kroppens uppståndelse. Bakom dessa uppfattningar kan man spåra skapelsebegreppet på sikt alltmer framskjutande roll som överordnat tolkningsinstrument, dvs. skillnaden mellan »ande« och »materia«, »danat« och »inbläst«, »skapat« och »oskapat« nedtonas. Uppståndelsetron framstår helt enkelt som underordnad skapelsetron.<sup>63</sup> Betoningen ligger på att det som existerar har Gud som upphov och allt är därmed lika gudomligt.<sup>64</sup> De s.k. gudsupplevelserna i soluppgång och i blåsippe-

<sup>60</sup> Se t.ex. Sperry, 1984, s. 10ff.

<sup>61</sup> Band 10, s. 144f. Citatet visar att de specifika, hellenistiska dragen i odödlighetsidén är avklippa. När tanken på själens fortvaro förknippas med dom och uppståndelse såsom här sker, torde ett sådant påstående vara relevant. Jfr Wingren, 1947, s. 238.

<sup>62</sup> Notera uttryck som »den i syndens fjättrar bundna själen« och »vår kropps förlösning«. Band 1, s. 26 och EH 48, 1927, s. 613.

<sup>63</sup> »Uppståndelsen är en del av det stora livsproblemet. Den innebär ingenting annat än livets förnyelse. Den tillhör därför inte tillvarons största problem, nämligen livets uppkomst.« Dagenledaren 9.4.1966, LP.

<sup>64</sup> »Det naturliga och materiella är lika mycket gudomligt som det övernaturliga. Gud har ju skapat materien och den naturliga människan, likaväl som han har danat himlarna och den andliga världen.« *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 108. Bergsten (1978, s. 83) har fastnat för LPs förmåga till helhetssyn på tillvarons andliga och materiella sidor och ger ett LP-citat vidare till sina läsare, ett – som han säger – »skönt« citat: »När jag gräver i min trädgård, sysslar jag lika mycket med gudomliga föremål som när jag läser min Bibel eller predikar Guds ord, likaså när jag deltager i vårsådden eller i skördarbetet på hösten ... och då jag tagit mogen säd i mina händer och bundit den till kärvar har jag känt, att jag haft det gudomliga undret i min famn.« Jfr Band 10, s. 163: »Rätt sett är ... det mänskliga något gudomligt.« Att vidga gränserna för det mänskliga i riktning mot det gudomliga är ett utmärkande drag i svensk platonsk idealism. Krook, 1947, s. 10. Teologihistoriskt befinner sig LP i en motpol till Marcion som hävdade, att allt i världen var lika ogudligt. Jfr Wingren, 1936, s. 318.

backe – för att här bara nämna ett par av de grundläggande – har sannolikt resulterat i att Gud och materien icke har kontrasterats eller kontraponerats. »Min gudsupplevelse är så påtaglig, att den nästan närmar sig det materiella«, säger LP i ett samtal med Ivar Lundgren.<sup>65</sup> Samsynen slår dock aldrig över i panteistiska paroller. »Gud är i sina verk, men dessa verk äro icke han själv.«<sup>66</sup> I det perspektiv som vi här har dragit upp är människan *mikrokosmos* och *förmedlare*. »För att få en kontakt med det materiella, med den levande djur- och växtvärlden, skapade han människan.« Människan som är beklädd »med en högre art av liv« »skulle ... bli förbindelselänken mellan Gud och hans övriga skapelse«.<sup>67</sup>

### *Kroppens spiritualisering*

Människans enhet visas också genom att människans kropp spiritualiseras, vilket inte innebär en avmaterialisering. I stället är syftet det motsatta: i och genom det materiella skall det andliga manifesteras. Tanken uttrycks så här: »Kristendomen skall genomtränga allt, även det materiella.«<sup>68</sup> Uttrycket »den lilla inkarnationen« brukas med samma innebörd.<sup>69</sup> Spiritualiseringstendenserna har inget med en gentemot kroppen principiellt negativ attityd att göra. Däremot kan kritiska frågor ställas om spiritualiseringen ändå inte ingår som ett led i en långtgående instrumentalisering som inte endast rör kroppen, utan som vi skall se människan som helhet.

### *Människan som imago trinitatis*

Tankarna på människans odödlighet och kroppens spiritualisering, vilka lägger tonvikten vid människan som helhet får ytterligare stöd av idén om människan som *imago trinitatis*. Idén berör förhållandet mellan människosynen och guds-bilden. Jämförelserna är långtgående. Ande, själ och kropp är »den treenighet, av vilken varje människa består«.<sup>70</sup> Människan beskrivs som »tre personer i en person« med hänvisning till Gud, som är »en, men han har uppenbarat sig

---

<sup>65</sup> Lundgren, 1973, s. 3.

<sup>66</sup> EH nr 23, 1923, s. 268.

<sup>67</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 130f.

<sup>68</sup> *Ny mark*, 1966, s. 12.

<sup>69</sup> Band 10, s. 163.

<sup>70</sup> Band 4, s. 116.

som Fadern, Sonen och den helige Ande«. Några egentliga utredningar av dessa tankar finns inte, men indirekt framkommer tanken på människan som helhet. Såsom Gud inte kan tänkas utan Fader, Son och Ande,<sup>71</sup> kan inte heller människan tänkas utan ande, själ och kropp. Såsom Gud är en, är människan en. Monoteismen och enhetstanken korresponderar.<sup>72</sup>

### *Döden?*

Två aspekter på döden skall omnämnas. LP utgår från att döden hör till livet, dvs. döden kan inte ensidigt ses som en följd av synden. Men också det andra perspektivet föreligger i texterna, dvs. döden som en följd av synden. Vi har således dels den biologiska döden som är given i och med materien, dels den »andliga« döden, som en följd av människans synd. Det teologiska talet om döden som straff för synden är något annat än den biologiska döden. Människans död är kvalitativt annorlunda än den rent biologiska död som djuren erfar. Lever i egentlig mening gör endast den som lever i gemenskap med Gud. Eftersom död är frånvaro av denna gemenskap, kan människan i teologisk mening vara död före den biologiska döden, vilken varken lägger något till eller drar något ifrån den andliga döden. Död är för LP skilsmässa, åtskillnad, relationslöshet. Den biologiska döden skiljer primärt kropp och själ åt, inte nödvändigtvis Gud och människan. Döden är inte domen, men väl en väg till domen. Som ändligt väsen, dvs. skapad, måste människan dö antingen hon tror eller inte. Hur den biologiska döden artar sig för henne är avhängigt hennes tro eller brist på tro. Döden som naturfenomen blir i grunden teologiskt indifferent, utan att vara irrelevant.

## 1.2 Den odödliga människan

Contra materialismen förespråkar LP en metafysisk idealism, som inte glider över i någon metafysisk dualism. Den metafysiska idealismen räknar med en »andlig« eller »transcendent« verklighet vid sidan av eller mitt i den för sinnena iakttagbara. Människans »mer än« materia kan formuleras så, att hon äger en själ eller en ande, som lever vidare efter det att kroppen lagts i jorden och förmulnat. LP gör som vi sett

---

<sup>71</sup> Band 3, s. 70.

<sup>72</sup> Jfr Moltmann, 1985b, s. 216.

inte halt där, utan menar att människan som helhet är odödlig. Evighetskategorin handlar om människans faktiska beskaffenhet. Mitt i sin dödlighet är hon odödlig, evig. När det om människan heter att hon är »en resenär« är poängen att hon har evigheten framför sig.<sup>73</sup> Bibeln spelar ingen avgörande roll för denna tanke. »Om det inte funnes ett ord i bibeln om ett liv bortom den naturliga döden skulle jag ändå tro på en tillvaro bortom död och grav.«<sup>74</sup>

Men odödligheten opererar också på andra nivåer i textmaterialet. Evighetsbegreppet är bara endels det naiva eller det kvantitativa. Evigheten ligger inte endast *framför* människan, den finns också *i* henne, hon bär den med sig inlagd som den är i varje människas hjärta. Vi möter vad som med moderna termer benämns självtranscendensen. En tredje variant av evighetsbegrepp hos LP är det kvalitativa, dvs. evighet som delaktighet av gudomligt liv, vilket han kallar evigt liv, något som människan inte har i sig själv.<sup>75</sup> Om detta har ordats ovan varför det här omnämns endast i syfte att ge profil åt de övriga evighetsbegreppen. Jag skall därför här endast beskriva det kvantitativa evighetsbegreppet och självtranscendensen.

### 1.2.1 Odödlighet som kvantitativt evighetsbegrepp

När odödlighetstanken ställs mot uppståndelsetron brukar teologiskt två aspekter hamna inom synranden. För det första anses odödlighetstanken vara svår att motivera religiöst eftersom den sägs vara likgiltig för gudsbilden. Människan ställs enligt resonemanget i centrum, hållningen är antropocentrisk. Teocentriskt inriktad är däremot uppståndelsetron, som antas låta Gud vara medelpunkten för livsuppfattningen. För det andra påstås att till grund för odödlighetstanken ligger en uppspaltning av människan, dvs. dualismen som vi ovan berört. Uppståndelsetron däremot sägs slå vakt om den bibliska antropologins totalaspekt. Om odödlighetstanken som antropologisk konstant i LPs texter skall förstås, måste fyra ting betonas.

---

<sup>73</sup> Band 7, s. 16.

<sup>74</sup> *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 312. Beträktelsen varur citatet är hämtat heter »Döden är livets förutsättning«. Stor roll i argumentationen spelar Fr. Weiss bok *Livet och dess lagar*. Weiss var professor vid lantbrukshögskolan i Danmark vid 1900-talets början. Denne, menar LP, har i nämnda bok formulerat sanningen om döden som livets förutsättning medan Jesus å sin sida har gjort det i »sin oförlikneliga aforism« om vetekornet som faller i jorden och dör. *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 311f.

<sup>75</sup> Band 4, s. 116.

För det första är odödlighet och evigt liv inte synonyma begrepp. Det anstötliga i odödlighetstanken med avseende på gudsbilden anges ibland vara att tanken ger uttryck åt människans hybris gentemot Gud samt att läran om själens odödlighet egentligen förgriper sig på Guds gudom. Anders Nygren skriver: »I stället för att mottaga det eviga livet ur Guds hand och såsom en gåva av hans oförskyllda agape pockar människan på att äga det såsom en rättmätig egendom på grund av själens gudomliga natur.«<sup>76</sup> Såsom vi har tangerat skiljer LP mellan ett filosofiskt och ett teologiskt bruk av evighetsbegreppet. Odödligheten tillhör den mänskliga existensens struktur. Livet har sedan två alternativa existensformer där innehållet antingen är evigt liv eller evig död; evig har både en kvantitativ och en kvalitativ innebörd. »De kristna ... lär med Guds ord, att människan är odödlig, vare sig hon kommer till tro eller ej. Även de ogudaktiga har sin odödlighet, de är evighetsvarelser också som gudsfrånvända. Det är icke odödlighet man får när man kommer till tro på Kristus, utan det är evigt liv.«<sup>77</sup> Evangelium är inte källan till odödligheten, men väl till det eviga livet. Det eviga livet har människan icke i sig själv.

För det andra opererar LP med skillnaden mellan att vara odödlighetens källa och att erhålla odödlighet, få den sig tilldelad. Med denna distinktion utlägger han 1 Tim. 6:16, där det påstås att Gud allena har odödlighet. Men skillnaden är LP tämligen egal, dvs. den har inget praktiskt värde.

För det tredje vill LP med »odödligheten« djupast sett slå vakt om domstanken. Just därför att människan är mer än materia och något mer än en biologisk varelse ställs bestämda krav på henne. Utan evig tillvaro behövde hon inte »frukta för att leva och dö i sina synder«.<sup>78</sup> Odödlighetstanken är mot denna bakgrund snarare bestämd av teocentriciteten än av antropocentriciteten<sup>79</sup> och ses utifrån tanken på gudsförhållandets ofrånkomlighet. Inte ens genom döden kan en människa fly bort från Gud. De mot vilka LP bl.a. argumenterar uppfattar domstanken som ett hot mot föreställningen att Gud är kärlek, och hävdar därför att människan blir odödlig när hon »kommer till tro på Jesus Kristus«.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Nygren, 1966, s. 240.

<sup>77</sup> Band 10, s. 145.

<sup>78</sup> Band 4, s. 94.

<sup>79</sup> Tanken på evigheten framställs ibland som »en oroande tanke«. Se Band 10, s. 144.

<sup>80</sup> *ibid.*, s. 145



För det fjärde ligger den antropologiska ramen fixerad och fastlagd i och med skapelsen. Evangeliet bryter inte sönder denna ram, utan bygger på den. Odödlighetstanken och uppståndelsetron uppfattas därför inte som varandras konkurrenter, de förutsätter i stället varandra. Mot uppståndelsetron polemiserar aldrig LP. Det är helhets-synen eller ramsynen som bestämmer »blicken«: »Uppståndelsen förutsätter existens före uppståndelsen.«<sup>81</sup> Det förnuftiga i synsättet understöds med vad vi kan kalla ett religionshistoriskt argument: »Men det är inte bara primitiva folk, som tror på livet bortom graven. Även folk, som har stått på höjden av kultur och civilisation, har trott på odödligheten.«<sup>82</sup>

Vill vi koncentrerat formulera vad LP åsyftar när han ordar om att människan har evigheten framför sig, är att säga, att odödlighetstanken bekräftar att »hos Herren är makten«. Den enskildes odödlighet anger att människan är i Guds våld och att hon inför Gud skall svara för sina gärningar.

### 1.2.2 Odödlighet som »självtranscendens«

Med LP delar vi åsikten, att »odödligheten kan fattas på många olika sätt«<sup>83</sup> och vi vänder oss nu till odödligheten som term i hans tolkning av människans transcendens. Människans behov av att »komma utöver sig själv« är en »längtan efter Gud«.<sup>84</sup> Människan har en extatisk karaktär och hon är en erotisk varelse.<sup>85</sup> I transcendensen söker människan sig själv, och når fram till detta genom att söka sitt ursprung, sin fader. Människans fråga om Gud ligger inom den mänskliga horisonten. »Odödlighetstanken är således en av mänsklighetens stora tankar – en tanke som svarar mot människans djupaste av alla behov: driften att komma utöver sig själv, sin begränsning och själviskhet. Med andra ord: längtan efter Gud.«<sup>86</sup> LP citerar sedan Augustinus bekanta ord om hjärtat som är oroligt innan det finner sin ro i Gud och anför Predi-

---

<sup>81</sup> Band 10, s. 102. Jfr Nygren, 1940, s. 221, där framhålles, att apologeterna vände sig mot sådana kristna som påstod att »det icke finnes någon de dödas uppståndelse«. Det skulle LP också ha gjort!

<sup>82</sup> Band 10, s. 142, 141.

<sup>83</sup> Band 10, s. 140.

<sup>84</sup> *ibid.*, s. 143.

<sup>85</sup> Dvs. hon längtar efter Gud. Jfr Moltmann, 1979, s. 501.

<sup>86</sup> Band 10, s. 143.

karens ord om evigheten såsom »nedlagd i människans hjärta«. 1912 skrev han: »Människoanden längtar även å sin sida efter Gud. Den irrar omkring utan vila, tills dess den finner sitt ursprung – sin fader.«<sup>87</sup> Utifrån denna grundsyn kan LP tolka »gudlösheten« religiöst: »Mången tar vår tids nöjeslystnad, tygellöshet och laglöshet som bevis för att människan saknar gudsbehov. Men det är en feltolkning.«<sup>88</sup> Människans sökande är ett uttryck för hennes gudsbehov och är ett sökande efter Gud. Sökandet är skapelsebundet. Vad människan söker är rätt, men hon söker det på orätt ställe. Det timliga och förgängliga kan inte ge människan den verkliga vilan.<sup>89</sup>

Odödlighet, självtranscendens och evighetstörst ingår i det som LP kallar religion, vilket människan inte kan leva utan. Fenomenet inräknas i de antropologiska konstanterna. »Människan är obotligt religiös« menar han i *Vem är denne?*<sup>90</sup> och i en artikel i *Dagen* 1951 finner vi följande rader: »Ju längre jag lever och lär känna människorna och deras liv förstår jag mer och mer att religionen är en naturdrift i människans liv. Alla normala människor har behov av religion. Det finns inga religionslösa hedningar.«<sup>91</sup> Människan inte bara har religion, hon *är* en religiös varelse och kan inte bli något annat. Religionen är i denna mening att betrakta som en skapelsegiven livsyttning, möjlig att hindra att komma till tals och nå sin fullbordan, den kan förvridas och förvrängas, men den kan aldrig utplånas.<sup>92</sup>

Människans gudsförhållande går icke att tränga tillbaka, varken i den enskildes liv eller i den mänskliga samlevnaden. ... Man har under olika tider och i olika länder sökt att ta ifrån människorna deras religion och trott, att man skulle kunna etablera gudlösa stater. Men det har aldrig lyckats. Om människan inte får det rätta ljuset och lär känna den levande och sanne Guden, så gör hon sig själv en religion. Det är på det sättet alla falska gudar och falska religioner uppstått. De är en frukt av människans okuvliga gudsbehov.<sup>93</sup>

---

<sup>87</sup> *Brudgummens Röst*, nr 2, 1912, s. 18.

<sup>88</sup> *Västerut*, 1937, s. 288. Se framför allt Band 10, s. 74f.

<sup>89</sup> Band 10, s. 143. »Varför går människorna i stora skaror till nöjeslokalerna? Är det därför, att de ingen evighetstörst har? Nej, jag tror, att deras besök på nöjesetablissemangen just är ett utslag av deras evighetstörst.« Band 2, s. 24.

<sup>90</sup> Band 10, s. 298.

<sup>91</sup> *Dagenledaren* 7.6.1951, LP.

<sup>92</sup> *Dagenledaren* 19.10.1963, LP.

<sup>93</sup> Band 10, s. 298.

Vad LP uppmärksammar är religionen som erfarenhet, något enligt hans mening universellt och permanent som han uppfattar vara rotat i den mänskliga naturen och framsprunget ur den.<sup>94</sup> Religionen härleds inte enbart ur yttre orsaker som t.ex. skapelsens storhet, skönhet och majestät. I det närmaste blir religionen ett mänskligt anlag, en outrotlig förnuftsinstinkt. »Religion har man naturligtvis, ty även där man inte känner den levande Guden, följer människan sitt medfödda gudsbehov och skapar sig en religion.«<sup>95</sup> Men det religiösa elementet omfattar inte endast människans förstånd. »Dit hör hela hennes sinnevärld med förstånd, vilja och känsla och alla dess underordnade förgreningar. Religionen gäller hela människan med ande, själ och kropp.«<sup>96</sup>

Till transcendensperspektivet hör samvetet. Om betonandet av viljan – som vi skall se – tenderar att ge människan en skaparroll, visar samvetsteologin på människans roll som skapad. Samvetet är ett fenomen som överskrider, transcenderar människans egen existens och visar på att samtalet med detsamma icke är en monolog utan en dialog. Samvetet är mer än människans jag, det är ett språk för Gud.

### 1.3 Den etiskt innehållsbestämda människan

Om »odödligheten« fungerade som markör i avvisandet av den reduktionistiska materialismen, har tanken på det medfödda medvetandehålllet motsvarande funktion i LPs kritik av nihilism och relativism. Försöket att bestämma vad vi skall göra som människor sker inte i första hand utifrån vad människan skulle kunna bli, utan utifrån vad hon i grunden är. Odödlighetstanken vänder människans blick bakåt, till hennes ursprung, även om också dess roll för eskatologin har framskymtat. Det medfödda medvetandehålllet utsäger att människan är Guds, medvetandehålllet binder henne till Gud.

Människans identitet är bestämd av att hennes etiska och moraliska vara i grunden är något givet. »Alla har evigheten nedlagd i sitt väsen, man har sitt samvete, sitt rättsmedvetande, sitt renhetsbehov och den ofrånkomliga förgängelsetanken.«<sup>97</sup> Människan är inte sin egen mora-

---

<sup>94</sup> *Ny mark*, 1966, s. 48; Dagenledaren 19.10.1963, LP.

<sup>95</sup> *ibid.*, s. 59.

<sup>96</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 121.

<sup>97</sup> *ibid.*, 1969, s. 93.

liska lagstiftare utan bakom »det givna« står Gud. Mot bakgrund av dessa aspekter talar jag om den etiskt innehållsbestämda människan och gör bruk av begreppet etisk idealism och knyter an både till idealism som idealbildning och samvetsteologin.

Bland olika tolkningar av samvetet är en idealistisk tolkning den som bäst korresponderar med texterna. Samvetet ses som ett medfött medvetande om gott och ont. Det representerar en moralisk insikt i människan, som hon har att lyssna till och vägledas av.<sup>98</sup> Lyssnar människan till samvetet lyssnar hon både till Gud och till sedelagen. Dessa båda hör samman. Utgångspunkten för »all sann etik« är människans natur. LP åsyftar därmed både människans moraliska behov och hennes förnuft. Det betyder, att till grund för Mose lag och all annan lagstiftning i världen ligger »människans medfödda rättsmedvetande«. Vad som skulle kunna kallas den »naturliga lagen« åsyftar således ett bestämt innehåll som ontologiskt föregår varje positiv lagstiftning. När den positiva lagstiftningen därför avviker från denna grund talar LP om »normlöshet«. Skarpare profil på LPs uppfattning synliggörs om man tar spjärn mot annan teologi, där »de naturliga buden« spelar stor roll som verktyg vilka Gud använder för sina syften. Skillnaden mellan en dylik uppfattning och LPs ligger i synen på handlingssubjektet. Medvetandehållet har hos LP inte karaktären av redskap eller verktyg Gud använder utan ses snarare som ett kunskapsmeddelande som syftar till att göra människan medveten om Guds vilja och få henne att göra den. Primärt är det människan som är ett redskap i Guds hand. Tyngdpunkten vad gäller gärningarna ligger på människan, det är hon som har att göra dem. Men det är ogörligt att spela ut autonomi och heteronomi mot varandra på detta fält. Aktivering är ju som framhållits inte enbart av motorisk art, den är också etisk till sin natur. »All verklig etik har sin grund i människans förnuft.«<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Till systematiseringarna av tolkningarna av samvetet, se Austad, 1980, s. 225–238; Prenter, 1967, s. 204–220. Fyra tolkningar presenteras: Idealistisk, empirisk, formal samt teologisk tolkning av samvetet.

<sup>99</sup> *Timmermannen från Nasaret* del 2, 1971, s. 103. Belysande är LPs förnuftsresonemang när han tillstyrker fru Sherri Finkbines önskan om abort eftersom hon ätit neurosedyn. Dagenledaren 11.8.1962, LP. »Men i ett fall som detta, då läkare ordinerat det omtalade preparatet utan att veta om dess biverkningar och patienten och hennes man är fullständigt fria från biavsikter vid användandet av tablettorna ifråga bör abort beviljas.«

Med sitt hävdande av den etiska idealismen levererar LP indirekt kritik av nihilistiska tankegångar och direkt kritik av relativismen, framför allt som den enligt hans mening framträder i Uppsalaskolan från 1930-talet och framåt. LP anklagar den för att ligga bakom ungdomsbrottsligheten och förvillelsen i samhället. Attacken mot de absoluta normerna i tillvaron är förödande för den mänskliga samlevnaden. Polemiken avslöjar med full tydlighet att i LPs föreställningsvärld finns en tanke om ett objektivt gott, som bör vara rättesnöre för människans liv och leverne. LPs etiska idealism har tre huvudfunktioner.

För det första kan vi notera en pedagogisk funktion. Den förklarar varför människan frågar efter Gud och bekräftar samtidigt som den förstärker vad som sagts om »odödligheten«. Ur den grundläggande transcendensfrågan om Gud kan människan aldrig lyfta sig.

För det andra gör den tron fattbar i någon mening, funktionen är hermeneutisk. Gud ges referens. Människans ontologiska disposition för evangeliets förkunnelse understrykes av LP när han påstår att evangeliets »innehåll ... behandlar frågan om Gud, efter vilken alla människor har ett ofrånkomligt behov. Även hedningen sysslar med gudsbegreppet, och gudsbehovet finns hos honom lika levande som hos den mest upplyste kristne. Evangeliet knyter an till människans evighetslängtan, till hennes samvete och hennes överträdelser av samvetets lag. Hon har behov av renhet, av kärlek, av en övernaturlig makt som kan hjälpa henne med de problem som överstiger hennes mänskliga förmåga.«<sup>100</sup> Ramen för människosynen framträder successivt, en ram inom vilken Kristi gärning kan inordnas. »Den etiska sidan är när allt kommer omkring det centrala i Kristi verk.«<sup>101</sup> I åtanke är dels en förstärkning på kunskapssidan, dels en föreställning om det etiska innehållets ökade realiserbarhet. Evangeliet hjälper människan att uppfylla den etiska fordringen, inte bara att höra den.

En tredje aspekt som ges stort utrymme nedan i avsnittet om samhällsuppfattningen är idealismens politiska funktion. »Det gudsbehov som av Skaparen nedlagts hos varje människa måste finna någon anknytning för detta andliga krav i samhällslivet om hon skall utvecklas på ett naturligt sätt och finna trygghet och harmoni i sin tillvaro.«<sup>102</sup> I den etiska idealismen ligger en politisk filosofi *in nuce*. Kampen mot

---

<sup>100</sup> *Kring Afrikas pärla*, 1948, s. 285f.

<sup>101</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 137.

<sup>102</sup> *Ny mark*, 1966, s. 50.

reduktionistiska, nihilistiska och relativistiska människosyner får politiska konsekvenser. Människosynen avsetter normer som betraktas som politiskt bindande.

Jag har här endast angivit konturerna eller ramarna till den etiska idealismen. I avsnittet om samhällsuppfattningen framgår på ett konkret sätt vilken grundläggande roll detta inslag i människosynen spelar. Avslutningsvis kan antydning, att i LPs egen reflexion sammanbindes idealismen med offertanken samt kravet på personliga insatser. Den etiska människan är den modiga människan. Den feiga människan, som viker undan eller följer minsta motståndets lag, värderas negativt. I en av de fyra böcker om Jesus som LP skrev på 1970-talet skriver han, att Johannes Döparen och Jesus var »de ädlaste, renaste och mest välbalanserade karaktärer som någonsin stått vid varandras sida« och anledningen till att de blivit sådana var, att de »hade beflitat sig om att under ungdomsåren säga nej till det ensidigt materiella, låtit den andliga människan inom sig komma till sin rätt och givit tillbörlig plats åt den gudomliga världens realiteter«. <sup>103</sup> Människor som åtar sig de stora och svåra uppgifterna beundras. <sup>104</sup> Det svåraste av alla uppdrag tog Jesus på sig. Samman med ett stort uppdrag hör ofta ensamheten. Av det skälet möts människor som vågar stå ensamma med massorna emot sig av beundran. <sup>105</sup> Varför? Är det människan som behöver något som tar hennes krafter i anspråk eller är det Gud som behöver människan? LP skulle svara både och. Denna omständighet kräver en helt annan människa än nutidsmänniskan, som i LPs ögon är en slapp människotyp, motsatsen till den etiska människotyp han hyllar. <sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 169. Citatet visar på inslag från svensk platonisk tradition. Jfr Krook, 1947, s. 30.

<sup>104</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 138.

<sup>105</sup> LP beundrade t.ex. president Nixon, som erhöLL LPs lovord för sitt agerande i Vietnamkriget. LP skrev brev 19.2.1973 till statsminister Lars Korvald i Norge och bad denne göra vad som stod i hans makt för att Nixon skulle få fredspriset 1973. Jfr brev till f.d. generalsekr. Olof Bryn samma dag om samma sak. Se LPs arkiv, RAA.

<sup>106</sup> *Lewi Pethrus som ledarskrivent*, 1954, s. 350; Dagenledaren 31.10.1950, LP.

## 1.4 Sammanfattning

I tre delavsnitt har konturerna till LPs idé om människan som evighetsvarelse tecknats. Evighetskategorins olika komponenter har inte varit möjliga att hålla isär. Det »andliga« hos människan flyter samman med odödligheten som i sin tur glider över i det medfödda medvetandeinnehållet. Samtliga aspekter vill uppvisa människans bundenhet vid Gud.

Först fixerade vi det andliga i människan genom att undersöka människans komposition bestående av »ande«, »själ« och »kropp«. Människan är i grunden orienterad mot Gud, besitter möjligheten till gemenskap och gudskontakt, men realiserar alltför sällan denna möjlighet. Bakom pointerandet av människans »ande« låg LPs intresse att skilja ut människan från djuren och den övriga skapelsen. Människans unika position sammanhänger med ett avgörande inslag i uppfattningen av människan som *imago dei*. Skapad av Gud är människan också skapad till Gud. Skapelsebegreppet får med tiden en överordnad roll och en samsyn av andligt och materiellt eftersträvas.

Texterna om människans odödlighet visade på olika betydelseinnehåll. Människan har i en mening evigheten framför sig. Odödligheten kan i detta avseende tolkas så att Guds härskarställning fastslås. Inte ens i döden kan människan undfly Gud. Odödligheten och domen är inte detsamma men är djupt förknippade med och otänkbara utan varandra. Odödligheten betyder också, att människan har evigheten inom sig, vilket innebär att hon har behov av att transcendera sig själv. Detta behov som egentligen är en längtan efter Gud kan människan inte i grunden tillintetgöra eller eliminera, om än allvarligt skada. Längtan efter Gud övervintrar djupt nere i människan. Hon *är* mera än materia. LP förespråkar en anti-reduktionistisk syn på människan. Odödlighet betyder inte automatiskt evigt liv.

I det tredje delavsnittet använde vi begreppet etisk idealism när vi beskrev den etiskt innehållsbestämda människan såsom motsatsen till den nihilistiska och relativistiska människan. Både andligheten och odödligheten är av etisk karaktär och relationen till »börat« eller »kravet« kvarstår även när människan söker upphäva det genom att vara motsträvig och leka härskare i Guds frånvaro. Människans frihet, som ges ett påfallande stort utrymme i LPs texter, handlar aldrig om att människan är sitt eget existensutkast. Uppdateras språkbruket, kan vi påstå, att LP står bakom tanken att essensen föregår existensen. Före

viljan kommer ett böra, människan tilltalas av Gud. I bejakandet av detta tilltal krävs att hela viljan engageras och insättes på dess förverkligande. Den etiska aspektens dominerande inflytande över tankegångarna framgår inte minst av det voluntaristiska drag som utmärker människosynen.



## 2 »Det centrala hos människan är viljan«<sup>1</sup>

I relation till Gud blir bestämningen av människan dialektisk, hon kan välja att vara med eller mot. Hyser hon intresset att förverkliga sin av Gud givna bestämmelse – »Guds plan« – krävs av henne att hon kommer in i ett personligt och medvetet gudsförhållande, som »är en frivillig sak. Gud tvingar ingen av oss.«<sup>2</sup> Det starkt profilerade voluntaristiska draget i LPs trosåskådning skall framställningen nu uppvisa.

Föreställningen om den fria viljan blir först analysobjekt. Därefter redogör jag för innehållet i vad jag kallar överlåtelse-teologin. I ett tredje avsnitt lyfts ansvarstänkandet fram. Vilken typ av individualism som texterna uttrycker kartlägges i ett fjärde avsnitt. Slutligen ställes frågan om det i LPs texter finns material som fungerar kritiskt mot viljebetoningen.

### 2.1 »Jag har aldrig trott på den trålbundna viljan«<sup>3</sup>

I den lutherska traditionen möter man enligt Per Erik Persson »en påfallande skygghet inför talet om mänsklig vilja, strävan, aktivitet och anspänning«.<sup>4</sup> Synbarligen har LP, när han stiftat bekantskap med densamma, erhållit liknande intryck. Vid ett försök till teologisk positionsangivelse tar han nämligen avstånd från talet om »den trålbundna viljan« fastän han menar sig vara »lutheran i många avseenden« och sätter i stället friheten att välja: »... jag tror, att en människa har frihet att välja den moraliska och andliga väg, hon vill gå. Jag har heller aldrig trott på syndfullheten till den grad, att människan i sitt fallna tillstånd är en träl, som är dömd till ett liv i synd. I det fallet har vi båda dessa krafter inom oss: det goda och det onda, och det är vår vilja, som avgör, vilket inflytande vi skall låta få herraväldet i vårt liv.«<sup>5</sup>

---

1 Band 10, s. 135.

2 Band 9, s. 209; Band 1, s. 192.

3 *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 228.

4 Persson, 1972, s. 23.

5 *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 228.

Bloch-Hoell har uttalat sig generellt om pingstvännernas människosyn, och menar, att deras »basic attitude to anthropology is closer to the Roman Catholic than to the Lutheran«.<sup>6</sup> LPs uttalande ger vid handen att avståndet mellan lutherdom och svensk pingströrelse är avsevärt.

Avbildsmotivet gör sig också påmint när vi fäster avseende vid viljan. På en till LP ställd fråga om varför Gud låter så mycket ont ske i världen, bygger hela svaret på idén om människans fria vilja. »Gud har skapat människan med fri vilja«, skriver han, och textavsnittet fortsätter:

Det är detta som gör henne, som skriften säger, »nästan till ett gudaväsen«. Om han berövade henne makten att göra det onda toge han ifrån henne hennes fria vilja och hon vore inte längre människa. Hon vore då ett viljelöst djur. Människan som gått bort från Gud, får visa var hon hamnar med sin egen visdom. Det är människan som åstadkommer det onda i världen. Gud måste låta människan vara människa; en varelse med fri vilja.<sup>7</sup>

LPs behov av att ge människan en från djuren upphöjd ställning framträder ånyo. Vore människan »ett viljelöst djur« kunde några krav icke ställas på henne och inte heller kunde hennes förhållande till Gud eller omgivning ändras. Människan vore det totala tvånget underlagd, en tankegång som LP med eftertryck vänder sig emot.

I diskussionen rörande människans frihet ställs ibland alternativet: Antingen finns det en Gud som styr tillvaron och följderna blir att människan inte är fri eller är människan fri men då innebär det att det inte finns någon Gud. I resonemanget träffar vi å ena sidan på den monarkiska gudsbilden, å andra sidan den ateistiska friheten. Utifrån den citerade texten är alternativet fyrkantigt. Den Gud som där kommer till synes är en Gud som skapar människan fri. Utan den fria naturliga viljan är människan inte människa. Med andra ord: Det utpräglat mänskliga vetter i sin förlängning mot det gudomliga.

Följden av dessa överväganden och perspektiv blir att människan i långa stycken framstår som autonom. »Människan är en fri varelse ... Det är denna frihet och bestämmanderätt som gör henne till det höga väsen hon är. Därför ligger valet och ansvaret i hennes egna händer.«<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Bloch-Hoell, 1964, s. 115.

<sup>7</sup> »Lewi Pethrus svarar på frågor«, i *Dagen Extra* nr 60, 1973.

<sup>8</sup> » ... tala om att livet kan bli bättre, mer innehållsrikt«, LP. *Dagen Extra* september 1970.

Här är dock att betänka att denna autonomi varken är självdefinierad eller att tolka såsom om människan vore självtillräcklig.<sup>9</sup> Enligt LPs uppfattning hör autonomin med som ett led i Guds skapelse. Det är därför inte ett autonomibegrepp varmed menas att människan har att leva »som om Gud icke funnes«. Förkunnelsen går ut på det motsatta: människan behöver Gud, utan Gud klarar hon sig inte!

Vad är då problemets kärna vid diskussionen om viljans frihet? Om detta råder delade meningar. Jag ansluter mig närmast till åsikten, att det inte är fråga om ett enda problem »utan en stor familj av komplicerade problem«. <sup>10</sup> Diskuterar man viljans frihet inom kristen tro torde man emellertid vara tvungen att tillstå att det är relationen till Gud som är av primärt intresse.<sup>11</sup> För LP är det självklart att människan besitter förmågan att utvälja det goda som leder till frälsning och gudsgemenskap. Entydigt ställer LP sig bakom talet om människans möjligheter på detta område: »... det är vår vilja som avgör vilket inflytande vi skall låta få herraväldet i vårt liv.«<sup>12</sup> Ingen som tar del av en betraktelse som återkommer år efter år behöver sväva i ovisshet om LPs syn på den roll människans vilja spelar i relationen till Gud. I betraktelsen pointeras: »Gud kan frälsa, men han kan inte verkställa vår överlåtelse. Här är ett område som behärskas av människans fria vilja.«<sup>13</sup>

LP brukar inte distinktionen mellan *coram deo* och *coram hominibus* och skälet är att han inte har något behov av den. På ett liknande sätt som människan förändrar sin vardagsvärld genom att fatta vissa beslut, så sker också inför Gud. »När vi är villiga att säga 'ja' till Guds avsikter, då börjar på allvar hans verk i och genom oss.«<sup>14</sup> Den fria viljan framstår i citaten som förmågan att fatta beslut, en oundgänglig kapacitet om människan vill *leva* i gemenskap med Gud.<sup>15</sup> Orden »du måste själv besluta« är – inte endast för V. Rydberg<sup>16</sup> – protestantismens kärnord,

---

<sup>9</sup> Min användning av autonomi-begreppet innebär således att jag skiljer mellan autonomi och autarkeia. Ett kristet autonomi-begrepp är enligt min mening omöjligt om det skulle innefatta idén om självtillräcklighet, men brukbart om man gör en distinktion mellan de båda begreppen. Jfr *Kyrkans samhällsansvar*, s. 55; Kasper, 1987, s. 149f.

<sup>10</sup> Hemberg & Holte & Jeffner, 1982, s. 66.

<sup>11</sup> Bring, 1950, s. 227f.

<sup>12</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 228.

<sup>13</sup> Band 7, s. 87; Band 5, s. 80; *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 81.

<sup>14</sup> Band 5, s. 82.

<sup>15</sup> Band 1, s. 26.

<sup>16</sup> Om Rydberg, se Rohde, 1935, s. 63.

subjektivitetens frihetsbrev. Livs- och frälsningsfrågan för LP är en vilje fråga, inte primärt en vetande fråga<sup>17</sup>: »... det viktigaste av allt är att människans vilja blir gripen och får del av Jesu frälsning«. <sup>18</sup> Det är »icke brist på övertygelse, som håller människorna borta från frälsningen i Kristus Jesus.«<sup>19</sup>

Nu finns dock texter som ger intrycket, att frälsningen är en sak för Gud allena: »... om icke vår frälsning sker såsom ett direkt Guds ingripande, så sker den icke alls.« Tanken är att människan varken kan frälsa sig själv eller någon annan, utan skall hon komma i gemenskap med Gud – »bli frälst« – måste hon »tro vad Herren säger« och/eller »lämna sig helt i Jesu händer«. <sup>20</sup> Gud kan frälsa, men det är människan som vill, som tror, som överlåter sig, handlingar som förutsätter »fri vilja«. Det heter därför: »... Gud är maktlös med avseende på vår frälsning, om vi icke överlämnar oss åt honom.«<sup>21</sup>

För att belysa viljebetoningen skall vi uppmärksamma det som betraktas som pingströrelsens signum, nämligen dopet i den helige Ande. Viljan spelar en liknande roll i denna diskurs. Man ser visserligen, skriver LP, »att andedopet berör människans känsla«, men man skall »inte glömma, att det viktigaste är det som icke syns. Det viktigaste på trädet är roten«. <sup>22</sup> Om nu roten i människans liv är viljan – »själva grunden till människans sinne är viljan«<sup>23</sup> – är det viktigaste av allt i fråga om Andens dop »att den helige Ande får grepp om människans vilja«. <sup>24</sup>

Överlåtelse temat ligger i öppen dager. Syftet med den fria viljan är att den skall överlämnas, så att människan »ej själv bestämmer över sitt liv, utan även lämnar bestämmanderätten till Gud«. <sup>25</sup> Det betyder

---

<sup>17</sup> På denna punkt strålar t.ex. LPs och Lidmans uppfattningar samman. Men de skiljer sig radikalt åt i själva tolkningen av människans vilja. Medan LP med emfas driver tanken på människans fria vilja, lägger Lidman betoningen på den trälbundna viljan. Till detta, se Brattemo, 1984, s. 116f.; Sundberg, 1986, s. 134ff.

<sup>18</sup> Band 8, s. 50.

<sup>19</sup> Band 10, s. 21f.

<sup>20</sup> Band 5, s. 77ff.

<sup>21</sup> *ibid.*, s. 80.

<sup>22</sup> Band 8, s. 49.

<sup>23</sup> *ibid.*, s. 50.

<sup>24</sup> *ibid.*, s. 49.

<sup>25</sup> Band 8, s. 51. I ett annat sammanhang menar LP att Skriften kallar det att människan »lämnar bestämmanderätten åt Gud« för »att korsfästas«. *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 27f.

dock inte, att friheten är tagen från människan. Det är hon som har överlämnat den och kan därför ta den tillbaka. Ord som »innesluter hela det kristna livets innebörd« finner LP i Höga Visan 2:16a: »Min vän är min, och jag är hans.«<sup>26</sup> Frasen uttrycker en »dubbelsanning«. Orden »tillhöra«, »tillhörighet« och »äga« förekommer rikligt i utläggningen. Tre aspekter är viktiga med avseende på människan som Guds »tillhörighet«. Först tillhör människan Gud emedan han har skapat henne. Människan är med andra ord »Guds rättmätiga egendom«. Den andra aspekten går ut på att människan är »köpt«, dvs. här åsyftas Jesu död för människan. Den tredje aspekten understryker betydelsen av »att tillhöra Jesus av fri vilja«.<sup>27</sup>

Även om betoningen på viljan är påfallande är premissen för resonemanget denna: »Vi har ingenting att ge, om vi ej först fått mottaga vad Gud ger.«<sup>28</sup> Människan befinner sig i det avseendet i ett läge som är av Gud gillat och stadfäst. Sådan är hon skapad. Till människan väddar Gud att hon skall ge tillbaka vad hon har fått.<sup>29</sup> I befrielsesdramat – människan som Guds tillhörighet men i Satans våld – ges människan med sin fria vilja helt enkelt en nyckelroll. På frågan: Varför hjälper Gud inte människorna utan att de beder honom därom? svarar LP: »Jag förstår det inte till fullo«, men han undrar om det inte kan förhålla sig så här: »Människovärlden har frivilligt överlämnat sig i den ondes våld, och Gud kan icke göra något för att befria densamma, om det icke finns människor, som frivilligt överlämnar sig i hans hand.«<sup>30</sup> Förutsättningen för denna tanke är som ovan framgått: Gud har förberett människans befrielse eller frälsning, skapat de nödvändiga förutsättningar för den som människan icke var kapabel att åstadkomma.<sup>31</sup> Gemenskap med Gud kan aldrig människan ordna på egen hand utan Guds hjälp, men detta utesluter inte att människan har *sin* del i skeendet. Denna del kan lämpligen beskrivas som »överlåtelse«.

---

<sup>26</sup> Band 1, s. 188.

<sup>27</sup> *ibid.*, s. 192f. Se även Band 2, s. 188.

<sup>28</sup> Band 1, s. 189.

<sup>29</sup> *ibid.*, s. 192.

<sup>30</sup> Band 2, s. 205.

<sup>31</sup> Band 7, s. 13f.

## 2.2 »Överlämnen eder själva åt Gud«<sup>32</sup>

LPs tolkning av människan framgår med besked att Gud inte har det grepp över människan<sup>33</sup> och händelserna som han önskar och eftersträvar. Gud har avsikter med människan. Hur Gud skall få herraväldet eller övertaget över människan är överlåtelse-teologin ett svar på. Termerna överlåtelse/överlämnande uttrycker något grundläggande i LPs uppfattning om människans rätta förhållande till Gud. Bakgrunden till uppfattningen är framför allt dualismen på viljeplanet: Guds vilja står mot människans och människans mot Guds innan »överlåtelsen« skett. Det finns ett »människans motstånd« som nedtystar »Guds röst« i människans inre.<sup>34</sup> Dualismen övervinns genom att Gud kommer människan till mötes samt att hon »överlämnar« sig i hans händer. Problemet är hur denna överlåtelse skall bli fullständig, total, hel.<sup>35</sup>

LPs texter exponerar självfallet en *ordo salutis*. Vid något tillfälle har LP själv antytt, att i »de fundamentala läroarna är pingstväckelsen i stort sett ett med övriga protestantiska riktningar«.<sup>36</sup> Pingstledarens ord till trots menar Bloch-Hoell i sitt arbete *Pinsebevegelsen* att förhållandet mellan omvändelse, rättfärdiggörelse och pånyttfödelse »er i p. ikke teologisk gjennomtenkt«.<sup>37</sup> Eftersom intresset i vårt arbete är av övergripande art, att bli varse själva ramen inom vilken relationen mellan människan och Gud är tänkt diskuteras jag inte denna ordning eller de olika inslagen synnerligen ingående. Intresset för undersökningen är mera innebörden med momenten ifråga, vad de åsyftar. Vid en jämförelse med luthersk teologi blir markeringen av både den mänskliga aktiviteten och det mänskliga förståndet i LPs trosåskådning tydlig.

Som utgångspunkt för undersökningen av överlåtelse-teologin väljer jag en text i *Urkristna kraftkällor*, 1925, som LP har givit rubriken »En hel överlåtelse«. Jag väljer denna text dels eftersom vi tidigare tagit del av smärre partier ur den, dels därför att den återkommer under

---

<sup>32</sup> Band 5, s. 80.

<sup>33</sup> EH nr 48, 1927, s. 601, LP.

<sup>34</sup> *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 25.

<sup>35</sup> LPs tänkande tycks vara bestämt av marknaden med dess möjligheter att ingå kontrakt och överenskommelser. Ser man överlåtelsen till Gud som en variant av samhällsfördraget är det Hobbes och Rousseau som går igen här. Hos dessa överlåter individen *alla* sina rättigheter till staten som därefter har oinskränkt makt över dem. Hos Locke däremot överlåter individen endast *vissa* rättigheter. Welin, 1989, s. 212.

<sup>36</sup> *Lewi Pethrus som ledarskribent*, 1954, s. 117.

<sup>37</sup> Bloch-Hoell, 1956, s. 334.

åren. Grundläggande bibelord för betraktelsen är Rom. 6:13. LP uppger att han citerar en gammal översättning, som lyder: »Överlämnen eder själva åt Gud.«<sup>38</sup> LP skriver:

Gud kan frälsa, men han kan icke verkställa vår överlåtelse. Här är ett område, som behärskas av människans fria vilja, varför Gud är maktlös med avseende på vår frälsning, om vi icke överlämnar oss åt honom.

Därför kallar också Herren på själarna så bevekande. Hans ord, uppenbarat i de heliga Skrifterna, är ett enda kärleksfullt lockande, men han överlämnar åt människan att själv bestämma, vem hon vill tjäna. Allt ligger i detta fall i människans hand. Vi kan icke frälsa oss själva, men vi kan överlämna oss åt Gud.<sup>39</sup>

Den här texten kan ge upphov till föreställningar om människan som inte bara autonom, utan också en självtillräcklig varelse. Emellertid finns i citatet formuleringar som gör motstånd mot en sådan tolkning. Klart framgår, att det är Gud allena som kan frälsa, dvs. människan kan inte frälsa sig själv. Men samtidigt framhålles, att Gud inte kan ordna människans överlåtelse på egen hand, dvs. människans överlåtelse ses inte som Guds eget initiativ,<sup>40</sup> men sker väl som en följd av Guds initiativ.<sup>41</sup> Överlåtelsen måste vara människans *egen* reaktion på det som Gud har gjort och gör. Gud, som skapat de nödvändiga och objektiva förutsättningarna och betingelserna för frälsningen, inväntar s.a.s. människans svar, hennes överlåtelse, under det han »kallar« och »lockar« henne. Något modernistiskt kristet tänkande är det svårt att tillskriva LP i detta avseende. Människans svar bestäms av den omständigheten att Gud kallar på henne.<sup>42</sup> Att förhållandet har denna karaktär beror alltså primärt inte på människan utan på Gud själv, som överlämnat »åt människan att själv bestämma, vem hon vill tjäna«. Därmed visas ånyo att autonomin inte kan tolkas som självtillräcklighet. Det heter inte: »Allt ligger i människans hand«, utan: »Allt ligger *i detta fall* i människans hand.« Mot denna bakgrund framstår Gud som maktlös

---

<sup>38</sup> Band 5, s. 80f.; Band 7, s. 87f.; *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 81f. Jfr EH 5.10.1916, s. 160f.

<sup>39</sup> Band 5, s. 80.

<sup>40</sup> I LPs efterlämnade bibliotek fann jag David Hedegårds bok *Ha pingstvännerna rätt?*, 1944. På s. 52 skriver Hedegård: »Icke så att han [dvs. syndaren] av sig själv kunde tro. Skriften uppmanar ofta till tro på Jesus, men den låter oss också förstå, att vi behöva gudomlig hjälp för att kunna tro.« LP har i marginalen nedtecknat följande: »Nonsens. Så snart människan gör en ansats får hon Guds bistånd.«

<sup>41</sup> Band 1, s. 94, 96, 98.

<sup>42</sup> Jfr Lindberg, 1969, s. 89.

om människan står emot hans kallelse. Om självfrälsning är det emellertid aldrig fråga i LPs texter.<sup>43</sup> Men människan är inte heller i den utsträckningen drabbad av synden att hon inte kan säga ja till Guds erbjudande. Hon är inget livlöst objekt som *volens volens* frälses av Gud. Ja-sägandet är en viljeakt<sup>44</sup> och som sådant ett självständigt handlande som ofta beskrivs med termer som »överlåtelse«. Teologiskt kan uppfattningen etiketteras som nyanserad »synergism«.<sup>45</sup>

Även här kan analysen underbyggas med en granskning av det enligt LP centrala i uppfattningen om Andens dop. Syftet är att visa att grunddraget är detsamma: allt rör sig om att Gud skall få herraväldet över människan genom att hon överlåter sin vilja åt honom helt och fullt, utan förbehåll. Låt oss dock innan vi fokuserar »andedopet« och dess mening sammanfatta det skrivna och samtidigt ge en randkommentar till Bloch-Hoells ovan nämnda aktualiserade spörsmål. När människan såsom det inledande citatet anger har »överlämnat« sig åt Gud har följande inträffat. Före omvändelsen,<sup>46</sup> som är att betrakta som en attityd där viljan riktar sig till Gud, har människan vaknat upp till medvetande om att hon behöver Gud, att hon är en syndare.<sup>47</sup> När människan »söker Gud, har det skett en förändring i hennes vilja. Hon vill ha med Gud att göra.«<sup>48</sup> Processen är, som vi sökt uppvisa, delvis ett resultat av Guds egen aktivitet gentemot människan.<sup>49</sup> »Du måste få lust – du

---

<sup>43</sup> I *Den goda vägen*, 1933, formuleras det självklara i detta avseende: »Vi kan icke, om vi också uppjuder all vår förmåga, frälsa varken oss själva eller någon annan.« Och LP drar utifrån denna förutsättning slutsatsen: »Uppgiv därför allt självarbete och lämna dig helt i Jesu händer.« Band 7, s. 101. Tron spelas aldrig ut mot gärningar, men väl mot självarbete och gärningar som tillmäts förtjänst.

<sup>44</sup> Tron kan därför mycket väl ses viljans perspektiv: »Tron är till stor del en viljeakt«. Band 9, s. 29. Eller annorlunda uttryckt: »Alla människor har tro. Det är endast fråga om, huruvida de inriktar den på de gudomliga tingen.« *ibid.*, s. 32.

<sup>45</sup> Det beror självfallet på vad man menar med »synergism«. Enligt Häggglund har den »många former. Den innefattar pelagianismen, lika väl som de många åskådningar, som i mer nyanserad form hävdar att människans fria vilja medverkar med nåden också när det gäller omvändelsen och trons uppkomst«. Häggglund, 1982, s. 150. Jfr LPs efterträdare Willis Säwe som uttrycker synergismen än tydligare: »Frälsningen är nämligen resultatet av ett slags samarbete mellan Gud och människa.« Säwe, 1962, s. 72.

<sup>46</sup> Jag delar Bloch-Hoells uppfattning utan att ha gjort några direkta statistiska undersökningar, att ordet omvändelse kanske inte brukas »så hyppig«. Bloch-Hoell, 1956, s. 334. Själv menar jag att termer som »överlåta«, »överlämna« klarare signalerar LPs teologiska uppfattning.

<sup>47</sup> Band 1, s. 7f., 14.

<sup>48</sup> Band 1, s. 203.

<sup>49</sup> Band 3, s. 71f. Den helige Ande påverkar människan eller med LPs ord: »manar och kallar själar att lämna sig åt Gud«.



måste få vilja. ... Gud har sin del i att det sker. Det sker genom hans nåd. Hans Ande söker dig, hans Ande väcker dig. Men sist är det du själv, som har avgörandet. Det är något inom dig, som säger 'ja'.<sup>50</sup> Gud knackar på dörren, men väntar till dess att människan öppnar den. Gud bryter sig inte in.<sup>51</sup> Omvändelsen – eller överlåtelsen – innebär således, att människan »öppnar dörren«, får sin synd förlåten och föds därigenom på nytt. Men »syndernas förlåtelse ... är ändå inte allt. Sedan vi blivit kvitt det gamla, behöver vi kraft och nåd till att på rätt sätt uppleva och möta det kommande.«<sup>52</sup> Synden är inte enbart skuld, den är en makt som människan kan befrias från.<sup>53</sup> LP sammanfattar: »Pånyttfödelse är det första, som vi får uppleva, då vi bekänner våra synder och möter Jesus. Sedan kommer vi till vattendopet. ... Sedan skall vi fortsätta till en ännu härligare erfarenhet: Andens dop.«<sup>54</sup> Rättfärdiggörelse, syndernas förlåtelse och pånyttfödelse jämställs.

Jag skall i det följande inte primärt diskutera vägen till »andedopet«, dvs. hur man kan erfara detta, utan dess innebörd. Ett par aspekter vill jag dock för att missförstånd skall undvikas fästa uppmärksamhet på. Dels är det reningens roll,<sup>55</sup> dels den pånyttfödda människans förhållande till den helige Ande. Med hänsyn till den senare aspekten finns det texter som kan få läsaren att tro att det är först när människan erfar Andens dop som hon delaktiggörs av Anden. Det är dock inte möjligt att tillskriva LP en sådan uppfattning. I stället gäller att »varje troende själ har naturligtvis den helige Ande. Ty när vi föds av Gud, får vi barnskapets ande, som vittnar med vår ande, att vi är Guds barn«.<sup>56</sup> Det är alltså inte så enligt LP att Anden i samband med den nya födelsen endast ger människan Kristus och att det i den erfarenhet som går under namnet Andens dop skulle röra sig om att Anden ger sig själv åt människan. Inte heller är distinktionen mellan att

---

<sup>50</sup> Band 8, s. 267f.

<sup>51</sup> Jfr Ware, 1986, s. 227.

<sup>52</sup> Band 1, s. 8.

<sup>53</sup> *ibid.*, s. 34. *ibid.*, s. 218f.: »Jesus borttager vår synd också i den meningen, att vi slipper leva kvar under dess makt.« Med tanke på möjligheten att bli befriad från syndens makt skriver LP: »Jag har sagt många gånger, att detta är det underbaraste i frälsningen.« *ibid.*, s. 219. Borttagandet av skulden är då att uppfatta som en nödvändig förutsättning för denna erfarenhet.

<sup>54</sup> Band 8, s. 35.

<sup>55</sup> Jag utvecklar »renhets«-motivet nedan huvudsakligen i samband med analysen av människan som syndare.

<sup>56</sup> Band 3, s. 213.

Anden är »med« och sedan »i« den troende särskilt användbar.<sup>57</sup> Hur Andens dop skall beskrivas i förhållande till det som sker i nyfödelsen kan olika modeller brukas. Här betonar jag att det är en fördjupad överlåtelse det rör sig om, inget kvalitativt nytt. LP menar, att läsning av Guds ord och studier av erfarenheterna på detta område, leder till »slutsatsen, att det viktigaste av allt ifråga om Andens dop är, att den helige Ande får grepp om människans vilja«.<sup>58</sup> När den helige Ande – som uttrycket faller – »kommer över« människan sker »det, att Gud besegrar hennes vilja och får övertaget i hennes liv«.<sup>59</sup>

Mot bakgrund av våra iakttagelser är det inte att förundra sig över att den helige Ande oftast förknippas med »makt« och »kraft«. På något sätt är vi här framme vid som är den bärande tankegången i hela kristendomsuppfattningen. »Om Gud får makt över människan, så att hon böjer sin vilja under Guds vilja, då får han makt över hennes liv i övrigt också.«<sup>60</sup> Eller: om »tron är allt gudslivs kärna«,<sup>61</sup> så är själva »hjärtpunkten i en människas trosliv, om allt är uppgivet för Gud eller om vi undanhåller något från Guds hand och från hans disposition«.<sup>62</sup> Citaten ger näring åt uppfattningen, att Guds makt primärt är makt *över* människan, inte makt *tillsammans med* henne.<sup>63</sup> Hon har emellertid givit sitt bifall till detta maktövertagande genom sin fria överlåtelse. Psykologiskt torde det med hänvisning till den aspekten inte vara ogörligt att tala om en *symbios*<sup>64</sup> mellan Gud och människan. Genom den totala överlåtelsen övervinner människan sin egen maktlöshet och känsla av obetydlighet och blir en del av en större och mäktigare helhet. Människan ernår trygghet<sup>65</sup> och en stolthet i delaktigheten i Gud<sup>66</sup> och

---

<sup>57</sup> Till dessa överväganden, jfr Martin & Mullen, 1984, s. 23.

<sup>58</sup> Band 8, s. 49.

<sup>59</sup> *ibid.*, s. 51.

<sup>60</sup> *ibid.*, s. 50.

<sup>61</sup> *ibid.*, s. 324.

<sup>62</sup> Band 2, s. 163.

<sup>63</sup> Till denna distinktion, se Boesak, 1976, s. 47.

<sup>64</sup> Människan behöver Gud, men Gud behöver också människan. För att ge profil åt maktfrågan måste frågan hur de behöver varandra ställas. Förhållandet mellan Gud och människa vilar självfallet på Guds överlägsenhet över människan. Men vilken överlägsenhet rör det sig om? Detta spörsmål har jag för avsikt att behandla i samband med Guds bilden.

<sup>65</sup> »Den människa, som gjort upp sin sak med Gud, kan vara trygg i alla livets förhållanden.« Band 7, s. 130.

<sup>66</sup> Se framställningen i Band 1, s. 43f.

finner ett skydd för tvivlens plåga.<sup>67</sup> Den senare aspekten har i sitt följande inte endast att människan räddas undan tvivlet på meningen med sitt liv, befrielsen gäller också från tvekan mellan vilka beslut hon bör fatta.<sup>68</sup> Kvintessensen i andedopet är alltså denna: »Andedopet betyder, att människan blir helt och fullt intagen av Gud, så att Gud har herraväldet över hennes liv i alla stycken.«<sup>69</sup> Poängen i överlåtelsen är denna: »Du är Guds med allt vad du är och äger för tid och evighet. Alla broar är sprängda, och alla skepp är brända. Inga möjligheter finns till återtag. Det finns endast två alternativ. Seger eller undergång. Detta är vad hel överlåtelse innebär [kursiv]. Men det är en underbar tillvaro. Det blir slut på slitningar och en delad håg.«<sup>70</sup> Att detta är kärnpunkten bekräftas av LPs tankar om överlåtelsens roll i det kristna livet.<sup>71</sup> Viljeöverlåtelsen innebär nämligen en aktivering av viljan, inte viljelöshet eller resignation.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Band 5, s. 24; Band 9, s. 137.

<sup>68</sup> Bästa sättet att belysa denna aspekt är att ge en inblick i hur LP uppfattade sina skilda projekt. Jag väljer det största, nämligen tidningen *Dagen*: »Jag hade en inre drift som jag inte vågade svika. Jag fruktade mer för att Gud skulle låta en olycka gå över mig än för dessa människor [styrelsemajoriteten som avses]. Jag startade Dagen själv. Jag hade varken församlingen eller styrelsen med mig.« Lundgren, 1973, s. 132. Som jämförelsematerial kan Lidmans uttalande »Jag tror på Gud, men jag tvivlar på mig själv« fungera. Lidman, 1924, s. 70.

<sup>69</sup> Band 8, s. 67. Tanken uttrycks på ett annat ställe på detta sätt: »Ser du, när du blir andedöpt, då intar Guds kraft dig, och då uppfylles hela din varelse av den helige Ande. Hela din person kommer under den helige Andes välde, så att han genomtränger dig och kontrollerar dig helt och hållet.« Band 2, s. 39. Att beakta är att Andens totala kontroll ingalunda utgör ett hot mot självkontrollen. »Gripes man helt av Gud, tänker man alltid på hur ens eget uppträdande verkar på dem som ej äro frälsta.« Band 10, s. 19. Se även not 76 nedan.

<sup>70</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 108. LP synes som t.ex. Dostojevskij vara av uppfattningen, att för »att börja handla måste man först och främst vara alldeles lugn och konfliktfri och utan några som helst kvardröjande tvivel«. Dostojevskij, 1986, s. 21.

<sup>71</sup> Så är t.ex. »dopets stora innebörd, att den som döpes överlämnar sig själv åt Gud för att tillhöra och tjäna honom«. *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 107. Jfr också utsagan om helgelsen: »Och det finns ett slags helgelse, som helt enkelt innebär att man är överlämnad åt Gud, är ställd åt sidan för Guds räkning.« Band 10, s. 234.

<sup>72</sup> Av det skälet använder jag inte den av den medeltida tyska mystiken präglade termen *Gelassenheit*. Visserligen tillskrivs den ett innehåll som avser uppgivande av den fria viljan, men inslagen av apatheia och Indifferenz tycks vara avgörande. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Zweiter Band D–G, 1958, sp. 1309–1310; *Lexikon für Theologie und Kirche*. Vierter Band, 1960, sp. 631–633; *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, 1988, sp. 490–491. Jfr Band 10, s. 134f. där sambandet mellan överlåtelse och aktivitet tydliggörs.

Snabbt kan man lägga märke till att överlåtelsen utifrån de citat jag anfört inte är påfallande förbunden med känslor som fruktan eller kärlek, men väl med maktlöshet och obetydlighet. Överlåtelsen förklarar LPs eget liv, varför han blev den han blev. Frågan *varför* Gud skall ha makt över människan ställs aldrig. Detta är något självklart därför att människan enligt LP behöver auktoriteter.<sup>73</sup> Men det är självklart också av det skälet att det välde som Gud så att säga gör anspråk på är en makt över människan till hennes bästa. Guds och människans intressen sammanfaller i LPs förkunnelse.

Det har påtalats att det finns inslag i överlåtelse-teologin som positivt belyser förhållandet mellan skaparen och skapelsen i motsats till tendensen att deifiera människan.<sup>74</sup> Vid något enstaka tillfälle använder LP ordet »underordning« i stället för »överlåtelse« och då med en tendens att framställa människan som ett »kryp« ur stånd att utträta något. Två aspekter kan andragas.<sup>75</sup> För *det första* eliminerar den helige Ande aldrig människans ande hur än språkbruket är fyllt med »övertag«, »grepp om«, »makt över« osv. Det finns en tredje väg mellan autonomi och heteronomi, vilken kan benämnas teonomi eller onto-nomi. Den helige Ande upphör enligt LP aldrig med att vittna med »människans ande«. Anden våldför sig inte på människan. Att människan »frivilligt« underkastat sig betyder inte att friheten upphört att fungera. Den har överlåtits, men kan tas tillbaka när helst människan så önskar. För *det andra* balanseras »överlämnandet« eller Guds makt-övertagande i andedopet och överlåtelsen med en naturlig teologi enligt vilken Anden uppfattas såsom verkande i samspel med människans naturliga förmågor. Här finns ingen vild Dionysios som förlorat kontrollen och förnuftet, som är oprövbar.<sup>76</sup> En spänning huruvida det är Andens suveräna vilja eller människans behov som är över-

---

<sup>73</sup> Band 7, s. 235.

<sup>74</sup> Martin & Mullen, 1984, s. 35f.

<sup>75</sup> Band 10, s. 150.

<sup>76</sup> En tydlig illustration till detta inslag kan hämtas från Europapingstkonferensen 1939 i Stockholm. En tysk predikant gav uttryck åt tankar som LP uppfattade dels som om Anden påverkade förståndet i negativ riktning, dels som hot mot självkontrollen. LP formulerar sin egen uppfattning på följande sätt: »Vi få kontroll som aldrig förr över vår vilja – över våra känslor – över vårt förstånd. Denna kontroll giver Gud oss nåd att få genom den Helige Andes fullhet och upplysning.« *Europeiska pingstkonferensen*, 1939, s. 90. Jfr Anderson, 1979, s. 10ff. Jfr *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 282f.

gripande princip när Andens gåvor utdelas kan spåras.<sup>77</sup> För LP själv torde saken vara så enkel som, »att Gud ger oss, vad vi behöver«,<sup>78</sup> dvs. Guds vilja och människans behov sammanfaller eller annorlunda formulerat: Skapelse och frälsning hör samman.

I materialet lyser LPs bristande förmåga att kritiskt granska sina egna projekt fram. Om Andens dop innebär, att människan är helt intagen av Gud, så blir konsekvensen gärna den att människans projekt också är Guds. Efter överlåtelsen sker en identifikation som så småningom resulterar i internalisering. Står man därför emot denna mänskliga står man emot Gud. Menar då LP verkligen att Andens vilja är identisk med människans i det att Anden verkar samtidigt i och med människans vilja? Det är svårt att utifrån materialet entydigt besvara en sådan fråga. Viljeidentifikationen rör frågan om hur Gud verkar i världen. Att Gud inte är en absolut monark som dominerar människan har vi sett, men är det inte detta han egentligen vill vara, men utifrån andra premisser? Monarker tar i regel inte hänsyn till sina undersåtars vilja, men LPs Gud gör onekligen det, vilket förstärker benägenheten för viljeidentifikation. Som självständig part inför Gud och med intresset att klargöra vad som i den aktuella situationen är Guds vilja, kan följden bli att människan identifierar sin egen vilja med Guds. Implicit i överlåtelseteologin ligger nämligen tanken att Gud »måste ha någon att verka genom«. <sup>79</sup> Enligt Kierkegaard avskaffas Guds vilja vid ett sådant tillvägagångssätt och denne hävdar därför att människan först

---

<sup>77</sup> Band 8, s. 75: »Då förstår var och en, huru underbart det är att bli döpt i den helige Ande och få de gåvor, som Anden utdelar åt var och en, såsom han vill.« När i det följande en utläggning följer av 1 Kor. 12:11, fokuserar LP »vad som passar«: »Guds Ande har en gåva till var och en. Och han ser, vilken gåva som passar. Han ger icke ögat gåvan att höra och örat gåvan att se...« Att det inte är underligheter som skall förknippas med Andens verksamhet, framgår tydligt när LP framhåller, att samme »Gud, som skapat oss, utdelar också Andens nådegåvor«. I samma arbete (s. 91f) betonas än klarare hur väl de andliga gåvorna passar till de naturliga gåvorna, eller – med LPs ord – »var och en fick andliga gåvor, allt eftersom de passade hans personliga utrustning«. Tanken är vidare den, att de naturliga gåvorna är en sorts käril i vilka de andliga gåvorna lägges. Människan är ett käril som skall fyllas.

<sup>78</sup> Band 8, s. 25. Jag tror att detta är en viktig nyans hos LP när man jämför honom med senare tiders framgångsteologer. Hos LP är ordvalet och teologin: Gud ger oss vad vi behöver. I denna teologi ligger också föreställningen inbyggd att vi inte alltid känner våra behov. En kritisk diskussion mellan »önskningar« och »behov« är således möjlig att föra utifrån LPs kristendomsuppfattning och texter.

<sup>79</sup> Band 2, s. 206.

i efterhand förmår genomskåda Guds avsikter.<sup>80</sup> Liknande tankar framförde Sven Lidman.

För att sammanfatta: Om Gud får grepp över människans vilja, får han inflytande i världen. En öm punkt är viljeidentifikationen: människans vilja blir Guds. Eftersom Guds verk sker i, genom och av människan, är det människan som utövar inflytande eller makt över andra människor.<sup>81</sup> Parallellt med överlåtelsespråket löper klart och tydligt »maktspråket«. När LP celebrerar Guds makt utgår han från att han kommer att få dela den. I överlåtelsen överlämnar människan åt Gud rätten att bestämma över och använda hennes liv, men samtidigt sker att människan mottar kraft från Gud att vara den människa, det redskap, han behöver. Människan tar i anspråk den makt hon tycks vända sig från samtidigt som hon hävdar att hennes Gud blir andras Gud på ett villkor, nämligen genom överlåtelse. Den makt som överlämnas är rätten att bestämma över sitt liv medan den makt människan mottar är av funktionell art och beskrivs bäst med kraftterminologin.

## 2.3 Den ansvariga människan

Generellt sett är den fria viljan djupt förbunden med ansvarstanken.<sup>82</sup> Så är det också hos LP, som tilltalas av tanken i så hög grad att han menar att utan den skulle själva livsmeningen hamna i farozonen: »Jag tycker att tillvaron skulle förlora något av sin spets ... om inte människan skulle bära ett ansvar, om det inte skulle finnas ett straff.«<sup>83</sup> Begreppet ansvar med den innebörd som avses i citatet lägger vikten vid människans förmåga att handla, att utföra de handlingar som tillhör det etiskt rätta och goda. Ansvaret är ett ansvar *för* människan själv och hennes medmänniskor och hon är ansvarig *inför* Gud. I en anteckning framkommer samma tankemönster som vi ovan funnit vara bestämmande för uppfattningen om den fria viljan. »Gud är allsmäktig, det är sant. Men han har åt varje människa givit hennes fria vilja. Hon har haft tillfälle att mottaga frälsningen eller att förkasta

---

<sup>80</sup> Wagndal, 1954, s. 112

<sup>81</sup> Band 8, s. 304f.

<sup>82</sup> Hemberg & Holte & Jeffner, 1982, s. 66f.

<sup>83</sup> Lundgren, 1973, s. 14.

den ...«<sup>84</sup> Anledningen till att »det ligger ett så fruktansvärt ansvar i att leva« är vidare »att andra inte skall behöva lida för min skull«.<sup>85</sup>

LP redogör sparsamt för »ansvarigheten«. Fenomenet ligger hellre som en underström i förkunnelsen, dvs. som förutsättning. Däremot händer det att begreppet får innebörden att uttrycka en moralisk bedömning av medmänniskan. Hon är antingen ansvarslös eller ansvarsmedveten. Kännetecknande för vår tid är den första hållningen.<sup>86</sup> Gustav VI Adolfs valspråk »plikten framför allt« på 1950-talet hälsas med glädje. Kommentaren som LP skänker valspråket är denna: »Den människa som sätter plikten framför allt annat är en god människa.«<sup>87</sup> Något bättre valspråk för vår tid finns inte. Ansvarslösheten är »en av tidens mest framträdande egenskaper«.<sup>88</sup> Problemet är enkelt uttryckt friheten i det svenska samhället, förhållandet att den sociala kontrollen rör sig bort från familjens och den enskilde individens domäner samt att det i LPs perspektiv sker försök till eliminering och mildring av straffet för begångna brott. LP befinner sig i en djupgående konflikt med den moderna välfärdsstatens ideologi och de allmänna humanitetsföreställningarna i efterkrigs-Sverige. En av konfliktpunkterna är människan som ansvarig varelse.

Människans ansvarighet härleds från det faktum, att hon är skapad. Ansvaret är något som hon »bär«, alltså något av Gud givet och tilldelat. Den kristna tron ger inget nytt innehåll i ansvarigheten. »Jesus slätade aldrig över människans fria vilja och det ansvar den lägger på henne.«<sup>89</sup> Emellertid är ansvarigheten inte total. Den begränsning som är för handen bottenar inte i kristendomsuppfattningen i sig, utan finns väl grundad i skapelseperspektivet. Dels är människans etiska förstånd begränsat, hon känner inte till alla omständigheter och följdverkningar, dels kan det hända att hon vill mer än hon har resurser att göra. Ansvaret korresponderar med andra ord med människans kapacitet. »Man står inte i en ansvarsställning så länge man ingenting kan göra; men kan man göra något, då har man ansvar för vad man gör

---

<sup>84</sup> *Under den högstes beskärm*, 1966, s. 213.

<sup>85</sup> Lundgren, 1973, s. 7.

<sup>86</sup> *Under den högstes beskärm*, 1966, s. 210f.

<sup>87</sup> *Lewi Pethrus som ledarskribent*, 1954, s. 352.

<sup>88</sup> *ibid.*, s. 350.

<sup>89</sup> Lundgren, 1973, s. 14.

eller icke gör.«<sup>90</sup> Som vi senare skall se spelar denna tankegång en icke obetydlig roll som argument för det politiska engagemang som tog form. Ansvarstänkandet fungerar som ett aktiverande incitament.

## 2.4 Individualism: individ eller person?

Tanken på den ansvariga människan får sin förlängning i talet om att en av kristendomens hemligheter utgörs av »individualismen«<sup>91</sup> Kristendomen står och faller med individkategorin. Vilken individualism ger texterna uttryck för? Två typer är grundläggande: religiös och instrumentell individualism. För att göra individualismen än tydligare inför jag i analysen distinktionen mellan individ och person, även om begreppen i vardagsspråket har samma innebörd.<sup>92</sup>

Individualismen förknippas med oberoende och den religiösa varianten innebär att människan icke är i behov av några mellanled i sin gudsgemenskap. »Kristendomen är en andlig religion, där varken tempel, ceremonier, prästerskap eller organisationer är nödvändiga för människans gemenskap med Gud. Varje människa har i evangeliets tidsålder gemenskap med Gud utan dessa mellanhänder.«<sup>93</sup> Oberoendet relateras till bejakandet av den enskilda människans oändliga värde utifrån tanken på människan som en evighetsvarelse. Den libe-

---

<sup>90</sup> *Ny mark*, 1966, s. 6.

<sup>91</sup> Efterlämnat manuskript: *Individualismens renässans*, LPs arkiv, RAA.

<sup>92</sup> Distinktionen skulle i och för sig kräva en omfattande utredning. Något sådant är inte möjligt här. Vad jag äsytar är att i en trosåskådning där människans frälsning i princip motiveras utifrån hennes odödlighet, dvs. hennes ontologiska innehåll att existera för evigt, ligger inom riskzonen att det konkreta, det unika och det orepererbara i hennes existens nedtonas. Det är detta jag tycker mig ha funnit i LPs texter, även om här självfallet finns inslag som pekar fram mot ett tänkande om människan som person. Summerar jag inslagen som motiverar distinktionen är det följande perspektiv jag har i åtanke: det allmänna, det numeriska, det funktionella och det instrumentella, vilka samtliga är att hänföra till individualism. Människans natur i allmänhet definieras objektivt: den äger odödlighet, vilja, förnuft, känsla osv., men person innebär det som skiljer den från »naturen«. Jfr Arbøl, 1986, s. 39; Arendt, 1988, s. 31f.; Dalsgaard Larsen, 1982, s. 276–326; *Filosofilexikonet*, 1988, s. 423, p. 2; Zizioulas, 1985, s. 27–65. *Theologische Realenzyklopädie*, 1987, band 1, s. 124f. Strömbeck (1944, s. 163) som skriver utifrån pingströrelseorientering svarar på frågan: Vad menas då med person?: »Person – det är den självständiga individen – människan med fri vilja och med ansvar för alla sina handlingar.« Strömbeck lägger fortsättningsvis i uppsatsen tonvikten vid människan som aktör och laborerar där med skillnaden mellan aktörer och statister.

<sup>93</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 22.



rala teologins gamla slagord brukas: »Människosjälén är det största värde, som existerar i denna världen.«<sup>94</sup> Människans dignitet sammanhänger alltså med hennes ursprung och hennes frälsningsmöjlighet. Har människan något att komma med inför Gud är det inget annat än det hon har mottagit av honom. Men här dyker den instrumentella individualismen upp, övertygelsen om det betydelsefulla i varje människas historiska existens. Föreställningen om »Guds plan« har stor betydelse: »För varje människoliv har Gud en plan.«<sup>95</sup>

I centrum för LPs diskurs står handlingsorienteringen eller med hans egen term »verksamheten«.<sup>96</sup> Det rör sig dels om vikten av att upptäcka den *enskilda* människan snarare än den *unika*, dels om hur människan blir i stånd att bli Guds verktyg. Arbetsfördelningen är ett viktigt inslag i LPs uppfattning om individualismen. Primärt är det i sådana tankevesp den instrumentella individualismen har sina rötter.

Hur går Gud tillväga när han vill ha något utfört i världen? Svaret är: Gud väljer inte en församling, inte en kommitté inte ett kollektiv, utan en människa. Exempler radas upp: Jesus, Luther, Wesley, Hauge ...<sup>97</sup> Språkbruket kan här förvilla. Att Gud utväljer skall inte förstås som ett »ovillkorligt utväljande«, utan innebär, att den människa som »tar sin kallelse på allvar blir utvald och utrustad för sin uppgift i Guds rike«.<sup>98</sup>

I detta perspektiv blir individens överordning över kollektivet begriplig. LP finner den i Jesu syn på människan. Jesus såg »människan som individ«.<sup>99</sup> Jesus framstår som individualismens verkliga initiatör. Kring honom samlades skarorna, men även då, »sysslade han i allmänhet med enskilda individer«. Framställningen är polemisk, den ingår som ett led i uppgörelsen med samtidens kyrkor och samfund, som anses ha glömt bort den enskilda människan och fallit offer för en kollektivism som »är en fara för Jesu människobild«.<sup>100</sup> I den fortsatta utläggningen tillstår dock LP, att det finns en konfliktpunkt inbyggd i

---

<sup>94</sup> Band 10, s. 87.

<sup>95</sup> Band 9, s. 24f.

<sup>96</sup> LP kommer med sin term »verksamhet« Webers definition av Betrieb (svensk översättning: verksamhet) mycket nära: »ett kontinuerligt målinriktat handlande av speciellt slag«. Weber, 1983, del 1, s. 37.

<sup>97</sup> Band 5, s. 129–134.

<sup>98</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 98.

<sup>99</sup> *ibid.*, s. 76f.

<sup>100</sup> *ibid.*, s. 22.

kristendomens *egen* syn på människan i och med att den träder fram med den kollektiva församlingstanken och rörelseidén. Det är svårt att utrona om denna konfliktpunkt är inbyggd i Jesu egen syn på människan eller om den tillkommer senare, vilket således skulle betyda, att det finns en skillnad mellan Jesus och det som följde efter honom, dvs. kristendomen. LP hyser själv stora sympatier för rörelsebegreppet. I stället för att tala om »vägen« eller »samfundet« väljer han »rörelsen«. Urkristendomen var en folkrörelse, dvs. en massrörelse. Inte endast spänningen mellan »individualism« och »kollektiv« ligger i öppen dag, utan också en spänning mellan individualism och personalism. Individualismen är självfallet inte gränslös och inte heller förnekas att människans livssituation kännetecknas av interdependens, men frågan är hur den senare värderas när den kristna människan föres på tal. Hon kan i och för sig vara i behov av sina medkristna, men idealet är ändå oberoendet,<sup>101</sup> dock inte i den meningen att individuering<sup>102</sup> eller isolering bör odlas. Båda utgör hot mot församlingsidén som verksamhet. Men självständiga och oberoende människor, dvs. kristna människor som klarar sig själva, utgör en resurs i kollektivet och förstärker kollektivets möjligheter att bedriva verksamhet.<sup>103</sup>

Till oberoendet av människor som en gemensam nämnare i individualismen hör ensamheten och de stoiska drag som därvid framkommer. LPs eget liv blir paradigmiskt för en kristen syn på livet.

Om den isolerande tendensen i hans liv och hans »djupt rotade kärlek till ensamheten« berättar memoarboken *Hos Herren är makten*.<sup>104</sup> Vi väljer i stället ett tänkt samtal om ensamheten mellan Johannes döparen,

---

<sup>101</sup> »Det är en svaghet om en kristen gör sig alltför mycket beroende av andra människor. Vårt liv med Gud bör vara en mycket personlig sak ... Det är viktigt att man rotas alltmer på detta sätt och gör sig oberoende av omgivningen, såväl människor som förhållanden. Gud har ordnat det så underbart att vi inte behöver någon mellanhand för att komma i kontakt med Honom.« *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 214.

<sup>102</sup> Med individuering avses den process varigenom medlemmarna i en grupp blir mera självständiga och oberoende gentemot gruppkollektivet ifråga, genom ökat engagemang och deltagande i andra grupper. Dahlström, 1988, s. 702.

<sup>103</sup> Band 5, s. 165f. Församlingen som institution – som »verksamhet« – kan endast motiveras med att den åstadkommer mer än vad enskilda kristna skulle kunna göra. I ett sådant perspektiv föreligger risken att individen blir ett objekt, inte därför att verksamheten är inhuman, utan för att utförandet av uppgifterna underordnas verksamhetens mål.

<sup>104</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 92f. Se även *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 11ff.

som av LP kallas »ensamhetens man«,<sup>105</sup> och hans lärjungar. Ökenpredikanten kommer i samtalet in på esséerna och menar, att deras »ensamhetsbehov är i stort sett negativt«. <sup>106</sup>För Johannes döparen har ensamheten både »ett egenvärde« och ett djupare syfte, den rör sig inte bara om att »komma bort från det ytliga offentliga livets obehag«. Vistelsen i öknen syftar till »kraftsamling« och är en »härdningsprocess« inför den uppgift som Gud anförtrott honom.<sup>107</sup> Ensamheten är nödvändig för en »människa som har ett gudomligt uppdrag«. Det är »i denna avskildhet« hon »kommer tillrätta med sig själv«, men också undgår att »bli påverkad av någon människa«. <sup>108</sup>Människan drar sig undan för att komma igen. Syftet är inte emigration, utan mästerskap. Någon lämpligare plats än ensamheten, öknen och naturen, finns inte, om man vill lära känna Gud och undgå att desinformeras av människor.<sup>109</sup> »Du får aldrig lära känna Jesus så, som när du är ensam med honom. Vore du också i en öde öken ensam med Jesus, så bleve du mer förtrogen med honom, än om du hade tillgång till alla lärda verk om honom men försummade de ensamma stunderna i hans sällskap.«<sup>110</sup>

Kring denna aspekt bör LPs egna – som han betraktar – gudsupplevelser omnämnas. Oftast skedde dessa i ensamheten, i naturen, icke i stormiga väckelsemöten. LP, skriver Hjalmar Sundén, »kan ha upplevt urkristendomens under vid extatiska väckelsemöten, men detta utesluter inte, att även naturen för honom kan vara en uppenbarelse«. <sup>111</sup>Det är i ensamheten, i naturen, som LP är i stånd att ge sig hän. Självfallet kan indirekt i en sådan hållning avläsas ett omsorgsfullt värmande om oberoende och självständighet.

---

<sup>105</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 101ff.

<sup>106</sup> *ibid.*, s. 106.

<sup>107</sup> *ibid.*, s. 107.

<sup>108</sup> *ibid.*, s. 128f.

<sup>109</sup> *ibid.*, s. 129.

<sup>110</sup> Band 7, s. 187.

<sup>111</sup> Sundén, 1959 (1971), s. 110. Detta faktum röjer en djupare problematik. Mycket upplysande om LPs hållning i karismatiska möten är den anteckning han delger sina läsare rörande situationen i början av seklet när – som han säger – pingstväckelsen bröt fram i Västergötland 1907. Sin hållning i dessa mötessamlingar beskriver LP som registrerande genom att framhålla att han var kritisk till åtskilliga fenomen utan att han vågade framsäga den, »men jag följde med och såg med båda ögonen på vad som hände«. Band 8, s. 54.

LP vet självfallet att ensamheten är ett av den moderna människans gissel och menar inte att varje människa gillar den. Tanken på den starka människan framträder i texterna. »Det är endast de verkligt starka människorna som tycker om ensamheten.«<sup>112</sup> Gud, ensamhet och styrka förknippas med människans uppdrag utan att ordspråket ensam är stark anförts.<sup>113</sup> Det dominerande perspektivet på medmänniskan blir mot denna bakgrund tvåfaldigt. Dels utgör hon en risk, dvs. hon kan föra människan bort från Gud, leda hennes tänkesätt i en felaktig riktning eller påverka henne att avvika från den gudomliga planen, dels utgör hon en uppgift, dvs. hon skall vinnas för Gud. LP säger, att någon »sällskapsmänniska är jag säkerligen inte. I varje fall har jag ägnat liten tid åt denna *uppgift* [kursiv]. Jag förstår mycket väl betydelsen av det personliga umgänget, inte minst när det gäller att vinna människor för Gud. Men det är utan tvivel en av mina allra svagaste sidor.«<sup>114</sup> Accentuerandet av ensamheten får till följd att »offentligheten« också blir ett område där han »känner sig hemma«. Det är i de stora mötena »där individen liksom är försvunnen i ett samlat kollektiv, där *uppgiften* [kursiv] är att frambära och försvara det jag tror vara den gudomliga sanningen, där har jag helst rört mig, och där har jag också känt mig verkligt hemma«.<sup>115</sup>

Tar vi fasta på stoiska övertoner som vi har mött hamnar frågan om synen på interdependensen, dvs. beroendet människor emellan, i blickpunkten. Som vi sagt i det föregående är det självklart för LP att människan är beroende av andra,<sup>116</sup> men beroendet av Gud och den till Gud gjorda överlåtelsen har som konsekvens att medmänniskornas

---

<sup>112</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 104.

<sup>113</sup> LP »är den borne ledaren, starkt medveten om sin egenart, som oftast väljer att vara ensam med sitt innerstas tankar. Ensam är stark! I det fallet är han lik många andra stora andar, som mitt i händelsernas häftigaste virvlar förblir sig själva, oåtkomliga, hemlighetsfulla, attraktiva, starka, oböjliga och medvetna om sin ledarkaraktär.« Säwe i EH nr 10, 1964, leدارartikel.

<sup>114</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 93.

<sup>115</sup> *ibid.*

<sup>116</sup> Se hans diskussioner om människor som »drabbats«. »Nöden är självförvållad menar man, och därför bör de själva få bära konsekvenserna därav. Men det är inte så säkert, att deras misslyckande är självförvållat.« Därefter följer synpunkter på miljöns roll i vid mening, synpunkter som kan subsumeras under begreppet interdependens. Något obundet subjekt i alla avseenden är förvisso människan inte enligt LP. Se *Hos Herren är makten*, 1955, s. 71ff. Om interdependens, se Armgard, 1971, s. 32f., 94f.

betydelse reduceras. En av frälsningsvisshetens goda gåvor är t.ex. »att den i så stor utsträckning gör oss oberoende av människor«. <sup>117</sup> Sitt eget liv beskriver han med orden, att »jag tror att min överlåtelse till Gud för mig har inneburit, att människorna har betytt mindre för mig. Jag har uppskattat gemenskap och haft väldig glädje av det, men det har inte varit avgörande för mitt liv.« <sup>118</sup> På basal nivå innebär detta att en kristen skall bygga sitt liv på Gud allena och inte förtrösta på sig själv, ej heller på någon annan människa, eftersom det är riskabelt att förlita sig på andra människor. På operativ nivå skvallrar citatet emellertid om en asymmetrisk maktrelation: majoriteten pingstvänner arbetade och offrade för intressen som var mer primära för LP än de var för dem själva. Överlåtelsens resultat beskrivs med referens till medmänniskan i följande citat: »Det är slut med att tjäna två herrar, Gud och Mamon. Det är även slut på människotjänsten. Den tjänst man gör människorna, den tjänsten gör man åt Gud. ... Det är inte längre människorna vi tjänar, utan Gud.« <sup>119</sup>

Frågorna är berättigade: I vilken mening är individerna av betydelse? Vad är det som prioriteras när individen värnas kontra kollektivet? Frågorna skulle självfallet fått ett djupare svar om vi hade undersökt åskådningens operativa nivå på ett fullödigare sätt än vad som här har skett. Vi har funnit att individualismen och överlåtelseologin bär med sig en isolerande tendens mellan människa och människa, vilket inte motsäger tanken att kollektivet förstärker individen. En numerisk livssyn avtecknar sina konturer. LP torde tänka att maximal individuell utveckling och prestation, som sker inför Gud, ytterst gynnar kollektivet. Det är väl endast en variant på köpmannaklassens något lättköpta tro, att om bara individernas fria initiativ respekteras, kommer samhället i stort också att garanteras hälsa och utveckling. Individualismen kommer därför att ha värde primärt som medel, inte som mål. Det är i denna mening som kristendomen står och faller med individualismen och framstår som något annat än personalism. Den överlåtna människan orienterar sig utifrån Gud och ser i medmänniskan inte någon som man gör sig beroende av eller att den kommunitära dimensionen utgör en konstitutionell del av personen. Förhållandet mellan människor är i stort uppgiftsbestämt, dvs. man skall »vinna män-

---

<sup>117</sup> Band 5, s. 164ff.

<sup>118</sup> Lundgren, 1973, s. 83.

<sup>119</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 108f.

niskor«, vilket självfallet betyder att de också skall vårdas.<sup>120</sup> Syftet är alltså i första hand att påverka medmänniskan,<sup>121</sup> inte låta sig påverkas. Kommunikationen är viktig endast om den är nyttig, den ges i sig inget eget värde. Det skulle nog betraktas som tidsspill. Åtskilligt i denna ensidiga religiösa och instrumentella individualism ger intryck av att korrespondera med den konkurrensegoistiska borgerliga individualismen.<sup>122</sup> LP har när han driver sin individualism syftet att öka insatserna för vad han kallar människors frälsning. I detta arbete är individen både subjekt och objekt. Överlämnas arbetet åt kollektivet, församlingen, blir det inte utfört. Men en renodlad individualism är fjärran från pingstledaren. Hellre tänka rätt än fritt! Organisationen förstärker individen i dennes tjänst för Gud. Utomordentligt väl framkommer i denna strävan den paternalistiska<sup>123</sup> attityden, som full av good-will och omsorg är oförmögen att känna igen och uppskatta medlemmarnas kapacitet att tänka annorlunda och i synnerhet kritiskt och självständigt.<sup>124</sup> Den individualism som LP förespråkar låter sig alltså förena med en patriarkalisk människosyn. Förbunden med denna är i sin tur pragmatismen, som har som sitt primära syfte att påverka människor, inte att förstå dem.

---

<sup>120</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 79.

<sup>121</sup> *Dagen* ledaren 5.2.1972, LP.

<sup>122</sup> *Theologische Realenzyklopädie*, band 16, 1987, s. 125.

<sup>123</sup> I det här sammanhanget avser jag den s.k. förmodade konsensus som LP utgår från finns bland de svenska pingstvännerna när han initierar sina projekt, dvs. deras vilja är för honom självklar. Patriarkalismen visar sig i försöken att fastställa andra människors behov. Vi får vad vi kan kalla kristendom för folket.

<sup>124</sup> En utomordentligt upplysande illustration till detta förhållande är reaktionerna på den s.k. »vietnamskrivelsen«. En rad (80 st.) huvudsakligen akademiker inom pingströrelsen protesterade mot LPs åsikter rörande Vietnamkriget och raskampen i USA. *Dagen* 9.2.1968. LP skrev två ledarartiklar mot protesten, en kallad »Akademiska faran«, (*Dagen* 27.2.1968), den andra »Åsiktsförtryck«, (*Dagen* 8.3.1968). Att lägga märke till är att han därvidlag inte diskuterar frågorna, men väl de personer som undertecknat skrivelsen och varför. Sedan konstruerar han ett modellresonemang om akademiker som han själv tar avstånd från. Det hela leder till att han närmast menar att initiativtagarna till skrivelsen är ett hot mot enheten i den svenska pingströrelsen och att deras agerande utgör ett ifrågasättande av demokratins spelregler. Över sin egen faktiska roll som normbildare i pingströrelsen och att det finns skäl att bemöta de åsikter han på ledarplats levererar reflekterar LP icke, dvs. han erkänner inte andras auktoritet över honom, utan utgår från sin egen auktoritet över andra. Utifrån sådana här textpartier är det icke omöjligt att införa en metadimension i människosynen som skiljer mellan synen på den egna personen och synen på andra, dvs. åtskillnaden mellan ego- och alterideologi. Jfr Elander, 1985, s. 30f.

## 2.5 Ansatser till reducering av voluntarismen?

Voluntarismen får en ökad betoning genom åren. Utgångspunkten är given, men mönstret ges allt klarare konturer. LP inordnar erfarenheter och *loci* i trosläran under viljans hegemoni. Trots detta finns det ansatser som om de fick utrymme ändå skulle nyansera den voluntarism vi har tecknat ovan. Att voluntarismen på detta sätt dominerar är att söka i två skilda upplevelser. Den ena berör den sociala situation i vilken LP växte upp. Själva samhällssituationen gav ett kraftigt bidrag till utvecklandet av en stor enskild initiativkraft. Det var inte möjligt, menade LP sent i livet, att ställa en mängd krav på sina föräldrar eller på andra människor. Vad som gällde var att man »var sig själv, och man har en känsla av att ens liv blir vad man själv gör det till, och ingenting annat. ... När man ... såg ut i livet var frågan bara om man själv hade möjlighet att göra någonting.«<sup>125</sup> Detta gäller inte endast inför människor om man talar med luthersk terminologi. För LP gäller samma sak inför Gud. Vad som dessutom fått LP att på ett särskilt sätt vakna upp inför viljans roll, torde vara händelsen hos Barratt 1907 i Kristiania. »Där ställdes jag vid ett tillfälle på ett särskilt sätt inför frågan om min vilja«, skriver han i skilda sammanhang.<sup>126</sup> På nyåret 1907 reser LP som vi redogjort för i inledningsavsnittet till Norge. När Barratt efter några mötesbesök – som LP uppfattar det – tar kontakt med honom ställer denne följande tre frågor: Vill du bli vad som helst för Jesus? Vill du göra vad som helst för Jesus? samt Vill du gå vart som helst för Jesus? Det som blev mönsterbildande för tolkningen av tro och liv har en upprinnelse här. Jag menar inte att LP haft en teoretiskt genomarbetad upplevelsevärld, men att den ordning vi finner är till stora delar bestämd av viljeperspektivet.

När LP i sina memoarer på 1950-talet skriver om sina »möten med Gud« vid seklets början, inplacerar han dem därför helt sonika i viljans och förnuftets perspektiv. De »har kommit som en följd av rena för-

---

<sup>125</sup> Lundgren, 1973, s. 68. Uppfattningen förnekar inte att människan är beroende av andra. Visserligen, menar han, att man väljer sina vänner själv, men man väljer inte vilka man träffar på. *Hos Herren är makten*, 1955, s. 72.

<sup>126</sup> Band 8, s. 56; *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 92ff. Något märkligt är dock enligt min mening att detta avsnitt om Barratts frågor till LP saknas i *Urkristna kraftkällor*, 1925. Se Band 5.

stånds- och viljehandlingar.«<sup>127</sup> Utgångspunkten i hans tolkning är den mänskliga aktiviteten och det mänskliga engagemanget. Upplevelserna var »en helt naturlig följd av mitt föregående gudsförhållande och min inställning till kristendomen sedan flera år tillbaka«. <sup>128</sup> Överraskningsmomentet har försvunnit. Med betoningen på viljan, dess överlåtelse och hjärtats rening, som han lärt av Barratt, blev det omöjligt för Gud att »övertaska«. Guds aktivitet i denna mening betingades av människans aktivitet, hennes överlåtelse och rening.

En annan kritisk punkt i textproduktionen och i LPs eget liv är den trosproblematik som drabbar honom vid läsningen av Rydbergs *Bibels lära om Kristus*. Året är 1905 och platsen är Betelseminariet i Stockholm. »Jag förlorade tron. ... Ändå ville jag tro. Jag ville tro till varje pris, men kunde inte. Det var omöjligt.«<sup>129</sup> Detta skedde före Barratts tre viljefrågor. Visserligen får krissituationen en lösning som väl går att inordna i det övergripande viljemönstret, men vittnesbördet är ett observandum. LP ger dock inte intryck av att någon gång uppfatta erfarenheterna i en annan riktning. Så sent som 1973, dvs. ett år före sin bortgång, svarar han på en fråga om han tror att varje människa kan få en påtaglig erfarenhet av Gud: »Ja, jag tror det, om människan vill.«<sup>130</sup>

## 2.6 Sammanfattning

Med voluntarismen söker LP besvara i huvudsak två frågor. Den första frågan är hur människan kan få gemenskap med Gud, bli Guds barn eller med annat språkbruk: erfara frälsning. Den andra riktar in sig på hur människan kan bli till nytta på jorden eller i livet. Båda besvaras utifrån föreställningen om viljans överlåtelse, där människans fria vilja utgör själva premisen för resonemanget. Gud som skapat människan fri vill att hon överlåter sin vilja i hans hand. Gud eftersträvar helt enkelt att få makt *över* människan. Konflikten är en »maktfråga«, dualismen i trosåskådningen ligger primärt på viljeplanet: människans vilja och Guds vilja står mot varandra. Människan lägger i dagen ett motstånd som Gud söker övervinna genom att kalla henne in i den totala över-

---

<sup>127</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 26, 30.

<sup>128</sup> *ibid.*

<sup>129</sup> Lundgren, 1973, s. 11.

<sup>130</sup> Lundgren, 1973, s. 4. Se *ibid.*, s. 38, där LP framhåller att somliga kristna »väljer att leva utan erfarenheten av Andens Dop och Andens nådegåvor ...«.



låtelsen och uppgivandet av sin vilja. Övertvinnandet sker inte genom att yttre maktmedel brukas, även om sådana kan komma till användning. Texterna får i stället läsaren att associera i banor kring den maktlöse Guden, som »manar«, »lockar« och »kallar« människan. Låter hon sig på detta sätt på djupet övertalas, sker att Gud »intar« människan, hon blir beklädd med hans Andes kraft och blir därmed Guds redskap och instrument i världen. Viljan är därför inte enbart en förmåga att fatta beslut utan också en aktivitet som Gud vill använda för att genomföra sin vilja. Denna aktivitetsbetoning visar dessutom att i LPs uppfattning är människan mera individ än person. Viljan uppvärderas inte i betydelse av en självständig vilja utan det är den ofreflekterade viljan att lyda som prisas. Vad Gud åstundar är förfoganderätten över människan, äganderätten tillskrivs självklart Gud. Människan är Guds människa. I texterna möter ett sätt att binda samman en för-modern människosyn med ett modernt frihetsbegrepp.

Slutligen kan vi konstatera, att med människans autonomi avses aldrig att människan är självtillräcklig, sig själv nog. Människan är i ett förtvivlat behov av Gud. Närmast skall viljan som aktivitet granskas, en tanke som dock närmast uttrycker Guds behov av människan samtidigt som människan som person framträder allt mindre i det att hon framstår som brukbar »als Mittel für göttliche Ziele«. <sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Schillebeeckx, 1977, s. 757.

### 3 »Människan är Guds redskap«<sup>1</sup>

Instrumentalismen är central i individualismen. Jag skall här utveckla begreppet och uppfattar instrumentalismen som en form av pragmatism. Inslag av nytta och användbarhet ingår i föreställningen, men när vi lägger betoningen på det senare är begreppet instrumentalism lämpligare att använda än pragmatism.<sup>2</sup> I grund och botten blir vår uppgift i detta avsnitt att undersöka instrumentalitetens innehåll och roll i trosuppfattningen. Viljan är inte enbart en beslutandeförmåga utan också en aktivitet som Gud använder. I tre steg närmar vi oss texterna. Först diskuterar vi det för LP egenartade tänkandet bakom instrumentaliseringen. Därefter undersöker vi vilket handlingsbegrepp LP förespråkar och uppmärksammar därvid den accent som ges nyttan och användbarheten. Kraftterminologin som i texterna är så rikligt företrädd och korresponderar mot användbarheten tas upp i det tredje avsnittet.

#### 3.1 Människan som redskap och medarbetare

Överlåtelse-teologin innesluter i sig föreställningen, att överlåtelsen har skett för ett större och vidare syfte. Överlåtelsen sker nämligen inte för överlåtelsens skull utan syftar till att göra människan till Guds redskap eller verktyg. För sin skapelse hyser Gud intentioner, som han vill se förverkligade. För detta behöver han redskap av vilka människan är redskapet *par préférence*. Gud är *theos faber* och frälsar inte världen »genom sin direkta påverkan utan att begagna mänskliga redskap«.<sup>3</sup> Tanken om människan som Guds redskap tillhör visserligen kristet allmångods, men bakom instrumentaliseringstänkandet kan olika perspektiv dölja sig, vilka i djupet berör både synen på Gud och synen på människan. Jag skall mycket summariskt anföra några modeller med syftet att inplacera LPs tankegång i en av dem.

---

<sup>1</sup> Formuleringen är sällsynt, men tankefiguren möter genomgående i texterna. Band 5, s. 89f.; Band 10, s. 164ff., 188ff., 233.

<sup>2</sup> Arendt, 1988, s. 185.

<sup>3</sup> Band 10, s. 76.

Först finner vi en modell som går ut på att människan är Guds redskap om hon vill eller inte. Alla människor medräknas, ingen kan egentligen veta om han eller hon brukas för Guds syften. Människan är i princip ett bruksföremål. Som sådant skall hon användas, vilket betyder, att hon är skapad till gagn för någon. Denna uppfattning kan kombineras med en uppfattning om Guds makt, som går ut på att Gud får igenom sin vilja trots motstånd. Dels kan makten tänkas ske utifrån, dvs. människans vilja behöver inte sympatisera med Guds vilja, inte heller behöver människan vara medveten om att hon tjänar Gud, dels finner vi i tankegången att subjektet i handlingen snarare är Gud än människan. Människan är subjekt på en annan nivå, i subhandlingen. Slutsatsen blir att människan kan användas för syften som hon själv egentligen inte godtar. Redskapstänkandet har påfallande inslag av mekanisering och helt ogörligt torde det inte vara att tala om en reduktionistisk människosyn.

Enligt en andra modell ockuperas eller intas människan av Gud eller hans Ande, och blir på detta sätt ett verktyg åt Gud. Någon form av besättelse sker med eller mot människans vilja. Den fullständiga kontrollen av människan implicerar att människans medvetenhet och motivation undertrycks.<sup>4</sup> Endast vissa människor är i denna mening Guds redskap, de av gudomen kontrollerade. Kontrollen sker inifrån, men människans medvetenhet, vilja och motivation engageras inte. Det är människans förmåga och aktiviteter som tas i anspråk och brukas av gudomen.

Den tredje modellen är den som dominerar i LPs texter och som han är talesman för. Språkbruket är dock aningen förvillande. Vissa textpartier kan få läsaren att tro att det rör sig om vår andra modell. Man måste emellertid komma ihåg, att »the self-presentation of Pentecostal piety is to be distinguished from the pentecostal piety itself«.<sup>5</sup> De som presenterar teologin är sällan tränade teologer. Vi har lagt märke till den omsorgsfulla betoningen av att Gud inte bryter sig in i människan. Människan blir aldrig Guds redskap i eminent mening contra sin vilja, inte heller fungerar hon som redskap utan att vara medveten om förhållandet. Dels framhålles: »Det är oändligt viktigt, att vårt gudsförhållande bygger på vad vi vet.«<sup>6</sup> Dels: »Gud använder

---

<sup>4</sup> Lampe, 1977, s. 55.

<sup>5</sup> Lindberg, 1983, s. 7.

<sup>6</sup> Band 8, s. 340.

vem han får.«<sup>7</sup> Människan styrs av Gud inifrån med hennes samtycke. Det betyder inte endast att hon kan engagera och hänge sig helt och fullt i Guds verk, utan att hon bör göra det. Människan är inte något passivt instrument i Guds hand. Passionen för *vita activa* är klart uttalad. Människan som aktör tillskrivs både medvetenhet och förmåga till handling, men skall i agerandet låta sitt liv fullständigt domineras och formas av Gud. Guds makt är legitim och baseras på villigheten att lyda. Frågan gäller därmed inte i första hand huruvida Gud kan eller inte kan genomföra sina intressen contra människans planer. Poängen torde vara att Gud *inte* genomför dessa utan människans medverkan.<sup>8</sup> Guds aktivitet förknippas således med människans förnuft, känsla och vilja, dvs. ett värnande om den personliga relationen och abnorma känslö- och medvetenhetstillstånd, extatiska fenomen,<sup>9</sup> under och tecken tilldelas inte i sig något högre värde.

För att förtydliga tankegången skall jag ge ett exempel på hur LP utlägger bibeltexter som tycks lägga tonvikten på Guds suveränitet, dvs. texter som *inte* ger intryck av att Gud inväntar den mänskliga aktiviteten eller viljan. Om lutherdomen, som vi har antytt, har svårigheter med människans aktivitet, har LP svårigheter med Guds självständighet och aktivitet, med Guds frihet. LP kommenterar vid ett tillfälle bibelordet »Många äro kallade, men få utvalda«. För det första avvisar han det paradoxala, dvs. att Gud skulle kalla många och endast välja ut ett fåtal. Ett sådant tillvägagångssätt stämmer inte med andra bibeltexter vilka framhåller den fria nåden i Kristus. Vore det som denna bibeltext tycks säga vore nåden inte fri. För det andra är en sådan utläggning ett hot mot människans ansvarighet. Ett ovillkorligt utväljande skulle ju befria människan från det personliga ansvaret för hennes liv och gärning. För det tredje lanserar LP tolkningen, att Gud kallar alla, men det är endast de som mottar kallelsen som får del av bröllopskläderna. Med andra ord: den som tar sin kallelse på allvar blir utvald och utrustad för sin uppgift i Guds rike. När människans

---

<sup>7</sup> *Europeiska pingstkonferensen 1939*, s. 190. Den korthuggna frasen skall uppfattas som ett svar på följande spørsmål: »Några av de största namnen i den kristna historien äro katoliker och lutheraner. Varför välsignade Gud så underbart Luther? Han var ju barn-döpare och hade icke ljus över de sanningar, som senare blevo levande för exempelvis John Wesley. Hur kunde Gud använda honom?«

<sup>8</sup> Band 1, s. 43.

<sup>9</sup> Se kapitlet *Vad är extas?*, i *Hänryckningens tid*, 1954, s. 48–54.

val är gjort bekräftas det av Gud.<sup>10</sup> I skriftutläggningen profileras människosynen.

Oavsett modell är synen på förhållandet mellan Gud och människa bestämd av tanken på människan som redskap och verktyg. Människan är ett medel som Gud vill använda för syften som han bestämt. Synen implicerar en uppfattning om det kristna livet som går ut på att det är arbete, tjänst och uppgift snarare än gåva. Syftet ligger inte primärt i livet, utan framträder med livet. Därför finns t.ex. en kritik även av bönen när den blir »ensidig«.<sup>11</sup> Den »enskilda gudsumgängheten« kan överdrivas. Mystikens frälsningsmål, att skåda och njuta Gud, tycks lysa med sin frånvaro. Vad som gäller för en kristen människa, gäller för en andlig rörelse: hon och den är avsedd att bli till välsignelse. Samman med denna inriktning hör enligt LP viljan till expansion<sup>12</sup> Inte minst mot denna bakgrund blir det nödvändigt att människan engagerar sig efter omvändelsen. Redskapstänkandet och instrumentaliseringen leder oss över till en djupare bearbetning av handlingsbegreppet.

### 3.2 Handlingsbegrepp

Det är kanske signifikativt att många vet vad pingstvännen gör, men inte vad de tror på. Utan teoretisk diskussion gör jag en distinktion mellan handling och beteende. Utgår man från att ett förhållande är en handling om det har en subjektiv mening för den berörda personen, kan lätt ådagaläggas att LP lägger särskild vikt vid personens medvetenhet om vad han gör och varför. Den kristna människan skall vara medveten om att hon är ett redskap i Guds hand. När hon då utför Guds gärningar har detta självfallet en subjektiv mening för henne. Distinktionen gör det meningsfullt att förteckna möjliga handlingsbegrepp och söka visa vilket som passar bäst samman med det som kommer till uttryck i texterna.<sup>13</sup>

1. Traditionellt handlande, dvs. man gör det som har gjorts i det flyddata utan att beakta alternativ.

---

<sup>10</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 98. Bibelversen finns i Matt. 22:14; Band 10, s. 233f.

<sup>11</sup> Band 10, s. 37.

<sup>12</sup> *ibid.*, s. 36, 39, 69. Jfr »Allt som har liv växer och utvecklas«, i *Segertoner*, 1960, förordet.

<sup>13</sup> Se Campbell 1988, s. 203ff.; Rasborg, 1988, s. 90ff.; *Filosofilexikonet*, 1988, s. 205f.; Bernstein, 1983, s. 184ff.

2. Rationellt handlande som kan vara av två slag. Dels »värde«-inriktat. Ex. Gud skall älskas för sin egen skull. Dels »mål«-inriktat. Ex. på detta kan vara att man uppmanar människor att tro på Gud därför att tron fungerar t.ex. som en stabiliserande kraft i samhället.

3. Affektuellt handlande, dvs. handlande som är bestämt av ett behov att uttrycka sina känslor. Dit skulle pingstvännernas *glossolalia* kunna hänföras. Man torde här kunna skilja mellan reflexiv och rationell inriktning.

4. Kommunikativt handlande, dvs. handlandet går ut på att öka kommunikationen människor emellan genom att förtryckmekanismer i samtalsrelationen upptäcks och utrensas.

Det är rimligt att tänka sig, att LP i olika sammanhang ger uttryck för olika handlingsbegrepp. I det följande söker jag fånga var *tyngdpunkten* ligger när handlingsmomentet påtalas. Med handlingen relaterar människan sig både till Gud och till medmänniskor. Tron, som är det centrala i livet med Gud, *handlar* när den är verklig och äkta.<sup>14</sup> Att agera, handla, är det normala förhållningssättet i livet, inte att reflektera och konstruera teorier. Reflektionen och teorin tilldelas följdriktigt en sekundär position inom ramen för handlingsteologin.

En infallsvinkel som ger en vink om var tyngdpunkten är belägen finner man vid en undersökning av LPs självsyn. Som få andra i sin omgivning älskade han blommor. Vildmarkens blommor talade till honom och sade: »Vi blommor för Gud! Vi doftar för Gud allena!«<sup>15</sup> När LP söker en lämplig metafor för sitt eget liv duger emellertid inte ödemarkens blomma. »Ödemarkens blomma är ingen bild av mitt liv.« Han fortsätter:

Granen i den skog, där jag föddes, är en bättre sinnebild för mitt öde. Den fälles och fraktas ned till bygden. Den lägges mellan sågklingorna och föres ut i marknaden för att användas till alla möjliga ändamål, till verktyg, som kan brukas för mer eller mindre påfrestande uppgifter, till möbler, som människor skall prisa eller kritisera, till golvträ, som man skall trampa på, eller kanske i sällsynta fall till ett fiollock, som med sin ton skall glädja någon människa.<sup>16</sup>

Användbarhetstanken är så självklar för LP att han egentligen inte ser någon kvalitativ skillnad mellan de metaforer han tillämpar på män-

---

<sup>14</sup> Band 8, s. 254.

<sup>15</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 13.

<sup>16</sup> *ibid.*, s. 19f.

niskans liv. Även om människan är att likna vid en gran, skall hon »likt vildmarkens blomma« leva sitt liv »för Gud och för Honom allena«. <sup>17</sup> LPs känsla för handlingen belyses på ett talande sätt av att följande citat av W. Churchill fanns inramat och placerat på skrivbordet i hans bibliotek: »Ingenting är svårare för en gammal aktör än att plötsligt bli tvungen att sitta och titta på ...« På dödsbädden upprepar han nyttoaspekten med människans liv. <sup>18</sup>

Betoningen på handlingarna ligger på målinriktning. Till framhävandet av målinriktningen hör, som jag nedan skall visa, dessutom att traditionella handlingar inordnas i mål-perspektivet samt att en reducerande hållning intas till affektuella handlingar. Kommunikationen, som onekligen spelar en avgörande roll i denna teologi, bestäms också den av måltänkande. Syftet är såsom vi hastigast blickade in i inte att utrensa förtryck som byggs in i kommunikationen. Det är resultatnriktningen, inte förståelseorienteringen som är tongivande. Av Lidmanforsaren Brattemo har t.ex. innehållet i den olust som Sven Lidman under 1940-talets senare del upplevde i Filadelfiaförsamlingen relaterats till »inte minst dess okänslighet inför individuella människoöden – som om medlemmarna var till för församlingens skull, inte tvärtom«. <sup>19</sup> Instrumentaliseringen från LPs sida är entydig och det finns enligt min mening inga skäl att ifrågasätta denna tolkning. Min uppfattning går snarare ut på att instrumentaliseringen funnits där från början samt att den vridits i en för Lidman acceptabel riktning under 1920- och 1930-talen. När LP – för att låna Sam Lidmans formulering – »bildligt transformerade ner den Helige Andes kraft till mer lätthanterlig och praktisk hushållsström, för att utnyttja dess energi inte endast för medlemmarnas andliga nöjens skull«, <sup>20</sup> reagerade Sven Lidman. Huruvida det är möjligt att fränsäga Sven Lidman denna instrumentalitet i den religiösa praktiken är en besvärligare fråga än vad Brattemo gör gällande. Man har att ställa frågan vilken typ av instrumentalisering Sven Lidman i alla fall stod ut med eller var blind inför. Även här måste – såsom i LPs fall – skiljas mellan »religiöst system« och »religiös prak-

---

<sup>17</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 20.

<sup>18</sup> Till Ivar Lundgren lär han ha sagt när denne kom på besök: »Här ser du en spillra som ligger här till ingen nytta ... skall jag vara kvar här vill jag vara frisk, så att jag kan uträtta något«. *Dagen* 5.9.1974, s. 19.

<sup>19</sup> Brattemo 1986, s. 66.

<sup>20</sup> Lidman, 1988, s. 290f.

tik«, mellan basal och operativ analysnivå. Det är tyvärr inte möjligt att här gå in på den stora frågan om den religiösa ideologin är falsk av det skälet, att den i realiteten inte är vad den utger sig för att vara.<sup>21</sup>

Med sin målinriktning försätter sig LP i en situation där det praktiska tvivlet blir det allvarligaste hotet mot tron. Om tron på Gud inte har några effekter, är till någon nytta, vad är då meningen med alltsammans? Följdriktigt attackeras den kristna människan just i detta centrum. »Det finns intet farligare än att tro på vad djävulen och världen ständigt tutar oss i öronen, nämligen att vi med vår gudsfuktan icke är till någon nytta.«<sup>22</sup> Frågorna bör ställas: Vad menas med nytta? Till nytta för vem? Är nytta och mening ett och detsamma? LP sysselsätter sig tyvärr inte med dylika spörsmål, men menar förmodligen med nytta det som bygger upp livet, vilket implicerar att tron är till gagn för både den troende själv, Gud och samhället i vid mening. Ett indicium på att en sådan tolkning är möjlig framgår dels av att LP på försättsbladet till memoarboken *Hänryckningens tid* medtagit Pontus Wikners undran och strof: »Varför skulle jag söka Gud om det icke gjorde mig lycklig att komma till Honom?«,<sup>23</sup> dels ger följande citat stöd för tolkningen: »Blir människor sämre genom att tro på Jesus, blir deras moral sämre, blir de sämre medborgare i samhället, då har man all anledning att angripa en sådan kristendom. Men blir de bättre, varför skall man då angripa den makt, som gör dem till bättre människor?«<sup>24</sup> Vad är t.ex. kännetecknen på »en god förkunnelse«? Jo, den »skall bringa frid, ro, vila, glädje och segerkraft i människors liv.«<sup>25</sup> Guds handlingar är om några målrelaterade: »När Gud gör människor till nya skapelser i Kristus, gör han det för ett bestämt ändamål. Hans mål med oss alla är att göra oss till nytta, välsignelse och frälsning för andra.«<sup>26</sup> Det är därför ett centralt tema att den kristne »sedan han lämnat sig åt Gud« bör komma »i verksamhet för Gud.«<sup>27</sup> Den verkliga tron »är icke syslölös, den handlar.«<sup>28</sup> Ingenting är viktigare än denna aspekt, syslo-

---

<sup>21</sup> Om falsk ideologi, se *Till Glädjen*, 1981, s. 113ff.

<sup>22</sup> Band 3, s. 84f.

<sup>23</sup> *Hänryckningens tid*, 1954, försättsbladet.

<sup>24</sup> Band 2, s. 127.

<sup>25</sup> *ibid.*, s. 129.

<sup>26</sup> *Den Kristne*, nr 10, 1950, s. 290.

<sup>27</sup> Band 10, s. 95.

<sup>28</sup> Band 8, s. 254.



lösheten är djävulens verkstad!<sup>29</sup> Här finns en klar korrespondens mellan människans behov av arbete och Guds behov av arbetare. Kommer människan inte »i verksamhet för Gud« leder det henne bort från Gud. Gud å sin sida är »för sitt verk beroende av villiga, trogna och uthålliga tjänare, av bedjare, offrare och arbetare.«<sup>30</sup>

Samtidigt med den klara betoningen på den rationella målinriktade handlingstypen finner vi en reserverad hållning till både den rationella värde-inriktade<sup>31</sup> och den affektuella handlingstypen. Gud sökes inte för Guds egen skull, utan målet är ett annat. Gud instrumentaliseras, dvs. han kan användas till något, t.ex. till människans lycka eller samhällets förbättring. Vidare kan anföras LPs förhållandevis klara avvisande av andedopsupplevelsen såsom en affektuell handling. Känsloerna kan »skena bort med all välsignelsen.«<sup>32</sup> Upplevelsen av Andens dop gäller huvudsakligen »nyttan«, dvs. redskapet förbättras, och eftersträvar att ge ett bidrag till att människan skall bli i stånd att behärska sin livssituation, att agera för Gud i världen. »Vi behöver Guds helige Ande för att kunna vittna om Gud.«<sup>33</sup> Faran i pingströrelsen är, »att det finns personer, som hemfaller åt att söka det besynnerliga i stället för att verkligen utge sig för världens frälsning.«<sup>34</sup> En kritik utifrån samma position drabbar »den extrema mysticismen«,<sup>35</sup> vilken på 1940-talet tillskrives bl.a. Sven Lidman. Det är en inåtvändhet »som utger sig för att vara – en djupare andlighet. Dess ingredienser är lättja, bekvämlighet, avund och – så gott som utan undantag – självförgudning.«<sup>36</sup> Traditionella handlingar som t.ex. bön, andliga betraktelser, gudsumgängelse och gemenskap vrids av LP i en rationell målinriktning. Han kritiserar »den extrema mysticismen« för »ensidighet«. Den har »på ett överdrivet sätt betonat den enskilda gudsumgängelsen.«<sup>37</sup> För LP gäller *ora et labora!*<sup>38</sup>

---

<sup>29</sup> Arendt (1988, s. 370) menar att denna syn snarare är av romerskt ursprung än kristen.

<sup>30</sup> Dagenledaren 14.8.1964, LP.

<sup>31</sup> Möjligen skulle man kunna hänföra de uppmaningar från Gud som binder LP att genomföra vissa projekt till värde-rationaliteten. Riceur, 1986, s. 186f.

<sup>32</sup> Band 8, s. 68.

<sup>33</sup> Band 3, s. 75.

<sup>34</sup> *ibid.*, s. 222f.

<sup>35</sup> Band 10, s. 37.

<sup>36</sup> *ibid.*, s. 63.

<sup>37</sup> Band 10, s. 37ff.

<sup>38</sup> Jfr Bertilsson, 1986, s. 421.

Ett redskap har åtminstone fyra dimensioner: Form, användning, mening och social funktion. Dessa fyra dimensioner är samtidigt nivåer som i olika grad och på olika sätt är tillgängliga för observation. Generellt brukar sägas,<sup>39</sup> att den som har sin huvudsakliga erfarenhet av ett industrisamhälle överbetonar betydelsen av de två första aspekterna, dvs. formen och användningen. De båda andra förbigås eller undervärderas. Vi kan utifrån vad vi noterat säga att något liknande dominerar LPs tal om människan som Guds redskap. Det är formen och användningen som sysselsätter honom. Inslaget av tanken på »effektivitet« bekräftar detta. »Efficiency is the spirit of the technological civilization« skriver Kosuke Koyama,<sup>40</sup> som också menar, att själva den mänskliga förmågan att använda redskap direkt indikerar människans förmåga att uppskatta »effektiviteten«. Men innebär inte idén om det effektiva redskapet ett hot mot den kristna gudsbilden? Kontrasten mellan den effektiva människan och den ineffektive Guden menar Koyama blir mer och mer uttalad i ett teknologiskt avancerat samhälle.<sup>41</sup> LP håller inte med om denna tanke. Ju mer Gud får hand om den enskilda människan ju effektivare blir hon och därmed Gud själv.

### 3.3 Krafttänkandet

Aktivismen är minst sagt påfallande. Människan tenderar att uppfatta sin roll i världen med Gud bakom sig och världen framför sig. Världen är det område till vilket hon sänds, där evangeliet skall förkunnas, insatserna göras och teologin omsättas i praktisk gärning. Aktivitetsbetoningen med vikten lagd på användningens betydelse och det kristna livets nyttoaspekter fungerar psykologiskt så, att människan medvetandegörs om otillräckligheten i sina personliga resurser. I synnerhet gäller detta förhållande när föreställningen om »effektivitet« sammankopplas med den kristna tron. Människan erfar insufficiens och kraftlöshet, dvs. har behov av kraft. Ett upplevt behov är ett genuint behov. På detta sätt växer korresponstensteologin fram, dvs. Gud har det människan inte har. Andens dop som kraft och resursdop är lösningen ur denna kris. LP är av uppfattningen att det är *denna* fråga som samtidens

---

<sup>39</sup> Knutsson, 1968, s. 17f.

<sup>40</sup> Koyama, 1979, s. 65.

<sup>41</sup> *ibid.*

kristna bör ställa sig: Behöver jag samma kraft som de första kristna fick? Frågan är teologins nyckelfråga, ty kan »vi svara ett obetingat ja på dessa spörsmål, då är frågan löst. Då är alla teologiska spekulationer överflödiga, ty saken är den, att Gud ger oss, vad vi behöver. Behöver Guds församling av idag detta andedop, då har han också försäkrat oss om denna underbara kraft«. <sup>42</sup>

Den teologiska terminologin reflekterar och svarar mot den mänskliga situationen. Med handlingsteologin accentueras kraftbehovet, vilket inbegriper föreställningen om den beroende människan. Beroendet förkunnas knappast därför att viljan att känna sig beroende har ett egenvärde, utan av det skälet att det är känslan av styrka som eftersträvas. Utöver handlingsteologin vore det här troligen mycket fruktbart att anlägga mer djupgående psykologiska perspektiv och utveckla teorier om den auktoritära personlighetens behov av kraft. Till det psykologiska komplexet torde också problemet med övervinnandet av mindervärdes känslan inräknas. I det här arbetet är det dock inte möjligt att behandla dessa spörsmål. Utöver den reducerade och försiktiga psykologiska tolkningen av kraftbehovet, som här har antytts, är det svårt att förneka att det i Nya testamentet finns texter vilka lätt låter sig användas för att legitimera »kraftsökandet«. Korrespondensteologin i LPs texter är grundläggande: till människans verkliga behov finns ett Guds svar samt: är behovet för handen vill Gud mätta det. Premissen är nu välkänd: om människan vill. Den kristna människans behov av kraft är detsamma tiderna igenom. Bron mellan Nya testamentet och vår tid är därmed lagd.

Vilka komponenter ingår då i kraftbegreppet? Först är inslaget av »frimodighet«, att våga stå för en uppfattning, det som faller en i ögonen. LP tycker det är »ynkligt« när en människa viker sig för »massan«. <sup>43</sup> Förutom mod och frimodighet är kraft som energi en grundläggande komponent. Exempel hämtas från besvärliga livsförhållanden när LP argumenterar för nödvändigheten av »andedopet«. Hur skall du orka att vara ett vittne för Jesus Kristus i en miljö där vinden ligger emot, där din tro ständigt attackeras och ifrågasätts? <sup>44</sup> Kraften blir därför en kraft att lida, att tåla spott och spe, men inte med ansiktet nedåtböjt utan med generositet och i triumf. En tredje aspekt i kraftbegreppet

---

<sup>42</sup> Band 8, s. 25.

<sup>43</sup> Band 2, s. 67ff.; Dagenledaren 26.3.1968, LP.

<sup>44</sup> Band 2, s. 34.

vetter mot kärleken. Kraften är kärlekens kraft och kärlek är mera vad människan gör än vad hon känner. Det är möjligt att utifrån vissa texter formulera sammanhanget som så, att »modet« och »energin« egentligen har sina rötter i kärleken. Kärleken är den yttersta drivkraften när det gäller »att fasthålla vid Guds vilja« även om detta skulle kosta »vänners och fränders förtroende och vänskap«. Det »var denna kärlek, som drev reformatörerna att ställa sig ensamma mot en hel världskyrka och riskera sina liv«.45 Det verkliga »kraftprovet« i detta perspektiv är fiendekärleken.46 En fjärde synpunkt är att LP till denna kraft räknar den utrustning som är förknippad med den karisma som Gud ger åt varje kristen i och med Andens dop med syftet att denne skall »tjäna i församlingen«.47 Karismerna omtalas som »de kanaler, genom vilka Guds kraft flödar till församlingen«.48 Karisman har både en vertikal och horisontal dimension.49 LP följer aposteln Paulus i det att han betonar karismernas roll för tjänst och nytta.

När den karismatiska förnyelsen med sin början på 1960-talet diskuteras i engelskspråkig litteratur, brukar det framhållas, att det knappast finns något lämpligare ord än »presence« att beskriva rörelsen med.50 Om detta är en riktig iakttagelse, kan här en skillnad mellan en representant för pingströrelsen som LP och nämnda förnyelserörelse uppmärksammas. Om nyckelordet för den karismatiska förnyelsen är »presence« är nyckelordet »power« för LP. Det är inte osannolikt, åtminstone inte i Sverige, att orsaken till denna accentförändring bottnar i att Guds närvaro inte var något problem i det tidigare kulturklimatet. I det följande skall jag emellertid kort visa på hur uppfattningen om Andens dop ändrat innehållsaccent. Jag diskuterar därvidlag inte primärt hur människan kan erfara denna upplevelse även om det är omöjligt att inte komma in på spørsmålet.

Den s.k. helgelseörelsen splittrades i USA vid slutet av 1800-talet i flera fraktioner på grund av bl.a. förkunnelsen om Andens dop.51 Någon kyrkohistorisk redovisning sker inte här, utan förhållandet mellan

---

45 Band 5, s. 85ff.

46 *ibid.*, s. 88.

47 *ibid.*, s. 61, 65.

48 *ibid.*, s. 65.

49 Boff, 1985, s. 280f.

50 Till detta, se Lindberg, 1983, s. 222.

51 Anderson, 1979, s. 43ff.

»kraft/power« och »helighet/renhet/holiness« diskuteras primärt utifrån teologiska aspekter. Betydande svårigheter har förelegat att uttrycka wesleyansk teologi »in Pentecostal dress«,<sup>52</sup> dvs. att integrera eller förena motiv som i den wesleyanska traditionen gått under beteckningarna »fullkomlighet« och »rening« med krafttematiken.<sup>53</sup> Tre huvudkombinationer förelåg som jag kort skall omnämna.

Först kan vi lägga märke till ett nära samband mellan »holiness« och »power«. Inom detta svar finns alternativa möjligheter. Ett sätt var att jämställa de två, dvs. man föreslog att »holiness is power«. Ett annat svar utformades så, att man påstod att Andens dop medförde både »holiness and power«, dvs. den helige Ande både renade den troendes hjärta och utrustade den troende med kraft; man skiljer därmed mellan negativa och positiva aspekter i en och samma upplevelse. För det andra noterar vi att förhållandet mellan »holiness« och »power« är problematiskt. Tänkbart är att det ligger empiriska observationer bakom svaret. De som sade sig vara »entirely sanctified« tycktes sakna den andliga kraften. Vidare hade vissa personer upplevelser som gav stöd för en separation mellan upplevelserna. Av erfarenheterna gjordes exegetik. »Purity is one thing, power another.«<sup>54</sup> »Hjärtats rening« infördes i denna tankefigur som en inte sällan nödvändig betingelse för »andedopet«. Föreställningen om hjärtats renhet är utomordentligt tydligt uttalad och förkunnad t.ex. av Barratt, av vilken LP mottog bestämda och avgörande influenser. För det tredje finner vi en riktning med betoningen lagd på »power«. Tendensen att undertrycka de metodistiska elementen i de tidigare artikulationerna av »läran« till förmån för en betoning lagd på att den troende skulle bli beklädd med kraft för tjänandet är tydlig. R.A. Torrey som efterträdde D.L. Moody, och vars bok om dopet i den helige Ande LP läst hör hemma i denna tolkning.<sup>55</sup> LP nämner vidare att han läste A.J. Gordon vars undervisning enligt kännare visar ett direkt inflytande från Oberlin, inte minst citerar Gordon C.G. Finney, som så småningom rörde sig bort från »themes of entire sanctification after an initial period in the 1840s that might be described as more Wesleyan«.<sup>56</sup> LP berättar i samband med att han

---

<sup>52</sup> Dayton, 1987, s. 95.

<sup>53</sup> *ibid.*, s. 93f.

<sup>54</sup> *ibid.*, s. 96.

<sup>55</sup> Till denna upplysning och de närmast följande, se ovan s. 50ff.

<sup>56</sup> Dayton, 1987, s. 106, 100f.

redogör för sin andedopsupplevelse att Finneys självbiografi »föll i hans händer«. Dayton bestämmer Gordons position på följande sätt: »Though there is a tendency to move toward the Moody/Torrey pattern, Gordon ... still preserves more themes of sanctification in his formulation.« Dayton noterar vidare »similar tendencies« hos A.B. Simpson, den presbyterianske grundaren av The Christian and Missionary Alliance.<sup>57</sup> Även Simpson lästes av LP.<sup>58</sup> Hos denne lever föreställningen om »complete surrender«, en föreställning som på ett särskilt sätt tilltalade LP. Jag åsyftar överlåtelse-teologin. Det är emellertid omöjligt att leda i bevis att det är Simpson som direkt influerat LP på denna punkt. Barratt var också bekant med Simpson.<sup>59</sup>

Sammanfattande om LP och andedopsförkunnelsen kan vi med denna inblick i de skilda varianterna av uppfattningen om »andedopet« påstå följande. LP är med sin nära kontakt med Barratt påverkad av metodistisk teologi. Texter om betydelsen och nödvändigheten av »hjärtats rening« visar på beroendet. Förhållandet mellan »helighet« och »kraft« kan med andra ord förväntas vara ett problematiskt och svårfångat tema i LPs texter, inte minst då vi kan ana influenser från en gentemot metodistisk teologi avvikande förkunnelse. Jag åsyftar här bl.a. Torrey, som i sina utläggningar om andedopet bestämt nedtonar »heligheten«. Genom detta avslöjar han – med Daytons språkbruk – »a startling narrowing of focus on the 'Baptism with the Holy Spirit'«. <sup>60</sup> Dopet i den helige Ande syftar enligt Torrey inte till att rena från synd, inte heller är syftet med Andens dop att utrota den syndiga naturen. Positivt bestämmes syftet med andedopet: »Rather it was for the purpose of empowering for service.«<sup>61</sup>

Hos LP möter såsom betingelser för Andens dop två olika metaforer. Dels är det »hjärtats rening«, den influens vi påstår primärt härrör från Barratt, dels är det det mycket prononcerade talet om »hel överlåtelse«. Bakom det senare talet kan vi skönja både Barratt och Simpson. Vad gäller syftet med »andedopet« har inte minst Torreys uppfattning slagit igenom.

---

<sup>57</sup> Dayton, 1987, s. 105ff.

<sup>58</sup> Lundgren, 1973, s. 78.

<sup>59</sup> Se *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 91, där LP ger till känna, att Barratt alltid framhöll vikten av en helhjärtad överlåtelse.

<sup>60</sup> Dayton, 1987, s. 102.

<sup>61</sup> Citerat efter Anderson, 1979, s. 42.

Avsnittet om kraftterminologin har spänt över vida fält, men kraftfenomenet och kraft-sökandet låter sig förstås funktionellt och instrumentellt, ett påstående som det citat vi stiftat bekantskap med väl belyser: »Gud har ju inte kallat oss till att bara vara lemmar i sin kropp, utan han vill göra oss till nyttiga lemmar.«<sup>62</sup>

### 3.4 Sammanfattning

I detta avsnitt om människan som Guds redskap har jag fört ansatserna i voluntarismen vidare och försökt visa hur grundläggande instrumentaliseringen och därmed de resultatorienterade handlingarna blir i synen på förhållandet mellan Gud och människa och mellan människa och människa. Gud verkar indirekt i världen, via människan. Människan framhålles emellertid som subjekt, vilket gör språkbruket aningen förvillande. Människan som »redskap« för tanken till ett mekaniskt bruksföremål. Som redskap vill Gud emellertid »uppfylla« människan med sig själv utan att hon därmed förlorar sin identitet eller sin »jag«-upplevelse. Att vara medveten eller att vara medveten om att vara medveten framstår som kärnan i människans identitetsupplevelse av att vara Guds redskap. Medvetandet misstros inte. Viktig i stil med medvetenhetsaspekten är subjektstanken. Människan varken besätts eller ockuperas. Hon är Guds redskap med sin hela och fulla vilja, hon har överlåtit sig själv med allt vad hon är och har åt Gud, som därmed får bestämmande- och dispositionsrätten.

Jag har utöver detta grundläggande perspektiv visat på en spänning som finns i det att olika traditioner finns företrädde i materialet. I synnerhet rör detta pneumatologin, och framför allt betingelserna för Andens dop. Vad rör syftet med erfarenheten är den enkel att inordna i instrumentaliseringen. Gud vill att människan som »tjänare« och »redskap« skall vara effektiv. Till detta krävs resurser som hon själv inte kan prestera eller hämta fram. »Andedopet« är ett »kraftdop«, ett resursernas dop. Kruket är sammankopplingen med »heligheten« och syndens problem. Aspekterna som framkommit kräver en djupare analys.

---

<sup>62</sup> Band 8, s. 75.

## 4 »Varken syndare eller svärmare«<sup>1</sup>

Pentekostalismens syndbegrepp är oklart. Bloch-Hoell t.ex. har ställt frågan om människans medfödda syndighet är en främmande kropp i trosåskådningen eller om det opereras med andra begrepp om synd och skuld än sådana som en luthersk teolog räknar med.<sup>2</sup> LP ger besked om att han i dessa frågor intar en position med ett klart *avvisande* av luthersk teologi. Det centrala i människan är enligt LP viljan, men han har »aldrig trott på den 'trälbundna viljan'«, inte heller har han »trott på syndfullheten till den grad, att människan i sitt fallna tillstånd är en träl, som är dömd till ett liv i synd«.<sup>3</sup> LP hävdar människans frihet att välja den väg hon vill gå. Hollenweger har fäst uppmärksamheten på spänningen mellan medveten och omedveten synd och dess konsekvenser.<sup>4</sup> Distinktionen spelar en stor roll i LPs material. Själv har jag tagit fasta på att synden ofta framställs som involverande relationer och intentioner och uppfattas som en perverterad relation till Gud och människans förhållande till den kunskap hon har om sig själv. I detta perspektiv dyker tanken på människans skuld upp. När människan handlar fel vet hon med sig att hon handlar mot bättre vetande. Men synden framstår också som en makt, som människan inte kan rå på om inte Gud har herraväldet över henne. Med den infallsvinkeln talar LP om det segrande livet.

För att teckna profilen i hamartologin analyserar vi först synden som skuld och makt. På olika sätt diskuterar jag de inledande perspektiven och problem dessa ger upphov till. Därefter undersöks den möjlighets-teologi som texterna signalerar. Med termen möjlighetsteologi avser jag LPs ambition att övervinna klyftan mellan ideal och verklighet.

### 4.1 Synden som skuld och makt

Den problematik vi nu skall utreda tangerades när vi behandlade LPs uppfattning om människan som Guds avbild. Vi försökte hålla samman substans- respektive relationstänkandet i en enda modell sam-

---

<sup>1</sup> Titeln på en predikan hållen vid en radiogudstjänst i Filadelfiakyrkan i Stockholm 24.10.1943, se Band 9, s. 277ff.

<sup>2</sup> Bloch-Hoell, 1956, s. 322.

<sup>3</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 228.

<sup>4</sup> Hollenweger, 1972, s. 324f.



tidigt som vi hävdade att synden var att relatera till den materiala gudsligheten, *similitudo*.

En av pentekostalismens stora kontroversfrågor har varit helgelse-teologin. »Fäderna«<sup>5</sup> förkunnade en trappstegspentekostalism med omvändelse, helgelse och Andens dop som tre skilda steg.<sup>6</sup> Så lärde Seymour, liksom Parham, att »sanctification was 'a second work of grace' prior to their Pentecostal experiences, they simply added the baptism of the Holy Spirit with glossolalia as a 'third blessing'«. <sup>7</sup> Via Barratt kom LP att formas av denna helgelseuppfattning.<sup>8</sup> Helgelseförståelsen bygger på iden att den helige Ande endast kan »enter purified hearts«. <sup>9</sup> Tankegången är tydlig hos LP, som menar, att Barratts förkunnelse hade just denna betoning. »Trogen sin metodistiska teologi talade han klart och tydligt om behovet av ett rent hjärta för att bli fylld med den helige Ande.«<sup>10</sup> Frederick Bruner menar, att den betoning som läggs på hjärtats rening får »its fullest expression, as might be expected, in the holiness wing of the Pentecostal movement and its most detailed literary development in the writings of the two major Scandinavian Pentecostal leaders, T.B. Barratt of Norway and Lewi Pethrus of Sweden«. <sup>11</sup> Närmast skall jag därför söka utveckla tanke-innehållet enligt dessa linjer med särskild hänsyn tagen till hamar-teologin. Först utreder vi vad som avses med det rena hjärtat. Därefter undersöker vi innehållet i föreställningen om ett segrande liv. I ett tredje parti kommer djupet av människans fördärv att granskas.

---

<sup>5</sup> Man kan rikta invändningar mot termen. Parham t.ex. formulerade pentekostalismen på centrala punkter, men »none call him the 'father' of the movement«. Synan, 1971, s. 99 not 12.

<sup>6</sup> Parham och Seymour, som var de ledande pionjärfigurerna, »converted most of the early Pentecostal preachers to the Pentecostal movement. In spite of this, their doctrinal views did not become the characteristic doctrines of the Pentecostal movement«. Se Hollenweger, 1972, s. 338, 13, 25.

<sup>7</sup> *Evangelical Dictionary of Theology*, 1984, s. 837.

<sup>8</sup> I brev från Per Helin till LP den 27.9.1970 får vi ta del av LPs uppfattning om influenserna. Helin arbetade med ett radioprogram om Barratt i vilket LP skulle medverka. Till LP hade Helin översänt ett ark med frågor vilka skulle diskuteras i programmet. En av dessa frågor löd: Barratt var metodist. Anser Du att metodismens helgelselära har haft någon betydelse för Pingströrelsen? LP har på samma ark i anslutning till frågan skrivit: »Ja, den [kan stå: det] influerade oss alla.« LPs arkiv, RAA.

<sup>9</sup> Hollenweger, 1972, s. 25.

<sup>10</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 91.

<sup>11</sup> Bruner, 1971, s. 97f.

### 4.1.1 »Det rena hjärtat«

Det rena hjärtats teologi med rötter i Nya testamentet får olika utformningar i olika traditioner. LP förkunnar det rena hjärtat som en förutsättning för Andens dop. I ett orent hjärta kan den helige Ande icke taga sin boning.<sup>12</sup> Det rena hjärtat är det skuldfria hjärtat, vilket innebär att skuldmedvetandet är borta<sup>13</sup> »När vår synd utplånas, då födes vi på nytt och då blir vi Guds barn genom tron på Kristus Jesus.«<sup>14</sup> Synd är skuld och att skulden är »utplånad«<sup>15</sup> betyder att människan kan förtrösta på Gud och sitt eget inre. Perspektivet är tillbakablickande. Vad människan förvällat i det flydda är uppgjort och anklagelserna undanröjda.<sup>16</sup>

Distinktionen mellan medveten och omedveten synd måste här beaktas.<sup>17</sup> I gemenskapen med Gud tvingas människan till en uppgörelse med sig själv och sina intentioner. Renhetsaspekten är bunden vid människans medvetenhet, vilket framgår av uttryck som »rening från all medveten synd«, »icke vet med sig något«, »full visshet i sitt hjärta« och »så långt man vet«.<sup>18</sup> Bestämmande faktor är självkänndomen. Den omedvetna synden tillhör på något sätt Guds ansvarsområde under förutsättning att människan visat prov på att hon är beredd att ta ansvar för det medvetna livet, det som hon känner till. Det rena hjärtat är i detta avseende det *hela* hjärtat, dvs. renheten rör människans uppsåt, ärlighet, villighet och uppriktighet inför sig själv och Gud. Uppfattningen utesluter därmed inte, utan förutsätter att det *kan* finnas synd som är okänd och omedveten. Om den också är oförlåten är svårare att bestämma. Att människan t.ex. kan synda på grund av »okunnighet« görs icke till ett teologiskt problem.<sup>19</sup> Diskussionen berör frågan om samvetets funktionsduglighet.<sup>20</sup> Med Bruner är vi

---

<sup>12</sup> Band 5, s. 50.

<sup>13</sup> Band 1, s. 218f.

<sup>14</sup> Band 3, s. 22.

<sup>15</sup> Band 1, s. 218f.

<sup>16</sup> Band 5, s. 90.

<sup>17</sup> Band 2, s. 142f.

<sup>18</sup> *ibid.*, s. 37, 39, 38, 44.

<sup>19</sup> Band 5, s. 75. Ignoransen är människan inte själv ansvarig för. Okunnigheten tycks därmed fungera som en fullgod ursäkt och förseelser orsakade av densamma renderar inte skuld.

<sup>20</sup> Band 8, s. 37.

ense att med synd förstås inte så mycket »actual sin as known sin«,<sup>21</sup> och likaså med Hollenweger att när synden reduceras till vad som kan erfaras psykologiskt är det inte omöjligt att den omedvetna synden sker med gott samvete.<sup>22</sup>

LPs emfas vid hjärtats renhet tycks vara förorsakad av att han är ute efter att rädda Guds ära. Lät Gud »sin Ande komma in i ett orent hjärta ... skulle Gud vara i maskopi med djävulen och synden«. <sup>23</sup> Snarare är det så att LP inte uthärdar tanken att Gud inte håller »gränsen« klar. Grunderna för hans egen verksamhet skulle komma att vackla: »Var hamnade då Guds verk, och var hamnade vi?«<sup>24</sup> När den helige Ande »faller över« en människa betyder det att »allt är fullkomligt klart mellan henne och Gud«. <sup>25</sup> Synden är med andra ord tänkt som en perverterad relation utifrån människans medvetande om sig själv och sina handlingar. Det rena hjärtat är syndens motsats, dvs. kärnpunkten i skulden är att med berätt mod göra Gud emot.<sup>26</sup> Det rena hjärtat uttrycker att människan är hel i förhållandet till Gud och hel i sitt förhållande till sig själv.

Emellertid har LP inte relaterat helgelsesteologin och teologin i strikt mening till andra inslag i konceptionen. Dels säger han att varje pånyttfödd människa *har* den helige Ande,<sup>27</sup> dels hävdar han, att Gud inte sänder sin Ande i ett orent hjärta. »När vår synd utplånas, då födes vi på nytt och då blir vi Guds barn genom tron på Kristus Jesus. Och när vi blir klart medvetna härom och vi fått rena hjärtan, då be-seglar Gud barnskapet genom dopet i den helige Ande.«<sup>28</sup> En fråga som mig veterligen inte ställts är frågan hur pass vederhäftig LPs reception av Barratt är. Att Barratt förespråkar en trestegs-pentekos-

---

<sup>21</sup> Bruner, 1971, s. 95. Se Band 1, s. 224.

<sup>22</sup> Hollenweger (1972, s. 328) diskuterar inte synpunkten utförligare, men man kan möjligen knyta an till Jungs (1960, s. 38f) teori om människans skuggsida. »Det ligger något skrämmande i att människan har en skuggsida som inte bara består av små svagheter och skavanker utan har en rentav demonisk dynamik. Den enskilde är sällan medveten om detta, ty det förefaller honom osannolikt att han i något avseende eller någonsin skulle överträda sina egna gränser.«

<sup>23</sup> Band 8, s. 37f.

<sup>24</sup> *ibid.*, s. 37. Se t.ex. hans utläggning om Maria, Jesu moder, där han särskilt observerar och fångslas av hennes »renhet«. *ibid.*, s. 285ff.

<sup>25</sup> *ibid.*, s. 38.

<sup>26</sup> Band 5, s. 75.

<sup>27</sup> Band 3, s. 213.

<sup>28</sup> *ibid.*, s. 22.

talism är ställt utom allt tvivel, men frågan är om han ser »det rena hjärtat« som en nödvändig *betingelse* för Andens dop, vilket LP gör. Hollenweger citerar i ett avsnitt Barratts avvisande av Durhams teori om att alla i det ögonblick de föds på nytt därmed skulle vara heliggjorda. Om denna erfarenhet, som i den engelska texten karakteriseras som »purification«, säger Barratt, att den »has been called the second blessing. But the name is an unsuitable one ...«<sup>29</sup> Vad som är uppseendeväckande är, att Barratt i det citat som Hollenweger ger sin läsare, menar att många erfar denna renhet *efter* det att de erfarit Andens dop.<sup>30</sup> Reningen är därmed inte en nödvändig *betingelse* för *undfäendet* av Andens dop utan för *vidmakthållandet* av den helige Andes kraft, som den troende mottagit. Barratts argument är inte som hos LP teologiskt, utan etiskt. Utan »reningen« faller den troende »into pride, party spirit, worldliness and sensuality ...«.<sup>31</sup> På denna »ort« ljunder hos LP i stället förkunnelsen om överlåtelsen och Guds grepp om människans vilja. Både LP och Barratt tycks dock hysa tveksamhet eller vara oklara inför beteckningen »ett andra nådeverk«. I *Västerut* berättar LP om Barratts eget tvekande svar på fru Seymours fråga om han trodde på »det andra nådeverket« vid ett besök i den aktuella kyrkan i Los Angeles.<sup>32</sup> När LP berättar att pingströrelsen »hade inte pågått i Amerika i många år, förrän det uppstod skiljomeningar i läran« redogör han inte för skillnaderna i kontroversen mellan trestegs- och tvåstegs-pentekostalism.<sup>33</sup> Av hans framställning om reningen gives intrycket att den är människans uppgift, dvs. den kan knappast beskrivas som *nådens* andra verk, men bekräftas av Gud genom Andens dop. Överlåtelsespråket är bättre koordinerat med LPs språkbruk i

---

<sup>29</sup> Hollenweger, 1972, s. 324. Jfr Bloch-Hoell, 1956, s. 227, som framhåller att Barratt tog »avstånd fra den *Durhamske* teori at alle, det øieblik de er gjenfødte er helt helliggjorte«. Se vidare Sundstedt, 1971, del 3, s. 222. Om terminologins oklarhet, Bloch-Hoell, 1956, s. 338.

<sup>30</sup> Hollenweger, 1972, s. 324.

<sup>31</sup> *ibid.*

<sup>32</sup> *Västerut*, 1937, s. 66f. I *Verklig väckelse*, 1951 (Band 10, s. 234f) säger LP dock att tron på »det andra nådeverket« för hans del får en alltmer ökande betydelse ju äldre han blir.

<sup>33</sup> *Västerut*, 1937, s. 65f. »Vi ha, Gud ske lov, varit skonade från denna strid i Sverige.« I Finland däremot fanns skiljaktigheter, se Hollenweger, 1972, s. 323f. Barratt utövade stort inflytande där medan en av grundarna av pingströrelsen – W. Smidt – »had been won over to the 'two-stage' Pentecostal movement by William H. Durham, while he was in America ...«.

övrigt.<sup>34</sup> Överlåtelsen är tveklöst människans verk, den kan Gud icke verkställa.

#### 4.1.2 Ett segrande liv

Mötte vi tanken ovan att synden kan *utplånas*, ligger betoningen i detta avsnitt på att den kan *övervinnas*. Synden är nämligen inte endast en skuldfråga, den är också en makt som kan härledas externt, dvs. beror på en frestelse utifrån. Människan är inte själv personifieringen av det onda. Skall människan segra över synden, måste hon ständigt vara överlåtten till Gud. »Om du lever ett rikt och härligt liv med Jesus, så skall det gamla livet hållas nere, förbli underkuvat och vanmäktigt, medan gudslivet har makten över dig [kursiv]«. <sup>35</sup> Om hjärtats renhet visar på metodistisk influens, möter här den reformerta traditionens tanke-spår. Skillnaden framkommer dessutom att i det första fallet är erfarenheten ögonblicklig medan tanken på det segrande livet framställs som en livslång process.<sup>36</sup>

När temat om synden som makt dyker upp i texterna bygger LP sitt resonemang på föreställningen om att den troende människan är »död från synden«. »Död« betyder inte »tillintetgörande«, utan »skilsmässa«. Bakom uttrycket ligger tanken på en uppgörelse dels *mellan* Gud och människan, dels *inom* människan: »Vi har kommit överens med Gud och oss själva att vara skilda från världen.«<sup>37</sup> Språket formas av maktens och segerns kategorier. När Gud har makten över människan segrar hon över synden och det onda. Bruner uppfattar en spänning i LPs material i detta sammanhang. Blockera vägen för människan till upplevelsen av Andens dop kan enligt LP synden allena. »Men lever vi för Gud, uppgivna för honom, i renhet och helighet, skall vi finna, att upplevelsen, erfarenheten av Andens dop, kommer.«<sup>38</sup> Bruner undrar hur det är möjligt att leva detta liv före erfarenheten av Andens dop.<sup>39</sup> LP är dock närmast ute efter *hållningen* i livet och att denna är

---

<sup>34</sup> I ett samtal med Bloch-Hoell (1956, s. 356) har LP givit uttryck för preferenserna för överlåtelsespråket.

<sup>35</sup> Band 1, s. 157.

<sup>36</sup> Jfr LPs formulering: »Så länge vi lever ett överflödande liv i Gud, har de gamla frestelserna ingen makt över oss.« Band 1, s. 159.

<sup>37</sup> *ibid.*, s. 148ff.

<sup>38</sup> Band 8, s. 47.

<sup>39</sup> Bruner, 1971, s. 96.

förbunden med ett intellektuellt moment – »så långt människan förstår«. Tilltron till medvetandet och samvetet är stor. Citatet hör hemma i talet om det rena hjärtat, inte i förkunnelsen om det segrande livet. I avsnittet vari citatet som Bruner refererar ingår talas inte primärt om *seger* över synden utan om den nödvändiga förutsättningen för erfarenheten av Andens dop. Renhet är en sak medan kraft är en annan, men mellan dem råder ett intimt samband.

### 4.1.3 En oförstörd mänsklig natur?

Det är inte möjligt att belägga att LP förespråkar ett uttraderande av människans syndiga natur. »Vi skall räkna med realiteter och verkligheter, och verkligheten är den, att frestelser till synd, anknytningspunkter och möjligheter till fall finns, så länge vi är på denna jord.«<sup>40</sup> Det är den som är starkast som segrar.<sup>41</sup>

Men vad säger texterna om synden och människans natur? Jag skall utreda spørsmålet genom att först diskutera material som avvisar en luthersk position. Därefter skall jag ta fasta på sjukdomen som metafor för synden. I ett tredje parti skall jag ställa frågan om syndfriheten.

#### *Anti-luthersk teologi*

Är det innerst inne ett förfall när människan höjer sig till helgonlika dygder och lever ett liv i renhet och kärlek och är all karaktärssträvan och idealitet egentligen bara högmod? Kan människan annat än att besegras?<sup>42</sup> Liknande frågor diskuteras i *Dagen* med anledning av ett »massmord« i Hurva i Skåne 1952. LP bygger i artikeln på Sven Stolpe, som bl.a. skriver om Lars Ahlin att denne på dylika frågor svarar att mitt i människans idealitet råder förfallet. Stolpe betraktar denna uppfattning som »en egendomlig luthersk tankegång«, och menar att värdeskalen i samhället håller på att slås omkull eller vändas upp och ner.<sup>43</sup> Övergivandet av idealismen ser LP som en delförklaring till moralupplösningen i samhället. Människan är inte i grunden fördärvad, hon är inte *incurvatus in se* utan hennes djupaste idealitet och strävan är något gott och kan inte betraktas som utslag av högmod. I avvisan-

---

<sup>40</sup> Band 1, s. 154.

<sup>41</sup> *ibid.*, s. 158.

<sup>42</sup> *Dagen*ledaren 28.8.1952, LP.

<sup>43</sup> *ibid.*

det av vad LP uppfattar som en luthersk position ingår dessutom avvisandet av resignationen. Ur de första lärjungarnas strävan att nå ministerposterna avläser han något positivt:

Det var personer som ville något. Frågan var endast målsättningen för detta framåtsträvande. Om endast målsättningen blev riktig, så var det en god sak att de hade denna framåtanda. Det var inga slöa varelser han hade samlat omkring sig. De mänskliga egenskaperna hos dem var de rätta. Det var bara det att dessa egenskaper skulle renas från egoismens slagg.<sup>44</sup>

Bloch-Hoell<sup>45</sup> har, som vi har redovisat, ställt frågan om tanken på människans medfödda syndighet är en främmande kropp i pentekostalismen. Utifrån en studie om pingströrelsen i Svenskfinland visar Holm å sin sida på ambivalensen i den teologiska uppfattningen. I studien hävdas att människan enligt materialet »anses vara ond av naturen«, vilket betyder »att hon oförskyllt har del i människosläktets fall«. Samtidigt gör Holm gällande, att »någon arvsynd i traditionell mening räknar man inte med inom rörelsen: Barnen anses höra Gud till. Först sedan de vuxit till sig och medvetet kan skilja mellan gott och ont ställs de till ansvar för sina gärningar«. <sup>46</sup> För LPs del gäller att han talar om att människan vid en viss ålder skall »ta sitt eget personliga ansvar inför Gud«. <sup>47</sup> För de människor som aldrig har hört det kristna evangeliet gäller, att om de är uppriktiga och ärliga samt lever enligt de normer som deras inre bär vittnesbörd om är de »säkerligen delaktiga i frälsningen. Kristi försoning omfattar hela världen«. <sup>48</sup> Ansvarstanken är klart viktigare än tanken på människans eventuellt depraverade natur. Sammanfattande torde uttrycket »alla blir syndare« <sup>49</sup> snarare än »alla är syndare« kunna sättas som huvudrubriken över LPs hamartologi. Människan syndar *de facto* och en uppfattning som denna tycks inte behöva skilja mellan personlig och ursprunglig synd.

---

<sup>44</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 3, 1972, s. 36. Bloch-Hoell, 1956, s. 322.

<sup>45</sup> Bloch-Hoell, 1956, s. 322.

<sup>46</sup> Holm, 1978, s. 32.

<sup>47</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 72.

<sup>48</sup> Brev till studerande Ingrid Lund 18.3.1966, LPs arkiv, RAA. LPs svar grundar sig på en tolkning av Rom. 2:14–16.

<sup>49</sup> *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 270. Andra formuleringar i samma riktning: »Inför Jesus blir vi alla syndare.« *ibid.*, s. 271. Uttrycket kan förstås så, att människan känner synden delvis från den mänskliga erfarenheten, men framför allt utifrån vad Jesus Kristus har gjort för henne.

## *Synden som sjukdom*

I en predikan *Den store läkaren* möter det kända metaforklustret: läkaren, sjukdomen och den sjuke. Bildmaterialet är hämtat ur evangelietexten Matteus 9:10–12. LP kommenterar: »Bland alla belysande bilder, som Jesus i så rikt mått använde sig av i sina tal, finns väl ingen, som är mera gripande än denna.«<sup>50</sup> Jesus är läkaren, synden är sjukdomen och syndaren är »en sjukling«.<sup>51</sup> Hur pass allvarlig är sjukdomen, vilka effekter har den på den sjuka människan? Fokuserar vi människans vilja, känsla och förstånd menar LP, att sjukdomen – synden – »förlamar människan, då det gäller att göra det rätta. Hennes vilja förtvinar och hennes handlingskraft försvagas, så att hon ej kan gå Guds väg, även om hon klart och tydligt ser den. ... Synden är ... en makt, som binder människans vilja, förvillar hennes förstånd och förgiftar hennes känsla.«<sup>52</sup> Syndens sjukdom är »fruktansvärd«, men »är icke obotlig«. Läkaren – Jesus Kristus- »har aldrig stått maktlös inför något fall, som överlämnats åt honom«.<sup>53</sup> Situationen är därför utsiktslös endast om den sjuke vägrar samarbeta med läkaren och vänder sig till hemmagjorda läkemedel. Självfallet är det primära syftet med betraktelsen att framhålla läkarens förmåga, inte att diagnosticera den sjuke eller klargöra sjukdomens väsen. Men metaforklustret rullar upp en föreställningsvärld som mycket sparsamt svarar mot det traditionella talet om människans syndiga natur, även om metaforen signalerar att människans situation i sin förlängning kan leda till det totala fördärvet, dvs. på vägen bort från Gud inträder ett alltmer tilltagande tvång att synda.

På ett liknande sätt som sjukdom innebär en rubbning av naturens ordning, är synden »något för människan onaturligt«. Synden är »en rubbning av naturens lag«. I varje människas innersta finns nämligen en »lag om rättfärdighet, sanning och renhet« inskriven.<sup>54</sup> Det är till denna människans innersida Jesus Kristus vill nå. Med andra ord: han vill göra henne frisk, naturlig.

---

<sup>50</sup> Band 9, s. 8. Daly (1987, s. 730f) framhåller, att en »significant contribution to any theologian's understanding of sin will be his or her predominant models for treating it«. Daly fortsätter: »Characteristically Eastern models have been: the immature child, the sick person, the disease, the doctor, the medical treatment, and the cure.«

<sup>51</sup> Band 9, s. 8.

<sup>52</sup> *ibid.*, 10f.

<sup>53</sup> *ibid.*, 11f.

<sup>54</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 104.



I tolkningen av synden dominerar relationskategorin. Det är människans förhållande till läkaren som är det allt överskuggande perspektivet. Synden är en sjukdom för vars kurerande människan behöver hjälp. Behöver hon hjälp, finns den. Metaforbruket förklarar delvis optimismen.

### *Syndfriheten?*

LP började som bekant sin bana som baptistpredikant och inom baptisismen utkämpades strider om synd och syndfrihet, där framför allt striden kring Helge Åkesson fortsatte inom samfundet in på 1870- och 80-talen.<sup>55</sup> LP framhåller, att striden »sträckte sina verkningar ända in på det årtionde, då jag kom med i samfundet«. Resultatet av dessa stridigheter blev – menar han – »en försiktighet på detta område, som blev hart när komplexartad«. »Man var inom dessa kretsar på den tiden faktiskt mera rädd för syndfriheten än för synden. Förkunnelsen gick också ofta ut på att framhålla människans benägenhet till synd och huru svag hon är och hennes ständiga möjligheter till fall. Hur mycket baptist och frikyrklig man än var, höll man sig kvar vid katekesens doktrin om att 'vi synda i mångahanda måtto dagligen och förtjäna intet annat än straff'«. <sup>56</sup> Föreställningen om syndfriheten låg med andra ord i traditionen och det är otvivelaktigt så att LP behärskas av en annan syn än »de gamla baptistpredikanterna«. Om H. Åkesson t.ex. predikade en syndfrihetslära, så predikade de gamla baptistledarna »en veritabel syndalära. De drog till det yttersta ut konsekvenserna av den lutherska uppfattningen om rättfärdiggörelsen genom tron. Rättfärdiggörelsen tillräknades de troende, men det var därför inte sagt, att den åstadkom rättfärdighet i livet«. <sup>57</sup> LP kännetecknas inte av denna försiktighet, denna rädsla inför syndfriheten, utan lägger betoningen just på rättfärdighet i livet.

I postillan *Gud med oss* undrar LP vad Jesus-ordet »synda icke här-efter« djupast sett kan betyda och ställer frågan: Predikade Jesus syndfrihet? Hur svårt han har att behandla frågan visar väl svaret: »Ja, det gjorde han i viss mening, om vi bara förstår saken rätt«. <sup>58</sup> Tre aspekter lyftes fram i tolkningen. Först används distinktionen mellan »att falla i

---

<sup>55</sup> Hallgren, 1963, s. 132.

<sup>56</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 60.

<sup>57</sup> *ibid.*

<sup>58</sup> Band 2, s. 138.

synd« och »att leva i synd«. Det första är möjligt och ges ett utvecklingsperspektiv. Barnet snavar och faller, men av en vuxen väntar man något annat.<sup>59</sup> Syndaren är ett barn, en omogen människa. Tankegången accentueras med hjälp av en annan bild som brukas i polemik mot lutherska tankegångar. En människa befinner sig i en nödsituation, hon har hamnat i vattnet. Enligt LP lyfts människan ur vattnet vid omvändelsen. En motstridig tolkning drev tanken, att människan fortfarande är kvar i vattnet, dvs. i synden. Först »när vi kommer till himlen, menade han, har vi kommit upp ur vattnet«.<sup>60</sup> En dylik uppfattning får enligt LP frälsningen att framstå som meningslös.<sup>61</sup> Risken för människan att falla i vattnet även efter räddningen är dock reell. Primärt gäller detta den nyomvända, som saknar kunskap och disciplin. För det andra är LPs argument att förstå utifrån distinktionen medveten/omedveten synd.<sup>62</sup> Att som kristen synda med berätt mod, medvetet, är otänkbart. Syndar den troende sker det på grund av »okunighet« eller »i ett oöversiktligt ögonblick«.<sup>63</sup> För det tredje finner vi en möjlighetsteologisk ansats som avgörande nyckel till förståelsen av Jesus-ordet. »När Jesus säger: 'Synda icke härfter', så ligger det i själva orden, att det finns möjlighet att leva i seger över synden. Jesus hade icke sagt så, om det icke varit möjligt.«<sup>64</sup>

Efter en upplevelse – året måste ha varit 1907 – berättar LP att han var »mycket nära att predika en alltför överdriven helgelselära«.<sup>65</sup> Efter »denna mäktiga upplevelse blev jag bokstavligen befriad från alla frestelser, som jag förut haft att kämpa mot«. En enstaka erfarenhet höll på att bli lärans norm. Efter ett par månader visade det sig, att »upplevelsen var tillfällig. Då frestelserna åter satte in med en ovanlig styrka, var jag nära att komma ner i mitt gamla andliga mörker«. Ett par slutsatser drar han av detta. Det är skillnad mellan synd och frestelse. Synden är en makt som attackerar den omvända och troende människan, också den som erfarit Andens dop. Vidare: människan kommer aldrig ifrån frestelser, men hon behöver inte lida nederlag.<sup>66</sup>

---

<sup>59</sup> Se även framställningen i Band 5, s. 75.

<sup>60</sup> Band 2, s. 141.

<sup>61</sup> *ibid.*, s. 140f.

<sup>62</sup> Band 2, s. 142f.

<sup>63</sup> Band 5, s. 75.

<sup>64</sup> Band 2, s. 144.

<sup>65</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 121.

<sup>66</sup> *ibid.*, s. 121f.

Ställer vi frågan om syndfriheten till LPs texter kan ett sammanfattande svar ges följande innehåll. Med hans emfasering av medvetenhetsaspekten följer att det kan finnas omedveten och okänd synd hos människan. Människan är skuldfri, men inte syndfri. Detta tillhör det rena hjärtats teologi. Erfarenheten av Andens dop uppfattas som ett erkännande från Guds sida att renheten är fullständig.<sup>67</sup> Den andedöpta och tungomålstalande människan utsätts för frestelser. En central fråga blir: Kan den andedöpta människan »falla i synd«, kan hon bete sig som ett barn? LP svarar inte ja, utan: hon behöver inte. Hon har fått kraften – förmågan – att icke synda, ett *posse non peccare* ligger inom räckhåll. Det betyder att han förkunnar en syndfrihetslära på ett idealt plan, inte bara skuldfrihet.

## 4.2 Möjlighetsteologi

Termen möjlighetsteologi vill förklara LPs medvetna ambition och strävan att övervinna klyftan mellan ideal och verklighet. I det följande byggs denna teologiska accent upp utifrån tre tankegångar i materialet: idealtänkandets premisser, tanken att »bör« implicerar »kan« samt »mer«-syndromet.

### 4.2.1 Idealtänkandet

Ideal i LPs mening är ett högsta värde som bör och kan verkliggöras och utgör ett mönsterexempel och en förebild. Därmed avvisas föreställningen att ideal enbart skulle vara regulativt, dvs. ett värde eller ändamål som är eftersträvansvärt men principiellt omöjligt att förverkliga.<sup>68</sup> Idéer som ideal kan utifrån denna grundsyn artikulera människans tillkortakommande. »Ideale haben heißt, davon überzeugt sein, daß wir selbst und die uns umgebende Wirklichkeit nicht mehr kongruent mit unser Bestimmung sind. Das Ideal enthält also eine Fehlanzeige; man könnte auch sagen es enthält ein Gericht«, skriver Helmut Thielicke i *Der Evangelische Glaube*.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> »När du har blivit frälst, kommer Jesus och ger dig sitt vittnesbörd, att han erkänner din frälsning, därigenom att Anden faller över dig«. Band 3, s. 209. När »vi fått rena hjärtan, då beseglar Gud barnskapet genom dopet i den helige Ande«. *ibid.*, s. 22.

<sup>68</sup> *Filosoflexikonet*, 1988, s. 251.

<sup>69</sup> Thielicke, 1968, s. 570.

För LP är idealen dock varken tänkta som ouppnåeliga förebilder eller avsedda att visa på människans syndighet eller tillkortakommanden. Uppfattningen som han polemiserar mot är denna: »Man kan understundom få höra människor säga, att nog är kristendomens moral god och visst talar Nya Testamentet om ett underbart liv med Gud, men det är icke möjligt – menar man – att praktisera, vad Bibeln lär i detta fall.« Mot denna uppfattning ställer LP sin egen: »Men skulle man då tänka sig, att Gud genom sin Ande har uppställt så höga ideal, att vi aldrig kan nå upp till dem! Det vore ju meningslöst och ett hjärtlöst gäckeri. Nej, då Gud uppmanar oss att leva ett liv helt uppgivet för honom, så innebär detta, att det finns möjligheter därtill.«<sup>70</sup> LP bekräftar det som McDonnell noterat vid läsning av annat material inom pentekostalismen: »The Pentecostal has refused to accept the ideal-real gap.«<sup>71</sup> Att uppmana en människa till något i grunden omöjligt åstadkommer ingen nytta och är cynism, resonerar LP. Möjlighetstänkandet visar sig också i utsagor med direkt referens till synden. LP frågar: »Men kan man då leva ett liv i seger utan att synda?« Själv ger han svaret: »Ja, Gud vare tack och lov, att man kan det«, dvs. det är möjligt.<sup>72</sup> Konstaterandet, att det »är ju ingen mening med att vara frälst och ändå leva i synd«<sup>73</sup> är belysande för LPs möjlighetsteologi.

#### 4.2.2 »Bör« implicerar »kan«

I LPs uppfattning om idealen betonas att de kan och bör verkliggöras. Lindberg<sup>74</sup> använder på försök termen »charismatic kantianism« om ett sådant synsätt. Med kantianism menas då att människan bör leva som idealen anger, därför kan hon det! Tillämpat på hamartologin betyder det att människan bör inte synda, alltså kan hon bli fri. I vissa textpartier infogas i denna kantianism ett utvecklingsperspektiv. Människan växer och utvecklas, från barn till vuxen. Barnet bör bli en vuxen människa, alltså är det möjligt.<sup>75</sup> LP oroas över att människor sätter målet för lågt och han varnar för passiviserande talesätt i stilen: eftersom vi inte är heliga är det ingen ide att vi anstränger oss att leva ett

---

<sup>70</sup> Band 3, s. 197.

<sup>71</sup> McDonnell, 1968, s. 105–126.

<sup>72</sup> Band 2, s. 144.

<sup>73</sup> Band 2, s. 140.

<sup>74</sup> Lindberg, 1983, s. 302.

<sup>75</sup> Band 2, s. 140.

heligt liv. Människan skall i stället ha »fullkomligheten« som mål.<sup>76</sup> Som vi har sett har en dylik uppfattning i sitt släptåg tendensen att trivialisera synden, dvs. de ytliga felstegen uppmärksammas medan den omedvetna ondskan får fria ytor. Måhända bör man påpeka att om än en »karismatisk kantianism« med en optimistisk människosyn kan få denna psykologiska effekt är denna inte inbyggd i den teoretiska hållningen.

#### 4.2.3 »Mer«-kategorin

Det finns en strävan efter »mer« i LPs texter. Överlämnandet till Gud medför inte likgiltighet. Den kristne skall icke låta sig nöja med vad han har, skall aldrig slå sig till ro, det finns »mer« att få. Bakom denna strävan och inriktning ligger en viss uppfattning om den kristendom som LP blir varse på Nya testamentets blad.<sup>77</sup> Diskrepansen mellan den i NT mötande kristendomen och den som gestaltades i hans samtids kyrkor och frikyrkor fick LP att förstå, »att det fanns mer att få hos Gud än syndernas förlåtelse och barnaskap. Jag icke endast förstod, att det fanns mer att få, utan det stod klart för mig, att det absolut *måste* finnas mer, om mitt liv som kristen icke skulle bli förfelat. Min kristendom var icke sådan Gud ville, att den skulle vara, och sådan, att jag själv skulle kunna vara nöjd med den.«<sup>78</sup> Diskrepanstänkandet är en grundläggande hermeneutisk princip.

Somliga forskare ser »mer«-syndromet som »a manifestation of the cultural penchant for individual competition which is inherent in Euro-American societies«.<sup>79</sup> Ett annat sätt att uttrycka detta är att framställa denna kategori som en spiritualisering av den samtida kulturens värderingar och perspektiv. Men när forskare uppfattar betoningen på det erfara och fastställbara i den religiösa upplevelsen som »remarkably close to the materialistic assumption of the contemporary worldview ...«.<sup>80</sup> torde de samtidigt avslöja att de gått i den teologiska skola som under nittonhundratalet med Bultmann och Barth i spetsen hävdade att varken Gud eller hans verk »are to be found in the observable

---

<sup>76</sup> Band 9, s. 290.

<sup>77</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 68.

<sup>78</sup> Band 8, s. 12.

<sup>79</sup> Lindberg, 1985, s. 59. Se även Bruner, 1971, s. 128–129.

<sup>80</sup> Lindberg, 1985, s. 52.

reality of human life in time«.81 När LP avvisar en uppfattning som går ut på att det enda som kan sägas om frälsningen är att den är fullständigt immateriell låter han som Simeon den nye teologen, dvs. det är kätteri att förvänta sig mindre av Anden i nuet än på apostlarnas tid.<sup>82</sup> Anna Marie Aagaard använder beteckningen karismatisk materialism om Simeons hållning.<sup>83</sup>

Mer-syndromet är naturligtvis influerat av den samtida kulturen och världsbilden, men i det finns samtidigt en premis som bygger på sambandet mellan människans behov och Guds svar på detta behov. Behov sammanfaller i och för sig inte med allmänna önskningar, men ingen åtskillnad görs mellan upplevda och reella behov, dvs. upplevda behov är reella. Vidare berör »mer« såsom det ovan framställts inte allenast karismatiska fenomen som andedop och andliga nådegåvor. Med LPs långtgående integration rör det kristendomen i dess helhet. Det är ju med den som varken han själv eller Gud är nöjd.

### 4.3 Sammanfattning

På frågan: Är synden människans eller Guds problem? ger texterna två perspektiv.<sup>84</sup> Det *dominerande* perspektivet är den perverterade relationen. Synden skiljer människan från Gud, jagar henne bort från hans ansikte och innebär hennes *död*. Borta från Gud hamnar hon i missförhållanden, hon ödelägger sitt liv och sina resurser.<sup>85</sup> Skall gemenskapen med Gud etableras måste skuldmedvetandet bort.<sup>86</sup> Därför kallar Gud människan till syndabekännelse<sup>87</sup> och överlåtelse.<sup>88</sup> Om människan överlåter sig i Guds hand utplånas skulden och kraft mot synden som makt utlovas. Att Gud vill ta hand om människans

---

<sup>81</sup> Blockmuehl, 1988, s. 80f.

<sup>82</sup> Meyendorff, 1983, s. 73–76.

<sup>83</sup> Aagaard, 1976, s. 86ff.

<sup>84</sup> Band 9, s. 267.

<sup>85</sup> Se *ibid.*, s. 24ff.

<sup>86</sup> »Att ha allting klart, så långt man vet, det är hemligheten till att kunna tro på Gud och vila i hans löften.« Band 10, s. 258.

<sup>87</sup> Varför skall människan bekänna sin synd? LP menar att bekännelsen öppnar människans hjärta för Gud. Band 10, s. 250f. Jesu frikännande av kvinnan vid Sykarsbrunnen i Joh. 8 baserar sig på hennes eget erkännande av sin synd. *ibid.*, s. 273.

<sup>88</sup> *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 83.

synder och »kasta dem i havets djup« ger Golgata-händelsen ett entydigt besked om.<sup>89</sup>

Ett annat perspektiv framträder i och med förkunnelsen om det rena hjärtat. Synden framstår som ett problem för Gud, den måste bort innan Gud kan dra in i människolivet. Människan måste utveckla en attityd gentemot synden, som senare erkänns, bejakas och bekräftas av Gud.<sup>90</sup> Föreställningen om och innebörden av Andens dop blir central i detta perspektiv. Genom denna erfarenhet upphör människans tvivel på sig själv.<sup>91</sup>

Både synduppfattningen och den ansats till möjlighetsteologi som texterna ger en vink om är i grunden hoppfulla och optimistiska. Synden bör besegras och därför kan och skall den besegras. Människan bör inte synda, vilket betyder att hon inte behöver synda, även om hon frestas och attackeras av synden. Om Gud uppmanar till ett heligt liv är det möjligt att leva ett sådant. Gudslivet är starkare än synden. Detta perspektiv har flera av sina rötter i en uppfattning om hur Guds tal till människan skall förstås. En annan är de korrespondersteologiska ansatserna vilka går ut på att om människan har ett behov av »mer«, måste det vara möjligt för den sökande människan att nå detta. Till

---

<sup>89</sup> Band 5, s. 81.

<sup>90</sup> Band 10, s. 273, 250f.

<sup>91</sup> Bloch-Hoell, 1976, s. 79. Se även Bloch-Hoell 1956, s. 303f. I den refererade artikeln menar författaren att LP befriades från tvivel på kristendomens sanning i och med upplevelsen av andedop och tungotal (1976, s. 78). Går man till LPs skrifter visar det sig att LP inte ger entydiga informationer om när tvivlen på kristendomen försvann. Jfr *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 68ff. med Band 5, s. 11f., 24. Klart i båda beskrivningarna är att LP under tiden på Betelseminariet var inne i en period av djupa tvivel. Sundén (1959, s. 151) menar att i den svenska kontexten under senare delen av 1800-talet framväxte på grund av den religionsfientliga propagandan ett behov av att få en påtaglig bevisning för Bibelns sanning. Pingströrelsen framträdde som ett svar på detta behov. I *Medan Du stjärnorna räknar* tycks det som om »mötet med Jesus« på Betelseminariets vindsutrymme 1905 löser upp de tvivel LP har på kristendomen en gång för alla. Emellertid påstår LP i Band 5 att det är först efter erfarenheten av Andens dop 1907 som det har blivit »omöjligt att tvivla på Bibelns sanningar«. I kontexten diskuteras därjämte huruvida den som erfarit Andens dop kan bringas i tvivel därom. LP menar att det är möjligt. Tar man fasta på det som uttryckligen står på texternas yta är det inte lätt att veta vilken framställning man skall sätta tro till. Själv är jag utifrån de teologiska grunddragen böjd att tro att erfarenheten 1905 kan relateras till vissheten om kristendomens sanning, medan erfarenheten av Andens dop 1907 mera är en fråga om ett gudomligt erkännande av LP själv. Bevis för Guds existens hämtar LP inte från dessa erfarenheter utan från skapelsen. *Hos Herren är makten*, 1955, s. 222.

detta kommer så att optimismen delvis kan förklaras utifrån det intellektuella momentet – »så långt man vet« – dvs. ett bortseende från människans omedvetna synd kan konstateras.

Människan är inte totalfördärvad i sitt centrum, som utgörs av viljan. Innerst inne har hon en uppfattning om vad som är rätt, skönt och rent. Hon vet egentligen vad hälsa är, hur hon borde leva. Det medfödda medvetandehålllet tycks vara oskadat av synden.<sup>92</sup> I dessa resonemang som anknyter till den etiska idealismen, gömmer sig en politisk filosofi *in nuce*. Uppfattningen innebär att människans ideala strävan kan uppmuntras och ses som något gott.

---

<sup>92</sup> *Under den högstes beskärm*, 1966, s. 309. Omdömet gäller i synnerhet de enkla människorna, som lever nära naturen, och barnen.



## 5 »Såsom individen är, är församlingen«<sup>1</sup>

LPs motvilja mot skrivna trosbekännelser är vid det här laget bekant. Trots det skall jag ta min ansats i den apostoliska och den nicenska trosbekännelsens ord om kyrkan. Kyrkan beskrivs i Apostolicum med attributen: »en helig, allmännelig kyrka.« I den nicenska trosbekännelsen uppräknas fyra kännetecken: »en enda, helig, allmännelig och apostolisk kyrka.« Till LPs ecklesiologi hör ännu ett kännetecken, nämligen friheten. Det visar att kännetecknen har en tydlig historisk referens. Kyrkans natur är en fråga om en konfessionell konflikt. Bland de nämnda fem *notae ecclesiae* skall tonvikten i analysen läggas på »en enda, fri och helig församling«. De båda övriga behandlas ytterligt summariskt. Syftet är inte att redogöra för alla inslag i ecklesiologin, utan visa hur bestämd den är av sättet att tänka om människan, av individualismen. I ecklesiologin profileras människosynen. I dispositionen kastar vi om ordningen för *notae ecclesiae* på så sätt att vi börjar med friheten varefter följer i tur och ordning: heligheten, enheten, apostoliciteten och katoliciteten.

### 5.1 Friheten

Med begreppen voluntarism och instrumentalism har centrala inslag i människosynen belysts, och vid ett par tillfällen har jag använt begreppet autonomi för att förklara vad jag har sett i texterna. Tankegången har varit, att människan är autonom, men inte själv tillräcklig.

Med en målmedvetenhet och en energi som ställt andra i skuggan har LP hävdad lokalförsamlingens frihet. »Den samfundsfria församlingen« har varit ett centralt tema efter uteslutningen ur Svenska Baptistsamfundet 1913.<sup>2</sup> Den genomgående tanken är att organisationer över och/eller mellan de lokala församlingarna är »mänskliga lappverk« vilka hämmar den sunda och bibliska utvecklingen.<sup>3</sup> Hade icke

---

<sup>1</sup> *A Spiritual Memoir*, 1973, s. 13.

<sup>2</sup> Bredberg, 1937, s. 227. Såsom jag tidigare omnämnt har LP på denna punkt präglats av de skandinaviska pingströrelserna, men också av den skandinavisk-amerikanska pingströrelsen.

<sup>3</sup> Band 4, s. 141.

»dessa mänskliga skrankor funnits, hade varje församling haft frihet att underordna sig Guds ord efter egen vilja, vilket är församlingens fulla rätt enligt skrifterna.«<sup>4</sup> Man bör observera att LP inte raderar ut organisations-terminologin.<sup>5</sup> 1923 talar han i positiva ordalag om »organisation inom lokalförsamlingen«<sup>6</sup> och i ett uttalande vid den europeiska pingstkongressen 1939 i Stockholm redogjorde han för sin syn på förhållande mellan »kristendom« och »organisation« på följande sätt:

Det är ju alldeles klart, att ett Guds verk sådant som den kristendom som framträdde på pingstdagen, måste ha en yttre form att existera uti, ett käril uti vilket den gudomliga kraften kunde ösas och förvaras. Den måste ha någon slags organisation. Och det fick den också. I den första kristna tiden vore verksamhetsgrupperna icke utan organisation. Därför är icke frågan huruvida ett Guds verk skall ha organisation eller icke utan vad slag av organisation det skall bli fråga om.

Om vilken organisation det rörde sig om svävade LP icke i okunnighet. »Den organisation det i bibeln handlar om är den lokala församlingen.«<sup>7</sup> LP uttömmer inte teologin i ecklesiologi, men en yttre typ av organisation får principiell betydelse för den kristna församlingens funktionsduglighet.<sup>8</sup>

Vilket frihetsbegrepp ger texterna uttryck för? En möjlig distinktion är den mellan negativ och positiv frihet. Frihetsbegreppet som antyds i texterna är av negativ karaktär i det att det fäster vikt vid tvång och inskränkningar, som det gäller att befria sig från varefter den önskade och positiva utvecklingen kommer att infinna sig. Tas skranken och tvångströjorna bort börjar livet att gestalta sig. Frihet från tvång tycks enligt tankegången automatiskt innebära frihet till utveckling och beroende av Gud allena. Församlingen är såsom en människa, den måste utvecklas och tillväxa och hemligheten »till att församlingarna under den apostoliska tiden tillväxte och utvecklades så underbart var, att inga trosbekännelser eller samfundsorganisationer höll dem fångna, utan de stodo redo att göra allt vad deras Herre genom den helige Ande manade dem till.«<sup>9</sup> Beroendenaspekten relateras således till hållningen inför

---

<sup>4</sup> Band 4, s. 141.

<sup>5</sup> Struble (1984, s. 15, 17) beskriver den svenska pingströrelsens församlingssyn som både »organisatorisk« och »organisationsfri«.

<sup>6</sup> EH, nr 3, 1923, s. 31.

<sup>7</sup> *Europeiska pingstkongressen, 1939*, s. 144.

<sup>8</sup> Jfr Wingren, 1968, s. 118.

<sup>9</sup> Band 4, s. 142f.

Gud<sup>10</sup> medan frihetsaspekten fokuserar förhållandet till de »mänskliga organisationerna«. LP sammankopplar således organisationsformen med dess funktion. Den lokala församlingen som organisation sammanfaller *de facto* med LPs uppfattning om den mest effektiva verksamhetsformen. Så även om det inte stod en rad om denna organisation i NT, skulle han ändå hålla sig till detta mönster.<sup>11</sup> Bibeltexterna stöder hans uppfattning, men formar den inte i exklusiv mening. Frihet från yttre organisation leder till ett beroende av Gud, vilket i sin tur får effektivitet och tillväxt utåt till följd. I andra utläggningar visar det sig emellertid att sambandet inte är så enkelt. Hindren är inte endast av yttre art, det finns inre hinder som avsnittet om heligheten kommer att visa. Gång på gång framför LP principen: »Det är ju alltid personer, som Gud använt«, dvs. inte system<sup>12</sup> »Systemen« kan hindra eller befrämja Guds verk. Vad som gäller för samfundsväsendet är helt enkelt detta: Det har hindrat Gud från att verka genom individerna som han önskat<sup>13</sup> McDonnell uppfattar detta som en av pentekostalismens patologiska förutsättningar, att Gud skulle vara impotent så snart han ställs mot någon struktur eller organisation över den lokala nivån.<sup>14</sup> Undanröjande av organisationerna ges emellanåt den utformningen som om detta med osviklig logik skulle leda till att den lokala församlingen i allt står redo att utföra Guds vilja. Ett negativt frihetsbegrepp är bristfälligt. Friheten från organisationer och yttre hinder ensamt är icke nog. Med ett positivt frihetsbegrepp skulle dessutom de djupare frågorna om vem som egentligen styr även efter de yttre hindrens avlägsnande kunna ställas. Så sker inte.

Förkunnelsen om »den samfundsfria församlingen« eller den lokala församlingens självständighet kombineras emellertid inte med tankar om själv tillräcklighet. Såsom den enskilda människan behöver den lokala församlingen behöver lokala församlingar varandra. »LP betonade med skärpa att församlingarna skulle hålla ihop«, skriver Struble som initierad forskare på pingströrelsens ecklesiologiska fält.<sup>15</sup> Det är

---

<sup>10</sup> »Det är en förmån att icke äga något annat stöd än Honom, som är huvudet för Hans kropp som är församlingen.« EH, nr 3, 1923, s. 31.

<sup>11</sup> *Europeiska Pingstkonferensen, 1939*, s. 151.

<sup>12</sup> *ibid.*, s. 176.

<sup>13</sup> Band 4, s. 177.

<sup>14</sup> McDonnell (1976 s. 250) omnämner att denna uppfattning »is especially strong among the Swedish Pentecostals«.

<sup>15</sup> Struble, 1984, s. 15.

bl.a. med avseende på enheten som LP lanserar den samfundsfria församlingen.<sup>16</sup> För att göra enheten möjlig finns en rad inte bara inre sammanhållande band, utan även yttre sådana, vilka dock inte uppfattas som tvång.<sup>17</sup>

## 5.2 Heligheten

»As is the individual member, so is the church.«<sup>18</sup> Citatet är hämtat ur *A Spiritual Memoir* och anspelar direkt på heligheten eller renheten. LP drar in Augustinus i utläggningen och avgränsar sig genom formuleringen från denne. »St. Augustine said that the church was holy even if the members were not.« Det antas att den store kyrkofadern arbetade med en distinktion mellan en empirisk kyrka och en abstrakt, mellan en ideal kyrka och en faktisk sådan. Något sådant passar inte den svenske pingstledaren. »But there is no such abstract church apart from the members.«<sup>19</sup> Att skilja mellan en helig »församling« och syndiga medlemmar är en överklig distinktion. Medlemsorienteringen är fundamental, dvs. det finns ingen »församling« utan medlemmar, ingen de troendes gemenskap utan troende, inget Guds folk utan folk osv. Inte heller kan LP hålla med om att kyrkans mysterium skulle bestå i att syndiga människor *tillsammans* blir något annat än de är som individer, dvs. Kristi kropp.<sup>20</sup> Argumentationen sker mot bakgrund av baptistisk problematik, men även när idén om den bibliska universella församlingen förfäktas och distinktionen mellan biblisk universell församling och lokal församling kommer till användning, upphör inte betoningen

---

<sup>16</sup> *De kristnas enhet*, 1919, Band 4, s. 131–179.

<sup>17</sup> I *De kristnas enhet*, 1919, skriver LP: »Vi har från början av vårt ämnes behandling uttalat oss emot de mänskliga organisationer, som tagit sin uppgift att i olika kyrkosamfund sammansluta de lokala kristna församlingarna. Men därmed har vi naturligtvis icke sagt något emot de yttre anordningar, som har de kristnas sanna enhet som mål och vilka samtidigt kan bevisas vara av gudomligt och apostoliskt ursprung.« Band 4, s. 159. Till dessa »yttre gudomliga anordningar« hör först och främst »tjänsterna«. LP hänvisar till Ef. 4:11. »Att alla lokalförsamlingar äger samma apostlar och genom dem samma 'grundval' och samma 'undervisning' – det borde vara en mäktigt sammanhållande förbindelselänk för vår tids församlingar, såsom det var, medan apostlarna levde och vandrade omkring bland församlingarna.« *ibid.*, s. 161. Andra »förbindelselänkar« är resor, sändebrev, ekonomisk solidaritet, kärleken till Kristi verk. *ibid.*, s. 164ff.

<sup>18</sup> *A Spiritual Memoir*, 1973, s. 13.

<sup>19</sup> *ibid.*

<sup>20</sup> Se Ware, 1981, s. 248f.

lagd på den enskilda människan. Det är i båda sammanhangen frågan om *individer*, inte abstraktioner.<sup>21</sup> Sådana medlemmar, sådan församling.

Frasen »As is the individual member, so is the church« uttrycker en fakticitet och ger otvetydiga besked om att ecklesiologin är bestämd utifrån antropologin. Något accepterande av medlemmarnas *status quo* handlar det icke om. Tankegången förutsätter – såsom gäller frihetsaspekten – en parallellitet mellan den enskildes helgelsekamp och församlingens utövande av tukt, som man omöjligt kan se bort ifrån. Poängen är denna: Såsom det är utmärkande för en sann kristen att han/hon renar sig från synd, är det också ett kännetecken för en rätt kristen församling att denna rensar ut synden, ja till och med syndaren. LP skriver: »Man behöver icke känna efter, om det är fel med anden i en verksamhet, där synd tolereras, ty det vet man, att det är.«<sup>22</sup> Ecklesiologins grundläggande orientering utifrån den enskilda människan leder till en strävan efter helgelse och renhet. Idealet skall realiseras emedan det är möjligt och nödvändigt. Den grundläggande roll i LPs uppfattning om förhållandet mellan människan och Gud som föreställningen om renheten utgör baseras på uppfattningen, att »renhet« är inget mindre än ett villkor för att Gud skall utföra sitt verk, en omständighet som gäller i lika hög grad i församlingens liv som i den enskilda människans liv.<sup>23</sup> »Vi måste utöva församlingstukt, för att Guds församling skall kunna vara ett gudomligt organ. Församlingen är avsedd att vara det redskap, som Gud skall kunna verka igenom.«<sup>24</sup> Och ytterligare: »Där Gud skall kunna verka, måste de troende rena sig, helga sig och skilja sig från synden.«<sup>25</sup> Parallelliteten mellan den enskilda människans situation och församlingens kan drivas ytterligare ett steg. Av resonemanget framgår, att församlingen inte är an-

---

<sup>21</sup> I en ledare i *Dagen* 14.1.1969 lägger LP på nytt fram distinktionen mellan den universella församlingen och lokalförsamlingen. Där finnes en formulering som till synes utgör en kritisk punkt mot vad jag ovan i löpande text söker framhålla. LP menar, att i Kristi kropp till vilken alla hör som har livet i Gud »finns inget ogräs och inga agnar så som det finns i lokalförsamlingen«. Antingen arbetar LP själv med en abstraktion i denna ledare eller är synpunkterna avsedda att förstås i ett eskatologiskt perspektiv. Det är omöjligt att säga vilket.

<sup>22</sup> Band 6, s. 123.

<sup>23</sup> Församlingens renhet är ett tema som ofta aktualiseras i den baptistiska litteraturen under 1800-talet. Till detta, se Hallgren, 1963, s. 114f.

<sup>24</sup> Band 6, s. 115.

<sup>25</sup> *ibid.*, s. 117.

svarig så länge den inte vet något. Då är det individen själv som är ansvarig förutsatt att denne är medveten om sin synd. »Den enskilde medlemmen bär ensam ansvaret för den synd, han lever i, då ingen annan än han själv vet om den, men så fort synden blir uppenbar i Guds församling, bär även församlingen ansvar för den.«<sup>26</sup>

Sammantaget torde man kunna påstå, att församlingen framstår som en *makro-människa* och mot den bakgrunden blir det bestämda kontroll-utövandet förklarligt.<sup>27</sup> Till den lokala församlingens uppgift hör »att vaka över den lära som medlemmarna praktiserar – och om de förkunnar villfarelser – lägga den saken tillrätta.«<sup>28</sup> Tillrättagandet sker ofta bestämt och utan pardon.<sup>29</sup> Församlingstukten och församlingsvården är på det principiella planet tänkt som en uppgift för alla medlemmar. »Vi« i de följande citaten bekräftar påståendet. »Vi måste hålla den [dvs. församlingen] ren, så gott vi kan, fastän vi icke kan tänka oss att få den absolut ren.«<sup>30</sup> På ett ställe använder LP metaforen av trädgårdsmästaren och tillämpar den på församlingssituationen. Församlingen är som en trädgård: »... hur vi än söker rensa bort och predika emot orenheten, så finns det alltid litet ogräs kvar här och där. Men trots detta får vi inte ge tappt och säga, att ogräset får växa fritt. Nej, vi måste hålla så rent vi kan.«<sup>31</sup> Församlingen är med andra ord både ett aktivt subjekt och ett objekt för omformning. Ett citat som ytterligare belyser denna aspekt går ut på att om »församlingen skall kunna behålla sin ställning som församling och vara en uttagen skara, måste den utöva församlingstukt, ty om icke församlingen utövar församlingstukt, så blir församlingen värld.«<sup>32</sup> LP är sysselsatt med ett problem som t.ex. Hans Küng finner onödigt. I *The Church*, skriver den senare att vi »need waste no time speculating what would happen if there were no Church, or no holy Church. God will ensure that there will always be a Church and that it will be holy. It will never lose its

---

<sup>26</sup> Band 6, s. 99.

<sup>27</sup> Se t.ex. boken *Kristen församlingstukt*, 1930, Band 6, s. 83–156.

<sup>28</sup> *ibid.*, s. 37.

<sup>29</sup> Strider som Franklinstriden och Lidmanstriden är tydliga nog.

<sup>30</sup> Band 6, s. 90.

<sup>31</sup> *ibid.*, s. 90f. Glidningen i förhållande till bibeltexterna är enkel att iakttaga. När t.ex. trädgårdsmetaforen brukas i Johannesevangeliet är Jesus Kristus trädgårdsmästaren. I LPs lokalförsamling har de äldste givits denna roll.

<sup>32</sup> *ibid.*, s. 93. Det är som ett eko av *Wecko-Posten* 1884 nr 31: »En församling, som saknar tukt, upphör att vara en kristen församling i nya testamentets mening.« Citerat efter Hallgren, 1963, s. 123f.

situation of being set apart, distinct and marked out from the world«.<sup>33</sup> LPs avvikande mening är en konsekvens av hans individualistiska syn på »församlingen«, dvs. medlemsorienteringen, vilken innebär att kan en kristen människa upphöra att vara kristen gäller det också den kristna församlingen. Kristi församling »är beroende av de olika lemmarna i Kristi kropp och de gåvor med vilka dessa är utrustade«.<sup>34</sup> Ståndpunkten är dessutom en följd av synen på renheten: utan den kan Gud inte verka i och genom församlingen. Församlingen blir om den fortsätter att kalla sig kristen utan att ta renhetsaspekten seriöst en pseudo-församling, den lever på en livslögn.

### 5.3 Enheten

Friheten syftar till de kristnas enhet som samfundsväsendet förstört. Organisationer befrämjar inte enheten. I stället är det individualismen som levererar mönstret för frågans lösning: »Där de enskilda medlemmarna står i enhetsfrågan där står församlingen.«<sup>35</sup> Med ansatsen i lokala församlingar innebär enhetsfrågan också en fråga om enheten inom pingströrelsen själv. Inte minst LPs uppfattning som gick ut på, att det bara skulle finnas en enda församling på varje plats, aktualiserar enhetsproblemet inom pingströrelsen.<sup>36</sup> »Ofta mötte ju kritik från utomstående, som hade svårt att förstå, varför icke församlingarna kunde enas.«<sup>37</sup> Förutom dessa två aspekter tycks LP livligt intressera sig för en tredje, en som ligger helt i linje med människosynen. Vi åsyftar

---

<sup>33</sup> Küng, 1976, s. 442.

<sup>34</sup> Band 8, s. 74.

<sup>35</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 49.

<sup>36</sup> LP insåg – som han säger – »att denna sanning stod ... i ett motsatsförhållande till det inom frikyrkorörelsen i Sverige förekommande församlingssplittrandet«. *Hos Herren är makten*, 1955, s. 147. Av de argument LP använder för att övertyga om tesens riktighet är förutom hänvisningarna till förhållandena i Jerusalem och Rom sådana fraser som »god verkan utåt«, »insamlade medel komma till bättre användning«, »slagkraften blir långt större«, »resurser den [dvs. den stora församlingen] förfogar över« osv. att uppmärksamma. Att notera är utöver detta LPs kritik av »den splittringslusta som blivit så karakteristisk för frikyrkligheten«. *ibid.*, s. 152. Själv ser han inte den subjektivistiska utgångspunkten såsom bärande splittringsfröet inom sig självt. Den gemenskapsstyrka som LP både hävdar och anses ha tillfört pingströrelsen hämtar inte sin styrka från den egna principen utan från en rakt motsatt åskådning, dvs. på kvarlevandet av en kyrkoidé. Rörande spørsmålet vad som gör församlingen lokal, diskuterar LP huvudsakligen den geografiska aspekten. Jfr Zizioulas, 1985, s. 253ff.

<sup>37</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 147.

de textpartier som behandlar spänningen mellan »individ« och »kollektiv« där LP givit individen företräde samt kritiserat sin samtids kyrkor och samfund. Det som spørsmålet behandlar rör ytterst den lokala församlingens »verksamhetsmonopol« och dess konsekvenser för individen.<sup>38</sup> Förvånande är inte att argumentet för enheten primärt tar mera praktiska aspekter i beaktande och i mindre utsträckning bygger på tanken om Guds enhet.<sup>39</sup> Hur bevarar man solidariteten och sammanhållningen med ett bejakande av det enskilda initiativet?

LPs hantering av församlingsbegreppet röjer som tidigare framhållits en klart baptistisk problematik. Få torde kunna gensäga tesen, att betoningen runt 1913 och fram mot 1920 låg på föreställningen om den universella församlingen. Från 1920-talet och framåt och i synnerhet efter 1930 förändrades panoramat. Tonvikten kom att läggas på den fria bibliska församlingen, dvs. pingströrelsen blev under denna tid alltmera baptistisk i ecklesiologin. En vändning – vilket närmast då är att uppfatta som ett återvändande till en position omkring 1913 – kan hos LP noteras under 1960-talet när han för att hävda det enskilda initiativets roll tvingas göra upp med »församlingskulten«<sup>40</sup> inom pingströrelsen. Pingstpredikanterna, menar han, betar sig som om kyrkofadern Cyprianus tes *extra ecclesiam nulla salus* tillämpad på verksamhetsfrågorna vore dagens sanning.<sup>41</sup> Att »all verksamhet skall bedrivas genom församlingen« är »kyrkohistoriens farligaste villfarelse«.<sup>42</sup> Under 1960-talet föreligger dessutom parallellt med de universalistiska tendenserna enligt vilka lokalförsamlingen ges en mera nyanserad position öppningar mot ett påfallande spiritualistiskt synsätt, vilket bekräftar den religiösa individualismens dominerande roll. Om kristendom primärt är »gemenskap med Gud« är det att sätta likhetstecken mellan kristna kyrkor och kristendom ett lika fatalt grepp som att på-

---

<sup>38</sup> Dagenledaren 14 januari 1969, LP.

<sup>39</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 147f.

<sup>40</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 205. »I stället för katolikernas Mariakult har vi fått en 'församlingskult'«

<sup>41</sup> *ibid.*, s. 207. Cyprianus program hade enligt LP tre huvudpunkter. 1. Den allmänneliga kyrkan borde vara en för saligheten nödvändig frälsningsanstalt. 2. Denna frälsningsanstalt vilade på episkopatet. 3. Kyrkans enhet berodde på episkopatets enhet. »Sätt församlingen i stället för kyrkan och föreståndaren i stället för biskopen så kan Cyprianus program nära nog passa på en och annan av våra svenska pingstförsamlingar.«

<sup>42</sup> *ibid.*, s. 206.



stå att det inte skulle finnas något som helst samband mellan dem. Men på goda grunder kan man göra gällande att LPs övergripande projekt är att värna om handlingskapaciteten i den kristna församlingen. Det förklarar hans »växlingar«: i vissa perioder lägges betoningen på den lokala församlingen medan det universella församlingsbegreppet nedtonas, i andra lägen betonas det senare vilket i släptåget har tydligare individualistiska tendenser och reducerar den lokala församlingens tendens att monopolisera verksamheten. Problemet blir att balansera betoningarna och bevara enheten. Det råder emellertid knappast några tvivel om att 1960-talets tongångar framspringer ur LPs eget behov att få arbetare till sin – som han också uppfattar vara Guds – vingård. Att så var fallet bekräftas av O. Djurfeldts iakttagelse. Denne menar t.ex. att texter som vi ovan tolkat som uttryck för aktualiserandet av idén om den universella församlingen, vilket på samma gång ådrog församlingskulten inom pingströrelsen kraftig kritik, mycket väl kan sättas i samband med LPs egen kamp att bereda vägen för Lewi Pethrus Stiftelse för Filantropisk Verksamhet<sup>43</sup>

Aktivitetsbetoningen leder till två för individen skilda problem. Det ena är när det enskilda initiativet hindras och omintetgörs av kollektivet. Det andra är när kollektivet »använder« individen på ett för individen otillbörligt sätt. LP själv ser endast det förstnämnda problemet och talar då om en spänning mellan »individ« och »kollektivism«.<sup>44</sup> Vad handlar spänningen om, var bränner det till? I Nya testamentet är lösningen idealisk:

Där hävdas det enskilda *initiativet* samtidigt som ett *verksam* kollektiv. Aldrig hindrade det erkända kollektivet, församlingen, den enskilde att fritt *handla* i enlighet med vad han trodde vara Guds vilja. Där *praktiseras* den andliga individualismen i sin fulla utsträckning. Den lokala församlingen framstår snarast som ett komplement till det enskilda *initiativet* [kursiv].<sup>45</sup>

Församlingen är en handlingsstruktur och citatet visar att LP vill att den skall var »öppen«, dvs. handlingsinriktad. Människan är till sitt väsen aktivitet och det är framför allt det enskilda initiativet LP är mån om och värnar om i dessa texter, inte den enskilde individen i och för sig. I *Dagen* diskuterar LP vid något tillfälle förhållandet mellan individ,

---

<sup>43</sup> Djurfeldt, 1984, s. 67.

<sup>44</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 36f.

<sup>45</sup> *ibid.*

grupp och församling.<sup>46</sup> Församlingen blir enligt framställningen en makromänniska och sociala helheter förklaras i individuella termer eller ses som ett resultat av individuella avsikter och handlingar. Det är när »vi är många« som »vi kan göra något« och följaktligen: »Hela pingstväckelsen i Sverige är resultat av personliga initiativ.«<sup>47</sup> Det andra problemet som LP inte på något sätt antytt att han hyser betänkligheter inför är när antalet individer används som påtryckningsgrupp eller argument. Det finns flera exempel som kan illustrera olika dimensioner i problemet.<sup>48</sup> LP var ytterst mån om att få pingstförsamlingarna att i lagens mening utgöra en *enhet*. Varför? Dels kunde internt i rörelsen bedömas vilka församlingar som skulle betraktas som pingstförsamlingar, dels utgjorde pingströrelsen på detta sätt enligt LP en styrka inför myndigheterna. Denna senare aspekt framkommer i LPs sätt att argumentera i samband med vad somliga uppfattar som kvalitativt nya signaler på 1940-talet när politiken tar alltmera av hans kraft i anspråk. Då är det dels viktigt att pingstvännerna är många och samlade, dels är den omständigheten att de är många i sig något ansvarsfullt och aktiverande. Jag citerar ur predikan *Giv kejsaren vad kejsaren tillhör*, som hölls 1944 och i vilken 1940-talet ställs mot 1920-talet:

Men idag är förhållandena helt annorlunda. Vi är icke så få längre. Vi har vuxit till en stor skara. Vi är också erkända på ett helt annat sätt. Man visar oss förtroende. Nu betyder vi något. Nu kan vi också göra något, och därmed följer ansvar. Man står icke i ansvarsställning, så länge man ingenting kan göra; men kan man göra något, så har man ansvar för vad man gör eller icke gör.<sup>49</sup>

Mot detta tänkesätt reagerade Ivar Lundgren på 1960-talet när KDS lanserades och gjorde sin existens kännbar i pingstförsamlingarna. Lundgren upptäckte nämligen att rörelsebegreppet i samband med försam-

---

<sup>46</sup> Dagenledaren 9.2.1972, LP.

<sup>47</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 39.

<sup>48</sup> Ta t.ex. argumentationen rörande tillkomsten av den s.k. vigselnämnden. Förslaget att varje pingstförsamling, med anledning av den konsekventa kongregationalismen, skulle betraktas som ett trossamfund tilltalade inte LP. Myndigheterna försökte alltså ta hänsyn till den svenska pingströrelsens särform, något som LP avvisade. I och med vigselnämndens tillsättande »betraktas pingstförsamlingarna inför lagen som en enhet«. Dagenledaren 15.9.1952, LP. Jfr Sahlberg, 2009/ 1977, s. 240ff. Enligt § 1, moment 4 i Filadelfiaförsamlingens i Stockholm stadgar av år 1962 är församlingen »i enlighet med 4§, 2:a stycket i religionsfrihetslagen den 26 oktober 1951 ett trossamfund«.

<sup>49</sup> Band 9, s. 321f.

lingstanken väckte associationer som fick honom att tänka på en mänsklig påtryckningsgrupp. Med anledning därav skriver han: »Guds församling kan inte användas eller utnyttjas av människor för mänskliga syften, däremot vill Gud i sin församling använda människor för sina syften«. <sup>50</sup> Att Gud har ett »professionellt synsätt« <sup>51</sup> vänder sig Lundgren inte emot, men att församlingsledarna har det är betänkligt. LP ser inte denna spänning enär han uppfattar sina projekt såsom inspirerade av Gud. Han har med andra ord fått uppdraget att genomföra sina planer, som är Guds. Det må gälla ny kyrka, *Dagen*, IBRA Radio eller KDS. Här kommer man pudelns kärna nära: vem tolkar Guds syften och vilket värde ges tolkningsdiskussionen? Med sin expansiva människosyn sätter LP värde på om det utträttas något och är därmed ingen förespråkare för anti-kollektivism eller anarkism. Individualismens moderering är avsevärd, men på ett annat sätt än vad LP själv menar. Att allt enligt hans mening sker för den enskilda människans frälsnings skull underlättar inte genomskådandet av ideologiska element. <sup>52</sup> Problemkomplexet kan enligt min mening relateras till den omständigheten att församlingsgemenskapen bäst kan beskrivas som »arbetsgemenskap«, <sup>53</sup> dvs. den ensidiga betoning som läggs på både individen och därmed församlingen såsom instrument i Guds hand. Primärt är församlingsgemenskapen enligt LP inte som hos Luther »trosgemenskap«, eller som hos Melancton »lärosgemenskap« eller hos Calvin »livsgemenskap«. <sup>54</sup> Inte heller Sven Lidmans bestämning av församlingen som »ditt andliga vilo- och rekreationshem« <sup>55</sup> är han trakterad av. Aspekterna – tro, lära, liv, vila – finns självfallet i LPs konception, men dessa syftar till något mera. Därför beskrivs församlingen med aktivitetstermer: »Gud vill ha en utgångspunkt för sin verksamhet på jorden. Världen har gått bort från Gud, och han kan icke utföra sitt verk genom världen. Därför måste han uttaga ur världen en skara, genom vilken han kan verka. Och denna skara är försam-

---

<sup>50</sup> Dagenartikel 18.2.1964. Ivar Lundgren.

<sup>51</sup> Till uttrycket, se Furberg, 1987, s. 60.

<sup>52</sup> Jfr Lossky, 1973, s. 175f.

<sup>53</sup> Se t.ex. Dagenledaren 15.2.1964, där LP talar om möjligheten att genom ett kristet politiskt parti absorbera »en del av den oanvändbara arbetskraften i de kristna församlingarna ...«.

<sup>54</sup> Till olika distinktioner kring kyrkogemenskaper, Adam, 1968, s. 357.

<sup>55</sup> EH, nr 47, 1923, s. 561.

lingen.«<sup>56</sup> Skall detta arbete kunna utföras, krävs enhet och sammanhållning.<sup>57</sup>

## 5.4 Apostoliciteten

»Den apostoliska församlingen« är en vanlig ordsammansättning i LPs skrifter även om detta uttryck lika gärna kan utbytas mot »den

---

<sup>56</sup> Band 6, s. 93.

<sup>57</sup> Sätter man enhetstänkandet i relation till ekumeniken kan LPs olika utsagor knappast sägas vara lättförklarliga. Så påstår Struble (2009/1982, s. 11f, 151) att pingströrelsen från början var ekumenisk till sin inriktning. Författaren använder termen »överkonfessionell«. Efterhand inträder en annan inställning. Sahlberg (2009/1977, s. 150f) gör gällande att LP går i spetsen för en ekumenisk nyorientering i pingströrelsen, manifesterad i den politiska verksamheten. I början var rörelsen antingen a-ekumenisk eller anti-ekumenisk. Finns hos LP olika ansatser i den ekumeniska frågan? En som rymms i tal om »Andens enhet« eller »den inre linjen, eller innersidan av den kristna enheten«, (Dagenledaren 10.1.1959, LP) en annan som kan sammanfattas i slagordet »Lehre trennt, Dienst verbindet«? LP är enligt min mening klarast i ämnet på *Dagens* ledarsida 1959: »Alla kristna, vilken uppfattning de än må ha i trosfrågor, är väl eniga om att verka för det kristna inflytandet i det samhälle uti vilket vi lever. Den kristna kultur vi åtnjuter i våra moderna samhällen är således en direkt frukt av den levande kristendomen. I ett sådant land som vårt där det finns människor med kristen fostran och förtroende för kristna seder och normer, finns det möjlighet att skapa en yttre kristen front. Dess uppgift skall då vara att tillvarata och befordra kristna värden i samhällslivet. På detta område kan man skapa en enhet som inte alls behöver komma i konflikt med den inre enhetslinjen. På denna yttre linje kan alla kristna med sina olika uppfattningar vara med och även sådana som inte har en personlig erfarenhet av Nya testamentets frälsningserfarenhet, men som dock har uppskattning av, och intresse för att befordra kristna värden.« Dagenledaren 10.1.1959, LP. Problemet är när denna distinktion inte görs, dvs. när man gör sig skyldig till misstaget att »tillämpa den yttre kulturella enhetslinjen på trosfrågor och rent andlig verksamhet«. *ibid.* Utsagorna ingår i en diskussion som LP för med anledning av en ledarartikel i *Svenska Dagbladet* (12.1.1959), som menar, att ekumeniken i egentlig mening inte kan begränsas till det yttre. Kompromisser i trosfrågor är enligt LP »en ekumenik som splittrar« och all splittring är inte av ondo, eftersom den kan vara en följd av trohet mot evangeliet och Guds ord. »Enheten har således inget egenvärde i sig själv.« *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 49. När det finns områden där alla kristna är eniga så varför inte börja samarbetet där med en gemensam handling? Att sammanföra de kristna i en gemensam trosbekännelse är enligt LP inte bara »omöjligt«, det är dessutom »obehövt«. Dagenledaren 3.7.1968, LP. »De dogmatiska olikheterna hindrar inte enheten kring en stor uppgift i den kristna kärlekens tjänst.« Dagenledaren 3.7.1968, LP. Vägen ut ur problematiken är handlingens väg. När LP därför hävdar att en ny princip för ekumenik borde föras fram (Struble, 2009/1982, s. 177), betyder det inte att denna princip upphäver en tidigare brukad. Överhuvudtaget är det så att när LP lanserar något nytt innebär det inte obönhörligt att de gamla metoderna är satta ur funktion.

bibliska församlingen«. Oavsett formulering möter här den normativa aspekten. Den apostoliska församlingen »är mönsterbilden för Kristi församling i alla tider«. <sup>58</sup> Till mönsterbilden relaterar LP framför allt tre ting: församlingens grund, funktion och uppdrag. Om en grund raseras faller hela byggnaden till marken. »Vi har apostlarna ibland oss i deras vittnesbörd om Herren Jesus, om hans verk och uppståndelse. Det är på detta sätt, som församlingen är byggd på apostlarnas och profeternas grund.« <sup>59</sup> Grunden är garantin för enheten. »Att alla lokalförsamlingar äger samma apostlar och genom dem samma »grundval« och samma »undervisning« – det borde vara en mäktigt sammanhållande förbindelselänk för vår tids församlingar, såsom det var, medan apostlarna levde ...« <sup>60</sup> Vidare ligger i citatet uppgiften att föra vittnesbördet vidare. LP uppfattar missionsverksamheten som »en apostolisk gärning alltfört«. <sup>61</sup> De skönmålande beskrivningar som kännetecknar vissa partier i LPs skrifter rör inte sällan den apostoliska tiden. Ofta föres då funktionella aspekter fram. Då inser man också, att »biblisk« och »apostolisk« är synonyma begrepp. »Församlingar må kalla sig 'bibliska' huru mycket som helst, men de är *icke bibliska*, förrän de ge rum för Andens gåvor.« Samma villkor gäller för varje enskild kristen. <sup>62</sup>

Församlingens apostolicitet är fundamental. Apostoliciteten ger en kunskapsteoretisk aspekt. Det är endast om församlingen är apostolisk som den är en sann församling. Intimt förknippad med apostoliciteten är katoliciteten.

## 5.5 Katoliciteten

Uttrycket »katolsk« används inte i NT om kyrkan. Den förste som brukar termen i den meningen är Ignatius av Antiokia, och han gör det bl.a. när han talar om eukaristin. <sup>63</sup> I Svenska Tribunen den 7 maj 1913 behandlar LP i en artikel *Filadelfiaförsamlingen i Stockholm och nattvardsfrågan* universaliteten i ett spörsmål om nattvarden. Där skriver han med adress till Svenska Baptistsamfundet: »Vi ha aldrig förnekat

---

<sup>58</sup> Band 6, s. 131.

<sup>59</sup> Band 8, s. 95.

<sup>60</sup> Band 4, s. 161.

<sup>61</sup> Band 8, s. 96.

<sup>62</sup> Band 5, s. 61.

<sup>63</sup> Till detta, Moltmann 1977, s. 347f.; Küng, 1967, 353ff.; Zizioulas, 1985, s. 143 not 3.

bibeln framställning av den lokala församlingen, men vi kunna icke heller förneka, att bibeln talar om *en universell, allmänlig församling* [kursiv]. Denna senare betydelse av församlingsbegreppet förnekas af rättrogna baptister.«

LP som polemiserar mot Svenska Baptistsamfundets tolkning av församlingsbegreppet anses i detta sammanhang dra en lans för en tolkning som sedan kommit att uppfattas som det för LP egenartade. Sålunda skriver Struble: »Med udden riktad mot samfunden, särskilt mot Svenska Baptistsamfundet, betonades den lokala församlingen som den enda bibliska församlingstypen«. <sup>64</sup> Enligt citatet tycks LP dock snarare betona den universella församlingen än den lokala när nattvardsfrågan kommer på tal. Det är den universella församlingen som baptisterna förnekar! LP skulle således gå i spetsen för församlingens katolicitet, inte för »den lokala församlingen som den enda bibliska församlingstypen«?

I artikeln skriven strax efter »uteslutningen« 1913 förklarar LP att konflikten egentligen *inte* rörde församlingsgemenskapen utan samfundsgemenskapen. Trodde då verkligen baptisterna själva att nattvarden var »till endast för baptister«? En sådan lära är enligt LP »oresonligt partisk«. I stället hävdar LP, att det är till den universella församlingen som »åminnelsemåltiden« är överlämnad. Apostoliciteten och katoliciteten flyter här in i varandra: »Hvad Jesus överlämnade åt apostlarna, gafs äfven åt oss.«

I några korta satser ser LPs syn på den universella församlingen ut så här. I LPs föreställningsvärld spelar distinktionen inre-yttre en stor roll. Dopet t.ex. är en yttre, synlig handling, som uttrycker en inre upplevelse hos människan. <sup>65</sup> Över de inre erfarenheterna kan endast människan själv och Gud döma. Med detta tänkesätt i ryggen kan LP således skriva: »Det finns väl ingen bland de troende och döpta, som betvivlar, att det finns massor av kristna, vilka äro levande Guds barn utan att vara döpta som troende. Vi tro ju däremot, att de måste vara troende och levande kristna innan de skola bli döpta«. <sup>66</sup> Den universella församlingen är enligt LP därför summan av alla troende i alla tider och i alla kulturer och inte summan av alla lokalförsamlingar uppbyggda

---

<sup>64</sup> Struble, 1984, s. 15.

<sup>65</sup> Struble, 2009/1982, s. 251; *Den kristne*, nr 9, 1946, s. 258.

<sup>66</sup> *Den Kristne*, nr 9, 1946, s. 258.

enligt bibelns mönsterbild.<sup>67</sup> Den religiösa individualismen framträder med all önskvärd tydlighet i LPs syn på »katoliciteten»: »Varje själ,

---

<sup>67</sup> Till detta, Struble, 2009/1982, s. 66, 91. Den snävare uppfattningen, dvs. att den universella församlingen är identisk med alla lokalförsamlingar uppbyggda enligt bibelns mönster, hyllades enligt Struble av baptisten G. Roberth, som tidigt blev pingstpredikant. *ibid.*, s. 131, not 75. I det baptistiska församlingsbegreppet låg vid denna tid en klar betoning på församlingen som en lokal, synlig sammanslutning. Själva begreppet »osynlig församling« var, hävdades det, »bibelvidrigt«. Hallgren, 1963, s. 116f. Helt i linje med denna uppfattning framhålls i trosbekännelsen 1861, att varje församling är »ett oberoende samfund, fritt uti sitt förhållande till alla andra kristna församlingar, och erkännande Kristus allena såsom sitt Överhuvud«. Hallgren, 1963, s. 129f. När en församling »felar« och hyllar falsk lärdom står Jesu anvisningar i Matt. 18 också som förebild för församlingars förfaringsätt mot varandra. Jfr Hallgren, 1963, s. 130. Vid en jämförelse mellan A. Wiberg och K.O. Broady finner man emellertid, att den senare icke skilde mellan Guds rike och församlingen och därför kunde säga att församlingen också var osynlig. Broady var en av LPs lärare på Betelseminariet, och det finns sålunda skäl att misstänka, att bakom LPs formulering »vi kunna icke heller förneka, att bibeln talar om en universell, allmänlig församling« ligger influenser från honom. Från 1913 och in på 1920-talet stod tanken på den universella församlingen betydligt mer i förgrunden hos LP än vad senare blev fallet, då han i det närmaste accepterar och driver rättrogna baptisters uppfattning. Det är efter 1930 som den universella församlingssynen nedtonas, vilket enligt Struble (2009/1982, s. 76) leder till en mot andra kristna isolerande inställning. Strubles tes kan lämpligen ställas mot Sahlbergs uppfattning, att pingströrelsen från 1930-talets mitt började upptäcka att sann kristendom fanns även utanför pingströrelsen. Sahlberg (2009/1977, s. 89) finner det första inslaget 1933 och vill gärna bygga samman denna iakttagelse med det politiska och ekumeniska intresse som han menar LP går i bräschen för. Dahlgren (1982, s. 54) går på samma linje och menar, att pingströrelsens isolationistiska attityd minskade under åren 1933–1945. Anledningen till detta är att tanken, att »det kanske fanns sann kristendom även utanför Pingströrelsens egna led« mer och mer accepterades. Dahlgren kommer fram till sin slutsats genom att uppmärksamma aktiviteter iscensatta av LP. Vad analytikerna förefaller ha glömt är att LP skiljer mellan »individer« och »system«. I sin mycket kritiska uppgörelse med Stockholmsmötet 1925 t.ex. konstaterar LP att det finns »levande kristna« inom alla samfund och kyrkor, även inom »den grekisk-katolska kyrkan och påvekyrkan«. Band 5, s. 115. Men, var går gränsen till den universella församlingen? När LP besvarar frågan använder han sig dels av tanken om en *ordo salutis*, dels av distinktionen inre-yttre. För att tillhöra den bibliska universella församlingen »krävs« tre erfarenheter. Två av dessa är osynliga, dvs. sinesändringen och mottagandet av Andens gåva. »Öfver en människas inre erfarenheter kan endast hon själf och Gud döma.« Den tredje är synlig, något yttre, nämligen dopet. LP menar att den människa som genom de tre erfarenheterna blivit en medlem i den bibliska församlingen inte kan utestängas från nattvardsbordet av det skälet att hon inte tillhör en baptistförsamling. Struble (2009/1982, s. 84) skriver, att det så småningom »blev ett måste för en pingstvän att vara ansluten till en lokalförsamling för att överhuvudtaget kunna tillhöra 'Kristi församling.'«. Jag har inte funnit material hos LP som klart utsäger att detta var hans uppfattning. I en Dagenledare 14 januari 1969 diskuterar LP en insändare i samma tidning, som framhåller,

som kommer till levande tro på Kristus, blir därigenom en lem i Kristi kropp och således även en lem i Kristi universella församling, även om han aldrig har sett eller hört talas om en lokalförsamling.«<sup>68</sup> Synsättet påverkar uppfattningen av den lokala församlingen och i profilskapande syfte skall ett ortodox teologiskt perspektiv antydast. Jolm Meyendorff menar att den ortodoxa ecklesiologin egentligen är baserad på att en lokal kristen församling, som är samlad i Kristi namn och över vilken biskopen presiderar är den katolska kyrkan, Kristi kropp, och inte en del eller ett fragment av den, när den celebrerar den evkaristiska måltiden. Skälet till denna syn är att »kyrkan« är katolsk genom Kristus, inte genom dess medlemskap.<sup>69</sup> Utifrån denna grundsyn ger åtskilliga ortodoxa teologer prioritet åt den lokala kyrkan.<sup>70</sup> Den svenske pingstledaren visar en djup oförståelse inför detta betraktelsesätt. Eftersom han tänker sig katoliciteten via individen uppfattar han att en sådan uppfattning om den lokala församlingen leder till idéer om »många kroppar«.<sup>71</sup>

Jag har i utläggningen av katoliciteten eller allmänligheten tagit fasta på begreppet »den universella församlingen«. Detta begrepp har i sig en universell syftning. Alla människor äro kallade och evangeliet riktar sig till varje människa i varje tid. Perspektivet och inriktningen är »världen«.<sup>72</sup> Allmänligheten och apostoliciteten är därmed intimt förknippade.

---

att är man »född i väckelsen har man alltid mötts av en förkunnelse att församlingen är den gudomliga institutionen på jorden genom vilken Gud verkar«. LP är osäker på hur insändaren skall uppfattas, men säger, att det är fel om man med församlingen menar lokalförsamlingen och därtill pingstförsamlingen. »Det står ingenstans att de lokalförsamlingar som tillkommit genom pingstväckelsen i Sverige är den enda institution på jorden genom vilken Gud verkar.« Vi har visserligen, säger LP, »förkunnat [kursiv] att vi inte behöver någon annan organisation än den lokala församlingen för att bedriva mission i hem- och hednaland. Men vi har *aldrig lärt* [kursiv] att den lokala församlingen har ensamrätt på all verksamhet«. Vilket fel gör bröderna som fastnat för församlingens ensamrätt? Jo, »de tar bibelställen som avser den universella församlingen, Kristi kropp, och tillämpar dem på den lokala församlingen. Till Kristi kropp hör alla som har livet i Gud.« Struble (2009/1982, s. 91) antyder att nytestamentliga textord riktade till den universella församlingen överfördes och tillämpades på lokalförsamlingen utan att explicit hävda att detta gäller också LP.

<sup>68</sup> Band 4, s. 149.

<sup>69</sup> Meyendorff, 1978, s. 84.

<sup>70</sup> Zizioulas, 1985, s. 25, som visar på svårigheter med ett sådant synsätt.

<sup>71</sup> Band 4, s. 149.

<sup>72</sup> *Ny mark*, 1966, s. 10f.



*Sammanfattningsvis* kan vi om församlingssynen påstå, att församlingen i stort uppfattas som summan av dess individer och deras handlingar och aktiviteter. Synsättet är individualistiskt, inte holistiskt. LP skriver: »We speak much about various collectives in reference to *the work of God in the world*, but basically this work is built entirely upon the individual [kursiv]. It is through individual people that God is working, and this applies not only to the leaders but to everyone who is a part of the Christian fellowship.«<sup>73</sup> Intentionen i detta delavsnitt har inte varit att teckna alla inslag i LPs ecklesiologi, utan att antyda i vilken utsträckning och på vilket sätt den är orienterad utifrån individen. Människosynen profileras vid en behandling av ecklesiologin. Individualismen betyder inte att individens rätt och värdighet ges högsta prioritet contra kollektivet, utan att individen är utgångspunkten för Guds verksamhet i världen. Betraktelsesättet är funktionellt och handlingsinriktat. När LP sålunda lägger betoningen på individen är det de målinriktade handlingarna som ges stort utrymme. Anarkismen och/eller tanken på den spontana ordningen eller aktörernas oberoende av varandra finner i honom ingen förespråkare. Idéer som kräver individens underordning under andra människor avvisas inte. Framför allt vill LP i sin församlingssyn komma bort från byråkratiska mellanhänder, som kan styra eller lägga beslag på resurser tillhörande den lokala församlingen. Men han vill utan tvivel ha en stark och inflytelserik rörelse, dvs. lojaliteten både inom församlingen och mellan församlingarna ingår i överideologin. Med en sådan intention framstår antalet människor som nödvändigt samtidigt som ökande medlemstal skapar större ansvar och förutsättningar för nya insatser. Satsningarna på det samhälleliga fältet visar detta på ett tydligt sätt.

---

<sup>73</sup> *A Spiritual Memoir*, 1973, s. 13.

## 6 Sammanfattning

Meningen med och glädjen i människans liv är att hon skall vara Guds redskap. Tanken riktar blicken dels till människans ursprung, dels till hennes uppgift i världen. Skapad av Gud med en väsenslikhet med honom är hon unik i tillvaron och har ett behov av Gud som i det närmaste utgör hennes natur. Aspekterna har jag tagit upp under rubriken »Människan som evighetsvarelse«. Där betonades det faktiska: Det finns något andligt hos varje människa, varje människa är odödlig och varje människa är skapad med ett bestämt etiskt innehåll, som binder henne till Gud. Konstruktionen ålägger människan ett utomordentligt ansvar både i förhållande till Gud och till medmänniskorna. Utifrån dessa infallsvinklar möter ofta ett djärvt tal om människans frihet. Med sin fria vilja har hon fått förmågan att välja hur hon vill förhålla sig i världen, dvs. hon är inte fastklistrad vid det givna, utan kan höja sig över det, kan transcendera. *Voluntarismen* är central i människosynen. Utan sin fria vilja vore människan inte människa. Som skapad till Guds avbild kan hon säga ja eller nej till Gud. Det positiva svaret formulerar LP med hjälp av överlåtelse-termer. Människan överlämnar bestämmanderätten över sitt liv till Gud som får makt över henne. Synen på människan är i högsta grad selektiv. Jag har kallat detta för *instrumentalism*. Ett redskap är inte till för sin egen skull. Människan är medveten om förhållandet, ger sitt bifall och önskar bli ett bättre redskap, mera funktionsdugligt. I denna tankeräcka möter ofta talet om Andens dop, som är ett kraftdop och gör människan kapabel att fylla den roll och den uppgift som Gud har ämnat henne till. Gud eftersträvar inflytande och effektivitet i världen, vill objektivisera och manifestera sig. Den till Gud överlåtna människan är kallad att verka för Gud i världen. Guds verk som sker i människan, genom människan och av människan, är ett verk både av människan och av Gud.

Tanken om människans ursprung och uppfattningen om synden lämnar bidrag till LPs politiska filosofi. Människan är inte totalfördärvad och hon kräver för sin rätta utveckling en viss samhällelig miljö. Individualismen är således inte a-politisk. Omgivningen i vid mening kan i olika grad utgöra ett hot mot det av Gud givna. Människans naturliga behov måste komma till sin rätt också i den sociala och politiska kontexten. Det är denna rätt som människan har både av naturen och av Gud. Annars gällde bara den rätt som samhället ger henne. Problemet

kommer fram inte minst i synpunkterna på lagstiftningen i det moderna samhället. Normativiteten är grundlagd i människan.

Avsnittet om församlingssynen fungerade som ett korrolarium till människosynen och visade hur människosynen profilerades av ecklesiologin. Rollen som antalet människor spelar i tankeuppsättningen avslöjade konturer till en numerisk livssyn. Ansvar för förstärks när antalet ökar eftersom människan inte står i ansvarsställning om hon inte kan göra något. Dessa uttalanden är specifikt relaterade till det samhälleliga fältet, till den politiska verksamheten.

### III Samhällsuppfattning

»Vad människorna är, det är också samhället.«<sup>1</sup> Slagordet och kon-  
turer som ovan har framkommit antyder att LPs samhällsuppfattning  
kan beskrivas utifrån ett individorienterat perspektiv. Inslagen talar i  
riktning mot en existentiell samhällssyn<sup>2</sup> med människans frihet och  
ansvar som avgörande utgångspunkter. I det här avsnittet skall jag  
därför först anlägga ett perspektiv på förhållandet mellan Gud och  
samhället, som icke alltid beaktas eftersom den existentiella samhälls-  
synen ter sig så uttalad. Utgår man från metaforen av båten på havet,  
som LP själv använder, kan av den slutsatsen dras att varje samhälle  
skapar sitt eget liv och bestämmer sin egen färdriktning. Att saken  
emellertid inte är så entydig skall avsnittet »Gud, livet och tillvarons  
gränser« uppvisa. Teologiskt skall vi visa att texterna uttrycker en  
bestämd skapelseteologisk ansats. För det andra skall jag göra en poli-  
tisk analys av LPs texter och påståendet: »*Jag har aldrig haft något bestämt  
politiskt ideal ...*«<sup>3</sup> fungerar som rubrik för avsnittet. Behovet av analysen  
baserar sig på att LP oproblematiskt blandar sin kristendomsuppfatt-  
ning med politiska idéer. Att kristendomen skall få en plats vid »sam-  
hällets rådsbord« är nämligen förenat med ett bestämt politiskt inne-  
håll, där inga kritiska reflektioner kring den egna ideologiska positionen  
anförs.<sup>4</sup> Vad jag vill belysa är att talet om kristendom har att göra med  
ett allt annat än oskyldigt tal om styrelseformer, demokrati, ekonomi,  
familjens roll, moral och kultur. Dessutom föreligger forskningsresultat  
som bör diskuteras. En fördjupad analys av LPs politiska idévärld är  
inte bara efterfrågad,<sup>5</sup> den är också nödvändig. Metodiskt använder  
jag mig dels av attitydbegreppet, dels av populismen som analytiskt  
begrepp. Till en fylligare diskussion av begreppens användbarhet åter-  
kommer jag nedan.

---

<sup>1</sup> Dagenledaren 1.12.1962, LP.

<sup>2</sup> Till begreppet, se Månsson, 1985, s. 21.

<sup>3</sup> Lundgren, 1973, s. 53.

<sup>4</sup> Det jag här kallar ideologi innehåller tre inslag: 1. Idéer snarare än begrepp.  
2. Kontextualisering utan kritisk diskussion. 3. Gruppintressen. Fierro, 1977, s. 242 ff.  
Jfr diskussionen utifrån kristdemokratiska utgångspunkter. Arbøl, 1986, s. 29f.

<sup>5</sup> Bergsten, 1978, s. 85.

# 1 Gud, livet och tillvarons gränser

I en artikel *Gud och samhället*<sup>1</sup> kretsar LP kring fyra infallsvinklar på rubrikens tema, vilka får ge struktur åt framställningen. Först möter ett embryo till en skapelsetro, som går ut på att samhället dagligen är beroende av »Hans händers verk«.<sup>2</sup> Skapelsetrons ansats framhålles ytterligare genom talet om »försynens omsorg«. Eftersom detta tal huvudsakligen fokuserar de biologiska livsprocesserna kommer *gubernatio-tankens* i traditionell försynstro att här framstå i ett delvis annorlunda ljus. Mellan Gud och naturen råder ett idealt förhållande, men i vilken utsträckning och på vilket sätt ger texterna uttryck åt tanken att Gud styr samhället och historien? I vilken riktning frågan besvaras framgår möjligen dels genom att artikeln antyder, att det inte är så att Gud »har släppt rodret«, dels genom att människans ansvar framhålles. Mot bakgrund av dessa överväganden kommer de fyra infallsvinklarna att samlas upp under följande fyra rubriker: skapelsetro, naturen som ideal, naturens ordning samt frågan om det onda. Nämda artikel är dock på intet sätt uttömmande till sin karaktär. Genom att uppspåra material i övriga skrifter – låta texter och citat samtala och spegla varandra – framträder tankarna tydligare.

## 1.1 Skapelsetro: Gud »ger liv och anda åt allt«<sup>3</sup>

Tanken på Gud som skapare är mera än en av flera möjliga utgångspunkter i kristendomsuppfattningen. Tanken fungerar närmast som en arkimedisk punkt utifrån vilken trosuppfattningen grundas. I *Den anständiga sanningen*, 1953, berättar LP, att »skapelsens under har från mitt livs gryning och alla åren igenom varit en fast punkt, som aldrig några av mina tvivel kunnat komma förbi.«<sup>4</sup> I bekännelseartade formuleringar uttrycks det grundläggandet *credot* så här: »Gud har skapat världen och Han förmår göra vad Han vill.«<sup>5</sup> Över svaret på frågan:

---

<sup>1</sup> »Gud och samhället«, i *Dagen* 23.3.1970.

<sup>2</sup> *ibid.*

<sup>3</sup> Band 8, s. 353.

<sup>4</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 228f.

<sup>5</sup> *Dagenledaren* 21.4.1962, LP.

»Vem är det vi tror på?« svävar ingen osäkerhet: »Det är på honom, som har all makt i himmelen och på jorden – på honom, som ger liv och anda åt allt – på honom som för solar och stjärnor fram i deras banor.« »Och« – det är en av poängerna – »förmår han bära myriader av världar, skulle han då icke orka bära dina och mina bördor, vilka inför hans storhet och makt ter sig så oändligt små?«<sup>6</sup>

När jag påstår att tron på Gud som skapare är fundamental i LPs trosåskådning betyder det inte att utsagor om skapelsen kvantitativt dominerar i texterna. Ett av skälen till den sparsamma behandlingen kan vara, att skapelsetron i hans kultursituation var förhållandevis självklar och obestridd. Scenen växlar i Frikyrko-Sverige för pingströrelsens del när Maranata på 1960-talet gör entré. Utan att bortse från de inslag av kyrkopolitik, som är förhanden i uppgörelsen, är notabelt, att LP – delvis i alla fall – gör bruk av skapelsetron i argumentationen mot Maranata. I denna rörelse, menar han, har »fanatismen« sitt tillhåll. Vad som här sker, är nämligen, att man »ser bort från Guds under i naturen och det dagliga livet. Om vi upplever denna tillvaro rätt är vi ständigt i kontakt med Gud som skaparen och uppehållaren av allt.«<sup>7</sup> Tillvaron såsom sådan sätter människan i en relation till Gud, som inte automatiskt betyder hennes frälsning. I den inledningsvis omnämnda artikeln uttrycks denna tankegång primärt i en förvåning över att människan söker lyfta sig ur relationen till Gud:

Det är ofattbart hur människan har kunnat komma därhän att hon kan utesluta Gud från samhällsgemenskapen. Samhället är ju dagligen beroende av skapelsen, som ju är Hans händers verk. Försynens omsorg är ju det varpå samhället grundar sin dagliga existens. Tänk om Han en enda dag droge in solens ljus, vattnets tillgångar, luftens livgivande beståndsdelar och tyngdlagens sammanhållande kraft. Tänk om Han ett enda år droge in sädens och jordens växtkraft och grönsaker och frukter upphörde att växa. Tänk om alla blommor vissnade och alla fåglar upphörde att sjunga. Hur skulle då våra myndigheter, som menar sig kunna leva och regera utan Gud, kunna ersätta allt detta?<sup>8</sup>

Att försynen i detta avseende gäller hela mänskligheten framgår vid den fortsatta läsningen av artikeln: »Gud är så nådig att han förser en otacksam mänsklighet med sina rika gåvor för dess uppehälle. Han

---

<sup>6</sup> Band 8, s. 353.

<sup>7</sup> Dagenledaren 28.6.1963, LP.

<sup>8</sup> »Gud och samhället«, i *Dagen* 23.3.1970, LP. Jfr *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 184.

låter sin sol gå upp över onda och goda och låter det regna över rättfärdiga och orättfärdiga.«<sup>9</sup>

I dessa citat gömmer sig utan tvekan en god andel traditionell försynstro, vilken just rymmer föreställningen att Gud uppehåller sin skapelse.<sup>10</sup> Omständigheten att idén att människan skulle kunna »utesluta Gud från samhällsgemenskapen« existerar parallellt med föreställningen om Gud såsom skapare och uppehållare, ger oss anledning att fråga efter den traditionella försynstrons andra led, nämligen *gubernatio-tankens*, dvs. idén att Gud styr och leder sin skapelse. Det andra ledet uppfattas ibland som skapelsetrons kärna.<sup>11</sup>

Ett par metaforer som kretsar kring samhället som fartyg kan belysa tankegången.<sup>12</sup> Fartygsmetaforen undertrycker vissa detaljer, framhäver andra, organiserar kort sagt en samhällssyn. Olika personer fokuseras på fartyget: ibland kaptenen, ibland besättningen, ibland passagerarna. Vissa användningar av metaforen tycks ge vid handen att kaptenen, dvs. Gud, har lämnat fartyget åt sitt öde. Men skeendet är paradoxalt, skenet bedrar. »Det ser understundom ut som om Gud hade släppt rodret och låter samhället av idag driva för alla vindar. Men så är inte förhållandet.«<sup>13</sup> Samhället som fartyg ger vid en första anblick intryck av att befinna sig i sjönöd beroende på att kaptenen har givit upp – »släppt rodret« – och låter skeppet driva för alla vindar. Så förhåller det sig inte. Att Gud inte har släppt rodret betyder att han inte har givit upp hoppet att få ordning på resan; att låta det bara driva är inte Guds hållning. Med intentionen att få ordning på resan vädjar Gud till besättning och passagerare att ställa sig till hans förfogande och överlåta både vilja och krafter åt honom. Även om det är »människans fria vilja« som komplicerar den utveckling »vi ser för våra ögon« betyder det inte att Gud har förlorat hoppet om människan, om samhället. Gud är med andra ord en Gud som hoppas, en Gud som inte ger upp.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> »Gud och samhället«, i Dagen 23.3.1970, LP.

<sup>10</sup> Se t.ex. Aulén 1965, s. 163ff.; Hemberg & Holte & Jeffner, 1982, s. 88ff.; Hägglund, 1982, s. 63ff.; Tägt, 1982, s. 101f.

<sup>11</sup> Wingren, 1968, s. 99.

<sup>12</sup> Metaforvalet är intressant om man har en annan syn på metaforer än att betrakta dem endast som språkets ornament och utsmyckning. Till detta, se Soskice, 1987, s. 58ff.

<sup>13</sup> »Gud och samhället«, i Dagen 23.3.1970, LP.

<sup>14</sup> *ibid.*

I ett annat textsammanhang används fartygsmetaforen på detta sätt: »Människorna i vår tid liknar besättningen och passagerarna på ett stort fartyg, vilka är missnöjda med fartygets befälhavare och landsätter honom och som – när de sedan seglar fartyget på skären och det blir vrak – lägger skulden för skeppsbrottet på den landsatte kaptenen.«<sup>15</sup>

Metaforen handlar bara indirekt om Gud. I första hand uppmärksammas människornas beteende som LP tycker är inkonsekvent. Vill de segla på egen hand, så borde de väl ändå ta ansvaret i egna händer och inte skylla på Gud, när det går illa. Gud får ju inte vara med! Vad metaforen säger om Gud är svårare att tydliggöra. Är metaforens yttersta poäng att Gud i det svenska samhället är som en landsatt kapten, placerad vid sidan av och i avsaknad av förmåga – om inte passagerarna och besättningen ber honom – att ingripa medan fartyget – samhället är på färd mot skären? Eller vill metaforen säga, att samhället egentligen inte klarar sig utan Gud, men eftersom försöket görs, finns ingen anledning till en mot Gud riktad anklagelse »när det blir vrak« eller när det får bottenkänningar? Gud räddar inte fartyget om han inte »får vara med«.<sup>16</sup> Den senare tolkningen är troligen mest relevant. Katastroferna och olyckorna – »skeppsbrottet« – är i detta perspektiv att uppfatta som indirekta straff av Gud. På så sätt kan de samtidigt betraktas som konsekvenser av människans eget agerande och det nyckfulla och opålitliga i gudsbilden tonas ned.

Tre tankegångar har mött oss i inblicken i metaforanvändningen. För det första är det pläderandet för att Gud är Skaparen och uppehållaren av livet. När det gäller innehållet i skapelsetron är LP mera intresserad av att tillskriva världen dess beroende av Gud än att beskriva en kronologisk startpunkt för världens skapelse. »Gud är det mänskliga samhällets Gud. Även det moderna samhället tar för varje dag sin försörjning ur hans hand. Det är vår sak, som känner honom, att göra anspråk på en plats för honom vid samhällets rådsbord.«<sup>17</sup> Skapelsetron med sin betoning på beroendet reducerar utan att göra omintet den betoning som läggs på människans autonomi. Människans självständighet betyder inte att hon är självtillräcklig. Ständigt – om hon vill eller ej – står hon i en relation till Gud, en behovsrelation som hon aldrig kan lyfta sig ur hur hon än försöker. Förhållandet är detsamma för

---

<sup>15</sup> Band 7, s. 56.

<sup>16</sup> *ibid.*, s. 55

<sup>17</sup> »Gud och samhället«, i *Dagen* 23.3.1970, LP.



samhället i dess helhet. För det andra aktualiserar tanken på människans frihet arten av hennes förhållande till Gud. Antingen kan hon inse sitt djupa beroende av Gud och låta det bli bestämmande i hennes liv, dvs. överlåta sig till honom, eller kan hon ta livet i egna händer, styra fartyget själv. Som korrektiv till människans beteende fungerar naturen med bortseende från människan. När LP betraktar blommor och fåglar, finner han ett ideal för människan. För det tredje har berörts – om än sparsamt och kanske mest indirekt – det förhållandet, att även om människan i sin frihet vänder sig bort från – eller mera aktivt: vänder sig mot – Gud, finns det gränser för hennes agerande. Världen såsom skapad utgör en ordning, vilken människan aldrig helt kan distansera sig från. Avviker hon från denna, drabbas hon. Inte minst framgår detta av de skiftande föreställningar om lagarna som LP exponerar, de »är nedlagda med skapelsen«. <sup>18</sup> Knyter vi an till metaforerna, kan »lagarna« och »ordningen« relateras till grunden och skären i havet. De finns där och människan måste besinna det.

Talet om tanken på ordningen med sin naturliga hemvist i den grekiska tankevärlden, förenar LP till synes utan svårighet med den mera bibliska tanken att Gud skapar nytt. <sup>19</sup> Att skapa är enligt LP »att göra nytt«, men skapandet utgör aldrig något hot mot ordningen. Skapelse, lag och ordning hör samman. Genom ordningen skapar Gud. »Det ligger i Guds väsen att göra nytt. Hela skapelsen vittnar därom.« <sup>20</sup> I detta perspektiv uppfattas människan själv som Guds möjlighet. »Att genom sin fortplantningsförmåga åstadkomma nytt liv är ju på sitt sätt en fortsättning av skapelsen.« <sup>21</sup> Detta sätt att se på skapelsen får bl.a. till konsekvens att undren och »det övernaturliga« enligt LP egentligen icke strider mot det skapelsegivna. <sup>22</sup> LPs tanke om den levande Guden banar väg för ett tänkande om möjligheter och resurser som ligger i skaparverket, vilka ses som en »förlängning eller utvidgning av livets och läkekraftens stora och obegripliga faktum«, men som måste aktualiseras. Människans ges en framträdande roll och medlet för hennes förbindelse med denna kraft eller dessa krafter är tron på

---

<sup>18</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 3, 1972, s. 161.

<sup>19</sup> Om grekiskt resp. bibliskt, se Pannenberg, 1981, s. 30f. Jfr Blumenberg, 1985, s. 132.

<sup>20</sup> »Se, jag gör allting nytt«, i *Dagen* 5.1.1968, LP.

<sup>21</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 3, 1972, s. 162.

<sup>22</sup> Se framställningen i *Hos Herren är makten*, 1955, s. 220f., där LP refererar en diskussion med bl.a. Poul Bjerre. Jfr Dagenledaren 7.5.1969, LP.

Gud.<sup>23</sup> I ett av citaten som vi har undersökt betonades att den människa som känner Gud har att göra anspråk för Gud i världen, ordna en plats för honom »vid samhällets rådsbord«. Tanken möter oss på flera nivåer och i skilda sammanhang. Människans roll i världen är att på olika sätt skapa utrymme för Gud.

Sammantaget lägges i skapelsetron tonvikten vid människans och samhällets beroende av Gud för livets uppehälle och fortbestånd. Utan Gud inget liv. Människan försöker alltför ofta leva livet utan Gud och besinnar inte sitt beroende. Profilen på LPs sätt att föreställa sig Guds regerande av världen även när människan gestaltar sitt liv på tvärs mot hans djupaste intentioner, framträder successivt i framställningen och kommer att diskuteras utförligare i avsnittet »Gudsbild«. I närmast följande avsnitt skall jag visa på LPs uttryckssätt när han uppmärksammar naturens lydighet inför Skaparen.

## 1.2 Naturen som ideal

I predikosamlingen *Gud med oss*, 1931, finns formuleringen »Tänk på skapelsen i dess helhet, hur den är sin Skapare«. <sup>24</sup> Talhandlingens säger något om naturen, men syftar till att påverka åhöraren. Meningen med utsagan är att människan skall delta i den i skapelsen pågående lovsången. <sup>25</sup>

Lika naturligt som det är för blomman att dofta, för skogen att susa, för bäcken att brusas och för fågeln att slå sin drill, lika naturligt borde det vara för människan att lovsjunga sin Skapare. Enligt denna tolkning kan lovsången uppfattas vara en spontan livsyttring, som framspringer direkt ur det givna livsunderlaget. Emellertid är människan inte spontan i denna mening i sitt förhållande till Skaparen, det mänskliga livet fungerar inte i enlighet med sin skapelsegivna beskaffenhet. <sup>26</sup> Människan fullföljer inte sin bestämmelse och hennes läge beskrives så: antingen är hon tyst eller förbannar hon sin Skapare. Det är därför knappast förvånande att det i LPs uppfattning om frälsningen ligger föreställningar om ett återvändande till det skapelsegivna, till det naturliga, inte en flykt från det. Återvändandet är relaterat till en förvand-

---

<sup>23</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 220f. Jfr uttalandet: »Men där man tror på Gud visar det sig att Gud lever«. Dagenledaren 2.1.1970, LP.

<sup>24</sup> Band 1, s. 6.

<sup>25</sup> *ibid.*, s. 10

<sup>26</sup> *ibid.*, s. 10, 25, 27.

ling av det »av synden tillfrusna människohjärtat, så att det kan ära och prisa sin Skapare«. <sup>27</sup> Spontaniteten återvinnes i det kristna livet. Människan blir naturligt och fungerar som den övriga naturen. <sup>28</sup>

När tanken på naturen som ideal framkastas såsom har skett ovan, kan man inte komma undan *kosmos*-tanken. Flera av de antika filosofskolorna hyllade principen *naturam sequi*, dvs. att följa efter naturen. Motsatsen till tanken att naturen bör följas, är tanken, att människan kan eller skall härska över naturen. Den senare tanken är – enligt von Wright – »främmande för grekiskt tänkesätt«. <sup>29</sup> Om detta är riktigt, skulle det innebära att den grekiska attityden är oförenlig med en teknologisk attityd. <sup>30</sup> Iakttagelsen stör intagna positioner åtminstone på det teologiska fältet, där det icke sällan påstås, att de grekiska filosofernas betoning av förnuftet fått till följd att materien, kroppen och naturen undertryckts. Det är tydligen inte undertryckandet av naturen, som bör tillskrivas grekerna, utan efterföljandet. Om denna analys stämmer kan LP tillräknas en god portion grekiskt tankestoff. I ett idéhistoriskt svep kan man upptäcka krafter för en naturens rehabilitering från renässansen och framåt som av idéhistoriker ses som en grundläggande förutsättning för den moderna vetenskapens uppkomst. Med Francis Bacon lanserades en teologisk omtolkning av syndafallet enligt vilken dess effekter begränsades till den moraliska ordningen. <sup>31</sup> De texter av LP om naturen vilka vi undersökt har saknat inslag om att »fallet« skulle ha inverkat menligt på densamma. <sup>32</sup> Naturen tycks i den västerländska idéhistorien helt enkelt ha återfått sin pristina fullkomlighet »in which it issued from the Creator's hand at the beginning«. <sup>33</sup> Draget kommer för övrigt klart till uttryck inom

---

<sup>27</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 6.

<sup>28</sup> »Lika naturligt som det är för en överflödande källa att sända ut sina strömmar, lika naturligt är det för en kristen att bli till välsignelse och bära frukt åt Gud. De kristnas goda gärningar är icke produkter av ansträngning och mänsklig möda utan frukter, som helt naturligt växer fram genom det nya livets kraft.« *ibid.*, s. 27. Jfr Band 2, s. 123ff.

<sup>29</sup> von Wright, 1980, s. 71.

<sup>30</sup> *ibid.*, s. 71f. Orden »teknik« och »teknologi« har visserligen grekiska rötter, men det är att besinna, att enligt grekisk terminologi var det läkaren och konstnären, som var tekniker.

<sup>31</sup> Hendry, 1980, s. 55f.

<sup>32</sup> Tanken om den menliga inverkan antyds i försiktiga ordalag i *Jesus kommer*, 1912 (Band 4, s. 66ff.), men samtidigt tycks LP vara av uppfattningen att Kristi död och uppståndelse fungerat renande visavi naturen och skapelsen.

<sup>33</sup> Hendry, 1980, s. 56.

romantiken,<sup>34</sup> en strömning som LP är influerad av. I stil med den romantiska generationen söker pingstledaren en syntes mellan subjektivitet – eller ande – och natur. Han sympatiserar i grunden med Schellings tes som av LP uttrycks på följande sätt: »naturens system är på samma gång andens.«<sup>35</sup> Vidare kan LPs ordande om att det andliga skall genomtränga eller genomsyra det materiella tas som intäkt för rörelsen i riktning mot syntesen samt också talet om att det materiella är lika gudomligt som det andliga. Göres försöket att utifrån dessa noteringar placera LPs natursyn idéhistoriskt, måste man beakta, att den rehabilitering som naturen erfar från renässansen och framåt, inte sammanfaller med antikens ideal-natur, utan är ett nytt naturbegrepp som snarare uppfattar naturen som ett experimentfält.<sup>36</sup> Rehabiliteringen fullbordades i och med de följande århundradenas vetenskapliga upptäckter och i synnerhet bidrog till detta de rön som kastade ljus över ordningen och regulariteten i de naturliga objektens rörelser. Newtons vetenskap demonstrerade – enkelt uttryckt – att naturens värld – i motsats till människans agerande – i detalj följde Guds lag.<sup>37</sup> Vi kan i ljuset av denna orientering konstatera, att flera rottrådar för-enar sig med varandra i LPs konception och det tycks som om naturen som ideal smälter samman med naturens ordning och regularitet. LP tänker ingalunda i ett lufttomt rum; från olika håll når honom idéer på vilka han reagerar.

Eftersom vi har förelagt oss att fånga föreställningen om naturen som ideal i detta avsnitt och inte söka redogöra för hela LPs natursyn, skall blott två aspekter avslutningsvis summeras. För det första uppfattas naturen inte bara som ett objekt, utan den ses också som ett subjekt, dvs. den är inte död, inte stum. Både till människan och till Gud talar den. Människan kallas tillbaka till sin plats, till beroendet av Gud och därmed in i lovsången, till vilken hon är danad. Mellan Gud och naturen är förhållandet idealt, det intygar lovsången. Människan däremot har missförstått förhållandet mellan sitt behov och sin kapacitet när hon inte deltar i lovsången till Gud.<sup>38</sup> När människan förgäter sin Skapare förloras samtidigt förmågan att se vilket mål skapelsen ytterst har. Människan blir oförmögen att handlägga det mandat eller det upp-

---

<sup>34</sup> Sörlin, 1981/1982, s. 95.

<sup>35</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 47, 51.

<sup>36</sup> von Wright, 1980, s. 78f.

<sup>37</sup> Hendry, 1980, s. 56.

<sup>38</sup> Dagenledaren 3.1.1962, LP.

drag hon har erhållit. I stället för att nyttja naturen ägnar sig människan åt att utnyttja den med risk att äventyra sitt eget liv. För det andra aktualiserar naturen som ideal ordningskategorin. Det är inte bara grekernas universum som var ett kosmos och därmed gott, vackert och skönt. I hög grad gäller det LPs universum.

## 1.3 Naturens ordning

Lagbundenheten uttrycker från en sida sett naturens förhållande till Gud. Ställer vi frågan vari det gudomliga framträder, blir vi varse lagbundenheten på en annan punkt. Enligt LP förhåller det sig nämligen på det viset, att det gudomliga manifesterar sig i en ordning enligt vilken varje överträdelse utan undantag möter sitt straff. Tillvarons ordning befästes med hjälp av naturlagarna. »Bryter man mot de givna lagarna drabbar straffet obönhörligt. Det går igenom hela naturen.«<sup>39</sup> Delavsnittet inriktar sig på dessa komponenter och det grekiska rotsystemet aktualiseras på nytt. I grekisk filosofi finns ett nära samband mellan föreställningar som förbands med »nemesis« och »hybris« och synen på naturen som ideal och ordning. Nemesis straffade dem som gjort sig skyldiga till hybris, dvs. gjort något otillbörligt och rubbat naturens ordning och jämvikt. Hybris innebar följaktligen hos grekerna förhållande mot naturordningen snarare än mot gudarna.<sup>40</sup> Hos LP måste man troligen se konstellationerna av idéerna så, att denna grekiska tankeström flyter samman med en kristet inspirerad tanke om nemesis divina. Nemesis i denna mening är den Gud som vedergäller den som bryter hans bud och förordningar.<sup>41</sup>

Tre aspekter skall läggas på det som vi kallar naturens ordning. Ordning har med lag att göra. Därför frågar vi efter lagbegreppets innehåll, lagarnas grund samt slutligen deras funktion.

### 1.3.1 Lagbegrepp

En vanlig distinktion när lagbegreppet anförs är att skilja mellan naturlagar och normativa lagar. Använder vi denna distinktion vid läsning av LPs texter, finner vi naturlagarna under beteckningar som »lagen

---

<sup>39</sup> Lundgren, 1973, s. 14.

<sup>40</sup> von Wright, 1980, s. 89.

<sup>41</sup> En enligt von Wright »mycket ogrekisk tanke«. *ibid.*, s. 90.

om sådd och skörd«,<sup>42</sup> »vedergällningens lag«<sup>43</sup> samt »pendelsvängningarnas lag«.<sup>44</sup> De båda första representerar troligen samma innehåll. I viss mån gäller detta förhållande även det mer obekanta talet om »pendelsvängningarnas lag«. LP använder begreppet både när han tolkar naturens skeende<sup>45</sup> och historiska händelser. Han skriver: »Folkväldet är också underkastat pendelsvängningens lag«.<sup>46</sup> Med hjälp av denna lagidé betraktar han kristendomens historia och utveckling.<sup>47</sup> De normativa lagarna som uppräknas i LPs skrifter är: »Mose lag«, »Tio Guds bud«, »Bergspredikan«, men också »Sveriges rikes lag«.

Hur förhåller sig i LP föreställningsvärld naturlagarna till de normativa lagarna? I ett försök att besvara denna fråga, bör framhållas, att LP själv inte arbetar med denna distinktion utan normer och regelbundenheter, naturligt och normativt, flyter samman. Med mycket enkla innehållsbestämningar kan man säga, att medan en naturlag är orubblig och inte tillåter några undantag, gäller om de normativa lagarna att de är föränderliga. Den ena lagkategorin faller utanför människans kontrollförmåga medan den andra faller inom densamma. Förenar man naturliga och normativa lagar på ett sätt, som inte sällan sker i vårt material, används av Karl Popper termen *naiv monism* med den ytterligare bestämningen *naiv konventionalism*, ett stadium där både naturliga och normativa regelbundenheter upplevs som beslut av t.ex. Gud. Å andra sidan föreligger i LPs texter ansatser till en kritisk dualism, om man med detta menar ståndpunkten att normativa lagar kan ändras av människan. LPs kritiska dualism kommer därvidlag till synliga uttryck i hans deciderade kamp mot – vad han kallar – *normlösheten* i samhället.<sup>48</sup> »Normlösheten« problematiseras

---

<sup>42</sup> »Lewi Pethrus svarar på frågor«, i *Dagen Extra* nr 60, 1973.

<sup>43</sup> Band 9, s. 261; Lundgren 1973, s. 4.

<sup>44</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 86f. Begreppet torde vara bestämt av Briems framställning i *Den moderna pingströrelsen*. Briem (1924, s. 9f.) skriver: »Ofta framträda de nya riktningarna såsom reaktioner mot ett ensidigt färgat andeliv, varvid då dessa rörelser enligt lagen för pendelsvängningen [kursiv] tendera att slå över till motsatt överdrift och för skarpt markera de sidor, som under den föregående utvecklingen blivit för starkt tillbakasatta ...«

<sup>45</sup> Pendelsvängningens lag är en naturlag. *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 86.

<sup>46</sup> *ibid.*, s. 87.

<sup>47</sup> *ibid.*, s. 88. LP gjorde en klar skillnad mellan vad kristendomen hade blivit och vad den ursprungligen var.

<sup>48</sup> Till terminologin, Popper, 1980, s. 66f.

emellertid i den meningen att den av LP överhuvudtaget inte hänförs till normativitet och lag. Vad som håller på att ske i Sverige under 1900-talet är nämligen att lagstiftningen är på väg bort från det naturliga, det förnuftiga, från normerna och naturen. Bästa sättet att illustrera tankegången framkommer i en ledare i *Dagen*, som LP givit rubriken »Får riksdagen kränka lagens mening?«<sup>49</sup> Året är 1959, och i riksdagen har framkastats ett förslag att ur domareden borttaga de två orden »Guds lag«. För LP står väsentligheter på spel vid en sådan ändring. I dessa ord – »Guds lag« – »ligger strängt taget ursprunget till all positiv lagstiftning och huvudinnehållet i alla goda lagar. Det är naturligtvis detta, som våra gamla lagstiftare menat då de velat betona att även domaren, som har att tillämpa landets lagar, skall räkna med den gudomliga lag, som ligger till grund även för vår lagstiftning.«<sup>50</sup> Ledarartikeln gör gällande, att den »lag efter vilken domaren dömer är inte endast produkten av några juristers och statsmakters påfund och beslut. Den är i första hand ett uttryck för det universella rättsmedvetande som ... genom 'den naturliga kännedomen om Gud och Hans heliga vilja är så djupt inskrivna i alla människors hjärtan'.« I och med förslaget om ett utmönstrande av »Guds lag« får man kvar »en lagproduktion som man anser sig kunna ändra och stöpa om efter behag«. Det är till denna »produktion« man har att hänföra »normlösheten«, som således ingår i en plan att »lösgöra den [dvs. Sveriges rikes lag] från det allmänna rättsmedvetandet ...«. Vad LP i detta sammanhang djupast sett diskuterar är frågan om vad som är gällande rätt. Naturrättsläran är den äldsta uppfattningen om begreppet gällande rätt och förespråkare för läran skiljer mellan den »positiva« rätten, som är given av den styrande makten, och den »verkligen gällande« eller »bindande« rätt som stämmer överens med naturrätten.<sup>51</sup>

En kommentar av von Wright till de antika grekernas syn på naturen som en lagbunden ordning passar som hand i handske till de idéer som vi finner hos LP. von Wright skriver nämligen: »... grekerna gjorde helt enkelt inte den åtskillnad, som för oss ter sig naturlig, mellan lagar som normer och lagar som beskrivningar ...« »Därför kan deras syn på naturen som en lagbunden ordning helt enkelt inte adekvat uttryckas

---

<sup>49</sup> *Dagen*ledaren 23.5.1959, LP.

<sup>50</sup> *ibid.*

<sup>51</sup> Peczenik, 1988, s. 176ff.; Anners, 1980, s. 20ff.

inom en begreppsram, som gör nämnda distinktioner.«<sup>52</sup> Påståendet fungerar som ett memento i vårt arbete med att utlägga idén om naturens ordning enligt LPs texter, ty också här finner vi som synes förväxlingen eller sammanblandningen mellan att föreskriva och att beskriva, mellan böra och vara. Men för att förväxla saker med varandra måste man redan ha skilt dem åt. Tydligt gör LP aldrig detta. Förhållandet kan kanske uttryckas så, att sättet att angripa problemet som LP förespråkar är att ge naturen prioritet. Ett kontrasterande tillvägagångssätt vore att ge historien och människans värld prioritet. Tolkningarna av naturen vore då att uppfatta som mänskliga konstruktioner.<sup>53</sup>

Hur sambandet mellan »Guds lag« och den positiva lagstiftningen bör se ut är således klar hos LP. Guds lag utgör ursprunget till de positiva och goda lagarna. Klippes detta samband av är det inte längre fråga om lag utan normlöshet. Vidare framstår »Guds lag« som synonymt med begreppet »det allmänna – eller det naturliga – rättsmedvetandet«, vilket är – som formuleringen lyder – inskrivet i människornas hjärtan. Denna tanke har som alternativ artikulation: »Det är så med alla lagar. De är nedlagda i skapelsen.« På så sätt kommer det naturliga nära vad som uppfattas som förnuftigt. Att döma eller handla efter »Guds lag« innebär enligt denna uppfattning inte att domaren utger sig för att vara fullkomlig, utan han »dömer efter sitt yttersta förstånd«.<sup>54</sup> De normativa lagarna är »naturliga«, eftersom de har sin grund i förnuftet.<sup>55</sup> Med en sådan uppfattning om förnuftet föreligger i egentlig mening inga klara gränser mellan »förnuft« och »samvete«.<sup>56</sup> Och enär i samvetet något anas av Guds omedelbarhet blir samvetet som kategori av intresse inte bara när »det naturliga« fokuseras, utan också i det att det blir en hävstång för människans sedliga utveckling. Att natur och förnuft hör ihop framgår tydligare i LPs tal om lagarnas grund. Det som naturen gör är både »naturligt« och »förnuftigt«. Analysen i sin helhet visar på ett icke helt ovanligt tillvägagångssätt i idéuppsättningen, nämligen att sammanblanda »naturlig lag« och »naturlag«, dvs. ett givet innehåll och noterade regelbundenheter.<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> von Wright, 1986, s. 27.

<sup>53</sup> Se McCarthy, 1985, s. 112.

<sup>54</sup> Dagenledaren 23.5.1959, LP.

<sup>55</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 153.

<sup>56</sup> Jfr Glebe-Møller, 1982, s. 82f.

<sup>57</sup> Golding, 1975, s. 32f.



### 1.3.2 Lagarnas grund

Lagarna i LPs mening vilar inte ensidigt på idén om Guds bud som en befallning utifrån eller uppifrån. Ursprunget är att söka i människans förnuft. I principiella utsagor om lagens förankring i förnuftet, skriver han: »Jesus bryter inte ner Mose lag. Den har sin utgångspunkt i människans natur, hennes moraliska behov och hennes förnuft. Det är den mänskliga utgångspunkten för all sann etik.«<sup>58</sup> Människan är utgångspunkten när LP söker komma till klarhet över lagens roll i människans liv. Till grund för Mose lag och all lagstiftning i världen »ligger människans medfödda rättsmedvetande. All verklig etik har sin grund i människans förnuft.«<sup>59</sup> Tankegången genomsyrar LPs sätt att reflektera över den situation som människor levde i före Mose lag. Vilken lag följde de? Svaret är den i förnuftet inskrivna lagen, ett svar som i huvudsak baseras på iakttagelsen, att den tidens människor inte utmärkte sig för laglöshet i större utsträckning än människorna efter det att Mose lag hade givits.<sup>60</sup> Budet gavs icke i inskränkt mening vid laggivningen utan i skapelsen. Inte heller Bergspredikan avviker enligt LP från denna tolkningslinje. Den kan inte ses som en instans contra en naturlig, i alla folk gällande lag. Den lag som hävdas av Jesus »är inskriven i varje människas hjärta«. Med gillande citerar LP de första satserna i företalet till Sveriges Rikes lag: »Den allsvåldige Gudens och hans heliga viljas naturliga kännedom är alla människor i hjärtat så djupt inskriven, att intet folk ännu är funnet, som sig utan Gud och lag bekänna gittat; fastmera hava alla sin sammanlevnad och trevnad på Gudstjänst och lag enhälligt grundat.«<sup>61</sup> Den lag som således är inskriven hos varje människa är en lag om rättfärdighet, sanning och renhet. Det sägs både indirekt och direkt. Synden och orättfärdigheten är »en rubbning av naturens lag«. Jesu gärning kan därför relateras till lagen på så sätt, att det är denna han vill »blotta« och »få stärkt«. I sin gärning bygger Jesus »på den grund som Skaparen från begynnelsen nedlagt i människans sinne«.<sup>62</sup>

Människan gör motstånd mot de naturliga buden, dvs. buden efterföljes inte i frihet och med glädje. Olydnadsfenomen, som naturen i

---

<sup>58</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 53.

<sup>59</sup> *ibid.*, s. 103.

<sup>60</sup> *ibid.*

<sup>61</sup> *ibid.*, s. 104.

<sup>62</sup> *ibid.*, s. 105.

övrigt inte uppvisar, hindrar inte talet om de naturliga lagarna, talar tydligt inte mot tesen om lagarna. Det faktum att lagen är skriven i människans inre tycks i sig inte utgöra någon moralisk kvalitet hos människan.

### 1.3.3 Lagarnas funktion

Lagen finns för ordningens skull och är till för att hindra överträdelsen, sätta en gräns för det onda. Ordningen är i sin tur till för livets skull, i både fysisk, andlig och moralisk mening. Varför – frågar LP – är den äktenskapliga samlevnaden omgärdad »med så höga och starka stängsel«? Skälet är att söka i att samlevnaden mellan man och kvinna utgör »det mänskliga livets källa«. <sup>63</sup> Lagen är till för att skydda livet, den är rättfärdighetens klädnad. Just på detta område visar LP för övrigt att han påfallande ofta och utan betänkligheter går från natur till mänskligt beteende. Den äktenskapliga samlevnaden är bestämd av lagar, som är lika övriga gudomliga lagar. »De har samma omutliga giltighet som de lagar för sådd och skörd, vilka råder i naturens värld.« <sup>64</sup> För att bekräfta tesens validitet framhämtas relativt tragiska skeenden ur det mänskliga livet. <sup>65</sup>

Det gudomliga inslaget i lagarnas funktion relateras till att lagen framstår som en strafflag. Där lagar »överträds vet man med visshet vad följden blir«. <sup>66</sup> Att lagarna tillskrivs denna spärrgivande funktion grundar sig i stor utsträckning på att människan tänkes fungera rationellt, att hon överväger sina handlingar. »Det kan bevisas att straff verkligen avhåller människor från att begå brottsliga handlingar.« <sup>67</sup> En enligt LP förnuftig människa kalkylerar och väger för- och nackdelar mot varandra samt drar slutsatser. Det moderna talesättet, att det goda skall göras för dess egen skull, inte för att människan vill undslippa straff, inte heller för löns skull, låter vackert och ädelt. LP anför emellertid andra realiteter: »Bör det icke vara så, att tanken på straffet sporrar mig att avhålla mig från det onda?« <sup>68</sup> LP vänder sig mot dem som påstår motsatsen, och ställer sig kritisk till humanise-

---

<sup>63</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 191.

<sup>64</sup> Band 9, s. 221.

<sup>65</sup> *ibid.*, s. 226.

<sup>66</sup> Dagenledaren 19.6.1952, LP.

<sup>67</sup> Band 9, s. 253.

<sup>68</sup> *ibid.*, s. 258.

ringen av strafflagstänkandet i Sverige. Man kan påstå att LP befinner sig på kollisionkurs med samhällsutvecklingen på detta område från 1930-talet och under resten av sin levnad.<sup>69</sup> LPs syn på straffåtgården innebär, att brottslingen avstänges möjligheten att fortsätta förbrytelsekedjan, vilket dessutom har effekten att andra icke förleades att följa personens exempel. Uppnås det fulla syftet med bestraffningen, kommer brottslingen till insikt om sin belägenhet, vilket skapar förutsättning för en ny livshållning. I och med att samhället har fallit offer för en alltför långtgående humanitet,<sup>70</sup> har Gud och hans sanning utmönstrats. Tillståndet i landet betraktas mot denna bakgrund som »groteskt.«<sup>71</sup>

På överhetens repressiva funktion ser LP i princip positivt, överheten »har makt att straffa«. Straffhotet uppfattas som ett både nödvändigt och lämpligt social-politiskt instrument. Utan detta skulle helt enkelt samhället hamna i anarki. »Det är straffet, som gör att lagen kan upprätthållas.«<sup>72</sup> Man kan fråga sig om det endast är avskräckningens moral som framdriver rätta gärningar och får människan att låta bli att göra »vad ont är«. Såsom avsnittet »Naturen som ideal« visade, finns helt andra tankegångar enligt vilka spontaniteten ges stora ytor och framstår som det önskvärda. Det är när spontaniteten sviktar, som normerna blir avgörande. Den sviktande spontaniteten är genomgående i människans värld, vilket får till följd att den positiva lagstiftningen blir en uppgift av rang. Sambandet mellan lag och betende är entydigt för pingstledaren.<sup>73</sup>

Innehållet i den rationalistiska människosynen, sådan jag tecknat den ovan, visar att människan uppfattas som subjekt i handlandet. Avvisandet av Guds direkthet i detta avseende har inte med tanken att göra att gärningar så framkomna vore att betrakta som onda, skadliga och värdelösa. I stället är det så att vad lagarna kräver, har människan att utföra om än med Guds bistånd. Det finns en falsk uppfatt-

---

<sup>69</sup> *ibid.*, s. 256. »Man har i det moderna samhället ofta hävdad, att det är barbari att straffa det onda. Men barbarisk är naturligtvis den samhällsordning, som tillåter människor att begå brott utan att de bestraffas därför.« Och ytterligare citat i samma riktning: »Den verkliga barmhärtigheten bevisas, där man straffar det onda.« *ibid.*, s. 257.

<sup>70</sup> *ibid.*, s. 263.

<sup>71</sup> *ibid.*, s. 277.

<sup>72</sup> *ibid.*, s. 263.

<sup>73</sup> *Ny mark*, 1966, s. 46f.

ning om Gud, som går ut på att han »själv skall göra det Han har givit oss i uppdrag att utföra«.74 Gud framtvingar inte gärningarna direkt, utan sätter gränser, vilka när de överträds renderar olycka och lidande, inte bara för överträdaren själv, utan även för andra. Det är det ohyggliga.75 Tvingar Gud, så tvingar han indirekt kan tanken formuleras.

Av vikt för profilers klarläggande har varit att vi för det första har mött en betoning lagd på en ordning i skapelsen, som drar upp gränser för människans beteende. Det har vi tolkat som inslag i sättet att uppfatta hur Gud styr världen. Inslaget kan ses som ett uttryck för den gubernatio-tanke som ingår i traditionell försynstro. För det andra har människans subjekt-position kommit till klart uttryck i och med att framställningen om lagens roll och funktion förutsätter en rationalistisk eller förnuftsbestämd människosyn. Det är människan som agerar utifrån den kunskapsuppsättning som hon har, men detta betyder inte att handlingsfältet är totalt fritt. Världen är Guds värld. Ett spørsmål som i anslutning till denna problematik legat under ytan i framställningen är om »vedergällningen« eller lagen om sådd och skörd är att betrakta som en opersonligt och mekaniskt verkande nödvändighet. Frågan blir, om detta är fallet, hur det hänger samman med föreställningen om en levande Gud. Är Gud garanten för ordningen, står han över den eller är han innesluten i den? Utifrån de undersökta texterna går det inte att påstå att vedergällningen teoretiskt övervinns, men att själva principen genombrytes gång efter annan. Vedergällningen och lagarna överhuvudtaget måste uppfattas såsom uppträdande inom ramen för Guds handlande, men de utgör inte högsta princip och kan sålunda inte sägas göra anspråk på att vara självtillräckliga utan finns där tjänande högre syften, vilka rör människans liv och frälsning. Det allvarliga i det moderna samhället är att sambandet mellan Guds lag och de positiva lagarna enligt LPs sätt att tolka sammanhangen är på väg att upplösas. När detta sker har »den stora grupp av medborgare, som har kristna intressen« inte bara »rätt att samla sig för att påverka samhället i kristen riktning«, utan »den har skyldighet att så göra när de befintliga partierna inte gör det«. Skyldigheten leder till slutsatsen: »Vi kristna har inte rätt att stillatigande åse den avkristning med åtföljande moralisk upplösning, som pågår här i landet«.76 Är det män-

---

74 Dagenledaren 28.2.1962, LP.

75 Lundgren, 1973, s. 7f.

76 Dagenledaren 28.5.1956, LP.

niskans kallelse att ge Gud »en plats vid rådsbordet«, är det en möjlig uppgift. Vilken syn på det onda är tankegången i detta perspektiv förbunden med?

## 1.4 Frågan om det onda

Inför frågan om det onda tillspetsar sig frågan om Gud och världsloppet. I två huvudformer möter ondskan: såsom synd och såsom lidande.<sup>77</sup> Medan synden står i en radikal motsättning till Gud är förhållandet mellan Gud och lidandet i världen mera komplicerat. I detta delavsnitt är syftet att undersöka övergripande aspekter dels med relation till texternas bestämda inriktning att avbördas Gud ansvaret för ondskan i världen, dels med tanke på den apokalyptik som texterna brukar sägas ge uttryck för.

### 1.4.1 Gud avbördas ansvaret för ondskan

Genom att avbördas Gud ansvaret för det onda lägger LP tyngden på människan och för synden tillbaka till den mänskliga valfriheten. Att förena världens onda med Skaparens goda och ursprungliga verk är inte möjligt. Skapad av Gud är världen inte möjlig att uppfatta som principiellt negativ, men i och med att ansvarigheten för det ondas existens primärt påbördas människan betyder det att människan i sin livshållning kan missbruka sin frihet och åstadkomma att jorden drabbas av förbannelse.<sup>78</sup> Världen är således inte ond i sig själv, det är människorna som fördärvar den och genomsyrar den med synd och ondska.<sup>79</sup> Som vi tidigare har funnit föreligger en rad inslag i LPs tolkning av kristen tro som avvisar vad som ingår i en traditionell tolkning av gnosticismen.<sup>80</sup> Tankegången bekräftas i detta sammanhang och leder oss in på problemet om världen kan förbättras och/eller kristnas. Denna inriktning i vår undersökning innebär att vi tangerar apokalyptiken i LPs texter.

Att Gud »avbördas« ondskan betyder förutom att världen är skapad god och därmed Guds också att Gud inte kan ha bestämt att ondskan

---

<sup>77</sup> Jfr Aulén, 1965, s. 157.

<sup>78</sup> Band 4, s. 89.

<sup>79</sup> *ibid.*, s. 82f.

<sup>80</sup> Jag åsyftar den traditionella tolkningen där kärnan i kritiken av gnostikerna tycks vara deras världsförakt.

skall segra hos en människa eller i ett samhälle. Händelseförloppet i den meningen är inte på förhand utstakat av Gud. Både uppfattningen om relationen mellan Gud och det onda och postulatet om människans fria vilja talar mot en dylik uppfattning. »Det är människan som åstadkommer det onda i världen. Gud måste låta människan vara människa, en varelse med fri vilja.«<sup>81</sup> I synen på människan och Gud möter redan i LPs första bok *Jesus kommer* en teologi – om än i sin linda – som i grunden ställer sig kritisk till ett traditionellt strikt apokalyptiskt schema. Grundläggande och bärande är inte tanken att det onda måste segra, men det onda segrar om människan inte omvänder sig och överläter sig till Gud. I texter av senare datum<sup>82</sup> visar LP att fatalism och kristendom inte har något inre samband. I stället menar han att fatalismen »har varit främmande för kristendomen i alla tider«. Vi har inget som helst stöd i bibeln, fortsätter han, att »något folk är förutbestämt att falla i det ondas våld«. Det »är måttet av ondskan som avgör om ett samhälle skall gå under genom sin syndighet eller om det besitter så mycket rättfärdighet, att det kan överleva. Bibeln säger tydligt, att det är graden av ondska, och inte Guds vilja att straffa, som är avgörande i detta avseende«.

I ledaren refererar LP till i bibeln omnämnda händelser som t.ex. Sodoms undergång, Jona och Nineve, men även Jesu tal till städerna på norra stranden av Genesaret, där Jesus hade gjort sina mäktiga gärningar. Vad är poängen i illustrationerna? Samhällets öden är »självförvållade«, de hade tillfällen och möjligheter till en annan framtid, men saknade det minimum av rättfärdighet som krävs för ett samhälles fortbestånd. Hade städerna gjort bättring, kunde de ha räddats. Här möter vi återigen »om«-teologin. Slutklämmen i ledarsticket blir, att lika litet som bibeln stöder de kristna fatalisterna, lika litet får de något stöd av Augustinus, Luther eller Calvin. Visserligen hävdade, enligt LP, reformatörerna den gudomliga utkorelsen, men de förföll aldrig »till den fatalism, som en del troende av idag omfattar och praktiserar«. <sup>83</sup> En Dagenledare från år 1952, kallad »Domen som stundar«, ger ytterligare stöd åt den tolkning som jag här sökt ange konturerna till och som nedan kommer att behandlas utifrån en annan infallsvinkel. LP skriver: »Vårt framtida öde avgöres inte av Ryssland eller

---

<sup>81</sup> »Lewi Pethrus svarar på frågor«, i *Dagen Extra* nr 60, 1973.

<sup>82</sup> Dagenledaren 16.8.1966, LP.

<sup>83</sup> Dagenledaren 16.8.1966, LP.

av västmakterna. Det avgöres av oss själva och vårt förhållande till Gud och den gudomliga rättfärdigheten.«<sup>84</sup> Domen är inget *fatum irreparabile*.<sup>85</sup>

Människans roll i händelseutvecklingen är central. Det som håller »domen« borta är de människor som är rättfärdiga, inte några definitiva tider i Guds tidtabell. Poängen torde just vara att den kristna människan genom sin blotta existens hindrar en försämring av samhället.<sup>86</sup> Att denna tankegång väl ansluter sig till det som är centralt i åskådningen har utläggningarna av metaforerna, som såg samhället som ett fartyg, visat. Tanken att Gud inte får vara med, eller den än starkare tanken att det finns ett nit »att fösa ut Gud« ur samhällslivet, bygger ju på premissen att Gud verkligen vill vara med.<sup>87</sup> Guds bortträngning såsom LP tänker den är en annan än den som den tyske teologen Dietrich Bonhoeffer givit uttryck för. Hos den senare ges bortträngningen en kristologisk reflektion och förstås soteriologiskt.<sup>88</sup> LP däremot försöker förklara världens utseende utifrån föreställningen om bortträngningen, vilket resulterar i att orsakerna till lidandet och det onda entydigt ledes tillbaka till människan. Som det ondas orsak kan Gud inte framställas. I stället betonas att Gud kallar människan bort från den väg som leder till att det onda inträffar och varnar henne för den. Det som sker på Golgata är ett vittnesbörd om Guds ambition att rädda människan från det onda, men också pingstdagens händelser inordnas i detta tolkningsmönster. Den helige Ande är alltsedan dess i färd med att övertyga människan om hennes belägenhet och att försöka få henne på andra tankar.<sup>89</sup> Denna Guds aktivitet syftar till att människan i djupet av sin existens skall överlåta sig till Gud och bli ett verktyg i hans hand. »Gud vill att vi skall bekämpa det onda.«<sup>90</sup> Arten av Guds aktivitet är dels tänkt som en konsekvens av tanken om människans frihet, dels

---

<sup>84</sup> Dagenledaren 19.6.1952, LP. Ledaren har tillkommit efter det att ryska jaktplan under sommaren 1952 nedskjutit ett svenskt flygplan över Östersjön. Sahlberg (2009/1977, s. 281) menar att LP tolkar händelsen utifrån en apokalyptisk synvinkel. I ledaren ges man snarare intrycket att det är tankegången att när de omutliga moraliska lagarna överträds, vet man med visshet vad följden blir, som bestämmer tolkningen.

<sup>85</sup> »Varje dom över ondskan är relativ, så länge de människor det gäller befinner sig i tiden.« Dagenledaren 16.8.1966, LP.

<sup>86</sup> Band 2, s. 191f.; Band 4, s. 17.

<sup>87</sup> Dagenledaren 23.5.1959, LP.

<sup>88</sup> Bonhoeffer, 1970, s. 163.

<sup>89</sup> EH, nr 42, 1942, s. 797f.; Band 2, s. 197.

<sup>90</sup> Band 6, s. 91.

kan den förstås utifrån *permissio*-tanken. *Permissio*-tanken som går ut på att Gud tillåter det onda får i dessa texter två olika innebörder. Den ena går ut på att Gud lämnar människan i sticket. I *Bönens makt i nödens tider*, 1939, skriver LP: »Man har förgätit Gud, eller åtminstone har man icke på allvar mottagit honom. Man har uteslutit honom från sina stora avgörande rådslag. Förhållandet blir till slut, att Gud överlämnar människorna åt sig själva.«<sup>91</sup>

Tillåtandet kan också ha ett annat inslag. Gud tillåter att det onda sker, men använder det som ett instrument i enlighet med sina syften. »Nådesbevisningar« och »straffdomar« ställs mot varandra. I det ena fallet »besöker« Gud människorna med nådesbevisningar under det att han »låter« straffdomar gå över dem. Båda handlingssätten är i grunden instrumentella, ty syftet är »att om möjligt vinna dem för sig och få dem att öppna sina hjärtan för frälsningen i Jesus Kristus«.<sup>92</sup>

*Permissio*-tanken är begriplig utifrån dels idén om människans fria vilja, dels uppfattningen att mellan Gud och det onda är lagen och ordningen inskjuten. Verkligheten är konstruerad på ett bestämt sätt som människan måste besinna. Grunden och skären går inte att negligera, de finns där helt enkelt och de är bevis på att världen är Guds. Det är kaptenens frånvaro som gör resan hotfull och riskabel och som kan leda till lidande och ödeläggelse. Observerar man språkbruket i detta sammanhang, finner man att »respekt för tillvaron« används som synonym till »respekt för domaren«.<sup>93</sup> Det är den i livet okunnige och oerfarne som är »nonchalant och självsäker« medan »den som i någon mån känner livet ... arbetar med fruktan och bävan på sin frälsning«.<sup>94</sup>

Guds förhållande till »det onda« är ett komplext förhållande. Gud uppfattas inte som orsak till synden, men Gud drar sig å andra sidan inte för att åstadkomma lidande i världen. Aspekten behandlas fylligare i *Gudsbild*. Här skall vi till sist betona att utifrån texterna kan man inte påstå att Gud har bestämt att länder, folk och samhällen skall falla i det ondas våld, men inte heller att Gud i alla lägen övervinner det onda. Det vore att upplösa postulatet om människans frihet. Det finns

---

<sup>91</sup> Band 9, s. 94. Jfr Band 2, s. 58: »Gud hjälpe oss, att Herren Jesus icke lämnar oss och går sin väg. Ty säger han sitt ve över oss, ve oss då.«

<sup>92</sup> Band 4, s. 44.

<sup>93</sup> Band 9, s. 248.

<sup>94</sup> *ibid.*, s. 249.



en konsekvens i resonemanget och ansatsen tagen i synen på människan framträder tydligt. Därmed har vi tangerat vårt andra spørsmål i avsnittet »Frågan om det onda«.

#### 1.4.2 »Levi Pethrus apokalyptik«<sup>95</sup>

Ondskan är ett centralt tema i apokalyptiken även om »apokalyptikerna« i grunden inte var störda av den eftersom de uppfattade den som ett led i Guds plan med världen.<sup>96</sup> Av framställningen har redan framgått att i LPs apokalyptiska föreställningar knappast ingår tanken på en deterministisk historiesyn enligt vilken perioderna följer varandra enligt ett schema som är lagt från början och oberoende av hur ondskan utvecklar sig i världen. Komplexiteten avslöjar sig redan i iakttagelsen att utifrån distinktioner som används i syfte att skilja »profeter« och »apokalyptiker« åt kan man enligt min mening inte undgå att fråga sig om LP inte är lika mycket profet som apokalyptiker.<sup>97</sup> Av de modeller som t.ex. den katolske teologen Walter Kasper använder för att schematiskt skilja mellan olika uppfattningar om kristendomens framtidsvision utgörs en av den apokalyptiska modellen varvid Kasper tycks mena att dualismen i apokalyptiken lämnar rum eller banar väg för en negativ, ja kanske t.o.m. en destruktiv inställning till historien.<sup>98</sup> Historien enligt den apokalyptiska modellen, påstår Kasper, känner bara ett subjekt, nämligen Gud, och ställer mot detta synsätt den profetiska modellen enligt vilken historien utspelar sig »i samspelet mellan gudomlig och mänsklig frihet«.<sup>99</sup> Utifrån den profetiska modellen blir historien helt öppen och Gud lägger »sitt herraväldes konkreta ankomst i människans hand«. Ses historien som ett resultat av detta samspel »kan de yttersta tingens ankomst inte tänkas som något som sker s.a.s. efter en frålningshistorisk tidtabell som nästan deterministiskt reglerar hur Guds eviga rådslut avlöper«.<sup>100</sup> Evigheten avgörs enligt den profetiska modellen med andra ord i historien medan den enligt den apokalyptiska modellen avgörs i evigheten.

---

<sup>95</sup> Linden, 1980, s. 50.

<sup>96</sup> Morris, 1972, s. 47.

<sup>97</sup> Så i alla fall utifrån Moltmanns distinktioner, 1977, s. 133f.

<sup>98</sup> Kasper, 1981, s. 168f.

<sup>99</sup> *ibid.*, s. 169.

<sup>100</sup> *ibid.*

Nu är det ingen enkel sak att hänföra LP till en av dessa modeller. Tvetydigheten eller svårtolkbarheten sammanhänger med människosynen och LPs idé om de gränser som Gud har satt för människans liv. Vad som står klart är att historien inte känner allenast ett subjekt. Historien gestaltar sig utifrån en dialektisk relation mellan Gud och människan. Gud tar människans frihet på allvar, men denna frihet är inte total, dvs. med en formulering som är inspirerad av läsningen av Kasper: Guds herraväldes ankomst ligger inte helt i människans hand. De gränser som Gud har satt för livet på jorden spelar stor roll för LPs uppfattning om historiens förlopp och ges ibland en tillspetsad apokalyptisk tolkning varvid framgår att han inte på något tydligt sätt isärhåller vad som å ena sidan är att betrakta som en »historisk« situation och å den andra sidan är att betrakta som »apokalyptisk«. I tanken sker en växling mellan den ena och den andra situationen och ibland smälter de samman.<sup>101</sup> Tolkningen av det svenska samhället är ett gott exempel på detta. Frågan i detta sammanhang gäller det svenska folkets framtid i historisk bemärkelse – »vårt folks framtida öde«. <sup>102</sup> Utifrån LPs historiesyn är historien full av lärdomar och vittnesbörd om hur följderna blir när folken s.a.s. gått för långt och överskridit gränserna för det tillåtna. Domen väntar. Historien är därmed aldrig helt öppen, friheten har sina gränser. Samma perspektiv ligger till grund för den apokalyptiska förkunnelsen. Ansatsen nerifrån framträder, inte tidtabellens tider. Vid en jämförelse mellan invånarna i Stockholm vid 1900-talets början och Sodoms invånare blir resultatet att ondskan nått sin kulmen och att ett sådant land som Sverige »måste undergå sitt eldsdop«. <sup>103</sup> I framställningen kommer tanken att det måste finnas en gräns för det onda mycket väl till uttryck. I grund och botten ansluter sig denna syn alltså till vad vi har framhållit om föreställningen om tillvarons ordning med dess lag om sådd och skörd. Det är således inte primärt Kristi tillkommelse som innebär en kris för världen, utan det är världens ondskas och rörelseriktning bort från det sunda och sedliga som kräver ett gudomligt ingripande. Gud intervenerar inte

---

<sup>101</sup> Band 4, s. 13f., 16. Jfr Maier, 1987, s. 46. Enligt Russel (1978, s. 24) är en sammanblandning mellan apokalyptik och historia vanlig i den apokalyptiska föreställningen.

<sup>102</sup> Dagenledaren 2.2.1957, LP.

<sup>103</sup> Band 4, s. 12: »Det [dvs. Sverige] kan icke, med den synd och ruttenhet, som finnes bland folket, fortsätta att existera som en nation.« I sammanhanget hänvisar LP till en icke namngiven forskare.

på ett oförklarligt sätt! Med denna grundsyn låter sig den apokalyptiska förkunnelsen utan svårighet förena: historia och apokalyptik häftar i varandra. Problemet är väl att förklara det berättigade i att låta en analys av det svenska samhället vid 1900-talets begynnelse vara av avgörande betydelse för världen i dess helhet, dvs. ge samtidsanalysen av det svenska samhället eskatologisk innebörd och inte enbart historisk. Det finns enligt LPs sätt att förkunna inget som motsäger att ett historiskt perspektiv inte skulle vara tillräckligt, dvs. om normen för det otillåttna passerar och folket negligerar möjligheten till omvändelse och bättring, har nationen inget annat än undergång att vänta. Men LP måste bringa ordning i talet om Jesu tillkommelse och den tillspetsade apokalyptiska historiefilosofin torde dessutom ha svarat väl mot den unga rörelsens behov av väckande, tröstande och varnande budskap.<sup>104</sup>

Vi kan utifrån det sagda avvisa påståendet att världen måste bli sämre, dvs. att ondskan måste segra därför att Gud har bestämt detta. Lika entydigt avvisas en renodlad utvecklingsoptimism. »De som har den uppfattningen, att kristendomen allt mer och mer skall genomsyra världen, så att världen blir bättre och bättre, och att det tusenåriga riket på det sättet skall bryta in över jorden, har icke Guds ord på sin sida.«<sup>105</sup> Av tanken att tusenårsriket är omöjligt att realisera genom mänskliga insatser följer inte att världen blir sämre och sämre. Kristendomens fiender framför enligt LP den sortens argument: »Nu finns det sådana som hatar de kristna och säger, att kristendomen betyder kulturell och social tillbakagång. Det beror på att man icke sätter sig in i vilket inflytande verklig kristendom utövar. ...«<sup>106</sup> Grundläggande idéstoff genom åren är kristendomens anmärkningsvärda roll för världen, en idé som saltmetaforen understryker: »En verklig och levande tro på Gud är för människovärlden, vad saltet är för världshavet. ... Utan detta skulle allt slukas upp av förruttelse.«<sup>107</sup> I den apokalyptiska förkunnelsen finns formuleringen insprängd: »Det blir en oersättlig förlust för världen när de kristna tages bort«. När de rättfärdiga människorna »hämtas från jorden« och med dem allt motstånd mot

---

<sup>104</sup> Lindén, 1980, s. 51.

<sup>105</sup> Band 2, s. 61.

<sup>106</sup> *ibid.*, s. 191f.

<sup>107</sup> *ibid.*, s. 192

ondskan, då får synden och det onda »fritt lopp«,<sup>108</sup> och formar sitt eget öde. Konsekvensen är denna: på ett liknande sätt som den enskilda människan utifrån alldeles bestämda premisser har sitt liv i sina egna händer, har samhället sitt. Även *permissio*-tanken används i tolkningen av världens öde. Vid parusin går Gud världen till mötes, gör den till viljes och befriar den från »de heliga« och låter den »bli överlämnad åt sig själv«. <sup>109</sup>

Avgörande i LPs historieuppfattning är dels människosynen, dels idén om att tillvaron har en ordning och att när denna ordning inte efterlevs följer straff och dom. I tankekonceptionen ingår med ett slags självklarhet föreställningen om tidens slut, uppfattad som både katastrof och fullbordan och fulländning. Men eskatologin har även i dessa texter flera utgångspunkter än det kosmologiska problemet om världsundergång och – förnyelse.<sup>110</sup> För att med full säkerhet kunna uttala sig om LPs apokalyptik måste man dels mera noggrant redogöra för apokalyptikens innehåll och förutsättningar, dvs. inte ensidigt uppmärksamma förkunnelsen om Kristi tillkommelses olika etapper, dels redogöra för hur synen på människan förhåller sig till detta. Själv tolkar jag LPs utläggningar som en *theologia conditionalis* och menar att utifrån en sådan teologisk position kan man knappast säga, att samhället nödvändigtvis blir bättre eller sämre, utan man tvingas formulera sig på följande sätt: samhället *kan* bli bättre *om* människan låter Gud vara den Gud är. Ty om Gud får vara den han är, kommer sinnevärlden att se annorlunda ut. Med detta återkommer jag till tanken att ett strikt apokalyptiskt schema som det utvecklats i den vetenskapliga litteraturen inte friktionsfritt går att samordna med den människosyn som LPs texter exponerar. Detta problem har inte berörts i forskningen om LP och pingströrelsen. Vad man där har protokollfört är motsatsförhållandet mellan apokalyptik och politik och sökt efter den historiska vändpunkten när den historiska utvecklingen började ge upphov till politiskt engagemang i stället för en väntan på parusin. Längre fram ställer jag den precisa frågan om LP övergav apokalyptiken i samband med sitt växande politiska engagemang.

Utifrån de här perspektiven är det svårt att påstå att LP skulle hysa uppfattningen att historien är utan värde. Kontinuiteten mellan histo-

---

<sup>108</sup> *ibid.*

<sup>109</sup> Band 9, s. 259f.

<sup>110</sup> Till detta, se *Theologische Realenzyklopädie*, band 10, 1982, s. 249ff.

rien och evigheten tänks ju delvis utifrån människans gärningar.<sup>111</sup> Om gnosticismen i traditionell mening därför kan avskrivas och är omöjligt att belägga, tycks däremot gälla att världens betydelse nedskrivs när människan funnit sin slutgiltighet, sin frälsning. Om denna slutgiltighet talar LP i termer av den nya skapelsen, i vilken »ingen skall få komma in, 'som gör vad styggeligt är och lögn'«. Domen som skett är »för evigt«,<sup>112</sup> Det är utifrån ett sådant eskatologiskt perspektiv som tankegången: »Jorden är icke mycket att leva för«<sup>113</sup> framkommer, inte utifrån tanken att jorden i princip är av ondo. Det är fråga om en existentiell dualism, inte en ontologisk dualism.<sup>114</sup> Enligt Barbara Aland<sup>115</sup> är ett snarlikt resonemang ett genomgående drag i alla gnostiska texter. Om emellertid för gnosticismen ur detta enligt Aland följer ett ointresse för världen i praktisk-politisk och social mening och således ingen förbindelse mellan gnosis och politik, saknas en sådan tendens hos LP. Denna omständighet torde sammanhånga med medvetenheten om det eskatologiska förbehållet och människosynen. Som kristen är människan inte på ett suveränt sätt höjd över tiden; den kristne är inte utan »ort«, utan förbunden med och ansvarig för sin samtid. Även om den kristne enligt LP har del i och är inriktad på det eviga är människans existens i tiden långt ifrån betydelselös. Det förhåller sig inte så att på den ena sidan befinner sig den kristna människan och på den andra det bestående samhället.

## 1.5 Sammanfattning

Av avsnittet »Gud, livet och tillvarons gränser« har för det första framgått att skapelsetron är grundläggande för LP. Det är Gud som håller livbetingelserna uppe, och med själva livet som sådant är en primär gudsrelation given. I själva skapelseiden ligger en tanke om en uppehållande ordning, både i fysisk och i moralisk mening. Här möter ingen kombination av allmakt och frihet hos Gud med en teologisk absolutism till följd som hotar skapelsens regelmässighet och ordning. Å andra sidan är det felaktigt att tillskriva LP en teologisk ide, som ges

---

<sup>111</sup> »Deras gärningar skall följa dem efter«, i *Dagen* 17.7.1962, LP.

<sup>112</sup> Band 4, s. 81f.

<sup>113</sup> *ibid.*, s. 83.

<sup>114</sup> Jfr Meyendorff, 1978, s. 188.

<sup>115</sup> Aland, 1984, s. 56f.

så starka deistiska inslag, att Gud skulle ha lämnat universum åt sig självt att löpa sin egen bana. Skapelsen är ett pågående verk.

För det andra är föreställningen om Gud och lagen grundläggande. Vad lagen kräver är väl förankrat i människans medfödda rättsmedvetande och moraliska sensorium. I princip är den grundläggande etiska insikten tillgänglig för varje förnuftig varelse oberoende av religiös eller ideologisk position.<sup>116</sup> De etiska normerna tenderas att lokaliseras till skapelsen eller »verkligheten«. Aspekterna får till effekt att den moraliska lagen inte ensidigt kommer att vila på idén om Guds bud som en befallning utifrån eller uppifrån, dvs. den är inte heteronomt grundad. I detta tänkande passar naturen som ideal väl in. Såsom naturen spontant lyder sin Skapare, följer sin natur, borde även människan göra. Såsom uppvisats fasthåller LP människans förmåga och frihet att bryta sig ur naturens ordning, men poängterar de gränser som är satta för denna frihetsutövning. Skapelseordningen kan människan inte helt negligera eller bortse från.

För det tredje finns skäl att betona att bedömningen av samhället och tanken på dess förändring sker utifrån konstanter vi belagt i människosynen. »Det är individen som bestämmer samhällets och sin samtids karaktär.«<sup>117</sup> Individualismen är kristendomens vapen både i kampen mot ondskan och i kampen om människorna.<sup>118</sup> Människan skall ge Gud en plats vid samhällets rådsbord, dvs. primärt i riksdag och regering. I världen verkar Gud på två sätt. Det ena kallar vi direkt eller omedelbart, det är ett handlande som huvudsakligen sker på skapelsens plan. Det andra sättet tar hänsyn till människans position och resurser, vilket ofelbart får konsekvenser för Guds sätt att verka i världen. Försynen innebär inte att Gud med absolut självklarhet kontrollerar människorna, utan i det historiska skeendet behöver Gud helt enkelt någon att verka genom.<sup>119</sup> Gud verkar indirekt eller medelbart på historiens, kulturens och samhällets plan. Människan blir Guds förmedlare i världen.

---

<sup>116</sup> Band 10, s. 304: »Människorna i allmänhet, som inte är förförda, har ofta sitt gudsbehov klart. Människan har sitt evighetsmedvetande, hon har sitt samvete, och när hon får vara i fred, säger hon det hon tänker, och tänker mycket ofta rätt.« Citatet antyder emellertid risken, att människan kan förföras och i denna process torde ideologierna ha större del än religionerna. Se vidare *Bryningstider – Segertider*, 1969, s. 93; Dagenledaren 28.2.1970, LP.

<sup>117</sup> Dagenledaren 26.5.1962, LP.

<sup>118</sup> *A Spiritual Memoir*, 1973, s. 88.

<sup>119</sup> Band 1, s. 206.

För det fjärde är en av kärnpunkterna i LPs skapelsetro äganderätten. »Gud har skapat världen och ... världen och alla människor är Guds egendom.«<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> Dagenledaren 1.3.1969, LP.

## 2 »Jag har aldrig haft något bestämt politiskt ideal ...«<sup>1</sup>

Såsom ägare av världen vill Gud »innesluta ... och styra den efter sin vilja«<sup>2</sup> vilket innebär att Gud är intresserad av och inbegripen i en aktivitet som handlar om makt, beslutsfattande, lagstiftning, konflikter och kompromisser. Politik är en sådan aktivitet.<sup>3</sup> Inför det i rubriken anförda påståendet av LP hyser vi därför alldeles bestämda misstankar. Inte så att vi förväntar oss en klar, genomtänkt och konstruktiv politisk ideologi, men väl en politisk kultur som är komponerad av attityder, trosuppfattningar, känslor och värderingar om samhället, vilka relaterar sig till det politiska systemet och de politiska frågorna. Sådana attityder behöver inte alltid vara medvetandegjorda, men finns implicit hos en individ eller en grupp i relationen till det aktuella politiska systemet.<sup>4</sup> Med uttalandet: »Jag har aldrig haft något bestämt politiskt ideal ...« vill LP understryka dels att det som varit vägledande i hans politiska vägval har varit något i förhållande till politiken övergripande och primärt, nämligen kristendomen,<sup>5</sup> dels att han icke fullständigt känt sig hemma i något av de existerande politiska partierna. LP ger emellertid knappast läsaren intrycket att han är medveten om att kristendomen tas i ideologiskt anspråk för inomvärldsliga intressen.<sup>6</sup>

För att bringa klarhet i LPs politiska uppfattning använder jag bl.a. attitydbegreppet. Tre element brukar räknas in i begreppet: kognitivt och affektivt element samt handlingselementet. Det betyder att på frågan vilken attityd LP har till det svenska samhället måste först frågorna undersökas: Vad tror han sig veta om Sverige, hur beskriver han sitt samtida samhälle? Genom att framleta tankeinnehållets kognitiva element framträder den deskriptiva dimensionen. I ett första avsnitt, som bär rubriken »Deskriptiv dimension: Från ett kristet till ett 'hedniskt'

---

1 Lundgren, 1973, s. 53.

2 Dagenledaren 25.11.1972, LP.

3 Ball, 1985, s. 31.

4 *ibid.*, s. 53.

5 Det framgår inte minst av fortsättningen av uttalandet: »... utan mitt ärende har varit kristendomens påverkan på samhället.« Lundgren, 1973, s. 53.

6 Jfr diskussionerna utifrån kristdemokratiska utgångspunkter, se Arbøl, 1986, s. 29f. Se även Kasper, 1987, s. 146.



Sverige« visas på denna dimension genom att LPs uppfattning om avkristningen fungerar som avgörande tolkningsnyckel. I ett andra avsnitt, som vi kallar »Normativ dimension: Sverige skall vara en kristen stat!« uppspårar vi de ideologiska fragment till vilka »kristendom« kan föras. Därmed aktualiserar vi attitydbegreppets andra element, nämligen det affektiva, som enligt vår mening svarar mot vad LP tycker om objektet och anser bör gälla i och om Sverige. De ideologiska fragmenten är inte latent utan manifesta i den meningen, att de fastslås i predikningarna och ledarsticken, presenteras i intervjuerna, försvaras i apologierna. LPs föreställningsvärld visar sig vara vidare än vad som framgår av en undersökning som enbart tar sikte på det artikulera motståndet mot avkristningen. När jag påstår att varje föreställningsvärld kan uttolkas som ideologi använder jag »ideologi« i deskriptiv mening,<sup>7</sup> inte som något i sig felaktigt, en villa eller ett falskt medvetande.

Till den politiska analysen hör förutom analysen av tankeinhållets kognitiva och affektiva element en undersökning av handlingsbenägenheten, dvs. det tredje elementet i attitydbegreppet och avsnittet kallar vi »Perspektiv på handlingsbenägenheten: LPs politiska engagemang«. Det är framför allt här synpunkter på LPs kristendomsuppfattning har kommit i dagen, som vi kommer att ge ett betydande utrymme i diskussionen.

## 2.1 Deskriptiv dimension: Från ett kristet till ett »hedniskt« Sverige

Avsnittet har som ambition att söka besvara fyra frågor. Den första frågan rör termen avkristning. Vad menar LP med den? Den andra uppmärksammar avkristningsprocessen i Sverige utifrån LPs synvinkel och inriktar sig på vad det är i samhället som »attackeras«, vad »Gud« refererar till. Nära förbunden med denna aspekt är vad vi här kallar avkristningens manifestationer, dvs. vad sker i samhället när Gud inte »får vara med« eller trängs undan. Det blir vår tredje fråga. Slutligen spørjer vi om de enligt LP bakom avkristningen liggande orsakerna.

---

<sup>7</sup> Guess, 1981, s. 3ff.

### 2.1.1 Avkristning: ett begrepp med flera funktioner

Den omfattande sekulariseringsdebatten lämnas därhän, eftersom ett studium av den skulle dels spränga ramarna för detta arbete, dels knappast ge en klarare profil åt LPs egen uppfattning om avkristningen eller sekulariseringen. I stället skall vi ta tag i frågorna om avkristningens attackpunkter och dess manifestationer samt orsaker. Men dessförinnan är det nödvändigt att ge några aspekter på avkristningsbegreppets användning i texterna. Begreppet har aningen olika funktioner i olika kontexter. Jag har lagt märke till fyra sådana.

Det är otvetydigt på det sättet att med begreppet vill LP signalera en fara som hotar det svenska folket. Avkristning är ett begrepp med starka symboliska inslag. Avkristningen innebär nämligen på sikt det svenska folkets undergång. I LPs samhällssyn finns i detta sammanhang en metodologisk premis som är viktig att ta hänsyn till. Mot »ismer«, vilka har som gemensam förutsättning, att samhället är ett strukturerat system och enligt vilka en social handling inte kan förstås annat än i relation till detta enhetliga system, är LPs uppfattning den, att samhället består av olika områden med bristande kongruens, dvs. olika samhällsområden har varierande förändringsrytm.<sup>8</sup> Det hotfulla består i att samhället på centrala områden töms på »kristendom« eller på »Gud«. Uppfattningen att ett fundamentalt drag i Europas utveckling sedan upplysningstidens början är avkristning, avfall från Gud, har varit ett teologiskt paradigm som på allvar har ifrågasatts först efter andra världskriget.<sup>9</sup> Allt i den moderna världen, menar LP, är

---

<sup>8</sup> Ett sätt att exemplifiera det sagda är att visa på det motsägelsefulla i hans tes om att sambandet mellan religion och välfärd. Under sina resor runtom i världen har LP relaterat olika samhällsförhållanden till den i landet dominerande religionen. Ståndpunkten framkommer i slutsatsen: »Ju högre människan står i religiöst avseende, dess bättre är hennes samhällsförhållanden«. Band 10, s. 316; *Ny mark*, 1966, s. 105f. Mig veterligt har emellertid LP aldrig sökt förklara fenomenet, att i takt med kristendomens »nedmontering« eller dekonstruktion i det svenska samhället, ökar välfärden. Det enda svar jag utifrån LPs texter kan tänka mig, tar fasta på just samhällsområdenas förändringsrytm. Det svenska samhället lever på den fond av kristendom som tidigare genomsyrat det. Problemet kan ges annan språklig utsmyckning och ett vidare perspektiv i anslutning till Max Weber. Enligt Bertilsson (1986, s. 420–430) menar Weber att i samma mån som den västerländska rationalismen gör sitt segerrika tåg över världen och tränger undan den yttre, materiella nöden, leder den till en tilltagande inre, andlig nöd. Vill man förstå denna paradox i det moderna västerländska samhället krävs att man går tillbaka till särdragen i den kristna frälsningsläran.

<sup>9</sup> Kasper, 1984, s. 7f.; Moltmann, 1988, s. 16; Persson, 1971, s. 16f.

inte avfall från kristendomen. Så uppfattas inte den materiella välfärden i sig som ett hot vare sig mot den personliga friheten, rättsstaten eller mot kristendomen eller tron, utan betraktas i det närmaste odelat positivt, om man har distinktionen mellan »materialism« och »välfärd« i åtanke.<sup>10</sup> LP avvisar inte social och ekonomisk jämlikhet, utan pläderar i vissa frågor för en långtgående ekonomisk utjämning.<sup>11</sup> Att »jag är konservativ i vissa frågor innebär inte att jag inte uppskattar välfärdssamhället och de förbättringar som gjorts i samhället under tidens lopp.«<sup>12</sup> Om det endast gällde den ekonomiska utvecklingen skulle han inte ägna sig åt politisk verksamhet<sup>13</sup> Vad angår välfärden besitter LP förmågan att tolka den både som en effekt av kristendomen och ett resultat av socialdemokratisk förd politik.<sup>14</sup> Men ekonomin och välfärden har slagit över i materialism. Eftersom människan lever inte bara av bröd är denna utveckling ett hot mot människan och mot folket.<sup>15</sup> Om än konsekvenserna av avkristningen synliggörs i olika takt på samhällets olika områden kommer de ändå på sikt att drabba hela samhället.

Den andra funktionen är den roll som begreppet har som politisk tolkningsnyckel. Med hjälp av begreppet strukturerar LP det svenska politiska landskapet. Den politiska bilden i Sverige är nämligen »konturlös och diffus« och anledningen till detta är att tidigare politiska gränser inte längre existerar. Höger-vänsterskalan är förlegad. »Men det finns en verklig skiljelinje i vårt politiska liv. ... Vi har det materia-

---

<sup>10</sup> Dagenledaren 20.2.1963, LP. Motargumentet från LPs sida gentemot dem som driver tesen, att kristendomen står i ett motsatsförhållande till en hög levnadsstandard, utgörs av en hänvisning till Förenta Staterna. »Förenta Staterna som ju är den av kristendomen mest genomträngda nationen på jorden har också den högsta levnadsstandarderna av alla världens nationer.« När välfärden med LPs term slår över i »materialism« beskriver han ett synsätt som liknar det som sekulariseringsteologerna kallat sekularism. Persson, 1971, s. 33f.

<sup>11</sup> Dagenledaren 20.2.1963, LP. »Den kristna religionen ... varit en föregångare till förbättrade ekonomiska förhållanden.«

<sup>12</sup> Lundgren, 1973, s. 59.

<sup>13</sup> Till detta, Johansson, 1985, s. 105, 110, 127.

<sup>14</sup> I ett tal den 19 mars 1964 påpekade LP, att han inte var någon motståndare till sociala välfärdsanordningar samtidigt som han passade på att ge det socialdemokratiska partiet en eloge för dess sociala reformverksamhet. Johansson, 1985, s. 110; Lundgren, 1973, s. 52, 95; Dagenledaren 20.2.1963, LP.

<sup>15</sup> »Ett folk kan omöjligt leva endast av materiella ting. Även de religiösa och etiska kraven måste tillgodoses, om inte folket självt skall ta obotlig skada.« Dagenledaren 19.4.1956, LP.

listiska ateistblocket med dess avkristningsverksamhet och den moralupplösning som vissa delar av detta läger förordar å ena sidan, å den andra den majoritet av vårt folk som håller på kristen livssyn och på kristna värden.«<sup>16</sup>

Begreppets tredje funktion utvecklar den politiska tolkningen. Skilje-linjen i det svenska politiska livet är nära lierad med motsättningen mellan »folket« och »makthavarna«. Avkristningen i Sverige som LP uppfattar den är närmast resultatet av en konspiration av kulturradikaler och makthavarna.<sup>17</sup> Konspirationsteorin artikulerar LP under tal om avkristningsplanen. Det är huvudsakligen innehållet i denna som nedan kommer att expliceras. Den fjärde funktionen slutligen utgörs av begreppets appellerande funktion, det fungerar som ett uppfordrande anrop. Med begreppet vädjar LP till det svenska folket att ändra på förhållandena.<sup>18</sup>

## 2.1.2 Avkristningsplanen

»Alla som något följt utvecklingen i Sverige vet, att en *planmässig avkristning* [kursiv] pågått ända sedan 1919«, konstaterar LP år 1972.<sup>19</sup> Detta är ett inslag i LPs tolkning av Sverige som icke har lagts vikt vid i tidigare forskning. Säger man, att samma syn på Sverige kan beläggas i hans skrifter om man jämför 1912 och 1964, träffar man inte rätt.<sup>20</sup> Vid

---

<sup>16</sup> *Ny mark*, 1966, s. 49.

<sup>17</sup> LP är känslig inför utländska bilder av Sverige. På 1950-talet uppfattar LP att den amerikanska tidskriften *Life* uppfattar Sverige »som samtidens mest avkristnade land«. Sverige har världsrekordet i avkristning. Bakom avkristningen står emellertid en jämförelsevis liten men högröstad grupp kulturradikaler. Vilka dessa är framgår än tydligare när LP skriver att *Aftontidningen* är »organ för den kulturradikala klicken inom socialdemokratiska partiet« och fortsätter: »Det är dessa herrar tillika med Dagens Nyheter-falangen, som i första hand står för avkristningens och moralupplösningens propaganda här i landet.« Dagenledaren 22.3.1956, LP. Om utländska bilder av Sverige, se Svensson 1988, s. 139–161.

<sup>18</sup> »Alla undersökningar som velat utröna svenska folkets ställning till kristendomen har visat, att en överväldigande majoritet vill behålla kristendomen och därmed sin anknytning till den västerländska kulturen. ... Var är de män och kvinnor, som vill offra sina liv för att vi skall kunna kasta av oss den hydra av gudlöshet, sedeslöshet, perversitet och laglöshet, som driver vårt folk mot olycka och förödelse?« *Ny mark*, 1966, s. 110.

<sup>19</sup> Dagenledaren 5.12.1972, LP. Wingren (1981, s. 33f.) rekommenderar ett långdsnitt från 1920-talet om riktningen för den vetenskapliga *teologins* utveckling i Sverige skall kunna noteras. LP menar att något liknande gäller för *kristendomens* utveckling.

<sup>20</sup> Gustafsson, 1967, s. 86; Dahlgren, 1982, s. 66.

en läsning av *Jesus kommer*, vars första upplaga daterar sig till 1912, finner man visserligen efter kort bekantskap med boken, att LP vid denna tidpunkt ingalunda är nöjd med det moraliska tillståndet i landet. Inte heller på 1960-talet är han nöjd med svenskarnas moraliska tillstånd. Men något nytt har skett 1919 som *Jesus kommer* 1912 inte behandlade. Begreppet avkristning lyser med sin frånvaro i boken. Avkristningen i LPs mening kommer nämligen uppifrån, från riksdag och regering, från makthavare och kulturradikaler, medan det hos det svenska folket i grunden finns en känsla för etiska riktmärken och värderingar som kristendomen anses representera.<sup>21</sup> Iakttagelsen leder till en samhällsanalys, där tolkningen av Sveriges politiska liv i bred mening baserar sig på en konflikttolkning, som utifrån uppfattningen att kristendomens mål är tvåfaldigt<sup>22</sup> ser motsättningen mellan förespråkarna för en kristen livsåskådning och dess etik å den ena sidan och »den antikristliga falangen med dess normlöshet och moralupplösning å den andra« som »den verkliga skiljelinjen ... i Sveriges politiska liv.«<sup>23</sup> De tidigare politiska motsättningarna är överspelade. Kring detta tema – den nya motsättningen – söker LP samla »folket« och utifrån denna premiss ställs frågan om det svenska samhället skall utformas efter ett gudlöst eller kristet mönster.<sup>24</sup>

Med kritiken av avkristningsplanen och dess inslag aktualiseras en överensstämmelse mellan det sunda förnuftet, nationella intressen, traditioner och folkströmningar. I framlyftandet av det hotfulla i avkristningsplanen söker LP att mobilisera folket. Vidare framkommer att samtidigt som han menar sig bygga på vad myndigheter och andra i sina utredningar och undersökningar kommer fram till och därmed får bekräftelse från auktoritativt håll kan han visa på det svenska samhällets dubbelhet. Tesen är att det konsekvent bortses från vad dessa utredningar rekommenderar.<sup>25</sup>

---

21 Om förhållandet mellan avkristning och sedeslöshet/moralupplösning, se Dagenledaren 22.3.1956, LP.

22 »Det ena är personlig frälsning och allt vad som hör samman därmed. Det andra är att skapa folkmoral, samhällsnormer, traditioner.« Dagenledaren 23.12.1972, LP. Jfr Dagenledaren 23.2.1963, LP.

23 *Ny mark*, 1966, s. 51.

24 *ibid.*, s. 53.

25 Se t.ex. Dagenledaren 5.12.1972, LP. LP skriver: »Vår nuvarande justitieminister har nyligen påpekat, att orsaken till den stora brottsligheten i vårt land är att man gjort sig av med de kristna normerna och ännu inte hunnit få fram nya sådana.«

Entydigt är det enligt LP två områden i det svenska samhället som under en lång följd av år varit särskilt utsatta för den antikristliga planen. Det gäller dels skolan, dels de svenska hemmen, dvs. vad W. Kasper kallar »die beiden vorzüglichen herkömmlichen Lernorte des Glaubens«.26

Utifrån grunduppfattningen, att »skolväsendet är de kristnas sak framför andra samhällsangelägenheter. Det är nämligen kristendomen som grundat skolorna i vårt land«,27 visas i fyra steg hur den svenska grundskolan drabbats av avkristningen. Det tog sin början 1919, när man tog bort katekesen.28 Nästa etapp i avkristningen var att ändra lagen så att lärarna inte behövde vara kristna. På denna punkt gör LP inga som helst försök att precisera innehållet i »kristen«, dvs. kravet betydde att ämbetsinnehavaren skulle tillhöra Svenska kyrkan.29 Man kan tala om en bred appellering. Det tredje steget var borttagandet av morgonandakterna. Genom 1962 års riksdagsbeslut om grundskolan är så processen slutförd. Kristendomsämnet har »blivit ett orienteringsämne av samma slag som historia och biologi«.30 Kristendomsundervisningen på gymnasiet blev genom namninsamlingen 1963 en historia för sig. Namninsamlingen spelade bl.a. roll för KDS tillkomst.31

Till skolans avkristning kommer så »avkristningen av hemmen«.32 Hemmens avkristning kommer i och för sig som en naturlig följd av skolans avkristning, men sammanhänger framför allt med vad vi kan kalla sexualfrågan, en central fråga i skolsammanhang. I *Den svenska historien* konstaterar Elise Ottesen-Jensen i avsnittet om sexualfrågan med avseende på 1900-talet: »Under detta århundrade har det skett en

---

26 Kasper, 1987, s. 117.

27 Dagenledaren 27.1.1962, LP. LPs syn på skolorna är dock långtifrån entydig. *Ungdom, kärlek och äktenskap*, 1962, s. 37; Bergsten, 1987, s. 16–18.

28 *Ny mark*, 1966, s. 60. På Kölingaredsveckan 1946 menade LP att kristendomsundervisningen om än »bristfällig och ganska ringa« ändå var att betrakta som »en tillgång«. EH 1946, s. 608. I Dagenledaren 14.12.1959 får vi namnet på den som »mer än någon annan torpederat innehållet i vår kristendomsundervisning«. Hans namn är Värner Rydén, »en socialdemokrat«.

29 Stadgan om kristendomslärnarnas obligatoriska tillhörighet till svenska kyrkan upphävdes i och med 1951 års religionsfrihetslag. Wingren, 1981, s. 91.

30 *Ny mark*, 1966, s. 60f.

31 Det finns ingen anledning att tränga på djupet i denna fråga. Den intresserade hänvisas till Algotsson, 1975, s. 383ff. Även Johansson 1985, s. 82ff.

32 *Ny mark*, 1966, s. 62.

revolutionerande förändring i synen på sexualfrågan«. <sup>33</sup> Mot denna förändring, denna revolution, kommer LP i uppenbar och entydig konflikt. Den rörelseriktning som han befinner sig i kan tydligt speglas genom att olika inslag i sexualfrågan fokuseras. På ett mycket summariskt sätt skall hans syn på tre under århundradet vidtagna åtgärder inom ramen för denna fråga belysas och syftet med framställningen är att visa på vari det hotfulla enligt LP består i det som sker i Sverige på detta område. De aktuella momenten är sexualundervisningen i skolorna, graviditet och anställningstrygghet samt synen på preventivmedlen och kvinnans situation. Med den breda tolkning som t.ex. paret Alva och Gunnar Myrdal gav begreppet befolkningsfrågan, kan faktiskt samtliga moment inräknas i den. <sup>34</sup>

### *Sexualundervisningen i skolorna*

I *Dagen* 1962<sup>35</sup> ger LP några synpunkter på småbarnens sexualundervisning efter att ha sett en lektion i ämnet på TV. Poängen i hans ledarstick är att en kunnig och vårdad undervisning i hithörande frågor säkert kan vara behövlig i »de högre klasserna«, men han betraktar en undervisning för åtta-åringar – som det här gällde – som »förkastlig«. Det sexuella fenomenet förlorar sitt mysterium, vilket leder till en etisk förlust. På sikt berövar »en så materialistisk tolkning« – som det rör sig om på denna nivå – barnen »den höga känsla de bör ha inför föräldraskapet, äktenskapet och hemmet«. Som en underström går dessutom genom ledaren uppfattningen, att eftersom djuren inte är i behov av den moderna sexualupplysningen och – enligt LP – »har en långt bättre sexualhygien än de som fått del av fru Ottesen-Jensens förmenta visdom på detta område« skulle människan också klara sig utan information. Tendensen i det svenska samhället är att »göra vårt folk till sexuella idioter, som på detta område står lägre än både växt- och djurriket« slutar LP sin ledare. <sup>36</sup> Man bör kanske minnas, att det inte var förrän

---

<sup>33</sup> *Den svenska historien*, band 14, 1979, s. 224; *Ungdom, kärlek och äktenskap*, 1962, s. 9. En inblick i »sexualfrågan« utifrån Elise Ottesen-Jensens perspektiv ges i hennes memoarer *Livet skrev*, 1986, en sammanställning av *Och livet skrev*, 1965, samt *Livet skrev vidare*, 1966.

<sup>34</sup> Alva och Gunnar Myrdal bestämmer frågan i *Kris i befolkningsfrågan*, 1934, på följande sätt: »förhållandet mellan könen, äktenskapet, fortplantningen och familjen«. *Arkiv för studier i arbetarrörelsens historia*, nr 21- 22, s. 15.

<sup>35</sup> Dagenledaren 4.1.1962, LP.

<sup>36</sup> *ibid.*

1942 som sexualundervisningen började i skolorna och först 1956 som den blev obligatorisk.<sup>37</sup> LP anar två faktorer bakom denna utveckling: dels de veneriska sjukdomarna, dels Freuds läror som enligt LP slog igenom i början av 1930-talet.<sup>38</sup>

### *Graviditet och anställningstrygghet*

Fram till 1945 hade en arbetsgivare rätt att avskeda en anställd kvinna som blev gravid.<sup>39</sup> LP fäller kommentaren beträffande den nya ordningen – efter 1945 -att det nu har »lagfästs i vårt land, att ogifta lärarinnor får vara gravida, utan att de skils från skolan.«<sup>40</sup> Poängen är enligt LP, att det »skall således inte anses omoraliskt längre, att ogifta kvinnor lever ett sedeslöst liv. Den äktenskapliga förbindelsen betyder inte längre någonting. Man skulle väl nästan kunna säga, att äktenskapet på detta sätt avskaffats. Ett äktenskap har enligt denna syn på saken inget företräde framför de lösa förbindelserna. ... Det är lösaktigheten, satt i system, som tagit den gamla förkättrade trohetens plats.«<sup>41</sup> Av materialet framgår, att LP inte är okunnig om lagbestämmelserna före och efter 1945. Förbud mot avskedande gällde ju anställda kvinnor generellt, gifta eller ogifta. LP kommenterar dock inte det positiva i förbudet mot avskedandet utan inriktar sig på det förhållandet att både den gifta kvinnan och den ogifta vid en graviditet nu ställs på samma nivå inför både sedelagen och Svea Rikes lag. Den nya situation som uppstått utgör dels ett hot mot moralbegreppen, dels ses den som ett raserande av ännu en spärr mot vad LP betraktar som lösaktighet.<sup>42</sup> För att förstå vidden och betydelsen av 1930-talets debatt om

---

<sup>37</sup> Ottesen-Jensen, 1983, s. 225.

<sup>38</sup> Dagenledaren 4.1.1962, LP.

<sup>39</sup> Ottesen-Jensen, 1983, s. 225. Enligt Ohlmarks & Bæhrendtz, 1981 s. 514 blev det 1939 i lag förbjudet att avskeda kvinnor pga. trolovning, äktenskap eller barnsbörd. Oklarheterna torde bero på att lagen 1945 är en ändring och en utvidgning av lagen 1939.

<sup>40</sup> *Ny mark*, 1966, s. 17.

<sup>41</sup> *ibid.*, s. 18.

<sup>42</sup> *ibid.* »Att staten vill göra något för att hjälpa de stackars flickor, som kommit i olycka på grund av ett osedligt liv, är endast gott och väl. Men för att göra det, behöver man inte riva upp en för samhället så betydelsefull institution som äktenskapet. Ty det är ingenting mindre än detta som sker, då den gifta och den ogifta modern ställes på samma nivå inför såväl sedelagen som Svea Rikes lag«. I ett annat sammanhang framskyntar emellertid tanken, att »det allmänna medvetandet« värjer sig mot ett sådant jämställande, lagen till trots! *ibid.*, s. 22.



befolkningsfrågan, hur den engagerade sinnena, bör man påminna sig att 1940-talets omfattande socialpolitik bl.a. är ett resultat av densamma.

### *Synen på preventivmedel*

Det tredje spørsmålet ger något oväntade infallsvinklar. Jag skall redovisa huvudsakligen två av dem. För det första förespråkar LP uppfattningen, att det »är för litet människor på jorden«.43 Den utsagan hör hemma på 1940-talet, och torde grunda sig på vad som var utmärkande för Sverige på detta område under 1930-talet. Sverige hade år 1934 världens dittills lägsta födelsetal.44 Preventivmedlen var inte bara onödiga, de framstod som ett hot mot det svenska folket, släktets självmord. Det är vidare klarlagt, att 1930-talets debatt rörande befolkningsfrågan ingick förening med fosterländska idéer. LP är ett exempel på detta. Med denna synpunkt sammanhänger den andra infallsvinkeln. Preventivmedlen symboliserar en förvekligad tidsanda; i stället för ansträngning vill människan roa sig, leka, smita undan ansvaret. Framför allt riktas kritiken mot mannen, och 1968 lanserar LP en idé till »ett radikalt barnbegränsningsprogram«, dvs. ett p-piller för män. Det är nämligen kvinnan som får bära de negativa konsekvenserna av den s.k. sexuella utvecklingen. LP efterlyser en ny kvinnorörelse med kvinnans sexuella frigörelse som målsättning. »Framställandet av p-piller för män borde bli den rörelsens första uppgift.«45 LP tycks bejaka kvinnofrigörelsen under förutsättning att den inte äger rum på männens villkor. Den deciderade uppfattningen hyses, att det är barnen, ungdomen och kvinnorna som »drabbas värst av den pågående moralupplösningen«.46 Det gäller alla avkristningens ömma punkter: de tillfälliga sexuella förbindelserna, aborterna, skilsmässorna. Våldtäkterna är ett kapitel för sig.47 I moralupplösningens spår är kvinnan på väg att störtas tillbaka »till ett slaveri under mannens ohämmade drifter«. Vi är på väg »tillbaka mot rena hedendomen«.48 När män-

---

43 Band 9, s. 239. Uppfattningen är i allra högsta grad kontextuell. På 1960-talet ger LP uttryck för att överbefolkning är ett hot. Hotet gäller emellertid inte Sverige, utan u-länderna. *Ny mark*, 1966, s. 22.

44 Heinsohn, Knieper, Steiger, i *Arkiv för studier i arbetarrörelsens historia*, nr 21–22, s. 12.

45 Dagenledaren 6.8.1968, LP.

46 *Ny mark*, 1966, s. 21.

47 *ibid.*, s. 21ff. Se även Band 9, s. 204.

48 *Ny mark*, 1966, s. 26.

niskan förnekar Gud på detta sätt, är det inte Gud som drabbas, utan det är människan som förstör sig själv, sina relationer och livsbetingelser.

### 2.1.3 Avkristningens manifestationer och konsekvenser

Att hålla isär »planen« och »manifestationerna« har inte varit möjligt. Polariserade schematiseringar gör tankegången förenklad och svartvit. Beroende på att kristendomen med dess etik raderats ut på nämnda punkter, har vi en växande ungdomsbrottslighet, tilltagande rattfylleri, sönderslitna hem, olyckliga barn samt offentlig sedeslöshet och kriminalitet. Den sociala analysen visar med andra ord: »De som utrangerat kristendomen som samhällsfaktor har misslyckats«.49 För LP utgör sakernas tillstånd inte desto mindre ett bevis för att människan fortfarande befinner sig i *Guds* värld. Att »sådden« givit denna skörd, är inget att förundra sig över. »Det vore faktiskt mer skräckinjagande om förhållandena vore de motsatta. Då vore ju världen och dess lagar upp- och nervända. Då visste man ju inte längre lagarna för mänsklig samlevnad på jorden.« Kaos är inte vad LP önskar sig. Bestående är trots allt »lagen om sådd och skörd«.50 Så sent som 1973 hänvisar LP till den s.k. ungdomsvårdskommittén, vilken tillsattes 1939 »för att komma till rätta med den tilltagande normlösheten bland ungdomen«.51 I betänkandet, som utgavs 1944, angavs – enligt LP – två huvudorsaker till ungdomens förvildning och normlöshet: dels att kristendomen hade förlorat sitt grepp över det svenska folket, dels att föräldraauktoriteten hade försvunnit från de svenska hemmen.52 I grunden sammanfaller denna analys med LPs egen, men skiljer sig på så sätt, att för LP är det klart vilka åtgärder som bör vidtagas: in med kristendomen igen och rehabilitera föräldraauktoriteten.

De misshagliga fenomenen är förbundna med en bestämd tidsperiod i det svenska samhället. Tidsangivelsen, och vad saken gäller, ges bestämningen: »den lagstiftning som skett i Sveriges riksdag huvudsakligast sedan 1919«.53

---

49 *Ny mark*, 1966, s. 103.

50 *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 67.

51 Om bakgrunden till 1939 års ungdomsvårdskommitté se Frykman, 1988, s. 61f.

52 Dagenledarna 9.1.1973 och 5.6.1973, båda LP.

53 *Ny mark*, 1966, s. 60.

Mellan raderna i vår undersökning rörande skolan och hemmen har ungdomens situation lyst fram. Ungdomsbrottsligheten förklaras dels med hänvisning till uppfostran, dels med hänvisning till kriminalvårdens utformning. Bakom ungdomsbrottsligheten ligger i det moderna svenska samhället inte minst en felaktig syn på skuldkänslan, vilken enligt LP faller under kategorin »ett oumbärligt samhällsbehov«. <sup>54</sup> Den är en grundläggande komponent, »som är till för att hindra människan från att göra orätt och att föra henne tillrätta när hon begått en orätt handling«. Ett »sunt och allmänmänskligt rättsmedvetande kräver« att det skapas utrymme och möjlighet för en sådan reaktion hos människan. Avkristningen visar sig således i en rädsla att bibringa den unga människan »en naturlig skuldkänsla inför sitt handlings-sätt«. <sup>55</sup> Sammandrabbningen med psykoanalysen är uppenbar och LP menar att »den moderna vetenskapliga förkunnelsen mot skuldkänslan har också drabbat den kristna läran om synden«. <sup>56</sup> När vi i nästa avsnitt kartlägger orsakerna till avkristningen, ges anledning att ytterligare bestämma LPs syn på Sigmund Freud och hans psykologi.

Den andra aspekten rör kriminalvårdens utformning. Även här har enligt LP avkristningen satt sina spår, dvs. kriminalvården har blivit släpphänt och overseende. Humaniseringen av strafflagstänkandet i samhället från 1940-talet och framåt faller icke pingstledaren i smaken. Eftersom att straffa det onda ingår i LPs konception av det goda är vi på väg in i ett obarmhärtigt och demoraliserande samhälle, ett samhälle utan rättfärdighet, där överträdelser inte beivras. Både föreställningen om samhällsskydd och vedergällning kan beläggas i texterna, vedergällningstänkandet torde dock vara överordnat. <sup>57</sup> Flera av resonemang-

---

<sup>54</sup> Dagenledaren 20.1.1962, LP.

<sup>55</sup> *ibid.*

<sup>56</sup> *ibid.* Jfr Dagenledarna 12.2.1959; 11.8.1970; 28.8.1973, samtliga LP.

<sup>57</sup> Inom klassisk straffteori har man ofta delat in syftet med straffet i två stora huvudgrupper: samhällsskydd och vedergällning. Enligt teorierna om samhällsskydd har straffet inget egenvärde, det har bara värde som medel för att skydda samhället. Teorierna om samhällsskydd kan indelas i två grupper: teorier om individualprevention och teorier om allmänprevention. Enkelt uttryckt menas med individualpreventionen att den straffade brottslingen själv hindras från att begå brott medan allmänpreventionen går ut på att andra än den straffade själv hindras från att utföra kriminella handlingar. Enligt teorierna om vedergällning hamnar däremot rättvisan i blickpunkten. Syftet med straffet – kan det heta – är i första hand att uppfylla kraven på rättvisa. Enligt Kant måste rättvisan skipas för sin egen skull. Också här kan man möta ett tal om två grupper som teorierna delas in i. Dels har vi den s.k. talionsprincipen, dvs. proportionaliteten mellan skadan och straffet, dels skuldprincipen, dvs. var och en bör få det öde han förtjänar. Mathiesen, 1987, s. 52f.

en kommer för övrigt Kants tes nära, dvs. går rättvisan förlorad kan värdet av människors existens på jorden ifrågasättas.<sup>58</sup> Samhället i LPs perspektiv »har fallit offer för en alltför långtgående humanitet».<sup>59</sup>

Efter detta försök till avläsning av LPs uppfattning om var avkristningen tydligast kan avläsas och med vilken samhällelig problematik den är förknippad, finns det skäl att ställa frågan vilka krafter som LP menar söker urholka det kristna inflytandet i lagstiftningen och därmed tillintetgör de kristna moralbegreppen. Vilka idéer och »ismer« står bakom makthavare och kulturradikaler?

## 2.1.4 Avkristningens orsaker

Tre av 1900-talets ledande »ismer« eller tankeströmningar får i huvudsak idémässigt bära ansvaret för samhällets avkristning.<sup>60</sup> De är alla tre enligt LP kristendomsfientliga. Det är marxismen, freudianismen och relativismen. Den moderna tiden och »kristendomen« tycks med andra ord utesluta varandra. Avsikten i det närmaste avsnittet är således att söka fånga vad i de olika »ismerna« LP vänder sig emot samt tydligare visa hur konspirationsteorin i LPs texter växer fram som skiljer »makthavarna« och »folket« från varandra med hänsyn tagen till »avkristningen«. LPs övertygelse att majoriteten av svenskar i grunden sympatiserar med de s.k. kristna värderingarna, tar vi upp igen i avsnittet om de ideologiska teman med vilka kampen mot avkristningen är förenade.

### *Marxismen*

Sedan gammalt finns i svensk frikyrklighet ett klart inslag av en anti-marxistisk hållning.<sup>61</sup> LP är därmed inget undantag, utan kan hänföras till denna linje.<sup>62</sup> Han är dock mån om att för sina läsare klargöra, att han

---

<sup>58</sup> Ta t.ex. uttrycket: Tillvaron skulle »förlora något av sin spets ... om det inte skulle finnas något straff.« Lundgren, 1973, s. 14. I samma arbete (s. 7) står vidare att läsa: »Vad vore en värld full av kärlek utan rättvisa och utan sanning? Det är ju dock det som är kärnan i tillvaron – sanningen, rättfärdigheten och renheten ... I dessa begrepp har tillvaron sitt fäste.«

<sup>59</sup> Band 9, s. 263, 257.

<sup>60</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 69.

<sup>61</sup> Lundkvist, 1974, s. 49.

<sup>62</sup> En avgränsning vill LP dock göra när det apokalyptiska perspektivet anläggs. »Många i våra dagar tror, att socialismen är Antikrist. ... För min del tror jag icke, att ... socialismen är Antikrist.« *Jesus kommer*, 1912, Band 4, s. 57. Jfr Duhne, 1969, s. 26f.

för sin del gör en klar distinktion mellan »marxismen« och »arbetarrörelsen«. »Arbetarrörelsen är nämligen en berättigad företeelse. På det hållet har man rätt att tillvarata sina angelägenheter likaväl som andra sina«, skriver han.<sup>63</sup> Emellertid har marxismen i vårt land och i stora delar av Europa »genomträngt arbetarmassorna, och det har varit en olycka, ty marxismen är ateistisk«. Termen materialism fångar egentligen ännu bättre upp vad LP vänder sig emot inom marxismen, en idé som dessutom enligt honom »besmittat ... vårt tänkesätt«. Den förkunnelse som flyter fram ur Marx och Engels förkunnelse blir i LPs tolkning en förkunnelse om »att människans hela tillvaro bottnar i hennes materiella behov«. <sup>64</sup> Det är sättet att bestämma människan som behovsvarelse, som granskas och utgör ett hot. Man får det bestämda intrycket, att enligt LPs sätt att tolka vad som sker i det svenska samhället har »marxismens krassa materialism« kommit att alltmera bestämma åtminstone de politiska partiernas tänkesätt. »Alla partier handlar mer eller mindre efter det marxistiska mönstret«, alltså inte bara socialdemokrater och kommunister.<sup>65</sup> Mot detta synsätt förespråkas en idealism och LP tror faktiskt att de flesta svenskar egentligen pläderar för detsamma, i mer eller mindre utsträckning.<sup>66</sup> En ansats till den nämnda konspirationsteorin och övertygelsen om folkets egentliga »ort« finns här. LP räknar förvisso med en spänning mellan partierna och folket. I en år 1952 skriven ledare, som bär rubriken »Valen och moralen« ger han uttryck för tanken att vissa folkklasser är mer ideella än andra. I ledaren tillskrivs den svenske bonden »en andlig och ideell syn på tillvaron«. »Bondeklassen har i gångna tider för vårt folk alltid varit en andlig och moralisk kraftkälla.«<sup>67</sup> I 1970-talets Sverige har LP intrycket att begreppet idealism är ett främmande ord i alla fall med den innebörd han själv ger begreppet, dvs. »att våra handlingar

---

<sup>63</sup> *Ny mark*, 1966, s. 35.

<sup>64</sup> *ibid.*

<sup>65</sup> *Dagenledaren* 20.11.1973, LP. I en *Dagenledare* från 1950 kommenterar LP president Trumans korståg mot gudlösheten i USA. President Truman manar det amerikanska folket till bön mot de gudlösa krafterna, och nämner särskilt kommunismen. LP skriver »Det är ju också i den riktningen våra tankar i allmänhet går då vi hör ordet gudlöshet nämnas. Men då det gäller svenska förhållanden är detta knappast fullt riktigt. Gudlöshetens säte i detta land är ingalunda kommunisternas hemvist vid Kungsgatan ...« *Dagenledaren* 29.12.1950, LP.

<sup>66</sup> *Dagenledaren* 20.11.1973, LP.

<sup>67</sup> *Dagenledaren* 17.10.1952, LP.

bör ledas av högre, ideella syften«. <sup>68</sup> LP vill ha sagt att kristendomen är en idealism och att det är det ideella som håller samman samhället. »För att ett samhälle skall kunna bestå, måste det hålla sig till ett visst mått av moraliska normer.« <sup>69</sup> Upplösningen på detta område sker om människans behov reduceras som i marxismen, vilket får till följd att det moderna samhället även i materiellt avseende kommer att falla sönder. <sup>70</sup> Föreställningen om sönderfallandet är djupt förknippad med en teologisk tankegång, hämtad från Gamla testamentet, vilken går ut på, att det krävs ett minimum av moralisk standard i ett samhälle om detta skall ha möjlighet att existera. Tankegången finns i sin linda i *Jesus kommer*, 1912. LP oroar sig över att det nutida svenska samhället kommit mycket nära denna gräns. <sup>71</sup> Tanken på Guds dom som ingår i samhällsanalysen är att betrakta som en dom människorna själva framverkar.

### *Freudianismen*

LP antyder, att psykoanalysen, vilken har Freud till upphovsman, till en del är »misstolkad«, men man finner i materialet inga ambitioner att belysa »misstolkningarna« och göra Freud rättvisa. LP skiljer t.ex. inte på några nivåer när han diskuterar Freuds uppfattningar. I stället inriktar sig han sig på Freuds »verkningshistoria« i det svenska samhället. Som material för sina synpunkter hänvisar han till en av honom vidtagen undersökning av den svenska riksdagens protokoll. Det har därvid visat sig, att Freuds läror – utan preciseringar – »måste ha påverkat vår lagstiftning i mycket hög grad«. <sup>72</sup> Som ett nyckelår i denna undersökning framstår året 1930, »innan Freud kom med sina teser«. <sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> Dagenledaren 20.11.1973, LP.

<sup>69</sup> *Ny mark*, 1966, s. 118.

<sup>70</sup> *ibid.*, s. 14f.

<sup>71</sup> *ibid.*, s. 118.

<sup>72</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 65. Luttenberger (1988, s. 329) svarar med anledning av frågan rörande Freuds position i 1930-talets reformsträvanden, att Freuds sexualpolitiska idéer snabbt omsattes i politisk praktisk handling. Som exempel nämner han att inom den 1935 tillsatta Befolkningsutredningen fanns en speciell grupp med uppgift att utreda sexualfrågan. I utredningens betänkande 1936 »ljuder direkta ekon av Freuds idéer, så t.ex. då man framhåller motsättningen mellan individens könsdrift och kultursamhällets krav«.

<sup>73</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 65. Enligt sakkunniga på området är trettioåret för Sveriges moderna historia ett avgörande decennium. Therborn, i *Arkiv för studier i arbetarrörelsens historia*, nr 27–28, s. 63.

LP finner nämligen därvidlag att åtskilliga förslag framfördes i riksdagen »om en uppmjukning av äktenskapslagen och angränsande lagområden, men sådana förslag fick i allmänhet intet bifall. Men sedan Freud kom med sina åsikter i sexualfrågan har dylika lagändringar skett på löpande band.«<sup>74</sup> Freud och hans eftersägare är enligt denna interpretation den avgörande orsaken till skolans och hemmens avkristning.<sup>75</sup> Samhället har helt sonika hamnat i ett läge där erotiken överbetonats och de sexuella fenomenen framhävs på ett överdrivet sätt. Samhället är inte bara översexualiserat, det är utsatt för en sexualrevolution, där kärlekens personliga mening i tilltagande grad går förlorad.<sup>76</sup> Mitt i dessa synpunkter varseblir man på nytt den väsentliga och för LP grundläggande distinktionen. Sverige har visserligen gjort sig känt i världen som »rekordhållare ifråga om lösa seder«, men det är inte det »svenska folket som sådant« som står på »denna låga ståndpunkt i moraliskt avseende. Inte ens majoriteten av arbetarpartiet torde sympatisera med denna sedeslöshet, trots att de tillhör regeringspartiet som till stor del bär ansvaret för sedefördärvet här i landet.«<sup>77</sup> Spänningen mellan »partierna« och »folket«, »lagstiftningen« och – om man så vill – »det allmänna rättsmedvetandet« framträder mycket tydligt. Konspirationsteorin i LPs reflektioner går alltså ut på att det är i maktens korridorer som de kristendomsfientliga idéerna fröat av sig, inte bland »folket«. Denna »teori« ingår i hypotesen om att »folket« fortfarande sympatiserar med de s.k. kristna värderingarna och nu håller på att manipuleras av maktens representanter.<sup>78</sup> Hänvisningen till det allmänna rättsmedvetandet är att förstå som uttryck för en folklig, demokratisk tendens. Konfrontationen med Freud gäller den grundläggande synen på människan. Hos LP ställs arbetsglädjen och plikt känslan mot driftsutlevelsen. Hotet från Freud gäller både samvetet och viljan, idealismen och förnuftstron. Utifrån Freud skulle man kunna påstå att LP skönmålar det mänskliga psyket. Å ena sidan har vi idealismen med tilliten till de goda och ädla krafterna och å den andra förnuftstrons förtröstan till viljan.

---

<sup>74</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 65.

<sup>75</sup> *ibid.*, Band 9, s. 204ff.

<sup>76</sup> *Ny mark*, 1966, s. 15.

<sup>77</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 66.

<sup>78</sup> Med anknytning till Habermas skulle det kunna påstås, att den allmänna meningen i modernitetens förändringsprocess manipuleras fram av makthavarna, till vilka massmedierna hör. Habermas, 1984, s. 300ff.

Enligt somliga bedömare kom psykoanalysen till »genom viljans misslyckande«. Fenomenet viljan krossas hos Freud – enligt den franske filosofen Paul Ricœur – mellan instinkten å ena sidan och auktoriteten i form av överjaget å den andra sidan. När Freud därför säger, att viljan lyder under tre herrar, detet, överjaget och den yttre världen, är viljan borta, eller i varje fall maktlös under sina herrar.<sup>79</sup> När Freud – som Rollo May skriver – »beskrev hur vårt handlande bestäms inte av 'viljan' utan av 'begär' och 'drift', tecknade han en ny bild av människan som skakade den västerländska människans emotionella, moraliska och intellektuella bild av sig själv i grunden«. <sup>80</sup> Denna nya bild av människan drog i sin tur med sig ett undergrävande av vilja och beslutsfattning och av individens ansvarskänsla. Människan styrde inte längre, hon styrdes.

Mot denna fond kan LPs ord ställas och kontrasterna blir tydliga och övertygande. »Budet om det goda och förbudet mot det onda är en välsignelse, i den mån det får åstadkomma en kamp hos barnet och den unge – kampen för att nå uppställda ideal.« Och ytterligare: »Talet om att ungdomen lider skada av bestämda bud och föreskrifter och att de hämningar, som uppstår därav, skulle skapa neuroser, måste vara ett misstag.«<sup>81</sup>

Precis som i uttalandet, att det centrala hos människan är viljan, ligger även här erfarenheten som grund för teserna:

Jag har aldrig trott på sexualundervisningen i skolorna eller det myckna talet om dessa ting i föredrag och skrifter. Det sexuella medvetandet är något, som vaknar hos barnet och den unge i sin tid. Om denna kunskap på ett naturligt sätt får utveckla sig, eftersom den unge tillväxer inte bara i förmåga att fatta utan även då det gäller att handla och besluta över sina handlingar, så klarnar problemen på ett naturligt sätt efter hand. Den unges sexualliv är i detta fall som rosenknoppen. Om man i förtid försöker att ta isär de tätt sammanslutna bladen, är det lätt gjort att skada den sköna, gudomliga skapelsen. Den tidiga kunskap, man i vår tid bringar barnen i detta ämne, är att gå naturen i förväg. De får reda på en del saker, som de inte har mognad nog att fatta. Däremot när erfarenheten kommer, blir ofta sammanhanget klart för dem själva.<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> Se May, 1986, s. 214.

<sup>80</sup> *ibid.*, s. 188.

<sup>81</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 239.

<sup>82</sup> *ibid.*, s. 233f.



Det kan måhända synas förvånande att LP inte noterar Freuds religionsteori och ser den som ett hot. Men icke så, det är den freudianska synen på människan och de krafter som styr hennes liv som framstår som hotet *par préférence*.<sup>83</sup>

### *Relativismen*

Den tredje »ismen« som under senare årtionden – från 1930-talet och framåt – »gjort stora inbrytningar i den kristna moraluppfattningen, som härskat inom den västerländska kulturkretsen« är relativismen, vilken »har sitt fäste i den s.k. uppsalafilosofin«.<sup>84</sup> Den väg som Axel Hägerström och Uppsala-filosofin beträdde avvek starkt från den diltillsvarande idealistiska traditionen.<sup>85</sup> LP uppfattar som det centrala i nämnda »ism« att den påstår, att det inte finns några absoluta normer i tillvaron. När man tar del av LPs sätt att skriva om relativismen och Axel Hägerström kan man få för sig, att Hägerström själv förhöll sig likgiltig i moraliska frågor. Detta är naturligtvis ett generellt problem när folkliga uppfattningar av vetenskapliga skolbildningar granskas. På denna nivå hålles sällan teori och praxis isär. Vad LP indignerad vänder sig mot är snarare en tolkning av relativismen, som dragit praktiska slutsatser med moral-upplösande konsekvenser som resultat. LP ger inte intryck av att vara så bekant med teorin, att han skiljer mellan den och skiftande tolkningar av densamma. Allt flyter samman och det är utomordentligt märkligt, tycker han, att man bara kan komma på en sådan idé att det inte skulle finnas några fasta normer. Så uppfattad ter sig självfallet uppsalafilosofin som – och är *också* i teoretisk mening – ett hot mot människans medfödda<sup>86</sup> rättsmedvetande, vilket gör sig gällande i »det allmänna rättsmedvetandet«. Filosofin från Uppsala är – som LP ser den – ute för att förta verkan

---

<sup>83</sup> Enligt LP lär Freud »att det primära hos människan är sexuallivet«. Band 9, s. 191. Generellt kan LPs tolkning av Freud sägas smälta väl in i 1930-talets nymornade moralism, som gjorde sig gällande efter tjugotalsradikalismen. Luttenberger, 1988, s. 321; Bexell, 1975, s. 116f.; Sjöström, 1979, s. 65.

<sup>84</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 66.

<sup>85</sup> Strömberg 1985, s. 58.

<sup>86</sup> I ordet »medfödd« finns en rest av det som Hägerström har kallat magiska föreställningar. De klassiska lärorna om natur- och människorättigheterna använder alltid orden »naturliga« och »medfödda« rättigheter. Strzelewicz, 1983, s. 193.

av något i människan medfött och skapelsegivet.<sup>87</sup> Vidare visar LP att han inte håller sig med distinktioner mellan »materiellt« och »männskligt«. Huvudpoängen i hans kritik är att myndigheterna är kloka nog att inte laborera med »frihet« när det gäller trafiken på våra vägar. Här är det strikta normer, som styr, men »då det gäller trafiken på livets stora allfarväg, då vågar de införa normlösheten som trafikregel«. <sup>88</sup> Kritiskt kan man fråga om i synsättet ligger en mekanisering av de mänskliga relationerna och människans relation till sig själv, när etiken ses under bilden av trafikregler, vilkas roll förstärks när »det mänskliga« i eminent mening påtalas. <sup>89</sup> Synpunktens kritiska udd förtas dock, om den nu inte elimineras, av det faktum att normlösheten – såsom redan bringats i ljuset – uppfattas som en inriktning som syftar till att lösgöra människan från »det allmänna rättsmedvetandet«, som i sin tur ytterst är förankrat i Gud.

Ska man bestämma premisserna i LPs syn, vilka leder till att han rasar mot relativismen, kan man förhållandevis enkelt fastslå, att enligt hans mening kan de adekvata normerna för livet inte skapas av människan själv. LPs ethos är inte autonomt, men inte heller heteronomt, dvs. de rätta normerna pressas inte på människan utifrån eller uppifrån, de kommer i den meningen inte från en främmande vilja. De rätta normerna är teonoma, vilket innebär att de kommer från honom som har skapat människan och av det skälet är de också adekvata och »absoluta«, ty »Gud ändrar sig inte med tidernas skiftningar« heter det i en tidningsledare som fått rubriken »Kristendom och konservatism«. <sup>90</sup> Korresponderar till denna utsaga om Gud gör utsagorna om människan i samma ledarartikel. Det finns något konstant och därmed något universellt i allt vad människa heter i alla tider. Dold under »ismerna« är människan sig alltid lik. »Människan är även i vår tid en evighetsvarelse med samma struktur, som hon haft i alla tider.« <sup>91</sup> Annorlunda uttryckt kan man påstå, att LPs texter talar för en föreställning om en gemensam värdebas baserad på naturrätten såsom grundval för det mänskliga samlivet, vilket nu hotas av relativismen. <sup>92</sup> Sammantaget är

---

<sup>87</sup> Det är annorlunda uttryckt samvetet som hotas, vilket har ett universellt innehåll. Jfr Wingren, 1968, s. 132ff.

<sup>88</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 66f.

<sup>89</sup> Jfr Pannenberg, 1977, s. 71f.

<sup>90</sup> Dagenledaren 17.4.1959, LP.

<sup>91</sup> *ibid.* Till termerna, se Kasper, 1987, s. 149–175; Gerhardsson, 1979, s. 113.

<sup>92</sup> Dagenledaren 26.11.1966, LP.

som vi skall se steget mellan tolkningen av relativismen och kritiken av »majoritetsdiktaturen« inte långt i LPs texter. Samman med denna kritik hör den roll som kollektivet tillskrivs i den socialdemokratiska traditionen. Av intresse i sammanhanget är att Svante Nordin har velat se trettioalets svenska värdefilosofi, värdenihilismen, som i stort sett avgörande för maktpositivistiska drag i svensk ideologi.<sup>93</sup> Lars Gustafsson å sin sida framhåller ett annat affirmativt inflytande i denna utveckling, nämligen den svenska socialistiska nästan mystiska tron på kollektivets egenvärde.<sup>94</sup> LP skulle ha kunnat citera både idéhistorikern och filosofen i sina ledarartiklar.

### 2.1.5 Sammanfattning

Begreppet avkristning i LPs texter innefattar flera komponenter och funktioner med djupa rötter i en bestämd syn på förhållandet mellan Gud och människan, på hur Gud verkar i världen. Människan låter inte Gud få vara med, hon tränger undan honom och försöker styra »världen« på egen hand. Tankefiguren används för att tolka det som händer i det svenska samhället som håller på att förändras från att ha varit en kristen stat till att bli en icke-kristen. Staten, dvs. det offentliga livet töms successivt på kristna värden, på »kristendom«, på »Gud«.<sup>95</sup> Trådarna till denna utveckling bakåt dras åtminstone till 1919, med en tempoväxling i avkristningens utförsbacke på 1930-talet. Avkristning är *en plan, en medveten strategi* med syftet att föra Sverige bort från kristendomen. I lagstiftningshänseende är Sverige enligt LP – på 1960-talet – i det närmaste ett avkristnat samhälle. Bakom lagstiftningen står partier, riksdag och regering. Dessa är »materialistiska« i sin grundsyn och omedgörliga. Den enda fråga som intresserar dem är »brödfrågan«, ekonomin. Men bland det svenska folket finns ett sensorium för de andliga och ideella frågorna, de kristna normerna. En väsentlig roll i denna premiss spelar det allmänna rättsmedvetandet, alltså rätten såsom inte endast förankrad i folkets attityder och beteende, utan medfödd. Rätten i denna mening skiljer sig från det i lagstiftningen numera till uttryck komna medvetandet, naturrätten ställs sålunda

---

<sup>93</sup> Gustafsson, 1989, s. 58f.

<sup>94</sup> *ibid.*, s. 59.

<sup>95</sup> Synpunkten bygger på två iakttagelser. Dels folkets roll för samhället, dels tendensen att betrakta folket som mindre fördärvat och influerat av »ismerna«. *Ny mark*, 1966, s. 82, 123.

mot den positiva rätten. På 1960-talet ifrågasätter LP den svenska statens legitimitet och befinner sig nära gränsen för en s.k. systemöverskridande kritik. Klyftan mellan lagstiftarnas förbud och påbud och »folkets« normer antyder detta. Den enskilde medborgaren har i det närmaste omyndigförklarats av staten som i motsvarande utsträckning påtagit sig ett förmyndaruppdrag.<sup>96</sup> Maktpositivismen härjar i Sverige, en partidiktatur tar form. Det är därför dags att det svenska folket, »som till sin majoritet älskar vår urgamla frihet, kastar av sig den diktatoriska tvångströja, som nu håller på att kväva vår trosfrihet, vår frihet att fostra barnen enligt vår egen övertygelse och friheten att vara medbestämmande i vårt lands framtida öde«. <sup>97</sup> I denna propå ligger en kallelse att göra samhället kristet eller åtminstone mera kristet, en kallelse som visar sig vara förknippad med en rad ideologiska fragment, som vi skall tematisera.

## 2.2 Normativ dimension: Sverige skall vara en kristen stat!

I avsnittet ovan har vi tecknat LPs bild av det »verkliga« Sverige. I det här skall vi undersöka den ideala bilden. Kallade vi den förra dimensionen i den politiska åskådningen deskriptiv, är det den normativa dimensionen vi nu undersöker. Till denna inräknas det affektiva elementet. Som vi kommer att se är samhällsbilderna fundamentalt inkonsistenta. Den ideala bilden av samhället får man syn på genom att undersöka det politiska programmet. Den följande framställningen har därför till syfte att ta reda på innehållet i »kampen« mot – som det uttrycks – kristendomens avveckling i det offentliga Sverige. Det är detta saken gäller, intet mindre, enligt LP.

I ett första avsnitt klarläggs viktiga termer som används i texterna. Som en konsekvens inplaceras LPs strävan att göra samhället kristet i en större kontext och problematik. Framställningen fungerar som en negativ definition, dvs. vi får veta vad som inte eftersträvas med ett kristet samhälle. I ett andra avsnitt sker en koncentration på ideologiska teman som LPs kamp mot avkristningen är förenad med, en politisk analys som så att säga både direkt och indirekt ger besked om

---

<sup>96</sup> *Ny mark*, 1966, s. 72.

<sup>97</sup> *ibid.* s. 82.

vad en kristen stat i LPs mening går ut på. Jag syftar alltså till att tränga djupare in i LPs politiska idévärld än vad som hittills har skett.<sup>98</sup>

### 2.2.1 Terminologisk orientering – bakgrund.

LP menar att kristendomen har en dubbel målsättning: »Det ena är personlig frälsning och allt vad som hör samman därmed. Det andra är att skapa folkmoral, samhällsnormer, traditioner«.<sup>99</sup> Vid något tillfälle kommer distinktionen »inre«-»yttre« till användning. Kristendomens ytterverk »är vad man i allmänhet kallar den kristna kulturen«, dvs. »de yttre resultaten av kristen påverkan som kommer till synes i samhällets utformning«.<sup>100</sup> Med mera utpräglad teologisk terminologi kan man därför påstå att LP skiljer mellan det egentligt kristna å ena sidan och kristendomens verkningshistoria å den andra. Språkbruket är emellertid långt ifrån önskvärt entydigt. Om KDS kan LP t.ex. säga, att partiet »har kristendomens sak som nummer ett på sitt program«.<sup>101</sup> »Kristendom« i detta sammanhang kan bara relateras till den målsättning som anges med hjälp av termerna »folk-moral«, »samhälls-normer« och »traditioner«. Avstånd tar nämligen LP från den kritik som bl.a. riktas av dåvarande ärkebiskopen Ruben Josefson, vilken enligt LP framkastade tanken, att ett kristet parti är oberättigat om det lägger »frälsningen« till grund för sitt politiska program. LP förstår inte ärkebiskopens inpass, utan skriver: »Det är väl ändå inget politiskt parti i världen som lagt en personlig frälsning som grund för ett politiskt program«.<sup>102</sup> Diskussionen avslöjar, menar LP, att begreppen församling och samhälle inte är genomtänkta hos de religiösa ledarna. »Samhällsmoral« och »frälsning« sammanblandas.<sup>103</sup> Själv försöker han driva tanken, att kristendomen har något att ge »även för det samhälle som inte mottagit den personliga frälsningen«.<sup>104</sup> Innehållsligt råder ingen motsättning mellan den kristna frälsningserfarenheten med tillhörande helighetskrav å ena sidan och det moraliska krav som

---

<sup>98</sup> Bergsten, 1978, s. 85.

<sup>99</sup> Dagenledaren 23.12.1972, LP.

<sup>100</sup> Dagenledaren 10.1.1959, LP.

<sup>101</sup> *Ny mark*, 1966, s. 7.

<sup>102</sup> Dagenledaren 1.3.1969, LP.

<sup>103</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 212.

<sup>104</sup> *ibid.*; Dagenledaren 5.12.1972, LP.

man bör ha på ett samhälle och dess lagar å den andra sidan,<sup>105</sup> men sambandet mellan dem är inte direkt.<sup>106</sup> Medan moralen hos den kristne flödar fram ur gemenskapen med Gud, kommer moralen i den samhällseliga kontexten att uppfattas som »krav« utifrån. I kristendomsuppfattningen ingår således föreställningar om ett indirekt inflytande i »världen«, dvs. via lagstiftning och administration.<sup>107</sup> Konstantins förening av stat och kyrka – »Constantianism« – betraktas som »ett uttryck för det mäktiga inflytande kristendomen vunnit över det dåtida samhället«.<sup>108</sup>

När kristendom och samhälle diskuteras teologiskt möter förutom »Christendom« och »Constantianism« begreppet »political theology«.<sup>109</sup> Om »Christendom« hänförs till den sociala, politiska och religiösa kultur som behärskade Europa och medelhavsvärlden i århundraden,<sup>110</sup> och »Constantianism« ses som en beteckning för den period som varade i ca 1500 år, från ediktet i Milano år 313 och fram till den moderna historiens revolutioner,<sup>111</sup> kan vi fastslå att om vi med »Christendom« menar ett samhälle som är format efter en kristen form eller av kristna, är »Constantianism« bara att uppfatta såsom en form av »Christendom«. Den konstantinska erans slut innebar ingalunda slutet för »Christendom«.<sup>112</sup> Behovet att översätta »Christianity« till konkreta socio-politiska institutioner snarare intensifierades i och med upplösningen av den tidigare förbindelsen mellan kyrka och stat. Kristna människor konfronterades med frågan hur de skulle handla som kristna i samhället.<sup>113</sup>

»Political theology« förväxlas ibland med »Christendom« enligt Alfredo Fierro.<sup>114</sup> Gemensamt för de samtida politiska teologierna<sup>115</sup> är emellertid att de förkastar alla former av »Christendom«. I förkastel-

---

<sup>105</sup> Brytningstider – Segertider, 1969, s. 212f.

<sup>106</sup> Dagenledaren 10.1.1959, LP.

<sup>107</sup> Jfr Meyendorffs distinktioner, 1978, s. 191. Se också Dagenledaren 2.6.1956, LP.

<sup>108</sup> Dagenledaren 31.12.1963, LP.

<sup>109</sup> Fierro, 1977, s. 48ff.

<sup>110</sup> *ibid.*, s. 48; Forrester, 1988, s. 28f.

<sup>111</sup> Fierro, 1977, s. 48. Berkhof, 1962, s. 12f.

<sup>112</sup> Fierro, 1977, s. 49.

<sup>113</sup> *ibid.*, s. 49f.

<sup>114</sup> *ibid.*, s. 50.

<sup>115</sup> Det finns dock anledning att uppmärksamma att uttrycket »politisk teologi« i den samtida diskussionen inte brukas enhetligt. Böckenförde, 1983, s. 13–25.

sen inbegrips avvisandet av föreställningen om en kristen politik eller idén om att göra samhället kristet eller mera kristet.<sup>116</sup> Tankegången kan tydligast klädas i H. Gollwitzers formulering: »There is no Christian politics, just as there is no Christian medicine; there are simply Christians in politics«.<sup>117</sup>

Någon *ny* »politisk teologi« enligt denna bestämning finner vi därför inte i vårt undersökningsmaterial. I stället är det den gamla, eftersom kristendomen spelar en oundgänglig roll för samhället och dess inflytande har tidigt varit ett huvudintresse hos LP. Kristendomens »ytterverk är ... ett oskattbart värde ...«.<sup>118</sup> En ensidig fixering vid »politiken« som aktivitet torde mot vad här antytts inte göra rättvisa åt LPs egna förklaringar och inte heller vara i stånd att anlägga ett tillräckligt kritiskt perspektiv.<sup>119</sup> Syn på det centrala i LPs hållning fås om i analysen ingår tankeinhålllets normativa dimension. Föreställningen, att det varit en fördel att Sverige lagstiftningsmässigt varit en kristen stat, har ingått som en självklarhet i LPs syn på Sverige. Att bibeln, som han uppfattat det, legat till grund för statsskicket är något han »tackat Gud för«.<sup>120</sup> Om det betydelsefulla i detta förhållande blev han i allra högsta

---

<sup>116</sup> Fierro, 1977, s. 71.

<sup>117</sup> *ibid.*, s. 72.

<sup>118</sup> Dagenledaren 10.1.1959, LP.

<sup>119</sup> Se t.ex. Dagenledaren 2.6.1956, LP. I ledaren är LP ytterst mån att framhålla att Kristet Samhällsansvar »är ingen politisk företeelse och allra minst partipolitisk«. Vid sin ensidiga fixering vid politiken får t.ex. Dahlgren (1982, s. 67) uppenbara svårigheter att komma till rätta med att LP 1934 lät sig inväljas i Fresta kommunfullmäktige eftersom han vid denna tidpunkt kritiserar frikyrkosamfundet för deras politiska verksamhet. Dahlgren menar sig ha löst gåtan med att hänvisa till att kommunfullmäktige vid denna tid inte var ett politiskt organ på samma sätt som nu (dvs. 1980-talet) samt i not givit upplysningen, att LPs ledamotskap bara varade några månader. Egentligen är det en uppgift för läsaren att söka få ordning i informationerna, men hur? Än mer problematiskt blir problemet om man jämför Dahlgrens förståelsesätt med Sahlbergs analyser som på fullt allvar tycks göra gällande, att LPs inval i kommunfullmäktige verkligen avslöjade en nyvaknad politisk medvetenhet. När Sahlberg tar ledamotskapets korta varaktighet (några månader) med i bilden förklaras detta utifrån motvindarna i pingströrelsen, den var ännu inte mogen att ge sig in på det politiska fältet. Sven Lidman, som hos Sahlberg framställs som anti-politisk och anti-ekumenisk, satt i Hammarby fullmäktige för folkpartiet mellan 1935 och 1938! När LP begär att få bli entledigad från sitt uppdrag i kommunfullmäktige anför han helt enkelt tidsskäl, likaså gör Lidman.

<sup>120</sup> Band 6, s. 170f.

grad medveten 1921.<sup>121</sup> År 1931 betraktar han fortfarande Sverige som en kristen stat.<sup>122</sup> Men omdaning av Sverige från en kristen stat till en icke-kristen har konsekvent genomförts, om ej över en natt. Om Sverige på 1930-talet fortfarande betraktades som en kristen stat, börjar språkbruket vackla, bli något försiktigare och mindre övertygande på 1940-talet. »Vi har haft och har ännu lyckan att äga en överhet, som principiellt erkänner kristendomen och som tillåter kristen verksamhet ... Men det kan hastigt bli annorlunda.«<sup>123</sup> År 1959 talar LP om att »den svenska statsbildningen« i realiteten är »i färd med att omdanas från att vara en kristen stat till en hednisk«.<sup>124</sup> Vid ingången till 1970-talet konstaterar han: »I stort sett är Sverige ett avkristnat land.«<sup>125</sup> Rollerna har kastats om, men LP har förblivit vid sin läst vad gäller den *normativa* synen på Sverige. Det är 1809 års regeringsform, som han vill slå vakt om.<sup>126</sup> Därmed står han knappast för någon ny kristendomsuppfattning i förhållande till en tidigare omfattad, men betoningen och accenten har genom samhällsförändringen ändrats och synliggörandet av vad han hela tiden trott och bekänt kommer i takt med samhällets ändrade relation till »kristendomen« i dagen. Till syvende och sist är det »himmelrikets politik« som ligger på pingstledarens hjärta. Slagordet: »Det är en politik, som ligger på vårt hjärta, och det är himmelrikets«<sup>127</sup> som har brukats för att periodisera LPs inriktning, dvs. en period utan politik, en annan med, kan han använda in på det politiskt aktiva 1960-talet om den än formuleras annorlunda. »Samhällets allmänna inställning till kristendomen har en avgörande betydelse då det gäller att vinna den enskilde medborgaren för en helhjärtad överlåtelse åt Gud.«<sup>128</sup> Det är nämligen en samverkan – en harmoni – mellan staten och kristendomen han djupast sett tror på. LP

---

<sup>121</sup> Band 6, s. 170f. Uppfattningen går att leda tillbaka till år 1921 i samband med en helbrägdagörelsekampanj i Stockholm, vilken bl.a. resulterade i att LP inkallades till polisförhör. En poliskommissarie lär då ha sagt till honom, att kan pastorn bevisa att han icke gjort annat än det som står i Bibeln, så finns ingen svensk lag som kan döma er. »Detta« – berättar LP i en predikan – »bet sig in i mig ...«.

<sup>122</sup> *ibid.*

<sup>123</sup> Band 10, s. 80f. Skriften utkom 1949, men enligt författaren själv hade det huvudsakliga av innehållet varit färdigt i ungefär sex år, alltså sedan 1943–44.

<sup>124</sup> Dagenledaren 5.6.1959, LP.

<sup>125</sup> Dagenledaren 26.9.1970, LP.

<sup>126</sup> I alla fall är det så 1959. Dagenledaren 5.6.1959, LP.

<sup>127</sup> Band 6, s. 169.

<sup>128</sup> Dagenledaren 1.12.1962, LP.



upphörde inte med att predika omvändelse och överlåtelse och påstod heller aldrig att kristendomens första mål – »frälsningen« – var upphävt och ur räkningen när det politiska engagemanget ökar.

Föreställningen om det dubbla syftet och samverkansmodellen visar på några väsentliga avgränsningar i LPs uppfattning om kristendomens roll i samhället. Det föresvävar honom inte att göra om »samhället till en kristen församling i nytestamentlig mening«. <sup>129</sup> Ambitionsnivån sammanhänger med en realistisk uppfattning om omvändelseförkunnelsens möjligheter i det svenska samhället. »Vi tror oss inte kunna förvandla det svenska samhället till den grad att alla dess medborgare blir avgjorda kristna«. <sup>130</sup> Den kristna staten betraktas således principiellt ur lagstiftningssynpunkt. Därutöver står LP för idén, att så länge det råder en förbindelse mellan kyrka och stat, innebär det, att staten på något sätt är kristen. LP sade sig 1931 vara ur stånd att följa den frikyrkliga linjen i kraven på skilsmässa mellan staten och kyrkan. Skälet till detta var bl.a. att han slog vakt om den kristna staten, inte att han betraktade den svenska kyrkan som en Guds församling. <sup>131</sup> Hur låter det senare, längre fram på 1900-talet? Den sista ledarartikeln i ämnet, som jag har funnit är från år 1972. Där fastslår han på nytt att i den planmässiga avkristning av Sverige som pågått sedan 1919 »ingår den lutherska kyrkans skiljande från staten«. Visserligen menar han, att svenska kyrkan har en för stark bindning till staten, dvs. staten har för stort inflytande över henne, men »låt henne behålla sin statliga förankring!« lyder rekommendationen. <sup>132</sup> I artikeln tillrättavisas frikyrkliga, som deltar i aktionen för en skilsmässa mellan stat och kyrka. Eftersom det är den lutherska kyrkans folk som skall handha verksamheten efter en eventuell skilsmässa, bör den själv få säga både första och sista ordet om en sådan. Den andra synpunkten gäller kristna mera generellt. Eftersom de vet vilka krafter som arbetar mot kristendomen, bör de inte spela dessa i händerna, inte heller i denna fråga. <sup>133</sup>

Bakgrundsteckningen gör det angeläget att närmare studera det konkreta innehållet i LPs samhällsuppfattning och därmed inriktningen på hans kristna samhälle.

---

<sup>129</sup> *Ny mark*, 1966, s. 87.

<sup>130</sup> *ibid.*

<sup>131</sup> Band 6, s. 170.

<sup>132</sup> *Dagenledaren* 5.12.1972, LP.

<sup>133</sup> *ibid.*

## 2.2.2 »Jag skulle vilja ge Sverige den kristna demokratin ...«<sup>134</sup>

Av citat som vi tagit del av<sup>135</sup> finns som vi tidigare antytt ingen anledning att förvänta att LP ger prov på några genomtänkta politiska idéer. Av det skälet gör vi bruk av ett skissartat i stället för ett förfinat och finmaskigt analysmönster. Men finns det skäl nog att tala om LPs politiska idévärld? Ett svar beror naturligtvis på hur begreppet politisk idévärld uppfattas och tolkas. Flera begrepp är här tänkbara. Begreppet politisk teori är gångbart om det tolkas som ett försök att förstå vad som verkligen händer i samhället.<sup>136</sup> S.-E. Liedman å sin sida menar, att en »politisk teori eller ideologi bestäms lika mycket av det den innehåller som av det den innehåller«.<sup>137</sup> Dessa två bestämningar har viss relevans för undersökningsmaterialet. LP försöker utifrån sina premisser förstå vad som händer i samhället. Vidare finner man att här saknas åtskilligt som man vanligen räknar med att möta i ett politiskt vardagssammanhang. Åtskilliga moment har fallit undan, blivit oväsentliga. När E. Vedung ställer frågan »Vad är politiska idéer?«<sup>138</sup> använder han som synonymer till begreppet uttrycken »politiska meddelanden« och »politiska budskap« och avser med dessa uttryck »en mycket vid grupp av politiska föreställningar från de mest utarbetade och systematiska världsåskådningar till enkla utsagor fällda i ett politiskt vardagssammanhang. Det kan vara fråga om politiska filosofier, ideologier, doktriner, trossystem, opinioner, åsikter, övertygelser, föreställningar, uttalanden, ståndpunkter och argument, författningar, avtal, fördrag, deklamationer, program, utredningar eller andra liknande fenomen«.<sup>139</sup> Jag ansluter mig i princip till detta synsätt och menar, att utifrån dessa överväganden kan hävdas att LP har ett politiskt budskap, att han indirekt och direkt formulerar en rad ideologiska teman, som det är synnerligen väsentligt att tydliggöra, eftersom LP uppfattar idéerna som »kristendom« utan att anföra några kritiska reflektioner kring

---

<sup>134</sup> Expressen 19.2.1974, s. 4, LP.

<sup>135</sup> Jag åsyftar: »Jag har aldrig haft något bestämt politiskt ideal ...« Lundgren 1973, s. 53.

<sup>136</sup> Dunn, 1985, s. 1; *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968, band 12, s. 307f.; Schmandt, 1965, s. 9ff.

<sup>137</sup> Liedman, 1981, s. 12.

<sup>138</sup> Vedung, 1977, s. 15.

<sup>139</sup> *ibid.*, s. 15f. Se även Fredriksson, 1982, s. 9, om »politiskt vardagssammanhang«.

den egna ideologiska positionen, dvs. han oroas inte över att kristendomen eller »Gud« tas i anspråk för inomvärldsliga intressen.<sup>140</sup>

Hur gör man då en politisk idéanalys på det här materialet? Jag har nämnt att materialets porositet tvingar till försiktighet. Att använda ett alltför finmaskigt nät är inte relevant. Hellre bör man enligt min mening söka fånga upp tendenser, inriktning och ideologiska teman. Alternativa metoder som jag har övervägt i profileringsarbetet är följande.

1. Att inordna LPs politiska idéer på den politiska vänster-höger-skalan. Helt ogörligt är detta inte, men knappast intressant om man vill karakterisera honom. Därtill kommer att LP själv avvisar tanken att den reella politiska skiljelinjen i Sverige går att upptäcka på denna skala. Den politiska uppfattning som LP representerar har i stället sitt ursprung i ett vardagstänkande bestående av element som ihopfogats från skilda håll. Den ideologiska konvergensen är påfallande.

2. Att använda det s.k. kristdemokratiska paradigmet<sup>141</sup> och undersöka om det är möjligt att hänföra LP till denna större politiska familj. Han hänvisar emellanåt till kristna politiska partier i olika länder. Med hänvisningen vill han framför allt säga att svenska politiker är »insnöade«.<sup>142</sup>

3. Göran V. Johansson har i sin avhandling *Kristen demokrati på svenska* systematiserat de värderingar som enligt KDS ligger till grund för det kristna politiska arbetet, och kommit fram till att de dels kan sammanfattas i fem punkter, dels att de mycket väl stämmer överens med det i punkt 2 nämnda paradigmet och slutligen tagit upp frågan om KDS kan hänföras till det populistiska lägret.<sup>143</sup> Med anledning av kommentaren på den tredje aspekten ligger en analysmetod öppen, nämligen att relatera LPs politiska idéer till »populismen«. Johansson finner

---

<sup>140</sup> Jfr Kasper, 1987, s. 146; Arbøl, 1986, s. 29f.

<sup>141</sup> Irving, 1979, s. 29ff.; Johansson, 1985, s. 26ff.; Arbøl, 1986, s. 29ff.

<sup>142</sup> Dagenledaren 16.9.1966, LP.

<sup>143</sup> Johansson (1985, s. 184ff.) har följande punkter i sin systematisering: det dubbla kärleksbudet, evighetsvarelens människan, rättfärdighetskravet, det kristna solidaritetsmedvetandet, förvaltarskapstanken samt parollen övervinn det onda med det goda. Somliga av dessa punkter har i mitt arbete funnit sin plats t.ex. inom ramen för människosynen, en grundläggande premiss för attityden till samhället. I en artikel »KDS och klassväljarna«, i *Svensk Tidskrift* 3 (1987) s. 181–184 berör Jan Samuelsson KDS och populismen. Enligt Samuelsson har KDS följande gemensamma drag med den amerikanska populismen: betoningen på familjen och motståndet mot storskalighet. Jfr Gustafsson, 1967, s. 96.

vid en jämförelse mellan KDS och populismen att några av dess drag är populistiska. Vanligtvis torde man utgå från att LP och KDS var ett och detsamma, men det är en något förhastad slutsats. Det finns skäl att relatera LP till populismen, men begreppet kräver som analytiskt begrepp en djupare precisering än vad Johansson ger oss.

Populism är en term som har en rik variation av meningar och betydelser och som därför kan grupperas och systematiseras på olika sätt.<sup>144</sup> Ett sätt är att gruppera fenomenet populism i två olika kategorier: en agrar och en politisk populism.<sup>145</sup> Det är den politiska varianten som vi här uppmärksammar, även om klara förbindelseled föreligger mellan de båda varianterna. Om den politiska varianten sägs: »As a political stance, populism means above all an appeal to 'the people' ...«<sup>146</sup> Lika väl som en vädjan till »folket« kan ta olika former står klart för var och en att alla appeller till folket inte innebär populism.

Populismen i den mening som den används analytiskt i den följande framställningen kännetecknas av följande inslag. För det *första* en klar vädjan till folket. Populismen framträder med andra ord klasslöst. Det måste föreligga en folklig appell, dvs. referenser till folket och en artikulering och/eller aktivering av folkliga traditioner eller traditions-element. Klasslösheten förstärks genom att i det här fallet kristendomen framhävs som bärare av folkets genuina intressen. Som framkommit åsyftas med »folklighet« i detta sammanhang konflikten mellan »folket« och »makthavarna«.<sup>147</sup> Politiker är populistiska om de undviker ideologiska förpliktelser och påstår sig tala för hela folket snarare än för en grupp eller en klass »or if they belong to 'catch-all peoples parties' that are short on principles and eclectic in their policies«.<sup>148</sup> Flera av dessa inslag har i vår framställning redan betonats i samband med LPs tolkning av det samtida Sverige med hjälp av avkristningsbegreppet. Den form som »populismen« framträder i är en motsättning grundad på

---

<sup>144</sup> Till »populismen« som teoretiskt begrepp, se *Den sociologiska fantasin*, 1987, s. 299f.; Peterson & Stigendal & Fryklund, 1988, s. 60ff.

<sup>145</sup> *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, 1987, s. 393–395.

<sup>146</sup> *ibid.*, s. 394.

<sup>147</sup> Fryklund & Himmelstrand & Peterson, 1988, s. 622.

<sup>148</sup> *ibid.* Se även *Dagens Nyheter* ledare »Se upp för populismen«, 4.7.1988. Jag menar att LPs tal om kristendom kan ses som ett undvikande av ideologiska förpliktelser, en tolkning som understöds av att han – som han säger – »sökte sig fram på olika håll«: bondeförbundet, socialdemokratiska partiet, folkpartiet, högerpartiet, KSA, KDS, nya initiativ på 1970-talet osv.

en enkel tudelning framställd på ett antagonistiskt sätt. LP ikläder sig rollen som den som tillvaratar folkets intressen mot makthavarna. För det *andra* en uppsättning ideologiska teman som i litteraturen hänförs till den småborgerliga ideologin. Björn Fryklund och Tomas Peterson har i *Populism och missnöjespartier i Norden*, 1981 utifrån marxistisk terminologi med klassbegreppet som fundamentalt analysbegrepp beskrivit åtta olika teman<sup>149</sup> som de menar ingår i – vad de kallar – den småborgerliga ideologin. Jag menar att man kan diskutera om dessa teman är klassspecifika, men de är inte tillräckliga för att man skall kunna tala om populism. Det är framför allt utifrån denna aspekt som Johansson har diskuterat populismen och KDS. Vid sin jämförelse mellan KDS och populismen redovisar Johansson antalet teman hos Fryklund och Peterson till nio teman.<sup>150</sup> I mitt arbete följer jag huvudsakligen Fryklunds och Petersons systematisering, men reducerar deras teman till sju<sup>151</sup> och kastar därutöver om ordningen när jag redovisar inslagen. För det *tredje* är det sammansmältningen mellan den folkliga appellen och de ideologiska teman som på ett särskilt sätt utmärker vårt bruk av begreppet populism. Man kan sålunda dela de nämnda teman utan att vara populistisk. Det här betyder vidare att innehållet i den populistiska politiken i hög grad torde kunna variera från ett politiskt system till ett annat. Utifrån detta ligger det nära till hands att betrakta populismen som en politisk mentalitet i stället för en ideologi.<sup>152</sup>

Ett par preciseringar torde vara av vikt. LP ville gärna se pingströrelsen – såväl som urkristendomen – som en folkrörelse. Alla folkrörelser är enligt min mening inte »populistiska«. Medan det om folkrörelserna

---

<sup>149</sup> Dessa teman är som följer: En romantisering av svunna tider, försvar av den privata egendomsrätten, en hyllning av det produktiva arbetet, en moraliserande kritik av kapitalismens dåliga sidor, principerna om jämlikhet, rättvisa och lika möjligheter för alla bör gälla för hela samhällets sätt att fungera, kritik av den parlamentariska demokratin och dess representationssystem, ett naturligt och principiellt motstånd mot storskalighet, centralisering och byråkratisering på samhällets alla områden samt slutligen argumentering för en tredje väg mellan kapitalism och socialism. Fryklund & Peterson, 1981, s. 45ff.

<sup>150</sup> Johansson, 1985, s. 219, not 116.

<sup>151</sup> Jag behandlar temat om det principiella motståndet mot storskalighet, centralisering och byråkratisering på samhällets alla områden i samband med temat om kritiken av industrialiseringens (och kapitalismens) dåliga sidor.

<sup>152</sup> *The Blackwell Encyclopaedia of Political Institution*, 1987, s. 486; Robertson 1985, s. 268–269.

brukar sägas, att de har ett försiktigt och odramatiskt framträdande med inriktning på förhandlingar, kompromisser och uppgörelser med makthavarna, även om antagonismen inte i alla lägen är utesluten, finns hos LP på senare år ett drag av oförsonlighet gentemot maktens företrädare, som någon gång till och med mynnar ut i förespråkandet av konfrontation. Göran Therborn skriver att »folk« i folkrörelse har sin »udd mot överhet och överklass, men inte i den polariserade form som motsvarande begrepp har i amerikansk populism, utan snarare implicit«. <sup>153</sup> En annan aspekt är de tvära kast som LP gjort sig känd för, kast som fått många att höja på ögonbrynen, men knappast försökt tolka mer än som ett uttryck för öppenhet och förmåga till nytänkande. <sup>154</sup> På denna punkt kan en avvikande hållning visavi folkrörelserna också noteras. LP är både principfast och »nyckfull«. LP har inslag i sitt sätt att agera och uttrycka sig som avviker från »normal« svensk folkrörelselinje. <sup>155</sup>

Om de populistiska elementens roll i den svenska samhällsformationen artikulerar jag inte någon mening, inte heller för jag någon diskussion kring klassanalysens berättigande. Jag tar inte heller upp till behandling de djupare liggande betingelserna för populismen, även om jag inte hyser några betänkligheter att ansluta mig till tanken, att »populism is essentially a modern phenomenon«. <sup>156</sup> Jag vill – med relevans för LP – säga att populismen som den här kommer till uttryck är både en produkt av moderniteten och en reaktion mot densamma. Dess framväxt är kopplad till en kris för den dominerande ideologin. Jag konstaterar att de ideologiska teman, som jag finner i LPs texter, förvånansvärt väl sammanfaller med vad Fryklund och Peterson hän-

---

<sup>153</sup> Therborn, 1988, s. 40, 39ff.

<sup>154</sup> *Frisinnad Tidskrift* nr 8, 1974, s. 169: »Vi hyllar särskilt minnet av en man som ständigt var beredd till omprövningar, som kunde erkänna misstag och söka nya vägar.«

<sup>155</sup> Begreppet folkrörelse är inte särdeles lätthanterligt. Begreppet får olika innehåll beroende på vilket perspektiv som väljes. I litteraturen träffar man på följande perspektiv: ett statsvetenskapligt, ett historiskt och ett sociologiskt historiskt perspektiv. Se Lundkvist, 1976, s. 21–26. »Folklighet« såsom det används när populismen förs på tal ansluter sig mera till ett politiskt sociologiskt perspektiv. Fryklund & Himmelstrand & Peterson, 1988, s. 622; Fryklund & Peterson, 1981, s. 59ff.

<sup>156</sup> *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, 1987, s. 395. Påståendet betyder emellertid inte att populism skulle vara omöjlig att identifiera i pre-moderna tider. Till en diskussion om populismens historiska, psykologiska och socio-ekonomiska rötter, se *The Blackwell Encyclopaedia of Political Institution*, 1987, s. 486f.

för till en småborgerlig ideologi, dvs. närmast en småföretagares syn på livet, samt att dessa sammansmälter med den till folket riktade appellen, som inriktar sig på kristendomens vara eller inte vara i det offentliga Sverige. I korthet betyder mitt förfaringssätt att jag i detta sammanhang inskränker begreppet populism till att beteckna en ideologi och inte en rörelse.

### *Kritik av den parlamentariska demokratin*

När debattens vågor år 1966 gick höga om det nya kristna politiska partiet, framhöll LP: »Vår avsikt är att i Sverige skapa en kristen demokrati och att motverka utvecklingen mot en gudlös majoritetsdiktatur. ... Därmed åsyftar vi ingen kristen diktatur. Målet måste vara en verklig demokrati med mottot: Du skall älska din nästa såsom dig själv.«<sup>157</sup> På vilket sätt menar LP att »en kristen demokrati« skiljer sig från den svenska parlamentariska demokratin som han menar är på väg att utvecklas till »en gudlös majoritetsdiktatur«? Staten skall dessutom vara en kristen stat. Det menar t.ex. inte kristdemokraterna. I stället förespråkar de en pluralistisk samhällsmodell, vilket innebär att staten skall vara religiöst neutral, men inte värdeneutral.<sup>158</sup>

Den verkliga demokratin, dvs. den kristna demokratin, syftar till att förverkliga »det naturligaste av alla bud«. Det yppersta och förnämsta budet däremot kan med LPs distinktioner endast hänföras till det inre livet, dvs. till människans ställning inför Gud. I detta kan och får samhället inte ingripa.<sup>159</sup> I den av Johansson gjorda systematiseringen av huvudpunkterna i en kristdemokratisk ideologi omnämns faktiskt »det dubbla kärleksbudet« som »den övergripande värderingen« utan den av LP gjorda redueringen.<sup>160</sup> När LP tolkar »det naturligaste av alla bud« utgår han från »rätten«. Den danske teologen och filosofen K.E. Løgstrup menar annars att det är i ett kristet etos som det sker en omställning från rättfärdighet till nästankärlek. »Medens forholdet til den anden, når det underordnes ideen om retfærdighed, ledes af hvad den anden har ret til og har gjort sig værdig til, elskes næsten for hans egen skyld.«<sup>161</sup> Utifrån mottot: »Du skall älska din nästa såsom dig själv«,

---

<sup>157</sup> Dagenledaren 16.9.1966, LP. Jfr Dagenledaren 16.10.1970, LP.

<sup>158</sup> Arbøl, 1986, s. 51.

<sup>159</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 211.

<sup>160</sup> Johansson, 1985, s. 184.

<sup>161</sup> Løgstrup, 1971, s. 212.

menar LP, »kan varje medborgare få sitt, såväl ateisten, som den kristne«. Och den avslutande meningen kring temat ger klart besked om att det är en speciell grupp som för närvarande inte får sin »rätt« i det samtida svenska samhället. »Vad vi vill är, att den kristna stora opinion, som finns här i landet, även skall få sin rätt, vilket den nu inte får«. <sup>162</sup> Citaten låter oss förstå, att uppfattningen av rättvisan är av klassiskt märke: att ge åt var och en det som honom tillkommer. <sup>163</sup> Här råder ingen radikal åtskillnad eller dualism mellan kärlek och rättvisa, de båda hör tvärtom samman. <sup>164</sup> I kärleksbudet ligger enligt tankegången en deontologisk regel, som lyder: du skall behandla varje människa som din jämlike, även på det politiska fältet. LP använder inte denna terminologi, men det han säger är möjligt att tolka i denna riktning. Man kan dessutom finna att den deontologiska regeln står i ett komplementärt förhållande till en teleologisk, som kan formuleras: du skall skydda och främja din medmänniskas bästa. LPs sympati för Montesquieus definition tyder på detta. I en ledare *Ideologiernas kamp* från 1970 tar han nämligen upp kärleksbudet och bygger i långa stycken på den av Montesquieu givna definitionen av demokratin. Denne menar, enligt LP, att »demokratins livsprincip är dygden eller den patriotiska medborgaranda som förmår att åsidosätta privatintressen för allmänt väl«. <sup>165</sup> LP är av övertygelsen, att denna definition samtidigt är »en politisk formulering av Kristi ord om det främsta budet: Du skall älska din nästa såsom dig själv.« <sup>166</sup>

LPs kristna demokrati är kritisk till den utformning som den parlamentariska demokratin och dess representationssystem har fått i Sverige. Maktfördelningsfrågan är enligt LP kärnan i en parlamentarisk demokrati. Demokratins »innersta mening är en *regeringsform* [kursiv], där hela folket genom sina valda ombud får vara med och regera landet«. <sup>167</sup> LP är inte motståndare till tanken att ett folk låter sig representeras. Strävan efter att vinna inträde i den parlamentariska församlingen är ju klart uttalad i texterna, något som bl.a. angreppet

---

<sup>162</sup> Dagenledaren 16.9.1966, LP.

<sup>163</sup> Till detta, Holte, 1970, s. 142.

<sup>164</sup> *Expressen* 19.2.1974, s. 4, LP.

<sup>165</sup> Dagenledaren 16.10.1970, LP. Citerat efter LP.

<sup>166</sup> *ibid.* Glidningen i språkbruket visar sig i detta citat. LP skriver »det främsta budet«, vilket enligt Matt. 22:37 har följande innehåll: »Du skall älska Herren, din Gud, av allt ditt hjärta och av all din själ och av allt ditt förstånd.«

<sup>167</sup> *Ny mark*, 1966, s. 81.



på 4 %-spårren visar.<sup>168</sup> Problemet i Sverige är att den parlamentariska demokratin har slagit över i diktatoriska fasoner. »Att det nu härskande partiet med en eller två rösters majoritet i riksdagen hundra procentigt skall bestämma vårt lands utveckling, är fullständigt omotiverat och motsvarar på intet sätt de krav en demokrati kan ställa.« LP ordar om »partidiktatur« och anser situationen vara paradoxal i den meningen, att parlamentarismen har lett till »att regeringen fått en ställning som påminner om kungamaktens under det karolinska enväldets tid«. <sup>169</sup> »Hälften av det svenska folket«<sup>170</sup> förtrycks. Visserligen kan LP lägga i dagen åsikten, att den nu rådande svenska utformningen kan ha sitt berättigande då en del av folket är missgynnat och man vill åstadkomma största möjliga jämlikhet, men »med den utjämning som skett i vårt land är en sådan styrelseform för närvarande på intet sätt berättigad«. <sup>171</sup> Friheten är inte bara hotad, den har berövats det svenska folket, »som till sin majoritet älskar vår urgamla frihet...« Den av LP antydda förlorade friheten är »trosfriheten, vår frihet att fostra barnen enligt vår egen övertygelse och friheten att vara medbestämmande i vårt lands framtida öde«. <sup>172</sup> Friheten är med andra ord både av politisk och av religiös valör.

I kritiken av styrelseformen ingick tanken på »hela folket« som en grundläggande komponent. »Folket« är betydelsefullt i den politiska idévärlden, det står mot de korruperade makthavarna och avvisar »klasskampen« och därmed marxismen. »Vi är kristna demokrater och anser att hela folket har samma rätt att leva och delta i landets angelägenheter.«<sup>173</sup> Synen på folket associeras med demokratin och synen

---

<sup>168</sup> Dagenledaren 6.7.1972, LP.

<sup>169</sup> *Ny mark*, 1966, s. 81.

<sup>170</sup> *ibid.*, s. 82.

<sup>171</sup> *ibid.*, s. 81.

<sup>172</sup> *ibid.*, s. 82.

<sup>173</sup> *ibid.* Överhuvud taget spelar tanken på »rätten« en betydande roll i LPs argumentation. »Rätten« kommer samtidigt att betyda »prioritet«. En fråga är hur han med sitt *ad fontes* – tillbaka till NT – samtidigt utifrån demokratin kan hänvisa till kristendomens rätt i samhället. I NT stöds som bekant inga kristna värderingar av makthavarna. Utpräglad i LPs syn på kristendomen är dessutom att den skall vara förföljd och motsagd, dvs. den kristna församlingens »ort« skall vara periferin, inte »mitten«. Lundgren, 1973, s. 68. Grovt sett går LPs svar på detta frågekluster ut på att det råder en stor skillnad mellan de styrande i Rom och Jerusalem vid vår tideräkningens början och den svenska regimen på 1950- och 1960-talen. De förra var positivt inställda till religionen som sådan medan den senare är religionsfientlig, inte endast neutral. Dagenledaren 31.12.1963, LP. Borrar man sig djupare ner i denna debatt finner man att LP egentligen värdesätter ett religiöst innehåll med föreställningar

---

om en Skapare, även om religionen i övrigt är falsk. Mitt i sin vrångbild framstår religionen som en anknytningspunkt för kristendomen. (Se diskussionen mellan LP och Sven Ahdrian, *Dagen* 27.9.1966, s. 2.) På det här sättet förklarar han de stora andliga väckelserna i Brasilien och i Afrika. Där »har man inte haft någon antireligiös rörelse att kämpa med. Där är människorna religiösa. Vad som skett med dem i dessa väckelser är att de fått kännedom om och erfarenhet av den sanne Guden och den han har sänt, Jesus Kristus. ... Om opinionsbildningen och lagstiftningen ligger i gudlöshetens och moralupplösningens händer räcker det inte med att bedja till Gud.» *Dagenledaren* 31.12.1963, LP. Med tanke på de svenska förhållandena och med hänvisning till folket ger han följande argument som stöd för tanken att kristendomen har företrädesrätt i landet. Först hänvisar han till historien. »Sverige har ju hört till den västerländska kulturkrets som bygger på kristen grund till skillnad från de hedniska och gudlösa staterna. Det är därför vi anser att kristendomen bör ha prioritet framför andra religioner och framför ateismen.« *Ny mark*, 1966, s. 62. Det andra argumentet är det moraliska. Tanken är inte att kristendomen ensam representerar världens etiska sensorium, men i kampen mot ateister och kulturradikaler kan i vårt land bara kristendomen mäta sig. Ett tredje argument är av kulturellt slag. I resonemanget finner läsaren en koordination mellan religionsnivå och samhällsutveckling, som avspeglar om inte en kulturprotestantisk influens så dock en struktur som påminner om den. »Ju högre människan står i religiöst avseende, dess bättre är hennes samhällsförhållande.« *ibid.*, s. 76. Det fjärde argumentet är väckelse-kristet till sin karaktär. Intresse för andliga väckelser implicerar ett intresse för en kristendomsvänlig lagstiftning. *ibid.*, s. 46f. Det femte argumentet, slutligen, är förbundet med vad som sagts om människans ande och samvete, om hennes gudsbehov. Människosynen ställer bestämda krav på samhällsutvecklingen. *ibid.*, s. 50. Men hur går det religionsfriheten i LPs samhälle? 1959 ställer han sig helt enkelt bakom Regeeringsformen av år 1809. Han förstår att den kan anses strida mot full religionsfrihet. *Dagenledaren* 5.6.1959, LP. Ett par aspekter lyftes fram som innehållsbestämning i religionsfriheten. För det första betyder religionsfrihet inte att samhället är fritt från religion. Religionsfrihet är inte lika med religionslöshet. För det andra kräver religionsfriheten »personlig frihet«, dvs. det är religionens innersida som uppmärksammas. »Samhället kan dock inte ingripa i den enskilde medborgarens ställning till Gud.« *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 211. Det här betyder att kristendomens *usus politicus* aldrig kan syfta till *cultus publicus*. Som en tredje aspekt – vilken följer ur den andra – kräver religionsfriheten att »den enskilde individen skall ha full frihet att uppleva och utöva sin religion«. *ibid.* Ett kärt ämne i religionsfrihetsdebatten är förhållandet mellan staten och kyrkan. LP har på detta fält framträtt som något apart i förhållande till frikyrkofolket i stort. Kontra dominerande tankeformer har han hävdatt sambandet mellan de båda storheterna. Enligt min mening förfaller skillnaderna vara mindre påfallande om frågan om statens förhållande till religionen ställs med bortseende från statskyrkosystemet. Waldenström t.ex. som var ytterligt kritisk mot detta framhöll inte desto mindre att staten inte kunde undvara religionen. *SOU* 1964:16, s. 13, 495. En bred positiv inställning bland frikyrkofolket finns till statliga stödåtgärder för kristendomens förmån. Samverkan mellan samfundet och staten förfaller vara den tanke som föresvävade Nils Johan Nordström, ledande teolog i Svenska Baptistsamfundet på 1920- och 1930-talen. *SOU* 1964:16, s. 19, 21. Religionens roll för samhällsmoralen hävdades för övrigt av representanter för samtliga demokratiska partier under 1950-talet. *SOU* 1964:16, s. 501ff.

på den enskilda människan. Den demokratiska ideologin har sin upprinnelse i det goda och ädla hos människan, i kärleken till nästan.<sup>174</sup> Folket är sålunda summan av alla enkla och oförstörda människor som utsätts för övergrepp av kulturradikaler<sup>175</sup> och makthavare. Enligt forskare på populismen är denna tankegång »the major premiss« i populismen: »virtue resides in the single people, who are the overwhelming majority, and in their collective tradition«<sup>176</sup> Bakom tankegångarna om folket ligger också idén om folkviljan. Så är i LPs tolkning KDS »som i dessa dagar tar form ute i Sveriges bygder ... ett spontant uttryck för en folkvilja som artar sig att bli en folkrörelse«.<sup>177</sup>

En fråga som ligger på lur i tankegångarna är vilken väg folket skall välja för att få det inflytande, som det har rätt till. Jag tycker mig finna två vägar. Den ena är en reformering av nuvarande ordning. Den andra förespråkar en mera, men oklar direkt demokratisk uttrycksform, och påminner därmed om ett allmänt drag bland populister, nämligen att de är »suspicious of the institutions of representations democracy and tend to favour the instruments of direct democracy such as referendum«.<sup>178</sup> När »den verkligt demokratiska styrelseformen« beskrivs betonar LP först – vad han kallar – »samlingsregeringen«,<sup>179</sup> »där partierna får inflytande efter antalet mandat i riksdagen«. Det andra inslaget i förändringen av den nuvarande situationen utgörs av hänvisningen till folkomröstningen såsom den »sista instansen i kontroversiella frågor«.<sup>180</sup> Vad som emellertid inte alldeles ögörligt passar in i dessa rekommendationer är det språkbruk som LP

---

<sup>174</sup> Dagenledaren 16.10.1970, LP.

<sup>175</sup> Dagenledaren 31.5.1956, LP.

<sup>176</sup> Ionescu & Gellner, 1969, s. 166; *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, 1987, s. 394.

<sup>177</sup> Dagenledaren 21.3.1964, LP. I en annan ledare från 21.7.1964 kommer på nytt folkrörelsetänkandet fram när KDS omtalas. Denna gång relateras KDS till pendelteorin.

<sup>178</sup> *The Blackwell Encyclopedia of Political Institution*, 1987, s. 487.

<sup>179</sup> Statsvetare skiljer mellan »samregering« och »samlingsregering«. Enligt den första varianten sker en kontinuerlig samverkan av partierna i regeringsställning. Exemplet brukar utgöras av Schweiz. När LP själv hänvisar till Schweiz som ett exempel på en annan maktfördelning än i Sverige, kallar han utformningen för »samlingsregering«. Dagenledaren 11.8.1970, LP; *Ny mark*, 1966, s. 80. »Samlingsregering« enligt statsvetarnas precisering är en regeringssamverkan av åtminstone alla större partier i som regel krigs- och krissituationer. Till definitionerna och bestämmelserna, se Halvarson, 1984, s. 5.

<sup>180</sup> *Ny mark*, 1966, s. 82.

använder sig av. Refererande till det svenska folkets urgamla frihet framhåller LP att det är hög tid att det svenska folket »kastar av sig den diktatoriska tvångströjan« och »bryter det nuvarande enväldet«. Orsaken till att »vi vill göra oss av med« »den nuvarande regimen« är inte att den är socialdemokratisk, utan: »Det är diktaturen, enväldet vi bekämpar.«<sup>181</sup> Ordvalet »kasta av sig«, »bryta«, »göra oss av med«, »bekämpa« och »flytta på« talar ett annat språk än reformlinjens. Men texterna är alltför bräckliga för att några definitiva och precisa slutsatser om direktdemokratin skall kunna dras.

Utifrån begrepp som »kristen demokrati« och »folket« kommer LP att inta en mycket kritisk hållning till parlamentarismen i Sverige, som den har utvecklat sig under socialdemokraternas regeringsinnehav. Den är helt enkelt på väg att bli en diktatur. LPs problem visar att saken inte var så enkel att om varje man och kvinna fick en röst skulle man få ett samhälle där människorna hade lika stora möjligheter att påverka.<sup>182</sup> Hur »folket« skall befria sig från den ordning som gäller i Sverige i synnerhet på 1960-talet är som vi sett oklart. Ett par vägar har uppmärksammats. Man är benägen att dra slutsatsen att när »folket« har befriat sig från konspiratörerna kommer det att administrera sig självt. Onekligen döljer sig i dessa oklarheter ett populistiskt drag.<sup>183</sup> Å andra sidan ges inte ledaren, som kan uttrycka folkviljan, stort spaltutrymme. Man söker i texterna i detta ärende förgäves efter en *vir heroicus* som driven av Gud handlar med exempellös frihet och befriar folket.

### *Det hårda och produktiva arbetet hyllas*

När LP behandlar sin syn på människans arbete i boken *I dag lek – i morgon tårar*,<sup>184</sup> och som utkom under brinnande krig år 1942, ingår synen på arbetet i en större diskussion som rör förhållandet mellan de framsteg som å ena sidan inneburit att de materiella förhållandena och de yttre levnadsvillkoren förändrats på ett för många revolutionerande sätt och å andra sidan den gamla kulturen. Utgångspunkten för »analysen« blir i mångt och mycket termen »kultur« och utfallet blir att termen ges två olika innehåll. På grund av att den moderna kulturen

---

<sup>181</sup> *Ny mark*, 1966, s. 82.

<sup>182</sup> Erlander, 1982, s. 165.

<sup>183</sup> *The Blackwell Encyclopaedia of Political Institution*, 1987, s. 487.

<sup>184</sup> Band 9, s. 139–276.

fört med sig så många lättnader i de yttre levnadsvillkoren förbindes kultur i de flestas tankegång med föreställningar om bekvämligheter. Mot denna innehållsbestämning reserverar sig LP genom att påstå: »Men från början var kultur liktydigt med arbete«.185 Kulturens bekvämligheter innebär nämligen en stor fara. LP är mån om att i det moderna samhället rehabilitera synen på det det strävsamma arbetet såsom något positivt och nödvändigt. Arbetet har en fysisk, en psykisk och en social sida. Utöver dessa aspekter som av LP uppfattas som fundamentala »finns en moralisk sida hos kulturarbetet«.186 Och det är med denna helhet för ögonen som han skriver: »Vi måste tillbaka till den gamla uppfattningen, att det är en välsignelse att arbeta idogt och att leva enkelt«.187

Frågan om arbetet är förvisso en djup antropologisk fråga, med inslag i sig som gör den påfallande kulturkritisk. De gamla hade en rikligare värdering av det strävsamma arbetet. Tämmligen entydigt avvisar LP synen på arbetet såsom ett nödvändigt ont. »Icke ens det hårda arbetet är ett ont. Det är en välsignelse. Att det förhåller sig så, framgår därunder, att då människan självklart fogar sig i denna Guds ordning, då flödar livs- och arbetsglädjen på det sätt, som den alltid gör, när man är i harmoni med gudomliga förordningar«.188 LP skyggar för att använda kombinationen arbete och njutning, och använder i stället termerna »livsglädje« och »lycka« när han vill framhäva de positiva inslagen i arbetet, kompletterad med uppfattningen, att arbetet är en skapelseordning. I framställningen, som i sin helhet är en uppgörelse med vad han uppfattar som den moderna människans njutningslystnad, sammankopplas i det givna citatet »livs«- och »arbetsglädje« på ett intimt sätt. Contra den moderna njutningsfilosofin hävdar LP en återgång till den gamla synen på arbetet, där han synbarligen menar, att njutningen av livet enligt denna syn förlades till själva arbetet. Kanske njuta i livet pekar på LPs hållning, medan livet som njutning skulle kunna vara en lämplig etikettering av den moderna livsstilen, som LP uppfattar den? Hur som helst, lyckan är en viktig komponent i

---

185 Band 9, s. 155.

186 *ibid.*, s. 153: »De [dvs. bekvämligheterna] förvandlas alltför lätt från välsignelser till förbannelser.«

187 *ibid.*, s. 155.

188 *ibid.*, s. 153f. »Nöjeslystnaden ökar då folk förlorar glädjen i arbetet.« *Idun*, nr 46, 1940, s. 10.

arbetet. »Det underbara med arbetet är, att det utvecklar människans goda möjligheter, samtidigt som det fyller henne med naturlig lycka.«<sup>189</sup> Arbetet är en välsignelse därför att det tillför människan livsglädje och lycka. Men därmed är inte aspekterna på arbetet uttömda. Utvecklingen av människan själv i arbetet är en grundläggande aspekt. När människan arbetar är det därför inte bara materialet som bearbetas, utan arbetaren är »själv föremål för en bearbetning«,<sup>190</sup> varmed avses en förädling i både fysisk, psykisk och moralisk mening. Skulle då LP mena, att människan skapar sig själv genom sitt arbete? Svaret på den frågan är delvis betingat av vad som lägges i uttrycket »skapar sig själv«. Hans mening är under alla omständigheter, att det folk som skyr det sunda, lyckobringande arbetet – och hänger sig åt nöjen och njutningar – rör sig obönhörligt mot sin undergång. »Ingen får något utan att uppoffra sig.«<sup>191</sup>

Ståndpunkten går nu inte ut på att arbetet skall översvämma hela livet, arbetet är med andra ord inte livets *alfa* och *omega*, om det än är positivt värderat och det verkar förhålla sig så, att LP glömt att över arbetet vilar något av syndens straff. »Låt oss få tillbaka vilodagens helgd«, lyder maningen. Begäran bäres upp av två rekommendationer. Den ena har följande precisering: »Allt arbete borde sluta klockan tolv på lördagarna, så att söndagarna bleve fria.«<sup>192</sup> Året är 1942. LP vill med andra ord slå vakt om arbetsron som en av de grundläggande faktorerna i den gamla söndagstraditionen. Den berör dessutom spörsmålet om de alltmera av sport och nöjen aktiverade söndagarna. Kritiken mot t.ex. idrotten har sin upprinnelse i ett vaktslående om söndagens helgd och inte primärt i en negativ inställning till den fysiska prestationen som sådan. LP hyser åsikten, att det är välgörande för människorna om de hindras »från att använda vilodagen till vad som helst«. <sup>193</sup> England framträder i detta avseende som idealet. »Ännu intill senare år har exempelvis alla nöjestillställningar, även sport och idrottsevenemang, varit förbjudna på söndagar.«<sup>194</sup> Förhållandet förklaras utifrån puritanernas politiska maktinnehav på 1600-talet, en

---

<sup>189</sup> Band 9, s. 154.

<sup>190</sup> *ibid.*, s. 54.

<sup>191</sup> *ibid.*, s. 153.

<sup>192</sup> *ibid.*, s. 202.

<sup>193</sup> *ibid.*

<sup>194</sup> *Ny mark*, 1966, s. 95.

upplysning som är entydigt värderande. Den andra rekommendationen har den andra av de grundläggande faktorerna i söndagstraditionen i sikte, nämligen kyrkogången. »Människan är ... ande och själ, och själen och anden behöver också få sin vila och sin näring«. »Att människorna samlas några timmar omkring Guds ord på söndagen ... är bara välgörande.«<sup>195</sup>

Hur ser då LP på intellektuellt och kulturellt arbete, på forskning? Inte hela den moderna kulturen drabbas av bannet, i huvudsak är det nöjeskulturen, där sex, teater och film enligt pingstledaren är dominerande inslag.<sup>196</sup> De tekniska innovationerna finner i LP en god supporter,<sup>197</sup> det må vara samfärdsmedlen, läkarvetenskapens landvinningar eller förbättringar som givit oss en helt ny bostadsstandard. En erinran om att kulturens bekvämligheter dock innebär vissa risker möter oss trots allt i texterna. Riskerna preciseras visserligen aldrig, men indirekt torde de sammanhånga med synen på människan och hennes utveckling. Kultur är arbete och det finns tendenser i det moderna samhället att söka smita undan detta. Produktiviteten framhäves. Urbaniseringen inordnas i detta perspektiv: »Man flyr från det hårda arbetet och de enkla förhållandena på landet till nöjeslivet och de större vinstmöjligheterna i städerna.«<sup>198</sup> Det är en allvarlig sak – heter det – och vittnar om det fortgående förfallet, vi är på glid ut ur en sund naturens ordning, en hälsosam gudomlig bestämmelse med vårt liv.<sup>199</sup> Omistliga i

---

<sup>195</sup> *Ny mark*, 1966, s. 95.

<sup>196</sup> LP glider i sina texter från kulturliv till nöjesliv. Jfr Sven Stolpes synpunkter på detta fenomen. »Om nöjeslivet kan endast en mening råda. Där finns sannolikt ingen skillnad mellan min och pingströrelsens ståndpunkt.« Med avseende på kulturlivet skriver Stolpe: »Hur kommer det sig, att denne på många sätt kloke och erfarna man kan stå och tala sådant nonsens?« Artikel »Pingströrelsen och teatern«, i *Stockholms-Tidningen* 24.3.1942.

<sup>197</sup> »Den socialdemokratiska regim, som under detta sociala framåtskridande varit vid makten, har klokt nog följt med den tekniska utvecklingen och bejakat tidens krav.« Dagenledaren 20.2.1963, LP.

<sup>198</sup> Band 9, s. 154. Åtskilligt av vad som sägs om arbetet visar på konflikten land-stad i LPs politiska åskådning. Men konflikten är inte som i t.ex. bondeaktivismen det övergripande motsatsparet. LP argumenterar annars på ett sätt som påminner om bondeaktivisternas om bondeklassen: kristendomens inflytande får inte minska, kristendomen måste stödjas, det moderna samhället har förklarat utrotningskrig mot kristendomen, kristendomen är själva grundvalen för folket och staten osv. Jfr Mohlin, 1989, s. 89–100. Vad gäller urbaniseringen, är det efter 1920 som man kan tala om en flykt från landsbygden. *ibid.*, s. 92.

<sup>199</sup> Band 9, s. 154.

kulturlivet är inte frukterna av den mänskliga ansträngningen, men väl offerviljan och tjänargärningen, det strävsamma och hårda arbetet.<sup>200</sup>

Vill man därför bestämma LPs kultursyn menar jag, att kulturidealism<sup>201</sup> är den lämpligaste etiketten. Den hade sin rikaste blomstring kring sekelskiftet och i komprimerad form kan sägas, att den är ett uttryck för en uppfattning där konsten måste hållas ren och fri från låghet och tarvlighet. De estetiska förnimmelserna tillhör enligt LP människans ädla drag och uttrycken för desamma skall enligt LP hållas på ett högt plan. Teatern t.ex. utgör »en mycket liten del av kulturlivet, och filmen hör väl knappast dit«. <sup>202</sup> LPs ståndpunkt i de här frågorna framkommer i satsen: »Vi älskar det goda och sköna men saknar intresse för teaterkonsten.«<sup>203</sup> År 1973 använder han Tertullianus ord och tillämpar dem på pingstvännerna i det framtida samhället: »Ni har oss överallt – utom på amfiteatrarna.«<sup>204</sup> Estetiken granskas etiskt, det är etiken som ställer kvalitetskraven. LP ryggar inte tillbaka för att kalla sig »konservativ i vissa frågor.«<sup>205</sup> Skolorna och religionen, dvs. kristendomsundervisningen, spelar en avgörande roll för LP när kulturfrågor i vid mening aktualiseras.

LP vurmar för det produktiva arbetets återupprättelse, människan skall leva av »sina händers arbete«<sup>206</sup> En hel ideologi byggs upp kring denna tankegång och passar kristendomen som hand i handske. Från det ekonomiska fältet flyter nomenklaturen in och tudelningen av ideologier blir enkel. Det är kristendomen som är produktiv, medan ateismen och kulturradikalismen uppfattas som parasitär.<sup>207</sup> Kristen-

---

<sup>200</sup> Band 9, s. 160.

<sup>201</sup> Nilsson, 1982, s. 176f. Jag bortser här från diskussionen om kulturidealismens livsåskådningsbestämda förutsättningar kommer i konflikt med en eventuell gammaltestamentlig livssyn. Klart är att människans produktivitet anses forma kulturen utan att detta nödvändigtvis innebär att livet i sig självt uppfattas som något fullständigt obestämt och oformat. Jfr Bexell, 1981, s. 82.

<sup>202</sup> Band 9, s. 157.

<sup>203</sup> *ibid.*, s. 157f.

<sup>204</sup> Lundgren, 1973, s. 31.

<sup>205</sup> *ibid.*, s. 59. Ytterligare material som bekräftar LPs konservativa uppfattning är att LP 1956 gick in i Högers kulturråd. Grupper inom Högern uppfattade emellertid LPs kultur-politiska syn som alltför ensidig. Sahlberg, 2009/1977, s. 301.

<sup>206</sup> Band 9, s. 207.

<sup>207</sup> *Ny mark*, 1966, s. 49ff.



domen bygger upp, ateismen river ner. Kristendomen är en god kulturarbetare.<sup>208</sup>

### *En romantisering av svunna tider*

Ord som »tillbaka« och »återvända« förekommer ofta i LPs politiska texter. Tillbakablickandet och den därmed sammanhängande romantiseringen av den svunna tiden, skall vi nu fixera.<sup>209</sup> Samman med dessa inslag brukar teknikfientlighet och utvecklingspessimism höra. Hos LP är förhållandet vad rör de båda senare inslagen något dubbelt. Somlig teknik bejakas, annan attackeras. Avsnittet ovan om arbetet kan ju på sitt sätt sägas ingå i romantiseringen och förskönandet av svunna tider. Det var ju den *gamla* synen på arbetet, som LP ville ha tillbaka, likaså ville han ha tillbaka vilodagens helgd. Det centrala i det avsnitt som vi nu påbörjat utgör LPs önskan om att *dels* »få tillbaka de gamla, goda svenska hemmen«,<sup>210</sup> en önskan som har flera bottnar och många förgreningar, *dels* få en bättre kristendomsundervisning som går ut på att katekesundervisningen skall komma till heders igen. Slutligen tar vi upp inslaget att även i kampen för ett kristet parti föreligger en fixering vid det flydda.

### *»De gamla, goda svenska hemmen«*

Vad som gör det angeläget för LP att dra en lans för hemmet är »ungdomsproblemet«,<sup>211</sup> kring vilket det fördes en omfattande diskussion på 1930-talet. Med detta avsåg man ungdomens brottslighet, kommersialiseringen av nöjeslivet samt den sexuella frigjordheten.<sup>212</sup> Särdeles svårt är det därför inte att kontextualisera LPs »hem-ideologi« och den därmed sammanhängande lösningen på ungdomsproblemet. Föreställningen om det goda hemmet har samband med äktenskap och sexualitet, föräldrar – barn samt kvinnans ställning. Inom dessa teman finns självklart flera delfrågor.

---

<sup>208</sup> *Ny mark*, 1966, s. 105.

<sup>209</sup> Att man hänvisar till ett förflutet innebär inte nödvändigtvis att inriktningen är konservativ eller reaktionär. Den kan vara radikal, ibland rentav socialistisk likaväl som konservativ.

<sup>210</sup> Band 9, s. 199.

<sup>211</sup> *ibid.*, s. 200.

<sup>212</sup> Mattsson, 1986, s. 57.

LP delar uppfattningen att äktenskapet är samhällets viktigaste rättsinstitution och att det har tillkommit för att »skydda släktets liv och fortbestånd och för att ge den rätta grundvalen för familjens – och därmed samhällets uppbyggnad«. <sup>213</sup> I civiliserade länder, menar han, kringgärdar lagarna äktenskapet med sitt skydd. 1942 tycker LP sig ana att en uppluckring av de goda och hälsosamma lagbestämmelserna, som av gammalt rätt på detta område, är på väg. De inslag som tolkas i uppluckringens perspektiv utgörs av skilsmässolagen, sättet att handlägga frågorna om preventivmedel och aborter samt ansträngningar som görs för att homosexualiteten skall betraktas som en sjukdom. Kritiken är klart adresserad till Freud och hans eftersägare. »För dessa ... finns det ingenting på detta område, som heter orent.« <sup>214</sup> LP anar, att en förklaring till de olyckliga äktenskapen, dvs. skilsmässorna, ligger i erotikens och sexualitetens överbetoning. Med accentueringen av erotiken i kombination med en flykt undan umbäranden och mödor kommer nämligen äktenskapet att betraktas som ett medel för nöje och njutning. Som en följd av detta infinner sig en barnfientlig inställning. Nativitetsfrågan oroar honom både på 1940-talet och senare. Kommer den svenska folkstammen att dö ut? I ett Sverige där han fick bestämma skulle ett högt barnafödande prioriteras och åtgärderna som skulle vidtagas vore mindre sociala och ekonomiska reformer än en utrensning av erotik och sexualitet ur filmer, skådespel, romaner och veckotidningar. Danslokalerna skulle förmodligen stängas och Berufsverbot införas för t.ex. gravida ogifta lärarinnor. <sup>215</sup> »Låt oss återfå [kursiv] rena, höga ärbara ideal bland äldre och unga. En kristen undervisning och fostran. En ny anda av moral, arbete och pliktuppfyllelse.« <sup>216</sup> Det flydda glorifieras, nyckelordet är »återfå«!

Befolkningsfrågan belyses ytterligare när LP i en ledare i *Dagen* år 1970 tar upp uttrycket »ett starkt samhälle«, som han menar att Olof

---

<sup>213</sup> Band 9, s. 204. Jfr uppfattningen i *Dagen*ledaren 4.7.1968, LP: »Äktenskapet är en sak inte endast mellan en man och en kvinna, det är även en samhällsinstitution. ... Detta är en Skaparens anordning och innebär en lika gudomlig instiftelse som dop och nattvard«.

<sup>214</sup> Band 9, s. 205.

<sup>215</sup> Om den ogifte blivande fadern sägs däremot inget.

<sup>216</sup> *ibid.*, s. 210f.

Palme gör rikligt bruk av.<sup>217</sup> Vad menas egentligen? Jag skall senare återkomma till den aktuella ledaren, men vill här visa på det innehåll som är förknippat med den typ av resonemang som LP för i befolkningsfrågan. Det har t.ex. om KDS sagts, att det saknar det populistiska drag som brukar gå under namnet »det egna landets exceptionella karaktär«.<sup>218</sup> Avvisandet av en överdriven och kompakt nationalism tycks vara ett drag som förenar kristdemokrater.<sup>219</sup> Hos LP – en av KDS initiativtagare – finns däremot en ansats som pekar i en annan riktning. »Ett starkt samhälle måste ha *ett starkt folk*«, skriver LP i ledaren. Samhälle och folk är nära relaterade till varandra i hans samhällsyn. Samhället är vad folket är och folket är vad de enskilda människorna är. Vad betyder »starkt« i detta perspektiv? Med ett starkt folk »menas en folkstam som är fysiskt, moraliskt och andligen stark«. Och därefter kommer kommentaren: »Sådant är i själva verket det svenska folket.«<sup>220</sup> Man nästan tvingas att fråga om detta »i själva verket« inte gäller alla folk? Ett lättolkat svar på frågan är omöjligt att framleta ur denna ledare eller ur andra texter. Ledarskribenten fortsätter i stället att påstå att Palmes befolkningspolitik »gör det svenska folket till ett svagt samhälle«. Uppräknas gör framförallt nativitetsens sjunkande och aborternas stigande siffror. Befolkningspolitiken hotar att utrota den svenska folkstammen. Vad sker i stället? Vi har fått en »exceptionellt stor invandring av utlänningar«. Det är »man« som importerar utländska arbetare för att ersätta födelseunderskottet och aborterandet. Är detta, undrar LP, ett sätt att skapa ett starkt svenskt samhälle?<sup>221</sup> Jag menar, att LP här kommer nära draget rörande det egna landets exceptionella karaktär. Både Palme – och Erlander före honom – och LP är överens om det starka samhällets nödvändighet, men skiljer sig åt vad innehållet beträffar.<sup>222</sup> I det här sammanhanget har jag fäst upp-

---

217 Enligt Lewin (1985, s. 270) har läran om det starka samhället, som behövs för att tillgodose de nya krav som välfärdsutvecklingen för med sig, dominerat den socialdemokratiska förkunnelsen allt sedan sextiotalet.

218 Johansson, 1985, s. 214.

219 Arbøl, 1986, s. 56.

220 Dagenledaren 11.8.1970, LP.

221 *ibid.*

222 Det politiska språkbruket är mera skiftande än vad LPs ledarartiklar låter oss förstå. Per Albin Hanssons »folkhem« på 1920- och 30-talen blev hos Erlander »det starka samhället« på 1950- och 60-talen medan Olof Palme snarare kom att tala om »den gemensamma sektorn« på 1970-talet. Olofsson, 1988, s. 588.

märksamheten på vilka övertoner LPs formulering och ideal om ett starkt *svenskt* samhälle kan medföra.

En nyckelgrupp med tanke på samhällsutvecklingen och det framtida samhällets gestaltning är givetvis den uppväxande generationen. Hemmen är enligt LP den naturliga centralpunkten i barnens liv. Men de svenska hemmen vittrar sönder. Två faktorer synes vara huvudskälen till detta förhållande. Dels är det upplösningen av föräldraauktoriteten, dels är det kvinnans förändrade ställning och roll.

Föräldraauktoritetens söndervittring och samhällets övertagande av den disciplinära funktionen är fenomen som är på väg att göra föräldrarnas roll som fostrare om intet. »Lydnad för föräldrarnas vilja är ett absolut villkor för en god fostran.«<sup>223</sup> Fostran är ett viktigt tema och här finns inget till övers för »den moderna läran«, att barn skall få göra som de vill med tanke på risken för hämningar. Som ofta hämtas illustrationsmaterialet från naturen. Varje fruktträd – även det ädlaste – måste beskäras. »Så är det också med människan.«<sup>224</sup> Men skall detta ske på ett riktigt sätt, krävs alldeles speciella förutsättningar, vilka inga andra äger än just föräldrarna. »Därför skall föräldrarna bestämma över barnen, tills de blir tillräckligt mogna att kunna svara för sig själva.« Att det förhåller sig så, är ingenting annat än en Guds ordning.<sup>225</sup>

Hemmets söndervittring är intimt knuten till kvinnans ändrade ställning och roll. Synen på kvinnan är densamma i boken *I dag lek – i morgon tårar*, 1942, och i ett par tidningsledare från 1970, nämligen den att hon har en naturlig ställning i hemmet som maka och mor. Att här finns inslag till en patriarkalisk familjesyn torde vara svårt att blunda för. Det moderna samhället har förbrutit sig mot denna ordning.<sup>226</sup> Hemmets och familjens egentliga hjärta är kvinnan.<sup>227</sup> Kvinnan är den »som i själva verket skapar hemmet«,<sup>228</sup> Utifrån en konservativ romantisk kvinnosyn<sup>229</sup> kommer konsekvenserna av samhällets ogärningar

---

223 Band 9, s. 200.

224 *ibid.*, s. 201.

225 *ibid.*

226 »Då det gäller arbetslivet har man tagit den gifta kvinnan ut från hennes naturliga ställning i hemmet som maka och moder och satt henne in i förvärsarbetet utanför hemmet.« Dagenledaren 12.3.1970, LP.

227 Band 9, s. 207f.

228 *ibid.*, s. 208.

229 Till begreppet, se Ruether, 1983, s. 105f. Till kristdemokratisk kvinnosyn, se Arbøl, 1986, s. 42ff.

att drabba förutom kvinnan själv, som kommer i kläm mellan den traditionella, för-industriella maka- och modersrollen, och våra dagars krav på ekonomisk självständighet och förvärvsarbete, barnen och de unga, en av hans huvudpoänger i diskussionen om sekulariseringens konsekvenser. »Utan gensägelse har vi i de *moderlösa hemmen* [kursiv] mycket av orsakerna till barnens och ungdomens lastbarhet.«<sup>230</sup> Om de faderlösa hemmen skriver LP däremot inte något. Odiskutabelt är hans lösningsförslag och uppmaning till kvinnorna att förena sig mot »slave-riet« ett försök att revitalisera en »gammal« modell. Den moderna lösningen att vetenskapliggöra barnuppfostran och samhällets avgörande roll i barnomsorgen motsätter han sig och tolkar utvecklingen i termer av att föräldrarna berövas sitt ansvar och sin makt. I takt med statens framväxande trängs familjen tillbaka. Ökningen av de gifta kvinnornas förvärvsintensitet förstärker än mer hemmens substansförlust.

»*Ännu en sak: låt oss få bättre kristendomsundervisning i skolorna*«<sup>231</sup>

I samband med analysen av LPs uppfattning om avkristningen av det svenska samhället berörde vi hans uppfattning om kristendomsundervisningen och den roll den enligt hans mening spelar för det uppväxande släktet. 1942 formulerade han önskemålet: »låt oss få bättre kristendomsundervisning i skolorna.« Temat återkommer genom åren. Han efterlyser en för de kristna gemensam aktion, och föreslår en tillbakagång till tiden före 1919, dvs. att katekesen skall komma till heders igen, »om ingenting bättre i den riktningen kan åstadkommas«.<sup>232</sup> Problemet med kristendomsundervisningen efter katekesens bortfall, sammanhänger med lärarens nya roll i och med att bibeln blivit »den enda läroboken«. Bedrevs studierna med katekesen som hjälp skulle det bli ordning på »de grundläggande moralbegreppen«.<sup>233</sup> LP befinner sig med sina propåer i ett märkligt förhållande till de aktioner som den äldre frikyrkorörelsen gick i spetsen för. Det första allmänna fri-

---

<sup>230</sup> Dagenledaren 12.3.1970, LP.

<sup>231</sup> Band 9, s. 201.

<sup>232</sup> *ibid.*

<sup>233</sup> *ibid.*, s. 202.

kyrkomötet t.ex. som samlades 1905 ville ha bort Luthers lilla katekes och katekesutvecklingen från skolans kristendomsundervisning.<sup>234</sup>

På 1960-talet tillkommer två inslag i LPs syn på kristendomsundervisningen. Dels framkastar han idén om skild undervisning i livsåskådningsfrågorna, vilket antyder en försiktig anslutning till idén om s.k. vertikal pluralism,<sup>235</sup> dels sker argumentationen utifrån demokratiska synpunkter och ett rättighetstänkande. LP hänvisar till »samvetsfriheten« och menar, att önskan inte är »att tvinga ateisterna att sända sina barn till kristendomsundervisningen i skolan. ... De har full rätt att fostra sina barn efter sina egna åsikter och har rätt att fordra att en ateistiskt inriktad religionsundervisning finns.«<sup>236</sup> LP argumenterar utifrån demokratiska hänsyn, men förslaget skall säkerligen inte ses som om LP resignerat och dragit sig tillbaka och förespråkar en reducerad aktion för en förbättrad kristendomsundervisning. Resonemanget bygger hela tiden på premissen, att majoriteten av det svenska folket vill bevara kristendomen och sin anknytning till den västerländska kulturen.<sup>237</sup> Det svenska folket är *egentligen* ett kristet folk <sup>238</sup>

### *Om ett kristet ideellt politiskt parti*

Övergripande problem för tidigare forskning har varit att LP överhuvudtaget kom att syssla med politik, dvs. den politiska verksamheten har uppfattats som väsensskild från de övriga »projekten«, vilket han själv inte gjorde.<sup>239</sup> De i det närmaste tvära kasten på det politiska fältet som forskare uppfattat som en fördjupning av den politiska medvetenheten framstår i detta arbete som ett populistiskt drag. Som han säger sökte han sig fram på olika håll. »Jag har sökt hos sossarna,

---

<sup>234</sup> Algotsson, 1975, s. 53.

<sup>235</sup> Med principen menas att förespråkare för skilda livsuppfattningar/åskådningar bör ges möjlighet att följa sin egen livsform, även om de är i minoritet i samhället. Arbøl, 1986, s. 55.

<sup>236</sup> *Ny mark*, 1966, s. 83.

<sup>237</sup> *ibid.*, s. 109f.

<sup>238</sup> Jfr Dagenledaren 10.4.1973, LP. Ledaren behandlar det svenska anseendet i Amerika, vilket fick ett första slag genom sexrevolutionen som gjorde Sverige till världens mest sedeslösa land. LP menar, att han försvarat svenskarna och att det var »en högröstad minoritet som representerade sexgalenskapen« och på så sätt gav Amerika och världen »denna felaktiga bild av Sverige«. LP fortsätter – och det är poängen för vårt sammanhang – med att skriva: »Svenska folket är lika hederligt och lika sedligt som det har varit...«

<sup>239</sup> Band 10, s. 60f.

hos folkpartiet och hos högern. Jag var till och med i någon mån i kontakt med bondeförbundet på sin tid.«<sup>240</sup> På detta följde sedan KSA, KDS och nya signaler om »ett verkligt kraftigt politiskt parti«.<sup>241</sup> Det i sammanhanget intressanta är emellertid att LP också i denna strävan att fylla det vakuum som enligt hans mening fanns efter ett verkligt kristet ideellt parti, vänder blicken bakåt, till liberalismen och till Erik Gustaf Geijer. I LPs framställning är det huvudsakligen kampen för den enskilda människans frihet och Geijers konstaterande, att det var med kristendomen som det mänskliga personlighetsbegreppet blev till, som griper honom.<sup>242</sup> »Olyckan är att man slitit isär frisinnet och kristendomen. De två hör ihop som roten och trädet.«<sup>243</sup> Ett ideellt och kristet program borde enligt LP dessutom vara mer attraktivt för de kristna socialdemokraterna än ett marxistiskt sådant.<sup>244</sup> Till bilden hör att det var »ett taktiskt misstag när Kristen Demokratisk Samling tog med ordet 'kristen' i namnet på sitt parti«. Folk har helt enkelt associerat i fel riktning. Vad LP menar med kristen i detta sammanhang framgår av följande citat: »De flesta människor är mer eller mindre idealister och många skulle säkerligen finna sig väl till rätta i ett parti på kristet-ideell grund«.<sup>245</sup> Poängen med att redan här framlyfta det politiska engagemanget var just att påvisa, att rörelseriktningen blir alltmera historiskt tillbakablickande, ett förskönande av en svunnen epok, vilket på samma gång är ett aktiverande av en till folket refererande tradition. I tre frågor har fenomenet aktualiserats: de gamla, goda svenska hemmen, kristendomsundervisningen i skolorna och ett kristet ideellt politiskt parti. De svunna tiderna romantiseras i LPs texter.

### *LP och den privata egendomsrätten*

Enligt Hanna Arendt finns ett samband mellan arbetets plötsliga uppstigande från den nedersta och mest föraktade till den högst värderade av alla verksamheter och upptäckten att det var egendomens källa.<sup>246</sup>

---

<sup>240</sup> Lundgren, 1973, s. 53.

<sup>241</sup> *ibid.*, s. 116.

<sup>242</sup> Dagenledaren 17.11.1973, LP; se även Dagenledarna 5.10.1973; 20.11.1973, LP.

Därmed menar jag inte att Geijers och LPs uppfattning om personlighetsbegreppet sammanfaller.

<sup>243</sup> Dagenledaren 17.11.1973, LP.

<sup>244</sup> Dagenledaren 5.10.1973, LP.

<sup>245</sup> Dagenledaren 20.11.1973, LP.

<sup>246</sup> Arendt, 1988, s. 128.

Det är med andra ord tänkbart att vi i LPs texter möter ett starkt försvar för den privata egendomsrätten.<sup>247</sup>

Klara besked på frågan om LPs förhållande till den privata egendomsrätten får vi i *Brytningstider – Segertider* från 1969. I kapitlet *Besvikens ungdom* ådagalägger LPs känsla för företagandans roll sammanvävd med romantiseringen och idylliseringen av en tidigare epok i Sveriges historia:

Förr i världen kunde de [dvs. ungdomen] tänka sig något eget företag, men sådant kan de knappast vänta sig i den tid de går till mötes. Förr fanns det möjligheter att i ungdomen spara en slant till grundplåt för ett kommande företag. Sådant är inte möjligt nu, åtminstone inte i det nutida Sverige. Där kan ingen spara något, ty skatterna tar även de ungas besparingar och lämnar dem med tomma händer, när de skall göra sin egen start ut i livet.<sup>248</sup>

LP vänder sig i citatet mot skattesocialismen och påstår i den fortsatta utläggningen att staten som ägare av produktionsmedlen kommer att leda till ett nytt slaveri, arbetarna kommer att vara hundraprocentigt beroende av staten och dem som sitter vid makten.<sup>249</sup> Tar man dessa skrivelser på allvar är det knappast någon överdrift att påstå att förstatligandet uppfattats som ett hot mot individen, mot hans/hennes rätt att bestämma över sig själv och sin framtid. Staten ställs mot individen och mot marknaden. I samma bok framkommer att förstatligandet är ett sätt att beröva ungdomen dess framtidstro och livslust. När LP i polemik mot Olof Palmes sätt att använda begreppet »ett starkt samhälle« lägger i dagen sitt eget innehåll i ett dylikt, får han förutom det vi ovan tagit del av anledning att beröra den år 1970 iscensatta strejken vid LKAB. Kritiken drabbar inte arbetarna, utan LP sätter luppen på ledarnas maktgrepp över arbetarna. Häri skymtar socialdemokratins starka samhälle. Det är tesen om sammanhållning kring statsägda företag som socialdemokratien driver. Genom socialisering vill man inkorporera »den andra delen av samhället«.<sup>250</sup> Kristendomen står för något annat, även om den bara indirekt hävdar den privata egendomsrätten. En av dess fiender är dock otvivelaktigt socialiseringen. Ofta

---

<sup>247</sup> Se hans skarpa uppgörelse med s.k. kristlig egendoms gemenskap, i *Biblis k Tidsskrift* nr 9, 1928, s. 310–316. Artikeln är en lektion som hölls i Filadelfia församlingens bibelskola 22.11.1927.

<sup>248</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 72.

<sup>249</sup> *ibid.*, s. 73.

<sup>250</sup> Dagenledaren 11.8.1970, LP.



ställs kristendom och socialism mot varandra, de utesluter varandra som vatten och eld.<sup>251</sup> LP tycks mena att statens uppgifter skall inskränkas till att tillförsäkra människorna en grundtrygghet. I nämnda kapitel i *Brytningstider – Segertider* möter läsaren en försiktig kritik av välfärdssamhällets förmåner som är intimt förenad med en bestämd uppfattning om äganderätten. Om förmånerna – »barnbidrag, barndaghem, fri skola med mat och studielån ... Fria studier, studiebidrag ... studielån ...«<sup>252</sup> – säger han: »Det är bara helt enkelt så att i stället för att själv få behålla sina besparingar och använda dem efter bästa förmåga, får man lämna dem ifrån sig åt staten och får sedan sina egna medel utportionerade som statliga förmåner.« Enligt LP innebär välfärdssamhällets förmånspaket »egentligen en omyndighetsförklaring av den enskilde medborgaren«. Staten har blivit en förmyndare.<sup>253</sup> I LPs uppfattning om äganderätten tycks särskilt förfoganderätten betonas:

Sparkapitalets och företagarandans roll tillmäts stor vikt för utvecklandet av en av framtidstro och livslust präglad människa på *Dagens* ledarsida. I en icke signerad Dagenledare på 1950-talet med rubriken »Äganderätten« uttrycks det på detta sätt:

Förutsättningarna för att det enskilda sparandet åter skall komma till heders är först och främst, att det verkligen lönar sig att spara. Den privata äganderätten är grundläggande för viljan att producera mer – utan den äventyras vår standard. Den som satsar sina krafter på att förmera sin egendom i sund konkurrens med sina medtävlare på skilda områden av samhällslivet måste kunna förutsätta, att han också får behålla en skälig del av vad han skapar. Varje ingrepp i den personliga äganderätten, som inte är dikterat av skälighetshänsyn, måste skapa olustkänslor bland de produktiva medborgarna.<sup>254</sup>

LP ville ge Sverige den kristna demokratin. Till den hör den privata egendomsrätten.

---

<sup>251</sup> På något enda ställe kan han tillstå, att »det som har gett socialismen den framgång den har fått« är »att den rymmer så mycket av rättvisetanken«. Men snabbt fyller han på med att det ändå förhåller sig så, att marxismen och gudlösheten finns »i botten«. Lundgren, 1973, s. 61.

<sup>252</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 72.

<sup>253</sup> *ibid.*

<sup>254</sup> Dagenledaren 30.7.1956, ej LP.

### *Kritik av industrialiseringens dåliga sidor*

Särdeles utvecklad är inte denna kritik om man bortser från LPs kritik av moralen i mer begränsad mening, som redan har berörts vid flera tillfällen i avhandlingen. Samtidigt visar dock de kritiska synpunkterna visavi industrialiseringens ensidighet att LP tänker sig ett samband mellan miljö i vid mening och en snävare privatmoral. Den typ av kritik som vi kan notera i texterna är en systemkritik som inte är systemöver-skridande, det är de sjuka delarna som skall ersättas, men systemet skall behållas. Dels riktar sig kritiken mot regeringens sätt att tillvarata naturtillgångarna i landet, dels berör den byråkratin:

I ett enligt LP starkt samhälle tas landets naturtillgångar till vara.

För Sveriges del innebär detta jord, skog, malmer samt fiske i hav och sjöar m.m. I stället för att tillvarata denna mångfald av näringsgrenar in-riktar man sig så gott som uteslutande på en av dem, nämligen industrin. Detta gör man medvetna om de negativa sidor en ensidig industrialism innebär. Sammangyttrandet av massamhällen med dåliga bostadsförhållanden som följd, vatten- och luftföroreningar och en första klassens grogrund för moralupplösning och kriminalitet kan väl knappast skapa ett starkt samhälle.<sup>255</sup>

Att byråkratin drabbas av bannstrålen är knappast ägnat att förvåna. Den, som bara är ytligt bekant med LPs argumentation för vad han kallar den fria församlingen, vet att motiveringarna för densamma är för LP själv lika mycket praktiskt som bibliskt orienterade. »En av orsakerna till att vi hunnit med vad vi gjort är att vi varit fria från en överordnad organisation som haft rätt att göra anspråk på vår tid, våra pengar och våra krafter«, skriver han och visar därmed att kritiken mot byråkratiseringen sammanhänger med synen på det produktiva arbetet.<sup>256</sup> I sin kritik av det svenska systemet använder han vid ett tillfälle Bo Björkmans bok *Sverige och sossarna*. LP menar att »en av de starkaste punkterna i boken är kritiken mot den offentliga förvaltningen.« Därefter följer ett långt citat ur boken, som LP avslutar med att rekommendera en långtgående rationalisering av den offentliga sektorn. Samtidigt med denna envetna kritik framgår klart av ledaren, att kritiken inte syftar till systemskifte.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> Dagenledaren 11.8.1970, LP.

<sup>256</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 42.

<sup>257</sup> Dagenledaren 4.7.1973, LP.

När den s.k. småborgerliga ideologin tecknas sägs ett av dess kärnteman vara ett principiellt motstånd mot storskalighet, centralisering och byråkratisering på samhällets alla områden. Vad som betonas är i stället överblickbarhet och decentralisering. Jag finner preciseringarna något motsägelsefulla, eftersom överblickbarhet enligt min mening inte befinner sig i ett motsatsförhållande till centralisering. Centraliseringen till Stockholm innebar t.ex. att LPs överblick över rörelsen underlättades. Att LP principiellt skulle ställa sig bakom tesen att småskaligheten alltid är att föredra framför storskaligheten finner jag ohållbart. Men denna dubbelhet – centralisering och decentralisering – är en specifik svensk företeelse. Det brukar från sociologiskt håll ibland sägas att svensk politisk organisation är särpräglad just i detta avseende.<sup>258</sup> Det skulle LP emellertid knappast hålla med om. När han granskar och kritiserar politiska förhållanden blir språket entydigt. Den vikt han lägger vid decentraliseringens betydelse framstår i klar dager när han mot Palmes Sverige ställer »det lilla vackra Schweiz«.<sup>259</sup> Framförallt är Schweiz ett starkt samhälle i flera avseenden. Särskild vikt lägges därvidlag vid kantonernas och kommunernas självständighet och vid att styrelseformen är samlingsregering.<sup>260</sup> Slutomdömet blir: »Schweiz är motsatsen till statsminister Palmes starka samhälle. Dess styrka är en till ytterlighet decentraliserad statsledning«.<sup>261</sup>

### *Principer om jämlikhet, rättvisa och lika möjligheter för alla*

Åtskilliga av de i rubriken nämnda principerna är redan antydda, i synnerhet gäller det rättvisetänkandet, som är fundamentalt i konceptionen. Ett klart liberalt drag möter i och med hävdandet av dessa principer.

När LP t.ex. talar om konkurrensens välsignelser vill han slå vakt om allas möjligheter, inklusive och i synnerhet pingstvännernas. Monopolet eller »de kollektiva maktmedlen« avvisas, det är en konkurrens på olika villkor. »Konkurrensen är en av de bästa och mest uppbyggande krafter vi har i det mänskliga samhället ... en kulturfaktor av stora mått. Den hävdar lika rätt för alla till den framgång och de för-

---

<sup>258</sup> Therborn, 1988, s. 31f.

<sup>259</sup> Dagenledaren 11.8.1970, LP.

<sup>260</sup> Se tidigare not 179, s. 222. LP sammanblandar samregering och samlingsregering.

<sup>261</sup> Dagenledaren 11.8.1970, LP.

delar som ett verkligt demokratiskt samhälle borde erbjuda.«<sup>262</sup> Med anledning av LKAB-strejken 1970 skriver som omnämnts LP ett par ledarartiklar. I en av dem berör han särskilt jämlikhetsfrågan. Han vill närma ledarna och arbetarna till varandra. Resonemanget är delvis dubbelt. Jämlikheten är både en utopi, omöjlig att realisera, men också något realiserbart. Jämlikheten gäller människovärdet, som borde leda till att de ekonomiska olikheterna jämnas ut, även om ekonomisk jämlikhet i absoluta tal »är en utopi«.<sup>263</sup> Jämlikheten och rättvisefrågan sammankopplar LP i en ekonomisk fråga av rang i svensk politik, femtitalets stora stridsfråga. Det är tjänstepensionen eller ATP-frågan som jag åsyftar. LP skriver: »Om man sedan skall tala om kristen rättvisa i detta sammanhang borde väl alla ha samma storlek på sin pension. Både från kristen och från demokratisk synpunkt vore det naturligtvis riktigast att inkomstskillnaden bortfölla i samband med pensionen.«<sup>264</sup> Och i ledarstickets fortsatta skrivning blir tongångarna radikala: »Varför skulle inte exempelvis vaktmästarna i Kanslihuset få samma pension som statsråden? Eller den som sopar golvet i fabriken en gång i livet kunna få samma inkomst som direktören.« Ett viktigt kriterium för LPs ståndpunkter utgör idén om det hederliga, produktiva arbetets roll. »Den som kan skaffa bevis för att han försörjt sig med hederligt arbete, även om det varit dåligt avlönat, bör ha samma pension som de, vilka under arbetstiden varit högst avlönade.«<sup>265</sup>

Att närmare beskriva den statsuppfattning som LP kan sägas ge uttryck för är ingen enkel uppgift. På ett plan framträder en liberal statsuppfattning där betoningen ligger på att »lagarna måste efterlevas för den allmänna sammanlevnadens och trevnadens skull«, den ene medborgaren får inte gå »den andres rätt för nära eller genom sitt beteende« störa eller förminska trevnaden i sin omgivning.<sup>266</sup> I ett starkt svenskt samhälle skall barn och äldre kunna gå trygga på gatorna, brotten måste minska osv.<sup>267</sup> LP eftersträvar en grundtrygghet med rättighets-etiken som fundament. Bestämmer statens uppgifter till följande tre, tror jag, att det är riktigt att plädера för att LP hyser djupa sympatier

---

<sup>262</sup> Dagenledaren 29.5.1970, LP.

<sup>263</sup> Dagenledaren 10.2.1970, LP.

<sup>264</sup> *ibid.*

<sup>265</sup> Dagenledaren 20.2.1959, LP.

<sup>266</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 211.

<sup>267</sup> Dagenledaren 11.8.1970, LP.

för en återgång till vad som påminner om vad som ibland kallas natt-väktarstaten. De tre funktionerna är: 1. Staten skall beskydda medborgaren från yttre fiender. 2. Staten skall hindra medborgarna från att begå övergrepp mot varandra. 3. Staten skall utföra sådana gemensamma uppgifter som är för omfattande för att några enskilda skall kunna åta sig dem.<sup>268</sup> En liberal eller neutral hållningen till moralen skrämmer honom dock. Bakom talet om ett kristet Sverige döljer sig föreställningen om att få medborgarna att handla moraliskt på alla plan, dvs. den stat som i det sammanhanget framträder är en moralistisk stat,<sup>269</sup> eller med Løgstrups språkbruk en »livsanskuelses-stat« eller en ideologisk stat.<sup>270</sup> I LPs kristna samhälle påtager sig överheten uppgiften att upprätthålla och genomföra en bestämd livsåskådning och sörjer inte allenast för att rätten sker bland medborgarna och att det är fred i landet. Den politiska uppgiften förutsätter enligt denna tankegång för sin lösning livsåskådningsuppgiften. Jag har tidigare nämnt att den ideologiska konvergensen är påfallande i LPs texter: han omfattar idéer från skilda håll.

Hur ställde sig LP till den svenska välfärdsstaten? Som har framgått föreligger det spänningar i uppfattningen. Vid slutet av sin levnad säger han sig ha uppskattat välfärdssamhället »och de förbättringar som gjorts i samhället under tidens lopp«. <sup>271</sup> Per Albin Hanssons folkhemsidéologi tilltalade honom utan tvivel.<sup>272</sup> I den såg han ett uttryck för att alla skulle få samma möjligheter. Men, konstaterar han, »det är med socialdemokratin och samhällsreformerna som med allting annat – det finns en gräns. Man kan inte driva en sak hur långt som helst. Vi har kommit därefter, att den klass som härskade och förtryckte de fattiga har numera blivit den förtryckta. Det är den som blir kuvad. Jag har hållit på rättvisa för alla, att alla skall ha samma möjligheter, men här är det partiet som skall ha företräde.«<sup>273</sup> Socialdemokratiens maktkoncentration jämförs den med det karolinska enväldet. En kristen demokrati »är inriktad på välfärdspolitik, men välfärd för alla samhällets

---

<sup>268</sup> Østerberg, 1984, s. 231f.

<sup>269</sup> Nordin, 1988, s. 131.

<sup>270</sup> Løgstrup, 1961, s. 128ff.

<sup>271</sup> Lundgren, 1973, s. 60.

<sup>272</sup> *ibid.*, s. 61. Folkhemsmetaforen syftade troligen primärt på svenskar. Hemmet står öppet för alla familjemedlemmar, inte för alla på ett oqualificerat sätt.

<sup>273</sup> *ibid.*, s. 60f.

medborgare«.274 LPs kristna demokrati innebär vidare ett bibehållande av monarkin.275

### *Argumentering för en tredje väg*

Enligt Fryklund och Peterson är argumenteringen för en tredje väg ett kärtäma i den småborgerliga ideologin. Jämför vi med kristdemokraterna är det karakteristiskt att de hävdar att de utgör den tredje vägen, dvs. temat kan hävdas utan att ideologin i sin helhet kan kallas populistisk.276 LP själv använder vad jag har kunnat finna inte begreppet »en tredje väg«, men vill på senare år skapa en ideologi som alla kan känna igen sig i. KDS har helt enkelt inte haft förmågan att skapa denna, vilket framgår av hans beskrivning av förhållandet till partiet: »Jag tror, att det enda som passar KDS och en kristen politisk rörelse är att vara ett mittenparti, att inte vara radikalt åt någondera hållet, utan ha en avvägd linje. Och mottot för ett parti skall vara allas bästa.«277 Flera aspekter kan föras till denna tredje linje, som samtidigt kan betraktas som den folkliga appellen. Per Albin Hanssons folkhemsappell tilltalade som sagt LP. Om socialdemokraterna hade förstått att sätta »allas möjligheter« före »partiets företrädare« skulle de »kunna göra en utomordentlig politik«.278 I folkhemstanken ligger en överideologi, kravet på nationell enighet som rimligtvis förstärktes under andra världskriget. Sitt synliga uttryck fick den i och med att samlingsregeringen tillträdde samt när det slogs fast, att den svenska linjen var den kristna linjen.279 Som vi sett drar LP en lans för en *hela* folkets demokrati.

Motsäger inte konfrontationen mot ateister och kulturradikaler denna breda vädjan till »folket«? Invändningen förbiser att konfrontationen inte baseras på klasskillnader utan på en tudelning mellan folket och »ledningen«. Skiljelinjen går enligt uppfattningen inte längre mellan klasser och politiska partier utan mellan »det materialistiska ateist-

---

274 *Expressen* 19.2.1974, s. 4, LP.

275 *ibid.*

276 *Arbøl*, 1986, s. 63.

277 *Lundgren*, 1973, s. 61.

278 *ibid.*, s. 61.

279 Vid sammankomsten mellan riksdag och kyrkomöte i Stockholms stadshus den 23 november 1941 gavs burskap åt slagordet, som då varit i svang något år. *Cullberg*, 1942, s. 575ff.

blocket« och »den majoritet av vårt folk som håller på kristen livssyn och på kristna värden«. <sup>280</sup> Det är en samhällsnedbrytande och folkförgiftande politik, »som kulturradikalerna är i färd med att *påtvinga* [kursiv] vårt land«. <sup>281</sup> Följdriktigt är det »till det svenska folket« som den kristna politiken vänder sig. Det är inte »de gamla politiska partierna som skall bli den kristna politiska väckelsens arbetsfält«. <sup>282</sup> Skillnaden mellan KSA-initiativet och initierandet av KDS är att det förra just vände sig »till de existerande politiska partierna«. <sup>283</sup> Från och med den 1 juli 1973 är det dock på *Dagens* ledarsida för LPs del slut med ivern för KDS del som det enda politiska alternativet. I stället inriktas energin på att ena de kristet-ideella krafterna i landet. <sup>284</sup>

### 2.2.3 Sammanfattning

Sverige skall vara en kristen stat och LP ville ge Sverige den kristna demokratin, även om han själv påstod att han inte hade något bestämt politiskt ideal. Politiska ideal hade han förvisso, men de smälte samman med talet om kristendom. Trots intresset för kristendomens triumf över romarriket är det inte kristendomen i rollen av fullföljare av den gamla romerska statsreligionen utan det inflytande som fornkyrkan utövade, som fångade hans intresse. LP tänker sig att detta inflytande sker både direkt och indirekt. Har inom ramen för det kristna Sverige artikuleringen av inflytandet legat i huvudsak på vad vi kan kalla kristendomens psykologiska makt, insättes av LP i allt högre grad kraft och energi för att återge »kristendomen« dess offentliga makt, en delegerad makt. Argumentationen präglas utifrån demokratiska tankegångar, utan att idéen om den psykologiska makten överges. Frågan om »rättigheterna« införs som argument i kampen för det gamla Sverige, inte minst pga. att kampplatsen har ändrats »från möteslokalen till den lagstiftande församlingen«. <sup>285</sup> Staten i Sverige på 1960-talet är inte religionsneutral, utan religionsfientlig. Opinionen manipuleras av kulturradikaler och makthavare.

---

<sup>280</sup> *Ny mark*, 1966, s. 49.

<sup>281</sup> Till citaten, se *ibid.*, s. 50f.

<sup>282</sup> *ibid.*, s. 123.

<sup>283</sup> *Dagenledaren* 15.2.1956, LP.

<sup>284</sup> Se ovan s. 233. Se även Lundgren, 1973, s. 61f.; *Dagenledarna* 5.10.1973, 17.11.1973, 20.11.1973, samtliga LP; Sahlberg, 1985, s. 168ff.

<sup>285</sup> *Dagenledaren* 27.9.1966, LP.

Primärt är det således inte bönen för dem som handhar samhällets angelägenheter som utgör garantin för landets fortbestånd. I stället är det »ett visst mått av moraliska normer« som krävs.<sup>286</sup> LPs kristna demokratiska stat är sålunda en moralistisk stat i vilken distinktionen mellan offentlig och privat moral är oklar. Idén om samvetsfriheten slår visserligen vakt om ett privat område hos människan, där »makten« inte har rätt att tränga sig in, men staten har rätt att kräva en viss moralisk ordning. I detta sammanhang är möjligt att spåra en skillnad mellan KDS och LP. Inte så att KDS vid denna tid inte lade betoningen på etiska normer, men i det tidiga KDS-programmet låg »det dubbla kärleksbudet« till grund för det kristna samhällsprogrammet.<sup>287</sup> LP däremot reducerar budet, vi möter det i dess enkla form. Det är utifrån kärleken till nästan han rullar upp sin kristna demokrati och rättvisetanke. Samhällets högsta mål är uppenbarligen inte en dyrkan av Gud, utan av etisk karaktär, även om denna inriktning på sikt syftar till att få människor till en personlig kristen tro, till »avgjorda kristna«. Religionens *usus politicus* är i alla fall inte primärt att spåra i det första av de tio budorden, utan i den andra tavlan. Kristendomen är ingen *cultus publicus*. Detta tal överensstämmer med föreställningarna om »naturens ordning« som vi tidigare analyserat. Avkristningen innebär ju *de facto* att den positiva lagen frigöres från naturrätten, en utveckling som enligt LPs tolkning fick sin tydliga början år 1919. Bakom utvecklingen ligger en medveten plan, ett projekt: Sverige skall avkristnas. Samtidigt sker planen i kraft av en minoritet, som är utomordentligt högljudd. Majoriteten av svenska folket ställer sig fortfarande bakom »kristendomen«, sympatiserar med dess värderingar. LPs egen ståndpunkt kan sammanfattas i slagordet: »Vi har ingenting mot en kristen stat, vi bara önskar att den vore mera kristen.«<sup>288</sup> Kristendomen skall genomtränga samhället.

Den politiska idéanalysen har visat att förknippad med kampen mot avkristningen är en förhållandevis sammanhållen ideologi som i flera avseenden avlägsnar sig från KDS och det s.k. kristdemokratiska paradigmet. De olika teman som vi fäst uppmärksamheten på, diskuteras aldrig kritiskt av LP. Resonemanget är ett common sense-resonemang, dvs. LP tar för givet att andra upplever världen på samma sätt

---

<sup>286</sup> *Ny mark*, 1966, s. 118. Jfr utläggningen av 1 Tim. 2:1–4 i Band 10, s. 14ff.

<sup>287</sup> Johansson, 1985, s. 184.

<sup>288</sup> Dagenledaren 14.3.1962, LP.



som han själv.<sup>289</sup> Typisk är den återkommande frågan: »Vilken kristen vill inte kämpa för kristna normer i vårt samhällsliv?»<sup>290</sup> Vad jag har visat på är en kontextualisering av »kristendom«, som ingalunda med självklarhet hör hemma på Nya testamentets blad, men väl i en bestämd svensk kulturepok. Talet om kristendom smälter samman med vad som brukar kallas en småborgerlig ideologi och appellen till folket.

I intervjuer har LP sagt sig sympatisera med »mitten«, och givit uttryck för tanken, att en kristen politisk rörelse inte skall vara radikal åt någotdera hållet. Som motto bör den enligt hans mening ha allas bästa för ögonen. LPs försök 1973 att försöka få till stånd ett kristet-ideellt parti med KDS, Folkpartiet och Broderskapsrörelsen, kan ses mot denna bakgrund. Med KDS var LP »aldrig riktigt nöjd«. Förhållandet mellan LP och KDS var annorlunda uttryckt icke statistiskt. KDS var inte pingstledarens slutmål, även om det var partiet som hade kristendomen på sitt program. Några försök att tolka hans vidare vandringar i det politiska landskapet som utslag av en ny politisk medvetenhet har inte skett.

De ideologiska teman som jag ovan undersökt ger vissa antydningar om vad ett kristet samhälle i LPs mening går ut på och visar att idéerna har djupa rötter i LPs livsvärld. För det kristna samhället var han beredd att ta nya grepp, nya initiativ, in i det sista, en inställning som man kan lovorda, vilket *Frisinnad Tidskrift* gör, men som icke förty är ett drag vilket med lätthet också kan hänföras till populismen såsom den här har preciserats.

## 2.3 Perspektiv på handlingsbenägenheten: Lewi Pethrus politiska engagemang

I de två närmast föregående avsnitten har vi dels behandlat beskrivningen av Sveriges avkristning, dels analyserat det politiska innehåll som dolde sig bakom tanken att Sverige skall vara en kristen stat. Om detta politiska innehåll yttrade LP: »Den kristna linje vi hävdar är dock inte vårt eget påfund, så att vi kan ändra den efter behag. Vi menar oss ha gått in i den uppgiften att hävda den linje, som de kristna urkunderna angiver, vilken är grundad av Jesus Kristus själv. Sådant

---

<sup>289</sup> Jfr Mathiesen, 1988, s. 113f.

<sup>290</sup> Dagenledaren 25.5.1956, LP.

ändrar man inte.«<sup>291</sup> I fyra delavsnitt skall vi nu undersöka vad somliga har uppfattat som den mest betydelsefulla ändringen i LPs liv, dvs. hans förhållande till politisk aktivitet.

I den första avdelningen analyseras forskningsperspektiv som har aktualiserats vid försöken att förklara och/eller förstå LPs politiska engagemang. I den andra avdelningen beaktas, att människan är en självtolkande varelse i den meningen, att hon har en uppfattning om innebörden i det hon företar sig. Kan den handlande redogöra för handlingen så att den framstår som begriplig för den som mottar redogörelsen, brukas begreppet meningsfull handling.<sup>292</sup> I en tredje avdelning berörs från inre kretsar i pingströrelsen kommande kritik mot LPs politiska projekt. I det fjärde avsnittet rör det sig om att ta ställning till forskningsperspektiven respektive LPs eget (eller egna) perspektiv utan att därvid vara naivt godtrogen åt det ena eller andra hållet.

### 2.3.1 Forskningsperspektiv

Innan forskningen kring LP presenteras, skall jag redovisa ett par allmänna synpunkter om samhällsattityden hos den »nya« rörelsen som stammar från tidig forskning. Efraim Briem skriver i *Den moderna Pingströrelsen*, 1924, att i ett studium av den svenska pingströrelsens sångsamling *Segertoner* med dess vid denna tidpunkt 337 sånger framkommer att pingströrelsen förbiser »kristendomens sociala och kulturella uppgifter«.<sup>293</sup> Blicken för de uppgifter i det sociala och kulturella livet, som kristendomen skall lösa, tappas lätt bort om det sker en ensidig koncentration kring känslan av den egna frälsningen och förlossningen från synden. Tacksamhetskänslan får enligt Briem ingen praktisk inriktning. Ett annat resonemang utifrån annat material förs av Gunnar Westin i *Svenska Baptistsamfundet 1887–1914* och Sven Lundkvist i *Politik, nykterhet och reformer: En studie i folkrörelsernas politiska verksamhet 1900–1920*.<sup>294</sup> Westin ställer frågan vad det kunde bero på att den baptistiska »truppen« i riksdagen minskade efter 1908. Utan att definitivt fastslå, att orsaken var att finna i »den nya rörelsens« svagare samhällsintresse, är det ändå viktigt för Westin att omnämna, att det vid denna tid var »ganska otänkbart för John Ongman, Carl Hede-

---

<sup>291</sup> Dagenledaren 31.12.1965, LP.

<sup>292</sup> Jfr Ricœur, 1988, s. 171.

<sup>293</sup> Briem, 1924, s. 176.

<sup>294</sup> Westin, 1965; Lundkvist, 1974.

Lewi Pethrus och O. L. Björk« att »syssla med samhällsreformer, politik och andra 'världsliga' frågor«.295 Bakom denna hållning spårar Westin ett paulinskt ord: »Att deltaga i kommunala och rikspolitiska ärendens avgörande blev för de flesta av dessa ivrigt troende och andedöpta att 'draga i ok med otrogna'.«296 Lundkvist förstärker Westins utsaga i det att han påstår, att »den nya rörelsen inom baptismen, som utvecklades till pingströrelsen och örebromissionen, hade en passiv eller till och med antisamhällshållning« samt att det »var emellertid först från och med första världskriget, som denna riktning fick större styrka«.297 Om Westin fokuserat antalet baptister i riksdagen och funnit, att antalet minskat efter 1908, uppmärksammar Lundkvist den totala frikyrkliga representationen i riksdagen, vilken ökade från 1905 och stod på sin höjdpunkt 1911.298 Först med 1914 års vårval inleds vägen utför. Tillbakagången kan ha haft många orsaker, bl.a. strid mellan olika ledargrupper inom frikyrkligheten,299 stridigheter som i sin tur möjligen ledde till en ambition att hålla politiken utanför församlingarna.300 Det för vårt sammanhang intressanta är, att Lundkvist framkastar tanken, att tillbakagången »kan också ha hängt samman med nya teologiska strömningar representerade bl.a. i den framväxande pingströrelsen, som betraktade ett 'världsligt' arbete som onödigt och felaktigt«.301 De tre forskare vi har uppmärksammat – Briem, Westin och Lundkvist – gör således gällande, att den moderna pingströrelsen åtminstone fram till 1920-talets mitt förbisåg kristendomens politiska, sociala och kulturella uppgifter, att det vid denna tidpunkt var ganska otänkbart också för LP att syssla med samhällsfrågor och politik samt att rörelsen hade en passiv, ja – utan att närmare ange innehållet i termen – en antisamhällshållning.

---

295 Westin, 1965, s. 415.

296 *ibid.* Jfr Dagenledarna 12.2 och 25.2.1970.

297 Lundkvist, 1974, s. 50.

298 Jfr Therborn, 1988, s. 23–53, här i synnerhet s. 43f.

299 Jfr Lagergren, 1989, s. 165.

300 Lundkvist, 1974, s. 226. I rörelseförskjutningen från församlingarna bör uppmärksammas övergången från majoritetsval till proportionella val. För frikyrkorörelsen betydde detta, att man inte längre som tidigare kunde arbeta som stark grupp med direkt påverkan vid nominering av kandidater, uppläggning osv. »Den proportionella valmetoden medförde ett starkt partiväsen«, *ibid.*, s. 178.

301 *ibid.*, s. 225f. Jfr LP i EH, nr 42, 1940, s. 800: »Huru ofta har icke pingstväckelsen fått bära skulden för de frikyrkligas stagnation.«

Den forskning som i det följande granskas behandlar material med betydelse för den svenska pingströrelsen i ett perspektiv som omfattar tiden fram till och med LPs bortgång. Jag skall kort redogöra för materialet.

Ett arbete om KDS, där samfundens inställning till det nya partiet sattes under luppen, är Göran Gustafssons licentiatavhandling *Religion och politik*, 1967. I ett av kapitlen behandlas pingströrelsen och politiken i vilket LP ges en nyckelroll. Carl-Erik Sahlbergs avhandling *Tidningen Dagen och Pingströrelsen, 2009/1977*, som tidigare har berörts, behandlar tiden fram till år 1963. Sahlberg har vidare skrivit ett beställningsarbete från Dagen-huset, som han givit titeln *Om Herren inte bygger huset ...*, 1985. Intressant material om LP tas fram i boken, men de i avhandlingen tagna metodiska greppen får här ingen fortsättning. En artikel »Pingströrelsens samhällsengagemang«, är också av intresse i detta arbete.<sup>302</sup> Ett annat arbete, också tidigare anført, är Göran V. Johanssons avhandling *Kristen demokrati på svenska*, 1985. Avhandlingens underrubrik utsäger, att det rör sig om studier om KDS tillkomst och utveckling under perioden 1964–1982. I denna historia spelade LP en betydelsefull roll. Utan att sätta pingströrelsen i centrum för undersökningen har Curt Dahlgren i avhandlingen *Maranata*, 1982, tangerat vår fråga genom att mena, att en av de faktorer bland många som förbättrade jordmänen för Maranatarörelsens uppkomst var pingströrelsens »engagemang i profanpolitiken«.<sup>303</sup> I Rhode Strubles avhandling *Den samfundsfria församlingen*, 2009/1982, spelar vårt tema en marginell roll, men Struble visar att han har öra för de nya signaler som sätts i samband med det politiska fenomenet och kommenterar detsamma. Av Alf Lindbergs arbeten som kan hänföras till gruppen kyrkohistoriska essäer<sup>304</sup> fäster jag här avseende vid *Väckelse, frikyrklighet, pingströrelse*, 1985. Till materialmängden hör slutligen även anföranden och rapporter från Nordiska kyrkohistorikermötet i Uppsala 1974, samlat i publikationen *Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris*, 1976. Jag skall föra forskningsresultaten tillbaka till några gemensamma utgångspunkter och ledmotiv.

---

<sup>302</sup> *Tro och Liv*, nr 4, 1984, s. 29–31.

<sup>303</sup> Dahlgren, 1982, s. 79.

<sup>304</sup> Min definition bygger på Lindblads (1981, s. 18f) sätt att definiera politiska essäer: övergångsform mot vetenskapliga framställningar, stort mått av frihet att spekulera, avstår från notapparat m.m.

För det första ligger koncentrationen i stort på det politiska engagemanget, frånvaron av ett sådant har inte berett samma problem. Det råder dock delade meningar om när ändringen sker. Gustafsson skriver: »Riksdagsmannavalet 1944 innebar en helomvändning ifråga om pingströrelsens politiska engagemang.«<sup>305</sup> Sahlberg söker sig längre tillbaka i historien för att belägga det politiska engagemanget än vad Gustafsson gör. »Pethrus blev vid mitten av 1930-talet således medveten om, att starka totalitära regimer hotade den andliga friheten. ... Denna upptäckt drev Pethrus ut ur en sekterisk position till en medvetenhet om en kristens samhällsansvar.«<sup>306</sup> Denna »nyansats hade mycket svagt framtonats redan på slutet av 1920-talet, men präglades av större ideologisk klarhet vid mitten av 1930-talet.«<sup>307</sup> Gustafssons stöd för uppfattningen att helomvändningen skedde på 1940-talet och inte decenniet innan utgörs av en hänvisning till LPs under 1930-talet gjorda uttalande, omtalat och av andra ofta brukat: »En verkligt varmhjärtad kristen sysslar inte med politik.«<sup>308</sup> Gustafsson bortser ifrån

<sup>305</sup> Gustafsson (1967, s. 87) och Struble (2009/1982, s. 15, 210, 217) tycks vara eniga om vad som gällde under 1930-talet, »då pingstvännerna tog avstånd från politik«, en tes som baseras på LPs ord »Det är en politik som ligger på vårt hjärta, och det är himmelrikets.« Orden står att läsa i LPs skrift *Vår ställning till andra kristna*, 1931, Band 6, s. 169. Se min kommentar not 2 s. 293.

<sup>306</sup> Jfr Källstads helt motsatta uppfattning om 1930-talet utifrån citatet, att »en kristen inte ska syssla med politik«. Källstad skriver: »Denna uppfattning hävdade alltså LP på det ödesdigra 1930-talet, när nazismen bredde ut sig i Europa. Nazismens politiska ideologi utnyttjade just boskillnaden mellan kristendom och politik. Kyrkorna åt de kristna, samhället åt politikerna! Denna slogan blev ödesdiger för Europas framtid«. Artikel »Lewi Pethrus och politiken«, i *Göteborgs Handels och Sjöfartstidning* 9.4.1964, s. 3.

<sup>307</sup> *Religion och kyrka i 1930-talets kris*, 1976, s. 136.

<sup>308</sup> Gustafsson, 1967, s. 87. Gustafsson citerar ur *Frisinnad Tidskrift* 1964:2, s. 31, och uppger, att det varit omöjligt att fastställa var LP ursprungligen gjort detta uttalande. Ändå används det som belägg för pingströrelsens hållning till politiken under 1930-talet! Uttalandet fälldes efter ett frisinnat valmöte i Stockholm 1935 där LP talat. Det finns att läsa i *Aftonbladet* 7 mars 1935. Citatet har emellertid fått en intressant behandling av olika författare, journalister och forskare. Gustafsson har varit ur stånd att fastställa uttalandets »ort«. Allan Sandström, som skrivit boken *KDS. Partiet bakom fromhetsvallen*, hyser (1979, s. 15) åsikten, att LP »faktiskt aldrig fällt det, det var en tidningsmans formulering«. LP själv förklarade enligt Sandström »att han ändrat mening«. *ibid.* LP hade enligt Sandström helt enkelt glömt bort att han inte hade sagt det! I *Lewi Pethrus i närbild* (1973, s. 57f), tar Lundgren upp yttrandet och frågar LP hur han ser på det nu, alltså 35–40 år senare. LP contextualiserar yttrandet till begynnelsen av det som sedan kom att kallas Lidmanstriden. 1973 säger han: »Det där är ett förflutet ord av mig, som jag aldrig skulle ha sagt«. Skall man tro LP var han vid denna tidpunkt taktisk, han ville tona ned en

det som skulle kunna problematisera bilden, nämligen handlingar som kan betraktas som politiska.<sup>309</sup> Sahlberg söker å sin sida visa att LPs uttalande mot politiken är att förstå utifrån den kontext som pingst-rörelsen utgjorde. LP tvingades helt enkelt att ta ett steg tillbaka efter det att han framträtt i ett valmöte för folkpartiet.<sup>310</sup> LP dikterar på 1930-talet inte suveränt det ena eller det andra, här finns andra aktörer som han måste ta hänsyn till. Om det politiska engagemanget år 1944 menar Sahlberg, att detta år »drog Pethrus de praktiska konsekvenserna av denna sin nya politiska insikt [dvs. den som kommit till uttryck i boken *Idag lek – i morgon tårar*, 1942]«<sup>311</sup> Ytterligare ett »utslag av samma nya medvetna samhällsansvar« hos LP enligt Sahlberg var när han hösten 1945 kunde förverkliga sin gamla vision av en rörelsens egen tidning.<sup>312</sup> »I själva existensen av *Dagen* låg ju även ett direkt bevis på ett samhällsmedvetande hos p.«<sup>313</sup> Samma sak gäller enligt Sahlberg om KSA:s tillblivelse. »I sitt ökade samhällsansvar sökte sig Pethrus till företrädare för svenska kyrkan. År 1956 bildades organisationen Kristet Samhällsansvar.«<sup>314</sup> Milstolpar i rörelseförskjutningen från apolitisk inställning till politiskt engagemang som alla bär LPs signatur är enligt Sahlberg: politiska tal, böcker, tidningen *Dagen*, KSA och KDS.

---

incipierande konflikt med Lidman. Men: har inte LP uttalat sig precis ordagrant lika två gånger? Det hävdar nu Bobby Andström i sin skrift *Lewi Pethrus* (1966 (s. 107f.)). Dels syftar Andström på nämnda valtal 1935, inte 1934 som författaren anger, dels påstår han att samma tendenser går igen i ett annat uttalande som LP gjorde 1937. Tyvärr uppger Andström inte källan varifrån citatet är hämtat, men det citat som läsaren delges är identiskt lika med det som finns i *Aftonbladet* 7 mars 1935. Har manne Andström blandat samman korten? I så fall är det denna sammanblandning som ligger bakom Dahlgrens (1982, s. 68) påpekande, att LP så sent som 1937 gjort känt »att varmhjärtade kristna inte skulle syssla med politik«. Själv har jag inte funnit citatet någonstans i under 1937 publicerat material. Det kan kanske diskuteras om »förfluet« kan tolkas som »taktiskt«, vilket jag gör. Genom en medveten språklig oförsiktighet löste LP i alla fall enligt sin mening för tillfället problemet med Lidman. Kontentan av utredningen blir att det förefaller vara ytterligt tveksamt att lägga detta uttalande av LP som bas för tolkningen av 1930-talet. Å andra sidan skall inte heller bortses från att LP kan ha varit taktisk i sin kommentar 1973!

<sup>309</sup> T.ex. uppdraget som kommunfullmäktigeledamot några månader 1935.

<sup>310</sup> Sahlberg, 2009/1977, s. 106ff.

<sup>311</sup> *Tro och Liv*, nr 4, 1984, s. 29.

<sup>312</sup> *ibid.*, s. 30.

<sup>313</sup> Sahlberg, 2009/1977, s. 211.

<sup>314</sup> *ibid.*, s. 238. Även om *Dagen* betraktas som ett uttryck för samhällsmedvetenhet anses att den – åtminstone 1952 – »till stor del var apolitiskt bestämd«. *ibid.*, s. 195.

En skillnad mellan Sahlberg och Gustafsson är tolkningen av 1930-talet, en annan är tolkningen av sektproblematiken.<sup>315</sup>

Johansson lokaliserar de djupgående förändringarna till 1950-talet och skriver:

Med Pethrus och pingströrelsemedlemmars engagemang i KSA tog pingströrelsen ett viktigt steg i utvecklingen från en opolitisk eller till och med apolitisk sekt under sina första år till en mogen rörelse som medvetandegjorts om samhällsutvecklingen och då framför allt den pågående sekulariseringen. Detta var nu inte någon enastående händelse utan följde ett tidigare mönster för väckelserörelsers utveckling när det gäller förhållandet till politiken.<sup>316</sup>

1962 anser Johansson att »pingströrelsen kan sägas ha blivit politiskt medvetandegjord, åtminstone vad gäller ledarskiktet«. <sup>317</sup> Hur tolkar Gustafsson och Sahlberg 1950- och 1960-talen? Gustafsson tycks inte betrakta det faktum att LP var en av initiativtagarna till KSA som särskilt omtumlande. <sup>318</sup> Sahlberg däremot är av uppfattningen att LPs »engagemang i KSA tillsammans med företrädare för kyrka, frikyrka och ideella organisationer betydde ett närmast revolutionerande steg in på en ny väg för p.[dvs. pingströrelsen]«. <sup>319</sup> Följaktligen betraktar han det som skedde 1964 i och med KDS tillkomst som »en startpunkt till något nytt i den internationella pingströrelsen«. <sup>320</sup>

Övriga forskare som vi i redogörelsen för materialet har hänvisat till kan indelas på följande sätt. Struble menar att 1944 är ett »märkesår« och skriver: »Det politiska engagemanget som plötsligt lyftes in bland pingstvännerna nu malde utan tvivel sönder många av de föreställningar om att kristna inte borde arbeta politiskt«. <sup>321</sup> Struble verkar vidare vara av samma mening som Gustafsson om vad som gällde under 1930-talet, dvs. under decenniet tog pingstvännerna avstånd från politik. <sup>322</sup>

---

<sup>315</sup> Gustafsson, 1967, s. 35, 88.

<sup>316</sup> Johansson, 1985, s. 63.

<sup>317</sup> *ibid.*, s. 1.

<sup>318</sup> Gustafsson, 1967, s. 88.

<sup>319</sup> Sahlberg, 2009/1977, s. 302.

<sup>320</sup> Sahlberg, 1984, s. 31. Källstad betecknade LPs ledarskap för KDS som »en definitivt omvändelse hos honom i fråga om politikens betydelse och den kristnes ställning därtill«. Artikel »Lewi Pethrus och politiken«, i *Göteborgs Handels och Sjöfartstidning* 9.4.1964, s. 3.

<sup>321</sup> Struble, 2009/1982, s. 5, 209, 217.

<sup>322</sup> *ibid.* Struble menar att det utvecklades en »pingstteologi« som bidrog till att göra rörelsen samhällsfrånvärd »med lite eller inget intresse för omvärlden«. *ibid.*, s. 234.

Varken Dahlgren eller Lindberg kan sägas ge nya perspektiv i detta sammanhang. Dahlgren ansluter sig till Gustafssons perspektiv något kompletterat med Sahlbergs uppfattning. Men Dahlgren visar indirekt på behovet av en annan metod när man skall undersöka LP och politiken. Han skriver nämligen: »Som tidigare visats var Pingströrelsen under 1910-talet helt apolitisk. Detta betydde emellertid inte att Pethrus skulle ha varit ointresserad av förhållandet mellan politik och religion.«<sup>323</sup> Lindberg uppmärksammar huvudsakligen »det breda folk-moraliska och politiska engagemang som exempelvis tillkomsten av tidningen Dagen och det politiska partiet KDS vittnade om«. Stora delar av »den tidigare i stor utsträckning partipolitiskt omedvetna Pingströrelsens medlemmar« kom genom KDS att bli »politiskt engagerade«.<sup>324</sup> Lindberg torde mena att pingstvännerna före lanserandet av KDS var partipolitiskt passiva, inte omedvetna om partipolitiken i landet! Genom KDS blev de »politiskt engagerade« dvs. partipolitiskt engagerade. Av redovisningen framgår att forskarna fixerat sig vid det politiska engagemanget och därvid nått till divergerande resultat. Det som förenar dem är emellertid att det i pingströrelsen och hos LP fanns ett förr och ett nu vad rör förhållandet till politiken.

*För det andra* finns ett betydande inslag av en modell som bygger på sambandet mellan orsak och verkan när de politiska handlingarna skall förklaras. Enligt Gustafsson tydde helomvändningen 1944 »på en ökad öppenhet mot samhället och de andra religiösa samfunden«.<sup>325</sup> Visavi pingstvännerna gav LP emellertid prov på upplyst despoti: »Omsvängningen på 1940-talet dikterades uppifrån.«<sup>326</sup> Sahlbergs huvudtes är denna: »I konfrontationen med den svenska samhällsutvecklingen övergav p.« – kan också läsas LP – »en ursprungligt av flera skäl dikterad

---

<sup>323</sup> Dahlgren, 1982, s. 67.

<sup>324</sup> Lindberg, 1985, s. 256.

<sup>325</sup> Gustafsson, 1967, s. 86.

<sup>326</sup> *ibid.*, s. 91. Gustafssons förklaring leder rakt in i diskussionen om distinktionen mellan »leadership« och »domination«. »Leadership is ill adapted to critical situations where immediate and prompt action are imperative. It is therefore naturally distasteful to men of action who are impatient with success. Masterful individuals are inclined to impose organization autocratically. This control from outside, rather than from within, is domination ...« Bryder, 1982, s. 101f. Avslöjande är i detta avseende de metaforer LP använder för att uttrycka sin syn på sitt eget förhållande till pingströrelsen: tråkrysset (som lades i vattentunnor för att vattnet inte skulle skvalpa över vid transporten), »på kommandobryggan dansar man inte«, »vallpojken som blev herde«. *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 81; *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 114f.



apolitisk och sekterisk inriktning.«<sup>327</sup> Sahlberg knyter samman samhällsutvecklingen och en växande politisk medvetenhet hos LP som förklaring till den politiska aktiviteten. Anledningen till LPs politiska engagemang utgörs i huvudsak av »den ekonomiska depressionen i Sverige i början av 1930-talet och uppkomsten av de nya totalitära regimerna i Tyskland och Sovjet«.<sup>328</sup> Uttrycker man detta annorlunda kan man påstå att det är politiken i vid mening som egentligen förklarar det politiska engagemanget. Politiskt medvetande eller samhällsmedvetande är betydelsefulla termer hos Sahlberg som förklaringsled. Vad är ett politiskt medvetande ett medvetande om? Frågan som Sahlberg tycks ställa till materialet är om samtida händelser och fenomen fungerar som bekräftelse på att »Jesus är nära« eller om de utmanar till ökat »samhällsansvar«.<sup>329</sup>

Johansson menar att pingströrelsen är »en mogen rörelse som medvetandegjorts om samhällsutvecklingen«,<sup>330</sup> och som sådan engagerar den sig snarare politiskt, dvs. handlingarna röjer att det finns ett politiskt, moget medvetande, än inväntar parusin. Utvecklingsperspektivet är påfallande. Pingströrelsen framstår som en människa som utvecklats från barn till vuxen. 1962 befinner sig enligt Johansson åtminstone ledarskiktet i vuxenstadiet. Därmed är den politiska aktiviteten naturlig. Tesen att deltagande i politisk verksamhet är en konsekvens av en hög politisk medvetenhet eller kunskapsnivå är emellertid inte självklar. Det kan faktiskt förhålla sig tvärtom.<sup>331</sup> Hos Dahlgren, Struble och Lindberg saknas alternativa ansatser i förklarandet av politiken.

För det tredje är intrycket av forskningsbidragen att frånvaron av politiska tal, protester, kontroverser och/eller aktioner ger belägg för att LP (och rörelsen) var apolitisk, opolitisk, politiskt ointresserad eller

---

<sup>327</sup> Sahlberg, 2009/1977, s. 292.

<sup>328</sup> *ibid.*, s. 103ff. Man kan knappast påstå att Sahlberg övertygar med teserna att den utrikespolitiska utvecklingen 1933 starkt bidrog till i första hand LPs nya politiska engagemang.

<sup>329</sup> Sahlberg, 2009/1977, s. 66f. Problemet är att en händelse kan ge upphov till båda. *ibid.*, s. 322. I samband med konstaterandet, att tidningen *Dagens* existens markerar ett samhällsmedvetande hos pingströrelsen, skriver Sahlberg (*ibid.*, s. 202) också, att »Samhället blev mindre...«, men penetrerar icke problematiken. Den typ av samhällsmedvetenhet som LP själv givit ord åt framkommer i Dagenledaren 26.2.1965 med anledning av tidningens stundande 20-års jubileum. *Dagen* är »en tillgång och ett maktmedel för den kristna sanningens utbredande som inte gärna kan överskattas«. Jfr 29.12.1965, LP.

<sup>330</sup> Johansson, 1985, s. 63, 131.

<sup>331</sup> Gaventa, 1987, s. 40.

avvisande under begynnelseskedet, vilket ges olika tidslängd. Utifrån detta grundantagande lägges få perspektiv på »apolitiken«. Överksamheten, trögheten eller ointresset med avseende på det politiska fältet förefaller enligt forskarna vara ett naturligt tillstånd. Fixering vid observerbara handlingar återspeglar fokuseringen på den kausala förklaringsmodellen.

Gustafsson är av uppfattningen att pingströrelsen »visade ursprungligen inget intresse för politisk aktivitet. Det var inte så att man ställde sig principiellt negativ till t.ex. röstning utan snarare ett ointresse för samhället i sin helhet.«<sup>332</sup> Utifrån boken *Jesus kommer*, 1912, och artiklar ur *Evangelii Härolds* första årgångar, hävdas att pingströrelsen under sina första år framstår som en apokalyptisk rörelse, men att det apokalyptiska draget »ganska snart« försvann ur förkunnelsen. Ett typskifte från apokalyptik till pneumatologi – med andedop och helbrägdagörelsegåvor som centrala inslag – noteras, vilket emellertid inte i sig påverkade inställningen till politiken. Apokalyptiken uppfattas inte av Gustafsson som *per se* hämmande ett politiskt engagemang. Däremot konstaterar han att diagnosen av samhället är intakt när man jämför diagnosåren 1912, dvs. när den apokalyptiska förkunnelsen fick sitt mest pregnanta uttryck, och 1964, när det nya politiska partiet KDS bildades.<sup>333</sup>

Enligt Sahlberg dominerades både LP och pingströrelsen ursprungligen av ett apokalyptiskt medvetande, vilket enligt honom är apolitiskt till sin natur.<sup>334</sup> I tidens längd sker i konfrontationen med samhällsutvecklingen en politisk medvetandeförändring. Konklusionen blir att det är en viss typ av teologi som hämmar, hindrar och sätter upp spärrar mot politisk verksamhet.<sup>335</sup> Sahlberg antyder i förbigående att den apo-

---

<sup>332</sup> Gustafsson, 1967, s. 90.

<sup>333</sup> *ibid.*, s. 86. Jfr Dahlgren, 1982, s. 66.

<sup>334</sup> Oklarheten är stor i Sahlbergs bok hur det egentligen förhåller sig. När han kommenterar Suezkrisen år 1956 visar han prov på förmåga till samsyn mellan storheterna, apokalyptiken och politiken kompletterar varandra. »Suezkrisen väckte både ett politiskt och apokalyptiskt medvetande, som inte uteslöt utan kompletterade varandra.« Sahlberg, 2009/1977, s. 323.

<sup>335</sup> *ibid.*, s. 35. Av de fem faktorer Sahlberg omnämner såsom förklaringar till »den apolitiska inställningen« är inte mindre än fyra att betrakta som teologiska. Det är parusi-förväntan, Pauli uppmaning att lyda all överhet, en rädsla att bli »besmittad av världen« – helgelseproblematiken med andra ord – samt själva den frikyrkliga församlingsbildningen. Den icke strikt teologiska faktorn är koncentrationen på den nya rörelsens expansion. Å andra sidan sammanhänger den i Sahlbergs tolkning med parusi-förväntan i det att den, utan att närmare preciseras, har funktionen, att skapa »en prioritering av omvändelsearbetet framför samhällsarbetet«.

litiska inställningen i och för sig inte var någon självklarhet. Redan vid sekelskiftet hade LP varit medlem i en fackförening och vidare omnämnes den baptistiska traditionen som »en klart socialt och politiskt medveten tradition«. Sahlbergs kommentar är tydlig, men knappast begriplig: »Den [dvs. 'den nya rörelsen'] hade sin accent lagd i stället vid det teologiska innehållet och budskapet.«<sup>336</sup> De frågor som man i detta sammanhang förgäves söker svar på i Sahlbergs arbeten är: Vad händer med det teologiska innehållet när den apolitiska kristendomsuppfattningen överges? Hur ser den politiska kristendomsuppfattningen ut innehållsligt?

Som vi har sett fungerar termen »medvetandegjord« som nyckelterm i förståelsen av pingströrelsens förhållande till samhällsfrågorna för Johansson. Han söker aldrig förklara apolitiken – eller ett ordval som han av allt att döma hyser djupare sympatier för – »det opolitiska«. Några teologiska faktorer eller ett apokalyptiskt medvetande anförs inte, en opolitisk hållning verkar naturlig. Det är det politiska engagemanget som måste förklaras, men som också det blir naturligt i ett utvecklingsperspektiv. Inte heller här ger övriga bidrag nya infallsvinklar. Sahlberg är väl den ende som på allvar hävdar att LP och pingströrelsen övergivit en av teologiska faktorer bestämd kristendomsuppfattning som är apolitisk, apokalyptisk och sekterisk till sina beståndsdelar. Johansson påstår inte något sådant. Inte heller gör Gustafsson det med sitt tal om »helomvändning«. Omsvängningen rör primärt förhållandet till den politiska aktiviteten och intresset för samhället. Teologin lämnas därhän av Gustafsson medan Lindberg antyder utan närmare diskussion att »man på sina håll inom rörelsen har haft svårt att förena det tidigare traditionellt avgränsade livet inom den egna församlingens ram där tron på Kristi tillkommelse och tidens snara slut var utmärkande, med det breda folkmoraliska och politiska engagemang som exempelvis tillkomsten av« *Dagen* och KDS vittnade om.<sup>337</sup>

*Sammanfattningsvis* vill vi påstå att den grundläggande ansatsen i presenterad forskning om LP och politiken har en dragning åt händelsespråket. Med »händelse« menar jag ett faktum knutet till en bestämd tidpunkt. Händelsen gives olika förklaringar: samhällsutvecklingen, öppenheten, medvetandet eller kombinationsförklaringar. Primärt ställes frågan: varför inträffade händelsen? inte: vart syftade

---

<sup>336</sup> Sahlberg, 2009/1977, s. 34.

<sup>337</sup> Lindberg, 1985, s. 256.

handlingen? Teologin som inte uppfattas som den grundläggande orsaken till det politiska engagemanget, förklarar möjligen »apolitiken«. Om det som inträffat i den svenska pingströrelsen är unikt eller inte råder det delade meningar om. Sahlberg talar om det unika, åtminstone i svensk kyrkohistoria, Johansson menar att det är en naturlig utveckling i de svenska frikyrkosamfundet. Lindberg för sin del finner paralleller i utvecklingen i urkyrkan.

I min teoretiska utgångspunkt i avsnittet om samhällsuppfattningen spelar attitydbegreppet en grundläggande roll. Med detta kan LPs hållning till politiken differentieras, dvs. både växling och kontinuitet kan beläggas. Tidigare forskning har inte lagt vikt vid vad jag kallat den deskriptiva respektive den normativa dimensionen i samhällsuppfattningen, utan inriktat analysen på handlingsbenägenheten och på olika sätt sökt att förklara den. Att tidigare forskning icke helt kommit till klarhet om LP och politiken visar diskussionerna om tidpunkten för omsvängningen, vilket bl.a. beror på att det inte klargjorts vad en politisk handling är och att uttalanden och handlingar av LP motsäger varandra. Utifrån en systematisk-teologisk tolkning av materialet lägger jag tyngdpunkten på kristendomsuppfattningen och kan där belägga en påfallande kontinuitet. När LP tolkar den svenska samhällsutvecklingen uppmärksammar han hoten mot vad han betraktar som den kristna traditionens verkningshistoria. Tolkningen av samhällsutvecklingen kan med andra ord delvis förklaras utifrån den kristendomsuppfattning han omfattar. Vid sin diagnos av samhället noterar LP därvid allvarliga förändringar, som har långtgående influenser på hans benägenhet att handla. Sammantaget betyder det att hans uppfattning om kristendomen ger ett bidrag till förståelsen av det politiska engagemanget. Synsättet innebär att i ett samhälle som enligt tolkningen genomgår remarkabla ändringar är »kristendomens« uppgift inte statisk.<sup>338</sup> Mitt resonemang inbegriper den enligt min mening självklara förutsättningen att LP (och den svenska pingströrelsen) aldrig varit totalt opåverkad av det svenska samhället.

Den följande framställningen skall understryka dessa övergripande resonemang utifrån några olika infallsvinklar. När accenten lägges på handlingsspråket motiveras det med att inriktningen ligger på att förstå hur verkligheten ter sig för aktören, vilka idéer, uppfattningar, motiv och mål som behärskar denne. Därmed kommer texterna i centrum.

---

<sup>338</sup> Se t.ex. LPs tal om »exceptionella förhållanden«, i *Dagenledaren* 29.4.1964, LP.

Aktören är icke blott en docka som reagerar på skilda yttre stimuli. Vill man tolka förståelsen i förklaringsstermer talar man om motivförklaringar. Diskussionen om en handling kan orsaksförklaras på samma sätt som en händelse är vetenskapligt icke avgjord. I det följande fortsätter vi förståelselinjen när vi uppmärksammar LPs försök att beskriva varför han har handlat som han gjort. Vi utgår således från att hans politiska handling varken är stum eller omöjlig att förmedla.<sup>339</sup>

### 2.3.2 LPs eget perspektiv: »... sökt komma så långt ut i samhället som möjligt«<sup>340</sup>

På goda grunder kan vi förutsätta, att LP ofta handlade med en riktad vilja, med avsikt. Aktören bör därför kunna ge skäl för sina handlingar. Vid traditionellt handlande däremot beaktas inte alternativen, handlingar utförs för att det är så man gör, det är etiketten eller spelreglerna som följs utan att särskilda avsikter hysas.<sup>341</sup>

Det är i en predikan år 1944 som LP mera direkt tar bladet från mun och redogör för sin uppfattning om politiken. Vid två tidigare tillfällen har han emellertid klagat för sina läsare att han »alltid röstat«. Det hävdar han 1935 och 1940.<sup>342</sup> Men varför röstar han? »Det är Bibeln, som har lärt mig, att en människa icke undkommer sina plikter mot samhället, därför att hon blir en kristen. Hon känner snarare sin skyldighet mot samhället ännu starkare, sedan hon kommit i en rätt ställning till Gud.«<sup>343</sup> Tanken att röstning var nog korresponderade med gudsbilden: »Gud kan för ett lands och ett samhälles ledning använda sig av personer, som ej äro helt avgjorda för Gud. Därför behövde ej de kristna delta i det politiska livet ...«<sup>344</sup> Nio år senare menar han att »all överhet är av Gud. Riksdagen är den lagstiftande myndighet, som står näst efter konungen. Om det är en Guds tjänst, som överheten utför kan det ju inte vara oriktigt att vara med om att tillsätta innehav-

---

<sup>339</sup> Jfr not 292, s. 245.

<sup>340</sup> *Ny mark*, 1966, s. 7.

<sup>341</sup> Molander, 1983, s. 222f.

<sup>342</sup> *Aftonbladet*, 7.3.1935; EH, 1940, s. 709f.

<sup>343</sup> EH 1940, s. 709. Med »Bibeln« menar LP bibelställen som Rom. 13:7, 1 Tim. 2:1–3 och 1 Petr. 2:13. Framställningen visar att LPs resonemang förutsätter den moderna medborgarskapstanken, en revolutionerande nyhet i förhållandet mellan människa och samhälle. Petersson & Westholm & Blomberg, 1989, s. 10f.

<sup>344</sup> EH 14 mars 1935, s. 217.

arna av en sådan tjänst eller att själv inneha den.«<sup>345</sup> Medelbarheten i Guds handlande i samhället förstärks i föreställningen. Samma år – dvs. 1944 – presenterar LP i *Evangelii Häreold* riksdagsmannakandidater som han vädjar om pingstvännernas röster för.<sup>346</sup> Från Filadelfias predikstol kunde man detta år höra: »Man invänder mot mig, att jag icke uppträtt så här förut och att jag icke förut vädjat till de kristna att göra en insats för samhället. Det är nog sant. Men, vänner, jag har alltid röstat, jag har alltid – när man velat höra min mening i sådana här spörsmål – uttalat mig positivt.«<sup>347</sup> Det citatet ger ju besked om dels kontinuitet »alltid«, men också om »växling«: tidigare har han inte vädjat till de kristna att göra en insats för samhället. Av det senare kan man knappast dra slutsatsen, att samhället tidigare var utanför synranden eller att han varit ointresserad av samhället.<sup>348</sup> Men genom att lansera lämpliga riksdagsmannakandidater och vädja om pingstvännernas röster för dessa har ett nytt sätt för en samhällsinsats lanserats. »Vi gick ej på detta sätt [kursiv] in för att göra en insats för samhället«, heter det. Varför har det inte skett tidigare? Varför talades det inte så mycket om samhällsfrågor omkring 1920? LP pekar på pingströrelsens historiska kontext:

Vår egen ställning till samhället och samhällets ställning till oss var en annan då än nu. Då gällde det, om vi överhuvudtaget skulle få hålla på med vår verksamhet. Man arbetade på att våra lokaler skulle stängas. Vi hade detektiver i våra möten, och vi var kallade till polisförhör. Det gällde vår existens. Hade vi stått upp då och lagt oss i samhällsfrågor och i lagstiftning, så hade man sagt, att det var politisk agitation och troligen vidtagit åtgärder mot oss.<sup>349</sup>

---

<sup>345</sup> EH nr 26, 1944, s. 610. Sahlberg (2009/1977, s. 52) har antytt att den paulinska uppmaningen att lyda all överhet »i vissa fall för den tidiga rörelsen med dess biblicism även predestinerat en apolitisk inställning«. Biblicismen hyllade LP enligt Sahlberg (2009/1977, s. 273) in på 1950-talet och då utgör den en grund för politiskt samarbete. Jfr Lalive d'Épinay (1968, s. 27f.) som utifrån chilenskt material visar hur »biblicismen« leder till politiskt engagemang.

<sup>346</sup> EH nr 36, 1944, s. 856f.

<sup>347</sup> Band 9, s. 321.

<sup>348</sup> Sahlberg (1976, s. 148, not 36) finner inte »samhällsorienteringen« förrän i boken *I bibliska farvatten*, 1927. Redan i *Jesus kommer*, 1912, går den att spåra. Se Band 4, s. 17: »Se också, vilken stor betydelse en rättfärdig har för ett samhälle!« I EH nr 43, 1924, s. 505, skriver LP att »myndigheterna i Amerika förstå, att kristendomens andliga och moraliska inflytande är en välsignelse för nationen, och detta visa de, då det gives dem tillfälle«.

<sup>349</sup> Band 9, s. 321.

Om verkligheten såg ut så här, finns ingen anledning att här undersöka, men på LPs perceptionsplan begränsade strukturen handlings- och manöverutrymmet. År 1944 var läget däremot ett annat! 1930-talets utveckling av pingströrelsens numerära styrka samt den av LP noterade nya attityden från samhällets sida gentemot honom (och pingströrelsen) skapade nya förutsättningar, vidgade handlingsutrymmet.<sup>350</sup> Poängen i LPs förståelse av det politiska engagemanget utifrån citatet är att kombinationen av samhällets attitydändring och pingströrelsens ökande personella resurser möjliggör det nya sättet att uppträda på.

Ett annat svar erhåller vi om vi uppmärksammar åsikterna. LP påstår att han har »ändrat sig« rörande samhällsfrågorna:

Det är sant, att jag under de senare årtionena ändrat min inställning då det gäller den kristnes ansvar inför samhällsutvecklingen. Det har skett i flera etapper. Jag menade i mina yngre år att de kristnas insats i politiken skulle inskränka sig till att rösta vid valen. Men jag hade inte tänkt igenom problemen om vem de skulle rösta på. Om ingen kristen skulle delta i politiken hade man ju endast icke-kristna att ge sina röster. Man skulle således ge sina röster i vårt fall här i landet till ateister och kulturradikaler och överlämna åt dem att utforma vårt lands politik. Jag insåg snart det absurda i detta tänkesätt. Orsaken till att jag för omkring femton år sedan [artikeln är publicerad 1964] tog initiativet till KSA, vars huvuduppgift varit att vid valen söka få in kristna kandidater på valbara platser, var min uppfattning att detta skulle vara en framkomlig väg att stoppa den hotande avkristningen och moralupplösningen. Men KSA har visat sig sakna den effekt vi väntade.<sup>351</sup>

Beläggstället visar på en avsikt och en »vilja« hos LP som för sitt realiserande kräver utifrån hans reflektioner och perceptioner andra instrument än vad han tidigare insett. Förklaringen är finalistisk snarare än kausal. Det bekräftas av den fortsatta läsningen. Misslyckandet med

---

<sup>350</sup> Band 9, s. 321f. I boken *Gå ut på gator och gränder*, 1949, finns en passage som osedvanligt tydligt visar på både LPs sinne för den numerära styrkan och hans syn på ansvaret: »Medvetandet om vilken stor grupp människor, som pingstväckelsen representerar och – än mer – vilka skaror, som står under dess inflytande, gjorde, att jag inte kunde bära ansvaret av att stillatigande äse en utveckling, som skulle kunna allvarligt skada kristendomens sak i vårt land.« Band 9, s. 61. Förutom att citatet röjer en människosyn som vi ovan tecknat konturerna till, framträder om än bara indirekt organisationens betydelse i LPs tankevärld, en av maktens källor enligt Galbraith, 1983, s. 63f.

<sup>351</sup> Dagenledaren 29.4.1964, LP.

KSA fick LP att »se behovet av ett nytt parti«, något som tidigare av honom avvisats.<sup>352</sup> De uteblivna förväntade resultaten av de olika insatserna är m.a.o. en av förklaringarna till att LP tar initiativ till KDS bildande. Argumentationen är pragmatisk, inriktad på resultat, på produktmål. Omprövningen är icke av innehållslig art. Det är strategiskt resultatorienterat handlande som det är fråga om.

Tendensen är än tydligare i *Gå ut på gator och gränder*, 1949. I boken berör LP vad han uppfattar som spänningen mellan två linjer inom pingströrelsen: mysticismen och expansionsviljan.<sup>353</sup> LP radar upp projekten som han varit initiativtagare till: bokförlag, veckotidning, kyrkobyggnad, tidningen *Dagen* – »ett av de största företag, som de [dvs. pingstvännerna] varit med om att genomföra«<sup>354</sup> – och kommenterar insatserna för samhällsutvecklingen och folkhögskoleverksamheten. Varför all denna verksamhet? Svaret på frågan ger en intressant upplysning i det att LP själv inte gör någon skillnad mellan politiska insatser och övriga projekt, i alla fall inte 1949. Allt placeras in under ambitionen att »efterkomma den urkristna församlingens föredöme och Kristi missionsbefallning«.<sup>355</sup> Förverkligandet av missionsbefallningen var samtidigt ett sätt att hålla pingströrelsen levande. Att inte röra sig framåt – in i nya projekt – uppfattades av LP som ett hot.<sup>356</sup> Att rörelsen framåt ibland skedde under storm oroad honom knappast då under storm alla ombord är sysselsatta. Värre är då stiltjen. Om man tolkar skrift med skrift, finner läsaren en god kommentar i boken *Ny mark*, 1966, där LP säger, att »allt ifrån min ungdom i uppläggningsen av min verksamhet har jag sökt komma så långt ut i samhället som möjligt«.<sup>357</sup> Det är klara verba om att det är förändringar i omvärlden som är det primära, inte i aktören.

---

<sup>352</sup> *Dagen*ledaren 29.4.1964, LP; Sahlberg, 2009/1977, s. 213f.

<sup>353</sup> Band 10, s. 35f. Bokens huvudsakliga innehåll hade varit färdigt i ungefär sex år och är delvis en uppgörelse med Sven Lidman, alltså en uppgörelse före publiceringen av memoarerna, 1953–1955 och långt före den s.k. Lidmanstriden 1948!

<sup>354</sup> *ibid.*, s. 58. *Dagen* är »den största utbrytningen ur den falska andlighetens koncentrationsläger, som en del av pingstväckelsens folk velat innesluta sig själva i«. *ibid.*, s. 59.

<sup>355</sup> *ibid.*, s. 63.

<sup>356</sup> LP räds isoleringen, den utgör en fara. Är det »att bli sedd« eller »uppmärksammas« som håller samman pingströrelsen – eller kristendomen – enligt LPs mening? Lundgren, 1973, s. 120f. Jfr EH nr 2, 1944, s. 25; nr 9, s. 204. Jfr Liedman, 1980, s. 190f.

<sup>357</sup> *Ny mark*, 1966, s. 7; jfr Band 10, s. 40.



I memoarboken *Hänryckningens tid*, 1954, berättar LP hur han kände det som ledare för Filadelfiaförsamlingen i Stockholm på 1910-talets början. Året var 1914 – ett stormigt år i svensk politik – och LPs tankar kretsar kring inflytandefrågor när han promenerar på en tyst och folk-tom gata i Stockholm. Jag kände – berättar han – »mig likasom förlamad av tanken på hur litet vi ändå betydde i denna stad. De jämförelsevis små skaror, som samlades i de olika gudstjänsterna, utövade ett ringa inflytande på sin omgivning. Även fast vår verksamhet var livlig, var den ju ändå liten ... En känsla av hopplöshet grep mig.«<sup>358</sup> I nära anslutning till omtalandet av denna upplevelse funderar han kring vad som är målet med kristen verksamhet, och ger svaret: »att utöva ett så starkt inflytande som möjligt på den värld, som är omkring oss.«<sup>359</sup> Detta är onekligen ett nyckeluttryck i LPs syn på kristendomen och löper som en röd tråd genom LPs samlade produktion.<sup>360</sup> Något bestämt politiskt ideal säger han sig icke ha haft, »utan mitt ärende har varit kristendomens påverkan på samhället. Det är därför jag har sökt mig fram på olika håll.«<sup>361</sup>

LPs syn på politiskt engagemang ligger inbäddad i en föreställning om att kristendomen skall ha inflytande i samhället. Idén är inget hugskott i LPs tankevärld. Den politiska aktiviteten växlar med motive-ringen att komma så långt ut i samhället som möjligt. Ny i kvalitativ mening är den således inte. I samband med KSA-aktiviteterna på 1950-talet hävdades från vissa håll, att aktionen var ny på så sätt att de som gick i täten för den »inte förut intresserat sig för samhällsfrågor«. LP bemötte kritiken genom att göra gällande »att ett gammalt intresse blivit en smula starkare än förut« och drog trådarna tillbaka till »början på 30-talet«.<sup>362</sup>

I debattboken *Ny mark*, 1966, finnes en fjärde infallsvinkel på synen på det politiska engagemanget. Det är den yttersta gränsen av evange-

---

<sup>358</sup> *Hänryckningens tid*, 1954, s. 14.

<sup>359</sup> *ibid.*, s. 15. Jfr *Dagenledaren* 5.8.1950 och 8.2.1964, båda LP. I *Dagenledaren* 3.8.1964, framhåller LP att »under de mer än 40 år jag har intresserat mig för politik, har jag hela tiden hållit fast vid en och samma linje: ett större kristet inflytande i vårt svenska samhällsliv«.

<sup>360</sup> Det är »makten och kraften« som kännetecknade den första kristna församlingen. Band 3, s. 85. Fornkyrkan betraktas som en rörelse som inte gav sig förrän romar-riket var besegrat. LPs uppfattning är att kristendomen skall genomtränga allt. *Ny mark*, 1966, s. 12. Jfr *Dagenledarna* 8.2.1964 och 24.5 1972, båda LP.

<sup>361</sup> Lundgren, 1973, s. 53.

<sup>362</sup> *Dagenledaren* 30.5.1956, LP. Jfr *Dagenledaren* 3.8.1964.

liets praktiska sida som behandlas i boken. LP noterar att det »är märkligt hur svårt det är för oss kristna att få med hela bredden av det mäktiga evangelium, efter vilket Kristus grundar sitt rike på jorden«. <sup>363</sup> Till evangeliets praktiska sida hänföres politiken. Apokalyptiken i snäv mening är den exklusivt andliga sidan. <sup>364</sup> Evangeliet omspanner tro och praxis, dogmatik och etik. I ett teologiskt perspektiv är det möjligt att påvisa en spänning huruvida det är den kristna trons eskatologiska budskap som besitter en för den politiska handlingen omedelbar betydelse eller om en ansvarig kristlig politik är att härleda ur etiken. LP uppfattar politiken – med tonvikt lagd på handlandet – som en dimension eller konsekvens av etiken. Syftet med dessa normer är att de skall influera människans liv och tillvaro. I så måtto är den etiska sidan »när allt kommer omkring det centrala i Kristi verk«. <sup>365</sup> Eskatologin påminner om att Kristus skall grunda sitt rike på jorden, dvs. religionen skall genomtränga staten som aldrig tidigare. <sup>366</sup> Påstår man därför att Jesus inte befattar sig med politik tror man inte heller på Guds rikes framtid. <sup>367</sup>

Fyra svar från LP kring den politiska aktiviteten har något beaktats. Det första jämför 1920-talet med 1940-talet: passivitetens rötter var mot-

---

<sup>363</sup> Dagenledaren 30.5.1956, LP.

<sup>364</sup> *Ny mark*, 1966, s. 3.

<sup>365</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 137.

<sup>366</sup> Dagenledaren 19.12.1951, LP.

<sup>367</sup> Dagenledaren 5.5.1970, LP. Ledaren bär rubriken »Jesus och politiken«. Ytterligare en ledare med samma tema är »Jesus som politiker« (24.5.1972, LP). Till materialet om Jesus och politiken hör dessutom predikan »Giv kejsaren vad kejsaren tillhör« från 1944 (Band 9). Vad säger LP till dem som påstår att Jesus inte var politiskt engagerad i Palestina och av detta drar slutsatsen, att en kristen inte skall befatta sig med politik? LP ger fyra aspekter på temat. För det första bör den kontext Jesus levde i uppmärksammas. I ett av romarna ockuperat Palestina hade Jesus »inga möjligheter att åstadkomma några politiska förändringar«. Dagenledaren 5.5.1970. För det andra argumenterar LP utifrån Jesusordet »Ge kejsaren vad kejsaren tillhör« för en balans, en samsyn mellan andligt och materiellt. Att ge Gud vad Gud tillhör innesluter att ge kejsaren vad kejsaren tillhör. Band 9, s. 322. Ger människan sig själv åt Gud inkluderar detta att hela hennes liv tillhör Honom. För det tredje fäster LP avseende vid Jesu hållning gentemot sin samtids maktthavare. En politiskt neutral Jesus skulle förmodligen inte ha korsfästs. Jesu död tolkas som en politisk avrättning. Dagenledaren 5.5.1970; *Ny mark*, 1966, s. 117. LP beaktar vad traditionell teologi sällan lagt märke till, nämligen »another possible aspect of the political import of Jesus' life: his criticism of, and opposition to, power«. Fierro, 1977, s. 153f. För det fjärde lyfter LP fram begreppet Guds rike. Jesus och riket kan inte skiljas från varandra.

vinden från samhällets sida och brist på resurser, både ifråga om människor och tid. Därmed är inte sagt, att förkunnelsen inte förstärkte »passiviteten« och riktade intresset bort från politiskt engagemang. Man kan säga, att det fanns andra vid tillfället mer önskvärda alternativ till politiskt engagemang. Det *andra* svaret rörde de ändrade åsikterna. Det är åsikter om det politiska engagemangets former och utsträckning som ändras, inte det politiska innehållet i och för sig. LP presenterar en aktivitetstrappa i den politiska engagemangsbyggnaden: från det första steget till att »bara« rösta, till det översta att initiera ett kristet parti. Verksamheten gav undan för undan nya mönster och nya förutsättningar för den fortsatta verksamheten. Framför allt kom den övergripande föreställningen om projekten – må vara kyrkbygge eller politisk aktivitet – som en kamp för kristendomens inflytande till uttryck i det *tredje* svaret. Kampen för kristendomens inflytande har allt tydligare blivit en kamp mot moralupplösning, kulturradikalism och sekularisering, mot avkristningen, dvs. mot andra partier. Maktlösheten är kristendomens dilemma i Sverige särskilt under efterkrigstiden och socialdemokratiens dominans. Det är intentionen att skapa möjligheter för ett av kristendomen påverkat svenskt samhälle, dvs. revitaliserandet av en tidigare samhällstyp, som har behärskat honom. I det *fyjärde* svaret relaterar LP politiken primärt till etiken och endast sekundärt till eskatologin. Eskatologin ökar den etiska beredskapen och dispositionen att agera etiskt, dvs. parusi-förkunnelsen har aldrig bromsat den etiska aktiviteten, men väl styrt dess inriktning.

### 2.3.3 Kritiska röster inifrån pingströrelsen

Kritiken inifrån pingströrelsen av LPs politiska engagemang presenterar sig i tre olika typer av kritiska resonemang och antydningar. Syftet med att låta rösterna komma till tals är primärt att uppvisa att apokalyptiska perspektiv spelar en undanskymd, om någon roll alls, i kritiken. Kritiken som formuleras av Sven Lidman berör projektidén, dvs. att människor sätter sig ner och fattar beslut om att föra Guds rike framåt. Göteborgspastorn Harald Gustafsson och LPs efterträdare i Stockholm, Willis Säwe, har pekat på faran att LP i sitt politiska agerande i vissa lägen inte håller rågången mellan församling och politik klar. En tredje typ utgörs av läkaren och tillika pingstpredikanten Sven Ahdrians reflektioner, vilka rör sig kring inflytande- och maktproblemet.

## *Sven Lidman*

Sven Lidman skulle i och för sig kräva ett eget kapitel, men detta är inte platsen att redogöra för varken hans teologiska eller politiska utveckling. Jag skall koncentrera mig på den kritik som han utvecklar – direkt och indirekt – mot LPs politiska projekt. Lidmans kritik hör hemma i perioden före tillkomsten av både KSA och KDS.

Sahlberg har ställt Lidman och LP mot varandra genom att anse att tillkomsten av tidningen *Dagen* i sig är ett uttryck för en samhällsmedvetenhet hos pingströrelsen och i synnerhet hos LP. Lidman som var motståndare till tidningsprojektet saknar således denna »samhällsmedvetenhet«. Spänningen mellan rörelsens huvudfigurer beskrivs därför av Sahlberg som en spänning mellan apolitisk inställning och politisk medvetenhet eller som en skillnad mellan »sektersk och osektersk attityd«. <sup>368</sup> Att Lidman vände sig mot tidningsprojektet bekräftar LP. <sup>369</sup> Temat »Sven Lidman och politiken« har Sahlberg inte utrett, lika litet som han har belyst de djupare liggande orsakerna till schismen mellan Lidman och LP. <sup>370</sup>

---

<sup>368</sup> Sahlberg, 2009/1977, s. 130, 213. Enligt Sahlberg vände sig Lidman redan på 1930-talet mot förslaget att skapa en ny kristen dagstidning.

<sup>369</sup> »Jag fick framför allt Sven Lidman emot mig.« Lundgren 1973, s. 120.

<sup>370</sup> Situationen är att Sahlberg (2009/1977, s. 110), med sin begreppsapparat helt enkelt hamnar i svårigheter pga. omständigheten, att Sven Lidman under åren 1935–38 satt som kommunfullmäktige för Folkpartiet i Hammarby socken. På åtminstone ett ställe (ibid. s. 346) påstår Sahlberg, att Lidmans politiska intresse dokumenterades av detta hans ledamotskap i nämnda kommunfullmäktige. Lidman är politiskt intresserad och aktiv, men påstår att pingströrelsen inte skall ha något samröre med samhället. (ibid. s. 130). Han tillhör en sedan gammalt apolitiskt bestämd opinion inom pingströrelsen (ibid. s. 212) och har inte under 1930-talet på ett aktivt sätt ifrågasatt LPs samhällsengagemang (ibid. s. 110). Allt detta gäller för Sven Lidman på 1930-talet enligt Sahlberg. Vi vet, att Lidman inte var emot röstandet som sådant. Lidman, 1949, s. 136. Röstplikten var en samhällsmedborgerlig plikt och fullgjordes vid valurnorna. Dahlgren, 1982, s. 69. Skillnaden mellan LP och Lidman vad beträffar valdeltagandet är, att hos LP framkommer tanken, att det också kan ses som en metod att nå vissa syften. Jfr Lundkvist, 1977, s. 169. Sundberg (1986, s. 147f.) problematiserar Lidman och politiken ytterligare. Sundberg söker nämligen argumentera för en samsyn mellan LP och Lidman rörande förhållandet mellan Svenska kyrkan och staten. Enligt Sundberg menar Lidman, att staten hellre borde stödja kristendomens sak genom att behålla banden till Svenska kyrkan än att bryta upp dem. Grundtanken är att staten aldrig kan vara religiöst eller livsåskådningsmässigt neutral. Blir inte kristendomen den kraft som utövar inflytande, kommer andra krafter att göra det. Lidman och LP skulle inta en mot övriga frikyrkor avvikande position enligt Sundberg. Jag ställer mig tveksam till denna tes av två skäl. Det enda Sundberg har att anföra för sitt resonemang är en hänvisning till Lidman 1932,

Som utgångspunkt för en analys av Lidmans kritik av LPs politiska engagemang, skall jag använda mig av Dahlgrens kommentar: »Det var emellertid just pingstvänners engagemang i specifika politiska partier som Sven Lidman kritiserade i en artikel i Evangelii Härold 1944.«<sup>371</sup> Är det verkligen *aktiviteten* som sådan Lidman är ute efter? Lidman sticker nämligen inte under stol med att han själv röstar, ser det som en plikt i stil med att betala skatt, men detta betyder självfallet också, att han har att bestämma sig för vilket parti han skall rösta på. Är det inte snarare *synen* på de politiska partierna, som är den kritiska punkten i Lidmans artikel, tron att de skulle sitta inne med lösningen på samhällets och människans problem? I *Människan och tidsandan*, 1932, har han i några snabba satser givit sin syn på både demokratiernas död och partiernas funktion i dem. Problemet med de moderna demokratierna är att de förnekar sina enkla religiösa föräldrar och avskär sina rötter i religionens värld, vilket leder till den farliga separationen mellan moral och politik. På så sätt »få de stora frihetsfödda demokratierna dö det moraliska avtynandets långsamma och fruktansvärda död i mammonismens slavkedjor, med partierna nedsjunkna till att

---

s. 221, där Lidman är av uppfattningen, att en långt farligare och ödesdigrare skilsmässa än den mellan stat och kyrka, som är ett av den moderna politikens slutmål, är skilsmässan mellan moral och politik. Det är möjligt att man utifrån detta citat kan komma till Sundbergs uppfattning, men nog hade det varit av betydelse att i sammanhanget indraga mera motspänstigt material – och i synnerhet sådant som inte talar för en samsyn mellan Lidman och LP. Jag åsyftar ett citat från 1922 (DN 7.1.1922, även i EH nr 41, 1944, s. 971) som fälldes när Lidman intervjuades av *Dagens Nyheter* med anledning av anställningen som redaktör av publikationerna EH och EH:s månadsblad. »Jag tror att vad man kallar den svenska pingströrelsen är ett av Guds försök att åter föra in världsutvecklingen under Jesu frälsarhand, att åter väcka till rikare liv den rörelse, som började år 33 efter Kristus på Golgata och som fick sitt spetälskesår redan i de dagar, då kejsar Konstantin grep om Jesu kyrka för att söka genom henne rädda åt ett ramponerat och ruttande politiskt system några århundranden till av statligt liv ...« Utöver detta finns ett yttrande, som svårligen låter sig inordnas i Sundbergs givna tolkning. »Levande kristendom har aldrig varit annat än en liten kämpande minoritet. Fick den någon gång majoritet på den politiska världsmarknaden, förblev den varken levande eller kristendom.« EH, nr 40, 1944, s. 938. Till detta kommer också iakttagelsen, att Sundbergs terminologi inte är av det precisa slag, som man kan önska sig. När det påstås, att LP och Lidman har en mot övriga frikyrkor i landet gemensam avvikande position, och därvidlag göres bruk av formuleringen, att grundtanken hos Lidman är att staten aldrig kan vara religiöst neutral, ifrågasätter jag om övriga frikyrkor verkligen hävdar statens religionslöshet under 1900-talets första hälft.

<sup>371</sup> Dahlgren, 1982, s. 69. »Väckelsefolket vid valurnorna«, i EH, nr 38, 1944, s. 898–899.

vara viljelösa redskap åt bankirer, börssyndikat och ekonomiska sår-intressen«. <sup>372</sup> Denna kritik påminner om den som drabbade både Hjalmar Branting och Knut Wallenberg från *Svensk Lösens* sida. <sup>373</sup> I artikeln från 1944 i *Evangelii Härold* anser Lidman, att »Pingstväckelsen har varit en verklig apostolisk väckelse bortom, över och utanför allt vad 'politik' och 'kultur' heter«. <sup>374</sup> På 1920-talet uppfattade Lidman pingströrelsen – eller som han själv säger: den svenska pingstväckelsen – som »den mest samhällsuppbyggande och samhällsbevarande och riksgagnande kraft, som under de senaste femton åren varit verksam inom Svea rikets landamären«. <sup>375</sup> 1944 är emellertid läget ett annat, men Lidman ger uttryck för förhoppningen, »att det ännu icke är avgjort, om den svenska pingstväckelsen skall sluta endast som ett diskussionsinlägg i den ständigt fortsättande och bjäbbande samtidsdebatten, eller om den ännu i sig rymmer det levande svaret på en av framtidens stora ängslande ödesfrågor«. <sup>376</sup> I en lång artikel »De första kristnas ställning till kulturen«, alluderar Lidman på rabbi Gamaliel i Apostlagärningarna, som på frågan vad man skulle ta sig till med urkyrkans apostlar, gav rådet, att låta dem vara, ty om verket är av Gud, »kunnen I icke slå ned dessa män«. Lidman hyser klara sympatier för denna hållning och detta råd, och tillämpar det på pingströrelsen: »Här är något som kanske är ett verk av Gud. Och det verket bör man lämna åt Gud att leda.« <sup>377</sup> Citatet ger upphov till flera kommentarer. Lidmans synpunkter innebär en kraftig kritik av LP. Det som är på väg att ske med den svenska pingströrelsen är att den håller på att låta sig ledas av en människovilja, LPs vilja. <sup>378</sup> Tecken på att så är fallet är förmodligen både dagstidningsprojektet och ambitionerna på det politiska området. För

---

<sup>372</sup> Lidman, 1932, s. 221. Associationerna för vid läsningen av detta ställe till tidskriften *Svensk lösen*, utgiven 1916–1918, med Lidman som ansvarig utgivare. Programmet för tidskriften var bl.a. att »bekämpa partiandan i vårt offentliga liv, samhällssöndring nerifrån såväl som riksfördärflika profitintressen från ofvan«. Lengborn, 1986, s. 94.

<sup>373</sup> *ibid.*, s. 95f.

<sup>374</sup> EH, nr 38, 1944, s. 899.

<sup>375</sup> Lidman, 1926, s. 48.

<sup>376</sup> EH, nr 41, 1944, s. 971.

<sup>377</sup> *ibid.*

<sup>378</sup> Jfr Sven Lidmans brev 6.2.1948 till Willis Säwe, där Lidman refererar till de samtal som förts mellan honom och Säwe under den senaste femårsperioden, »då vi vän-skapligen dryftat pingstväckelsens tragiska utspärning under Pethrus' ledarskap«. Sven Lidmans samlingar, KB.

Lidman är dessa frågor teologiska. Hänvisningen till rabbi Gamaliel belyser nämligen i ett nötskal Lidmans och LPs oerhört skilda synsätt. När LP i ett sammanhang kommenterar Gamaliels råd, blir slutsatsen en helt annan än Lidmans: »Jag beundrar inte Gamaliels råd ... Nej, Gud ske lov, att stora skaror icke följde Gamaliels råd. De sade i stället: 'Detta är ett verk av Gud, därför skall vi taga ståndpunkt för det, och för det skall vi kämpa, vad det än må kosta'.«<sup>379</sup> Medan i Lidmans framställning Gud tenderar att slå vakt om sitt eget verk betonar LP betydelsen av människans aktivitet.

Avslöjande är vidare att jämföra de båda pingstpredikanternas sätt att använda »rörelse«-begreppet. Enligt Lidman kan kristendomens kamp sägas vara en kamp på liv och död med den antika hedniska världsbilden och dess enligt hans mening statiska föreställningskrets, som vår kultur ärvt från de gamla grekerna. Jesus kom för att frälsa oss från den. »Hans kamp är en kamp att frälsa oss från platser och fästningar och föreställningar och former och kyrkor och skrudar och rustningar, från ordskrammel och dekorationsskräp«. <sup>380</sup> Jesus är »en väg och ej en plats, Han är rörelse och ej stillastående, Han är liv och ej död. Men alla trötta själar, alla döende själar, alla döda själar vilja göra Honom till en plats, en kyrka, en byggnad, en formel, en dogm, en kliché ... Livet, min vän, det verkliga, det levande, det är rörelse. Det är alltid störande. Det spränger våra cirklar, det omintetgör våra planer, det skövlar våra illusioner, det rycker oss ur våra drömmar, det stämmer inte med våra teorier och tankar«. <sup>381</sup> För LP däremot ter sig rörelsen som ett genomförande av planer och projekt, vilka i och för sig kan vara omtumlande för vissa människor. LPs trosåskådning har flera inslag från den antika världsbilden medan Lidman uppfattar Gud som den ifrågasättande och demaskerande. Tolkningen styrks av vad LP berättar om arbetet år 1935 i Filadelfiakyrkan i Stockholm. Verksamheten var »mycket livskraftig och expanderande. Samtidigt blev det alltmera tyst om oss i tidningarna ... vi hade på sätt och vis slagit igenom, men vi sjönk tillbaka i fråga om publicitet. Vi var inte längre något intressant förstasidesmaterial. Jag upplevde detta som en kris och kände att vi själva måste finna våra vägar ut till folket«. <sup>382</sup> I det

---

<sup>379</sup> Band 8, s. 149.

<sup>380</sup> Lidman, 1936, s. 120.

<sup>381</sup> *ibid.*, s. 121f.

<sup>382</sup> Lundgren, 1973, s. 120.

läget aktualiseras idén om en egen dagstidning. För Lidman måste detta ha varit att röra sig på ett ytplan, ja i det närmaste på ett förvillensens plan. »Nej, min vän, vad stort, vad väldigt vad världsavgörande, som sker i vår tillvaro, det sker alltid i det tysta, i det ringa, i det ouppmärksammade och fördolda.«<sup>383</sup> Åt eftervärlden är tillfället lämnat att söka »utreda och urskilja de hemlighetsfulla trådarna i de stora ödesavgörande livsbesluten«. Lidman opponerar sig på det bestämdaste mot tanken, att en grupp eller en kommitté skulle kunna sätta sig ned och besluta, att nu skall något underbart göras i Guds rike. »Den som i sanning offerar sitt liv, han frågar varken efter åskådare eller eftervärld. För honom är den stora frågan allenast denna: Vad vill Gud?«<sup>384</sup> »Levande kristendom«, skriver Lidman, »skola aldrig försöka 'uppträda' eller 'verka' som moraliska statyer eller heliga gestalter. Kristendom har aldrig betytt kostymering utan demaskering ... Varken sanning eller helighet äro ett i yttre former fixerat och fastslaget tillstånd.«<sup>385</sup>

Men är inte Lidman trots allt handlingsinriktad, även om LP betraktar honom som kvietistisk, en representant för en farlig mysticism, som ointetgör expansionsviljan? LPs omdöme om Lidman uttrycker på ett entydigt sätt vad LP själv var inställd på: »Under hela den tid han var ibland oss, tog han aldrig ett initiativ till något nytt företag, som skulle öka och utvidga församlingens kristna inflytande.«<sup>386</sup> Lidmans handlingsbegrepp är svårfångat. Ibland kontraponerar han »handling« och »ord«, talade eller skrivna. Det är »handlingsoduglighetens människor« som »tala och tala och tala och skriva och skriva och skriva ...«<sup>387</sup> Om LPs handlingsbegrepp är rationellt bestämt är Lidmans affektuellt, bestämt av ett behov av att uttrycka känslor, dvs. det estetiska förnuftets sätt att uttrycka sig. LPs effektorienterade språkhandlingar å sin sida röjer det praktiska förnuftet.<sup>388</sup>

Fram till 1944 har enligt Lidman pingströrelsen således varit ett fenomen som uppträtt över partierna. Från att ha varit ledd av Gud, är den nu på väg att övertas av LP, och låta sig ledas av mänsklig vilja,

---

<sup>383</sup> EH nr 2, 1944, s. 25. Jfr EH nr 9, 1944, s. 204.

<sup>384</sup> EH nr 2, 1944, s. 25.

<sup>385</sup> EH nr 3, 1947, s. 53.

<sup>386</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 83.

<sup>387</sup> Lidman, 1936, s. 123. Jfr även EH, nr 27, 1944, s. 627.

<sup>388</sup> Till terminologin, se Gregersen, 1988, s. 141f.



den blir ett parti bland partier. Att därför som Sahlberg se spänningen mellan LP och Lidman som en spänning mellan politik och apolitik, är knappast att göra någon av ledargestalterna rättvisa. Frågan är av djup teologisk natur. Kan människan sätta sig ner och fatta beslut om att vidtaga åtgärder för att på så sätt föra Guds rike framåt?<sup>389</sup> På denna punkt säger Lidman nej, LP enligt Lidman ja.

Lidmans kristendomsuppfattning hyllar närmast tankegången, att Gud skall älskas för sin egen skull. Gud kan människan inte använda till något, Gud ges inget instrumentellt värde, Gud är inget medel till ett mål. Det är Gud som använder människan, inte omvänt. Gudstanken får därmed som hos LP inte primärt en funktionell betydelse, den etiseras inte och ställs följaktligen inte heller in under praxisrelevansens kriterier. Om människans lycka enligt LP visserligen endast nås med Guds hjälp, men knappast består i *visio beata* allena, driver Lidman det senare ledet, dvs. Gud är människans högsta lycka. Enligt LP *betjänar* Gud människans lycka.<sup>390</sup> Lidman har mottagit avgörande impulser i sitt tänkande från kyrkofadern Augustinus.<sup>391</sup> Som bekant införde denne distinktionen »frui« och »uti« för att komma till rätta med frågan om kärleken till det skapade inte kunde vara ett uttryck för kärleken till Gud. »Frui« – att njuta – är att älska något för dess egen skull, medan »uti« – att bruka – är att älska något för ett annats skull. Förhållandet

---

<sup>389</sup> EH, nr 2, 1944, s. 25f.: »En stor gärning i Guds värld utföres aldrig av någon kommitté, som kommer tillsammans och beslutar: 'Nu skall vi göra något underbart i Guds rike. Här skall utträttas världsavgörande ting.'«

<sup>390</sup> Se EH 14 mars 1918, s. 42, där LP ställer frågan: Vad skola vi göra i evigheten? »Om Gud skulle sätta mig in i himmelen, och jag icke finge någonting att göra, skulle jag nog föranleda jämmer, men han har ju lovat, att det icke skall vara några tårar där.« Jfr *Hänryckningens tid*, 1954, där LP på försättsbladet infört följande citat från Pontus Wikner: »Varför skulle jag söka Gud, om det icke gjorde mig lycklig att komma till Honom?«

<sup>391</sup> Sundberg (1986, s. 16) skriver: »SL [Sven Lidman] brydde sig nämligen inte om teologen och kyrkopolitikern Augustinus. SL menar att Augustinus sökt att läsa in Gud i de ramar vilka han själv uppställt för Gud att agera inuti. Det är detta som kyrkofadern gjort då han, istället för att låta den andliga frihet råda till vilken han var kallad och befriad, 'bygger kyrkor och institutioner och organisationer – kyrkor och föreningar'.« Sundberg bygger denna kommentar på Westins undersökningar om förhållandet mellan Lidman och Augustinus. Påståendet att Lidman »brydde sig nämligen inte om teologen ... Augustinus« är dubiöst. Jfr Brattemo, 1984, s. 114. Visserligen omfattar Lidmans översättning endast de nio första böckerna av *Bekännelserna*, men enligt honom finns inga underbarare rader om vad Gud är än Augustinus ord i Bekännelsernas tionde bok: »Men vad är det jag älskar, då jag älskar Gud ...« EH 1946, s. 534.

mellan dessa beskriver Anders Nygren som förhållandet mellan ändamål och medel:

När jag »njuter« ett föremål, så betyder detta, att jag ställer det såsom absolut slutmål för min strävan, jag söker icke något annat bakom det samma; när jag åter »brukar« ett föremål, så älskar och värderar jag det visserligen, men icke för dess egen skull, utan därför att jag ytterst älskar något annat och uppfattar det av mig brukade föremålet såsom medel för att komma i åtnjutande av detta andra.<sup>392</sup>

Tankegången hos Lidman är förenlig med en rad inslag i en konservativ åskådning. Förutom röstplikten kan enhetstanken sägas vara grundläggande och ställs mot splittringen, mot särintressena.<sup>393</sup> Vidare finner man inslag av antiintellektualism, en antirationalism, där misstron mot teorier och system är påfallande.<sup>394</sup> I sammanhanget bör inte bortses från Lidmans tal om den *svenska* pingstväckelsen, en tanke som kan inordnas i den konservativa grundsynen med dess tanke på folkens egenart.<sup>395</sup> Om religionens funktion kan vi påstå, att i texterna har betoningen legat på de uppbyggande, bevarande och de gagnande funktionerna. Religionen stärker enheten och dessutom möter ett resonemang om att demokratin egentligen har sitt upphov i religionen, att den helt enkelt växer fram ur de stora religiösa väckelse- och frihetsrörelserna i England och annorstädes.<sup>396</sup> Som synes går det tämligen enkelt att förena många av LPs och Lidmans synpunkter, men *teologiskt* avtecknar sig två diametralt skilda uppfattningar, en motsättning som inte kan göras rättvisa med hjälp av distinktionerna apolitik-politik eller sekterisk-osekterisk attityd.

---

<sup>392</sup> Nygren, 1966, s. 434.

<sup>393</sup> Tingsten, 1966, s. 141f.

<sup>394</sup> *ibid.*, s. 138f. I samband med en kommentar om de tusen åsikter, illusioner och uppfattningar som finns om allt tryckt i böcker blir slutpoängen denna: »Men under allt detta lever själva verkligheten sitt liv, oberoende av oss och våra åsiktsmattor. Livet sådant det i sanning är – ej sådant vi önska eller hoppas det skulle vara – det verkliga livet.« Lidman, 1936, s. 124; EH nr 8, 1944, s. 204.

<sup>395</sup> Lidman, 1936, s. 134. »Man har ibland anklagat pingstväckelsen för att vara något slags amerikanskt religionssurrogat och negerbesatthet. Om den pingstväckelse jag sett i stad och på land Sverige runt vill jag säga, att den förefallit mig ytterst svensk.«

<sup>396</sup> Lidman, 1932, s. 220.

### *Harald Gustafsson och Willis Säwe*

Under 22 år var H. Gustafsson föreståndare för Smyrna församlingen i Göteborg, en pingstförsamling med ca 4000 medlemmar. Även om församlingen och Gustafsson var betydande i den svenska pingströrelsen var det Stockholm som bestämde tonen, dvs. Stockholm agerade, Göteborg reagerade. Gustafssons perspektiv skildras här huvudsakligen utifrån skriften *Samhällsproblem och andlig väckelse*, 1959. I en bok långt senare har han förklarat, att han var imponerad av det sociala patos som behärskade LP.<sup>397</sup> Gustafsson har i det närmaste samma syn på det svenska samhället som LP. Samsynen omfattar det svenska samhällets utseende, orsaker till den nuvarande »nedbusningen«, tidpunkten för avkristningen samt att kristendomen är lösningen på samhällets problem. Skall samhället bli »bättre« måste kristendomen återfå sin position, sin plats. Också här möter tanken, att det finns ett samband mellan religiös tillhörighet och social utveckling.<sup>398</sup> Om den politiska aktivitetens roll menar Gustafsson att det är gruvligt fel att tro att man via lagstiftning och riksdagsbeslut skall kunna rädda land och folk.<sup>399</sup> Tre argument anföres som stöd för påståendet.

Först anförs vad jag vill kalla orimlighetsargumentet. Gustafsson tror inte att det är möjligt att få in så många »helgjutna kristna personer i riksdagen att deras inflytande skulle vända på utvecklingen«.<sup>400</sup> LP använder termen kristen på ett bredare sätt, ett »folkligare« sätt, än Gustafsson, som är mera bestämd av termens normala bruk inom pingströrelsen. Utifrån Gustafssons premisser blir företaget orimligt och orealistiskt. Den läsning av historien som Gustafsson företar säger honom för det andra, att reformarbetet aldrig tagit sin början i parlament och lagstiftning. Visserligen påverkade »väckelserna« samhällsutvecklingen och folks och länders lagstiftning, men det började aldrig där.<sup>401</sup> Det tredje argumentet baserar sig på splittringsrisken i den kristna församlingen eftersom olika politiska uppfattningar finns representerade. Tanken, att det skulle vara felaktigt av kristna människor att enga-

---

<sup>397</sup> Gustafsson, 1983, s. 201.

<sup>398</sup> Gustafsson, 1959, s. 3.

<sup>399</sup> Det tror inte heller LP. Dagenledarna 28.5.1958 och 26.11.1966, båda LP.

<sup>400</sup> Gustafsson, 1959, s. 15f.

<sup>401</sup> *ibid.*, s. 16f.

gera sig i politiska partier, går inte att belägga hos Gustafsson.<sup>402</sup> I *I backspegeln*, 1983, framhåller han: »Det är absolut riktigt att kristna människor engagerar sig i ett politiskt parti om de bara bär sig åt som kristna. Jag brukar säga att olyckan är att vi inte har fler kristna i riksdagen. Och jag tror att de verkliga kristna vi har haft där har gjort en större insats än vad många räknar med.«<sup>403</sup> Något principiellt motstånd till politiskt engagemang som sådant kan sålunda inte tillskrivas Gustafsson. Det är inte på denna punkt som konflikten mellan Gustafsson och LP ligger. Det politiska arbetet utför uppenbarligen något som är väsentligt. Men Gustafsson vill inte att den kristna församlingen politiseras. »Vad jag är motståndare till är församlingens engagemang i politiska frågor. Jag gick emot Lewi Pethrus i den här frågan och det blev ganska hårda tag.«<sup>404</sup> Man kan tolka Gustafsson sålunda: någon tveksamhet rörande kombinationen tro och politik hyser han inte, men väl inför sambandet församling och politik. Genom detta synsätt får han möjlighet att slå vakt om den individuella friheten på det politiska fältet och slipper att inordna den kristna församlingen i den politiska maktkampen.<sup>405</sup> I sammanhanget ställer Gustafsson som en av få frågan: Vad är det vi menar när vi talar om att göra en samhällsinsats och söka rädda samhället? och besvarar den: »Vi menar att rädda människor och därigenom skapa ett bättre samhälle. Det är inte i första hand samhället som ska räddas. Vi lär troligen aldrig kunna rädda det ... Det är själar som ska räddas.«<sup>406</sup> Om Gustafssons uppfattning kan vi åtminstone säga tre ting. För det första är det en stark koncentrerings på människor, inte på sociala strukturer. Det är de personliga förhållandena som kommer i brännpunkten. Det finns inga långtgående intentioner att i grunden ändra på de samhällsrelaterade institutionerna. För det andra

---

<sup>402</sup> Så torde Gustafsson (1967, s. 90) ha fel när han påstår att pastor Harald Gustafsson i Göteborg på 1960-talet var informell ledare för den »falang inom pingströrelsen« som vid denna tid fortfarande ställde sig negativ till politiskt engagemang och förnekade värdet av politiska insatser. Min tes bekräftar av Palmkvist, som är av uppfattningen att H. Gustafsson och LP är överens i den principiella synen på kyrkosystemet, men att »i praktiken ser Harald Gustafsson och hans likasinnade mera negativt på Svenska kyrkan ... I stället för att vänta bistånd från kyrkan bör de fria väckelsernas folk söka få verkligt kristna personer invalda i riksdagen.« SOU 1964: 16, s. 14.

<sup>403</sup> Gustafsson, 1983, s. 201.

<sup>404</sup> *ibid.*, s. 201.

<sup>405</sup> Jfr Kuitert, 1986, s. 29f.

<sup>406</sup> Gustafsson, 1959, s. 31.

ger texterna intrycket, att kristendomens inflytande i världen sker direkt snarare än indirekt, även om det direkta inflytandet kan avsätta spår i lagtexter och administration. Poängen är att kristendomen löser problemen inifrån, inte utifrån via lag och tvång.<sup>407</sup> För det tredje är benägenheten hos Gustafsson att använda församlingen som påtryckningsgrupp påfallande liten om man jämför med LPs språkbruk.<sup>408</sup>

Efterträdaren till LP som föreståndare för Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, Willis Säwe, har i *Evangelii Härold* kommenterat frågan om pingströrelsens politisering.<sup>409</sup> Om Säwe har Sahlberg menat, att han på 1940-talet var »apolitiskt bestämd«, och uppvisar en sekteristisk inställning.<sup>410</sup> Citat anförs ur en av Säwe skriven artikel i *Evangelii Härold*, där Säwe gör sig till tolk för tanken, att »Jesus blandade sig aldrig i politik ... Såsom kristna måste vi dock förbli omutligt neutrala«. Apolitiken härleds dock icke ur apokalyptiken, utan man skall snarast ha i åtanke att Säwe under 1940-talet var missionär i Frankrike och var djupt drabbad av vad han såg och upplevde.<sup>411</sup> En annan bild av Säwe växer fram under 1960-talet. Dahlgren skriver att Säwe »varnade för politisering«. <sup>412</sup> Vi frågar därför: Hur argumenterar Säwe på 1960-talet mot sådana som påstår att politiken trängt in i församlingarna? Säwe gör gällande, att man har förväxlat församling och individer och skriver:

[Varje] privatperson i detta land har rätt att hysa en egen politisk mening och kämpa för den. Det är sådant som kallas demokrati, folkvälde. Detta gäller obestriddligen även ... pingstvännerna ... När nu en del pingstvännar tillsammans med andra människor i det här landet finner, att de vill starta ett nytt politiskt parti, så bör de givetvis få göra det. Det har ingenting med församlingarna såsom församlingar att göra.<sup>413</sup>

Inte heller Säwe ger i nämnda artikel några belägg för att hysa något som helst motstånd mot politik i och för sig och definierar begreppet politik som »människors sätt att leda stat och kommun, deras försök och metoder att organisera, ordna och handlägga den mänskliga samlevnadens problem«. Politik är något som »angår var och en av oss«

---

<sup>407</sup> SOU 1964:16, s. 9ff.

<sup>408</sup> Till detta, se Lundgrens kritiska frågor i *Dagen* 18.2.1964.

<sup>409</sup> EH, nr 38, 1964, s. 2; EH nr 41, 1970, s. 2, 23. Se även Säwe, 1958, s. 28ff.

<sup>410</sup> Sahlberg, 2009/1977, s. 120, 253.

<sup>411</sup> Artikeln från 1943, EH, nr 9, s. 169, 176f. Året 1943 betraktade Säwe som »... detta förskräckliga krigets och ångestens år«. EH nr 34, 1943, s. 673.

<sup>412</sup> Dahlgren, 1982, s. 72.

<sup>413</sup> EH, nr 38, 1964, s. 2.

och det är »självkligt, att den kristna människan inte kan dra sig ifrån sitt ansvar i detta sammanhang. Med alla legala medel skall hon i liv och vandel, i ord och gärning hävda bibelns lära och livslinje. Det innebär, att hon arbetar för att kristendomen skall segra hos individen, i hemmet och i samhället«. Huvudpoängen i Säwes resonemang blir: »Vi har alltså ingenting emot, att man försöker skapa en kristen eller rättare sagt en kristlig politik. Tvärtom! Men politisera inte kristendomen!« Vad Säwe menar med »politisera inte kristendomen« framgår bl.a. av hans mycket deciderade uppfattning, att »församlingsföreståndaren måste stå helt fri och över alla politiska riktningar, så länge han tjänar Guds församling. Ingen skall i honom behöva finna en eventuell politisk motståndare«.414

Både Gustafsson och Säwe har uppfattat det politiska agerandet i samband med KSA och KDS som oroväckande och funnit det vara nödvändigt att säga ett ord om faran för politiseringen. Hänvisningen sker hos båda till den risk för splittring som ett dylikt företag skulle kunna leda till, något som LP verkar vara mindre ängslig för. I stället har den senare menat, att på detta område om något finns mellan kristna av olika schatteringar en långtgående enhet. Dessutom tycks Gustafsson och Säwe vara mindre benägna att se den kristna församlingen som en »rörelse« i LPs mening.

### *Sven Ahdrian*

Sven Ahdrian representerar en yngre generation pingstpredikanter vars kritik hör hemma på 1960-talet efter det att KDS bildats. I stort sett är Ahdrians reflektioner en reaktion på LPs bok *Ny mark*, 1966.

Efter att ha konstaterat, att »målet är ständigt detsamma för LP såväl 1912 som 1944 och 1966«,415 söker Ahdrian komma underfund med vad det är som ändrar sig. Det är vägarna som för till målet som ändras i LPs tankegång. Och vägarna relateras till »maktfrågan«. 1944 säger LP enligt Ahdrian, att den s.k. andliga verksamheten behöver ett komplement i den kristnes samhällsinsats. 1966 har skett »en ytterligare förskjutning av vägen till målet«.416 I åtanke har han en för många pingstvännen troligen chockerande läsning: »Om det berodde på bön, skulle vi för länge sedan haft en genomgripande samhällsomdanande

---

414 EH, nr 38, 1964, s. 2.

415 Artikel »Kristendomen, politiken och Lewi Pethrus«, i *Dagen* 24.9.1966, s. 2.

416 *ibid.*

folkväckelse«. <sup>417</sup> Visserligen tvekar Ahdrian huruvida detta uttrycker LPs inställning, men han tar upp bönen i maktanalysen och skriver: »Av alla de krafter och maktkonstellationer vi lärt känna något, är det ingen som är mäktigare än den, som heter trons bön.« <sup>418</sup> Kamp- och maktmotivet tas sedan åter upp med anledning av LPs tanke om röstningen som en första gradens maktfaktor. Striden vid valurnorna »är bara en obetydlig spegling av den verkliga kampen mot ondskans andemakter i himlarymderna«. <sup>419</sup> Eftersom en konsekvens av att kristna brister i fråga om majoritet blir, att en rad mål framstår som politiskt omöjliga, anslår Ahdrian börens väg som den väg på vilken målen kan nås. De mål han åsyftar är en väckelses födelse och han är klart mindre fascinerad än LP över det maktinnehav som t.ex. puritanerna hade i 1600-talets England. LP kallar Ahdrians artikel för »den kritiska artikeln«, och kände behov av att kommentera den. <sup>420</sup>

### *Sammanfattning*

Så långt jag kan bedöma ställer ingen av de fyra pingstpredikanterna – Lidman, Gustafsson, Säwe och Ahdrian – sig principiellt avvisande till politiken som sådan. Gustafsson uttalar sig mest positivt av de fyra om politikens roll. Säwe är något svårare att bestämma. Både Gustafsson och Säwe uppmärksammar noga gränslinjen mellan »politik« och »församling«. På denna punkt är de känsligare än LP. De är måna om att klargöra skiljelinjen mellan »kristendom« och »politik«. För LP flyter om inte begreppen så dock innehållet samman. Lidman och Ahdrian kommenterar inte nämnda gränslinje, för dem är andra aspekter viktigare. För Lidman är troligen politik att röra sig på ett ytplan, åtminstone i hans samtid, där partierna framstår som viljelösa redskap åt kapitalet samt när en separation mellan moral och politik införts. För Ahdrian finns vägar som är bättre, inte minst då majoriteter saknas. »Projekt-idén« lever dock i hög grad hos Ahdrian, medan den förefaller vara anti-teologi hos Lidman. Kritiken mot LP inifrån pingströrelsen när politiken förs på tal rör politiseringen av församlingen, frågan om maktens centrum samt frågan om hur Gud verkar i världen. Ingen relaterar politiken som problemfält explicit till apokalyptiken.

---

<sup>417</sup> *Ny mark*, 1966, s. 127

<sup>418</sup> Artikel »Kristendomen, politiken och Lewi Pethrus«, i *Dagen* 24.9.1966, s. 2.

<sup>419</sup> *ibid.*

<sup>420</sup> *Dagen* artikel 27.9.1966, s. 2, LP.

### 2.3.4 Ansats till fortsatt tolkning

Ett par saker kräver djupare penetrering. För det första är det talet om politiken och den politiska aktiviteten. Jag skall anföra några distinktioner som problematiserar forskarnas tämligen enkla behandling av politikbegreppet. För det andra är det frågan om LPs förhållande till apokalyptiken. Frågan: Övergav LP apokalyptiken? söker jag besvara i det andra avsnittet. Efter dessa utredningar skall jag något fördjupa aktörsperspektivet som jag menar måste ges en större roll i förståelsen av LPs politiska agerande.

#### *Terminologiska klargöranden*

Generellt gäller för de arbeten som behandlats att termer använts oprecist. Inte minst gäller det »politik«, »politiskt engagemang« och »politisk aktivitet«. Det terminologiska klargörandet kommer att ha till effekt att den skarpa gräns som dragits t.ex. mellan »apolitik« och »politik« kommer att upplösas och förhållandet mellan storheterna kommer att framstå som flytande. Det får konsekvenser för uppfattningen om förhållandet mellan politik och apokalyptik. Först skall jag därför något precisera innebörden i begreppet politik.

I sökandet efter definitioner på »politik« är det generellt sett möjligt att skilja mellan två tendenser bland brukade bestämningar i litteraturen. Den första ger eftertryck åt tanken, att politik är en specifik och begränsad uppsättning av mänskliga handlingar. Klara exempel på politiska handlingar är röstning, en valrörelse, en debatt i riksdagen, lagstiftningsförfarande osv. Man kanske kan kalla detta för vardagslivets politikbegrepp.<sup>421</sup> Den andra tendensen har en benägenhet att låta allt bli politik eller åtminstone: i varje mänsklig handling finns en politisk dimension. Om man med den förra tendensen inte sällan avser fenomen som »regering« och »lagstiftning«, förstås med den andra snarare social interaktion. Jag kan inte här gå in på frågan vad olika politik-begrepp grundar sig på, utan vill endast hänföra LPs förståelse av politik till den första tendensen och påstå, att LP har flera inslag i sin uppfattning som gör att han kan inordnas i den realistiska traditionen enligt vilken »politik« är mera sysselsatt med makt än med

---

<sup>421</sup> Jfr Landby Eduards, 1988, s. 211.



rätt.<sup>422</sup> Uppmärksamheten riktas mot olika intressegrupper och maktbegreppet och motsättningar sätts i centrum. Politik är en kamp om makten. Klarare än annorstädes framgår en sådan grundläggande syn i ledarartikeln »Det kristna partiets målsättning«. »Att få in en massa representanter i riksdagen, som inte kämpar för att komma till makten och få tillfälle att omsätta sitt partis idé, är ingen mening.« Målet »är landets ledning«.<sup>423</sup> Maktlinjen förutsätter rätten och LP menar ju att kristendomen bygger på »rätten«, dvs. den har rätt till makt.<sup>424</sup>

Vilka distinktioner kan man använda när man diskuterar politisk aktivitet utifrån vardagslivets politikbegrepp? Går det att använda en enkel skala och entydigt markera gränsen mellan politisk aktivitet och passivitet, politiskt intresse och ointresse osv? Forskningsbidragen kring LP och pingströrelsen ger i detta sammanhang få bidrag till distinktioner. Tämmligen enkelt har utgångspunkten varit händelser, som möjliggjort ett tal om »apolitisk« contra »politisk« inställning, vilket sedan har lett till att den politiska aktiviteten har givits olika förklaringar. Förklaringarna till apolitiken och ointresset har varit besvärligare. Slutsatsen av detta blir att det politiska participationsbegreppet bör vidgas och förklaringarna fördjupas och modifieras.

Jag skall införa distinktionen mellan »att ta del av politiken« och »att ta del i politiken«. Är aktiviteten att ta del av det som sker inom det politiska livet en förutsättning för politiskt deltagande eller en följd av detta? Går det kanske t.o.m. att påstå att det är en form av politiskt deltagande? Eller är det rimligast att förespråka en tolkning som utgår från ett vidare politiskt participationsbegrepp enligt vilket »att ta del av« och »att ta del i« uttrycker två dimensioner i begreppet?<sup>425</sup> Jag är benägen att ansluta mig till dimensionstänkandet och gör det bl.a. med

---

<sup>422</sup> Till begreppet politik, se *What is Politics?* 1984, s. 9, 111, 125. Frostin (1970, s. 4f.) har uppvisat hur innebörden i »politik« har förskjutits under århundradenas lopp, från frågan om människans och samhällets finalitet till maktfrågan. Den första innebörden har sina rötter hos Aristoteles medan den andra kan spåras tillbaka till 1500-talets ekonomiskt utvecklade italienska stadsstater. Till LPs politik-begrepp, se konfrontationsparollerna i *Ny mark*, 1966, s. 50f. Ytterligare bekräftelse på iakttagelsens riktighet menar jag indikeras av talet om »kristendomens inflytande«. I det talet döljer sig *in nuce* LPs uppfattning om vad politik är. Begreppet har åtminstone två komponenter: dels vissa ideal, dels en vilja att nå makt så att dessa ideal kan omsättas, realiseras. Jfr Kuitert, 1986, s. 10f

<sup>423</sup> Dagenledaren 25.4.1973, LP.

<sup>424</sup> Jfr Westerståhl, 1987, s. 318f.

<sup>425</sup> Jfr framställningen hos Ohlsson, 1989, s. 14ff., 66ff.

hjälp av statsvetaren Robert A. Dahl som för ett resonemang om olika dimensioner i det politiska engagemanget.<sup>426</sup> Dahl noterar fyra dimensioner. Först är det intressegraden – hur nyfiken är man på vad som händer i samhället? Dimension nummer två ges beteckningen angelägenhetsgrad – vilken vikt tillmäter man t.ex. politiska beslut? Den tredje dimensionen rör informationen – hur mycket vet man om besluten? Den fjärde slutligen benämns aktivitet – hur mycket deltar man i besluten?<sup>427</sup> Jag utgår från att redan presenterat material är tillräckligt omfattande och tydligt för att påstå, att ett »engagemangs«-resonemang av denna typ har mera fog för sig än en knivskarp linje mellan LPs apolitiska och politiska liv. LPs egen berättelse ur memoarboken *Hänryckningens tid*, 1954, om hur han upplevde händelserna och stämningen kring vad som kallas Bondetåget 1914 är en god illustration.<sup>428</sup> Vidare kan erinras om att LP själv faktiskt betraktade »aktiviteten« i etapper. Hur mitt dimensionstänkande skiljer sig från den enkla skalans uppfattning kan åskådliggöras med hjälp av ett citat ur Dahlgrens *Maranata*, där denne skiljer mellan intresse och aktivitet. Apolitiken baseras på frånvaro av politiska handlingar. »Som tidigare visats var Pingströrelsen under 1910-talet helt apolitisk. Detta betydde emellertid inte att Pethrus skulle ha varit ointresserad av förhållandet mellan politik och religion.«<sup>429</sup> Sätter man tro till LPs utsagor 1954 om hans uppfattning 1914 har man att konstatera att politik inte endast var ett intresse för nöjes skull hos honom, politiken kunde enligt honom helt enkelt påverka och bestämma förutsättningarna för den religiösa verksamheten.<sup>430</sup> Intressebegreppet som alltså används av Dahlgren och av Gustafsson före honom samt utgör den första dimensionen i Dahls modell för tolkning av engagemanget ger ytterligare infallsvinklar på det politiska participationsbegreppet. Suppleras nämligen intressegraden till angelägenhetsgraden, dvs. vil-

---

<sup>426</sup> I Petersson & Westholm & Blomberg (1989, s. 97ff.) förs ett annat dimensionsresonemang som jag inte har haft möjlighet att bearbeta.

<sup>427</sup> Dahl, 1968, s. 87.

<sup>428</sup> *Hänryckningens tid*, 1954, s. 12ff. LP berättar att han söndagen den 7 februari 1914, dagen för arbetarrörelsens svar på bondetåget och borggårdstalet, tagit del av politiken genom att läsa morgontidningarna. Om sin politiska inställning säger han: »Själv var jag inte medlem av något politiskt parti, men jag sympatiserade med Staaffs politik.« Se även Holmberg, 1980, s. 132ff. Lundgren (1973, s. 58) bekräftar Holmbergs uppfattning. LP påstår: »Vissa tider har jag inte haft något intresse för politiken, för jag har varit så överhopad av mitt andra arbete.«

<sup>429</sup> Dahlgren, 1982, s. 67.

<sup>430</sup> *ibid.* Jfr Sahlberg som tillskriver LP detta på 1930-talet!

ken vikt som tillmäts politiska beslut, växer fyra idealtyper av medborgarroller fram. En av dessa är de utanförstående, dvs. politiken är varken intressant eller viktig. Den andra typen kallas bevakarna, vilka anser att politiken är viktig men inte nödvändigtvis intressant. Det finns olika skäl varför dessa »tar del av politiken«. En tredje typ är åskådarna vilka är intresserade men inte menar att det är viktigt att vara informerad. Det är politiken i sig som ställs i centrum. Den fjärde idealtypen etiketteras de engagerade, dvs. de är både intresserade och anser politiken viktig.<sup>431</sup>

I korthet har jag velat införa distinktioner som gör det omöjligt att operera med ett enkelt participationsbegrepp och på en enkel skala peka ut punkten för »helomvändningen« från eller »övergivandet« av ett politiskt ointresse. Hos LP fanns i hög grad tidigt en potential för ett mer omfattande politiskt deltagande, men samtidigt gäller att det politiska engagemanget ger bränsle åt det politiska intresset. Står LP närmare bevakarna än de engagerade, dvs. politik som aktivitet är snarare viktig än intressant? Om maktlinjen i synen på det i politiken centrala har fog för sig måste frågan besvaras jakande. Också LPs roll som opinionsledare ger en vink om var tyngdpunkten ligger. I sin strävan att leva upp till denna förmedlande roll har det varit av vikt att han varit välinformerad. Därmed anknytes till Dahls tredje dimension. Det är den fjärde dimensionen som LP i och med sitt alltmer tilltagande engagemang åstundar, att ta del i själva beslutsprocessen.

När man i tidigare forskningen tillskrivit LP en apolitisk inställning har det bl.a. berott på att man icke har kunnat iakttaga något deltagande i vad som avses med politiska sammanhang. Att LP vid flera tillfällen omtalat att han alltid röstat vid valen har icke tillåtits problematisera uppfattningen. Till och med en sådan handling som att låta sig inväljas i en kommunfullmäktigeförsamling tonas ned som politisk aktivitet, eftersom det stör en viss teori.<sup>432</sup> Material som med tyngd bekräftar att pingstvännerna i allmänhet före 1930-talet inte röstade eller att de i detta sammanhang betedde sig annorlunda än svenskar i allmänhet saknas.<sup>433</sup> Analogin spelar i tolkningen av LP en avgörande roll. Det

---

<sup>431</sup> Ohlsson 1989, s. 69ff., 233f.

<sup>432</sup> Dahlgren, 1982, s. 67.

<sup>433</sup> Gustafsson, 1967, s. 90f.; Sahlberg, 1976, s. 143. KDS tillskrivs ofta en nyckelroll i den politiska mobiliseringen av pingstvännerna. Valanalyser av 1964 års val visade dock att röster togs från såväl de borgerliga som från socialdemokraterna. Brändström, 1967, s. 318–340.

som från 1940-talet och framåt kännetecknar LP saknas under tidigare decennier. Den politiska passiviteten har tillskrivits LPs och pingstvännernas ligkiltighet, okunnighet eller naturliga tillstånd eller har den enligt uppfattningen i begynnelsen dominerande apokalyptiska teologin fått klä skott för apolitiken. Att även den hållningen kan ha bottnat i maktförhållanden, hängt samman med samhällsstrukturens olika inverkan på LP och pingstvännerna såsom uppenbarligen anses vara fallet när den politiska aktiviteten ökar, har inte övervägts. Det är icke troligt att pingströrelsen vid någon tidpunkt var opåverkad av det svenska samhället, att den vid någon period fungerade som en i alla avseenden autonom aktör. Innan vi antyder ett aktörsperspektiv skall frågan om den politiska aktiviteten ställas i relation till apokalyptiken. Blir LP »mer och mer politiskt medveten«<sup>434</sup> och mindre apokalyptiskt bestämd?<sup>435</sup>

### *Övergav LP apokalyptiken?*

Uppgiften är huvudsakligen av negativ karaktär, dvs. jag avser icke att redogöra för LPs apokalyptiska uppfattning *in toto*. Översiktligt perspektiv har vidare givits ovan. Här ställs *huvudfrågan*: övergav LP apokalyptiken?<sup>436</sup> Vad vi framför allt i tidigare forskning möter är tolkningar av händelser som bok- och tidningsutgivning och politisk partibildning, vilka sammanbindel med en uppfattning om olika medvetandebegrepp: ett apokalyptiskt respektive ett politiskt medvetande.<sup>437</sup> Till ett större komplex hör att apokalyptiken inte preciseras, utan för-

---

<sup>434</sup> Bergsten (1978, s. 85) skriver i en recension av Sahlbergs arbete, att »det mest förtjänstfulla i Sahlbergs avhandling är hans övertygande demonstration av hur LP från 1930-talet blir mer och mer politiskt medveten och aktiv«. Om bedömningen, att aktiviteten ökar, är jag ense med Bergsten och Sahlberg, däremot tveksam rörande termen »politiskt medveten«. Betyder begreppet »medveten om politiken« eller syftar det på ett visst »politiskt medvetande«?

<sup>435</sup> Sahlberg, 1976, s. 146.

<sup>436</sup> Frågan kan ges en mycket stor räckvidd utifrån olika forskningsresultat som är relevanta för materialet. Sahlbergs tes är att i takt med ökat socialt och politiskt engagemang nedtonas apokalyptiken. Apokalyptiken är apolitisk till sin karaktär. Sahlberg, 2009/1977, s. 51ff. Bakom apokalyptiken kan biblicismen spåras. Så har t.ex. Lindén (1978, s. 175) menat att »biblicism and apocalypticism of necessity go together«. Ett fenomen utifrån LPs material som inte har diskuterats är det eftertryck som läggs på det s.k. själavinnandet parallellt med ökat politiskt engagemang. Se t.ex. Band 10: *Bönen och själavinnandet*, 1947; *Gå ut på gator och gränder*, 1949; *Verklig väckelse*, 1951.

<sup>437</sup> Om begreppets mångtydighet, se Israel, 1986, s. 18–34.

kunnelsen om parusin och evighetslängtan såsom detta kommer till uttryck i *Jesus kommer*, 1912, tycks tas som en generell bred bestämning av apokalyptiken. Därtill anförs en rad skäl som förklaring till den apolitiska hållningen, huvudsakligen teologiska.<sup>438</sup> I den av mig ställda huvudfrågan ligger en tveksamhet att ställa 1910-talet och 1960-talet som två poler mot varandra och göra det utifrån två olika händelser. Går LP som det heter i Sahlbergs text, »i bräschen« för bildandet av ett kristet politiskt parti, kan han tydligen inte samtidigt predika om parusin och evighetslängtan. Finns det inget material som stör en sådan tes? Finns det några belägg för att LP tog avstånd från det idéinnehåll som *Jesus kommer* ger uttryck för?<sup>439</sup>

En enkel iakttagelse, som icke diskuterats, är att *Jesus kommer* under LPs livslopp utkom i tretton upplagor, den senaste år 1970 och hade då totalt tryckts i 45000 exemplar. Förordet till jubileumsupplagan 1952 tyder inte på att djupgående omprövningar vidtagits av författaren, som skriver: »Men de sanningar, som vi då [dvs. 1912] samlades omkring – och som ännu är lika verkliga – stå mera levande för våra hjärtan än någonsin.« Fortsättningsvis lyder texten: »Detta ämne intresserar mig mera idag, än det gjorde, då denna bok för första gången utgavs. Under de många år, som förflutit sedan dess, ha de stora sanningarna om de yttersta tingen varit ett av mina käraste studieämnen, och min uppfattning har i sin helhet stärkts och på vissa punkter mera klarnat och kompletterats beträffande hithörande frågor«. Med anledning av nämnda jubileumsupplaga, tillägger LP, »har jag icke något att förändra ifråga om denna boks innehåll. Det huvudsakliga som gjorts i den vägen, inskränker sig till några tillägg, utvidgningar och förtydliganden«. <sup>440</sup> Tar man LPs förord 1952 på allvar finns ingen anledning att betvivla att han står fast vid det han trodde och förkunnade 1912.

---

<sup>438</sup> Sahlberg, 2009/1977, s. 52.

<sup>439</sup> Om Sahlberg har rätt, framkommer en intressant poäng under förutsättning att Lindén (1980, s. 54) rätt har uppfattat sakernas tillstånd. Lindén har nämligen försett oss med tanken, att linjen från Fredrik Franson med dess fortsättning hos LP, »skulle komma att bli tongivande för de frommas och frikyrkofolkets uppfattning av apokalyptiken intill denna dag [dvs. 1980]«. Vad gäller apokalyptiken, som LP enligt Sahlberg övergav, har LP således kommit att spela en normerande roll för förkunnelsen i frikyrkovärlden. Franzén (1982, s. 238–250) har nu utifrån andra utgångspunkter och annat material starkt betvivlat LPs inflytande i detta avseende. Frågeställningen bearbetas inte här, men omnämns med dess relevans för »övergivandets« problematik.

<sup>440</sup> *Jesus kommer*, 1952, 12 uppl.

Boken utgavs ånyo 1970 och inte heller där finns någon upplysning om påtagliga ändringar i synen på bokens innehåll.<sup>441</sup> Finns det annat material som gör motstånd mot tesen att LP ändrat ståndpunkt i apokalyptiken?<sup>442</sup>

När LP 1973 arbetar på planer att förena de kristet-ideella krafterna i ett starkare politiskt parti skriver han samtidigt på fjärde delen av *Timmermannen från Nasaret*. Utformningen av apokalyptiken är i denna sista bok den välkända.<sup>443</sup> Trots detta finns det skäl att påstå, att senare texter lägger tonvikten vid Kristi herravälde på jorden, på millenniet.<sup>444</sup> Framträdandet av Kristus som kungars kung och herrars herre prioriteras, ibland med en fokusering av endast detta skede, ibland tillsammans med de övriga etapperna. Med hänvisning till material som här har framtagits påstår jag endast att LP inte på något grundläggande sätt övergivit det apokalyptiska grundmönster såsom det kommer till uttryck i *Jesus kommer*. Däremot gör jag icke gällande att apokalyptiken inte kan ha ändrat funktion och roll i trosåskådningen och att tyngdpunkten läggs på olika ställen under årens lopp.<sup>445</sup> Innehållet kan tänkas vara möjligt att förena med olika typer av aktiviteter. Vid

---

<sup>441</sup> Jämför man förordet i de olika upplagorna är förordet till den nionde upplagan (1939, s. 6) anmärkningsvärt. »Det framstår dock för mig själv såsom ganska naturligt, att min uppfattning i detta ämne blivit åtskilligt förändrad under de gångna åren.« Raderna är dels borta ur 12:e upplagan, 1952, dels fortsätter företalet: »har jag dock icke mycket att förändra i fråga om denna boks innehåll«.

<sup>442</sup> Se *Så svarade Lewi Pethrus*, 1979. Boken är en sammanställning av svar ur program i Ibra Radio under tiden 1955–1959. Erixon (1986, s. 21) hävdar att »Lewi Pethrus återkom ofta till förkunnelsen om Jesu tillkommelse«. Emellertid stöder han sitt påstående enbart på material som sträcker sig in på 1950-talet.

<sup>443</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 39ff.

<sup>444</sup> Om detta är nytt är emellertid osäkert. Så har Bloch-Hoell (1956, s. 287f.) menat, att tonvikten i eskatologin ligger just på millenniet. Men frågan är: vilken uppfattning av millenniet är förhärskande? Med direkt relevans för pentekostalismen tecknar Anderson (1979, s. 195) konturerna till två föreställningar om millenniet. I det ena fallet ser rörelsen sig själv som aktör för millenniets byggande i världen, varvid reformernas eller revolutionens väg väljes. Enligt den andra föreställningen bryter riket in mirakulöst, utan hjälp av mänskliga insatser. Ett vanligt förhållningssätt som följd av den senare uppfattningen blir enligt Anderson »withdrawal and accomodation«.

<sup>445</sup> Jfr Erixons (1986, s. 23) frågor: »Har Pingströrelsens förkunnelse undergått en förändring sedan Jesus kommer ut 1912? Har rörelsen blivit mer hemmastadd i världen? Finns det i så fall ett samband mellan teologi och samhällsförändringar? Har den lilla gruppen omkring Pethrus 1912 blivit den stora rörelsen som undergått en tyngdpunktsförskjutning?«. Frågorna kunde i och för sig ställas kring LPs egen förkunnelse.

en noggrann textläsning visar det sig att den s.k. apokalyptiska tolkningen av tidens tecken<sup>446</sup> existerar parallellt med ett ökat socialt och politiskt engagemang.<sup>447</sup> Att apokalyptiken aktiverar är grundläggande, men hur den aktiverar kräver en annan undersökning om bestämda teser skall formuleras.

Motspänstigt material mot vårt sätt att argumentera möter möjligen i *Ny mark* från 1966. Boken är inte helt lättolkad och inordnar sig ej med lätthet i det gamla, s.k. darbyistiska mönstret om man får tro Sven Ahdrian som i en recension finner en passus så avvikande, att han misstänker, att »här måste föreligga skrivfel eller tankeluckor, för så långt Lewi Pethrus förkunnelse är bekant, innefattar den inte en tro på Guds rike, som långsamt kämpar sig fram på den politiska vägen till slutseger«. <sup>448</sup> Hävdar LP verkligen detta, och är förkunnelsen polär till tidigare förkunnelse? LP kommenterar Ahdrians recension, men vidrör inte med ett ord denna fråga. Framställningen i *Ny mark* som helhet reducerar emellertid Ahdrians tolkning och närmar den till det välkända mönstret. I förordet omnämner LP nämligen *Jesus kommer*, 1912, och menar, att predikningarna om Jesu tillkommelse »rörde en sanning, som hör till den exklusiva sidan av evangelium«. Jag lägger märke till presens-utsagan »hör till«. Boken *Ny mark* däremot beskrivs i förordet som ett manuskript som »behandlar den yttersta gränsen av den andra, den praktiska, sidan av evangelium«. Att LP själv har haft ambitionen att hålla ihop de båda aspekterna framgår indirekt av hans påstående, att kristna har svårt att få »med hela bredden av det mäktiga evangelium, efter vilket Kristus grundar sitt rike på jorden«. <sup>449</sup> Björne Erixon påstår utan att närmare ange överväganden och skäl, att LP i boken är

---

<sup>446</sup> Moltmann, 1977, s. 40ff. Jfr Dagenledaren 2.10.1965, LP, där det apokalyptiska språkbruket ges stort utrymme. Under den s.k. Nyhemsveckan 1973 predikar LP »om tecknen som visar att Jesus snart kommer tillbaka«. *Dagen* 19.6.1973, s. 8.

<sup>447</sup> Se Dagenledaren 22.1.1965, LP: »När människor är kristna för det närvarandes skull – då man reser för resans skull – och målet – det eviga, himlen – liksom falnar och fördunklas, då är det icke mycket med deras kristendom. ... Just detta att vi lever för himmelen, gör oss skickliga att leva här.«

<sup>448</sup> Band 2, s. 61. Artikel »Kristendomen, politiken och Lewi Pethrus« av Sven Ahdrian, i *Dagen* 24.9.1966, s. 2. Enligt Ahdrians sätt att läsa skulle LP i *Ny mark* således ge uttryck för den uppfattning om millenniet enligt vilken rörelsen ser sig själv som aktör för millenniets byggande i världen, dvs. en uppfattning som kan beskrivas som postmillennialism. Anderson 1979, s. 195. Jfr Artikel »Our Future Hope: Eschatology and Its Role in the Church«, i *Christianity Today*, febr 6, 1987, s. 6-I.

<sup>449</sup> *Ny mark*, 1966, s. 3.

ute efter att uppnå »en syntes av eskatologi och nytt samhällsansvar«. <sup>450</sup> Det »nya« i samhällsansvaret syftar på det politiska engagemanget. Boken är enligt Erixon en plädering för KDS.

I det kapitel som fått Ahdrian att orda om »skrivfel« eller »tanke-lucka« möter otvivelaktigt en betoning på den kristnes segervisshet, att Kristus skall vinna herravälde på jorden. <sup>451</sup> LP vänder sig i kapitlet mot påståendet, att det är de kristna som skulle vara besjälade av tron på världens snara undergång. Det är i kontrast till den totala och skakande undergångstro LP möter hos – vad han kallar – »modernerna förnekare« – han ställer den kristnes segertro, vilken därmed framstår som motsatsen till undergångstro. Å andra sidan lever den apokalyptiska terminologin i orubbat bo även i detta kapitel. <sup>452</sup> Hänvisningar sker både till Daniels bok och till Uppenbarelseboken, och det är logiskt att apokalyptiska begrepp och tänkesätt flyter in i framställningen utifrån dessa texter. På mig framstår den aktuella texten som en fokusering av det tusenåriga riket, och den antikristliga perioden blir i detta perspektiv endast »en episod i det stora dramat«. <sup>453</sup> Framställningen är triumfatorisk utan att vara fatalistisk. Omöjligt tycks det mig dock att utifrån en enstaka text hävda, att LP i grunden har ändrat uppfattning om apokalyptiken. Om millenniet kan man läsa hos LP redan 1912, men där är det klart insatt i åtminstone tre etapper: Jesu tillkommelse och den första uppståndelsen, millenniet samt slutligen de dödas uppståndelse, domen och det eviga livet. *Jesus kommer* utgör en samling predikningar om Kristi tillkommelse, vilka LP torde förutsätta vara bekant stoff bland läsarna av *Ny mark*. Att endast millenniet ägnas uppmärksamhet i den senare boken behöver därför inte betyda, att de övriga etapperna är borttagna ur LPs totalvy. Rimligare är att relatera tolkningen av dessa fakta till syftet med framställningen. Det är satsningen på den kristna politiken som ligger på LPs hjärta, »att bryta ny mark«. Att läsa boken som ett uttryck för det immanenta gudsriket som slutmål är en överinterpretation. Så kan LP inte mena, är ju Ahdrians egen kommentar utifrån bekantskapen med LPs förkunnelse. När material efter 1966 har undersökts finner vi det omöjligt att hävda att apokalyptiken genomgått djupgående förändringar.

---

<sup>450</sup> Erixon, 1986, s. 23.

<sup>451</sup> *Ny mark*, 1966, s. 98ff.

<sup>452</sup> *ibid.*, s. 99.

<sup>453</sup> Dagenledaren 24.5.1972, LP.



Det är måhända möjligt att driva analysen ett steg vidare, om man kastar en blick på den amerikanska bakgrunden. Enligt Donald Dayton<sup>454</sup> går nästan samtidigt i tid med den akademiska teologins upptäckt av »the central significance of eschatology for the message and existence of Jesus and for early Christianity«<sup>455</sup> pentekostalismen i bräschen för ett liknande apokalyptiskt innehåll på en folklig nivå. Den nya eskatologiska visionen under 1800-talets senare del är pre-millennialismen. Före denna hade post-millennialismen dominerat huvudfrågan av den amerikanska evangeliska protestantismen. Dayton sammanfattar skillnaden mellan pre- och post-millennialism på följande sätt:

Whereas the postmillennial vision had looked forward to the conversion of the world, hopes were now scaled down to worldwide evangelism with much more pessimism about the percentage of response. Evangelism became less a tool for transforming the culture and more and more a process of calling out a »select few«, the elect, who should be about the task of witness while preparing as a bride to meet the Bridegroom.<sup>456</sup>

Utifrån dessa bestämmningar kan man lägga märke till att LPs apokalyptik bär inslag från både pre- och postmillennialismen. Självt menade han t.ex. att han under hela sin tid som förkunnare hade hävdat, »att vi kunde vänta en allmän väckelse i den yttersta tiden«.<sup>457</sup> Den yttersta tidens ondska ställs därvidlag inte mot »väckelsen«.<sup>458</sup> I stället tycks

---

<sup>454</sup> Dayton, 1987, s. 35.

<sup>455</sup> Moltmann, 1967, s. 37.

<sup>456</sup> Dayton, 1987, s. 163. Jfr Andersons (1979, s. 196) beskrivning: »As post-millennialists, revivalistic and holiness leaders were committed to Christianizing America and the world.«

<sup>457</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 194.

<sup>458</sup> *ibid.* Särskilt intressanta i detta sammanhang är LPs reflektioner över den amerikanska kristenheten. Under sin vistelse i USA 1936–37 noterar han att »de kristna är gripna av en ganska stor modlöshet«. *Västerut*, 1937, s. 294. Till grund för modlösheten ligger enligt LPs mening »vissa teorier angående Jesu tillkommelse. Man menar, att tiden omedelbart före Jesu återkomst skall vara angripen av ett sådant avfall, att en mera allmän väckelse är omöjlig«. *ibid.* En sådan lära om tillkommelsen är inte bara »oriktig utan även skadlig. Den är oriktig, därför att ingen vet, när Jesus kommer.« *ibid.* »När Jesus talar om den tid, då Han skall komma igen, har Han icke fastställt, att det ingen väckelse då skall bli. Han har ställt frågan öppen: 'När Mäniskosonen kommer, männe Han skall finna tro på jorden?' Den frågan har jag och du att besvara, om det är så, att vi leva i den tid Han här åsyftar.« *ibid.*, s. 296. Liknande tankegångar finns i *Brytningstider – Segertider* (1969, s. 19f.). I sin predikan på Nyhemsveckan 1973 om tecknen för Jesu tillkommelse säger LP dels att »världspolitikerna närmar sig Harmageddon«, dels »för fem år sedan predikade jag om Joels profetia här i Nyhem. Då såg vi inget av väckelsen. Men idag ser vi den. Andens vind blåser över hela världen.« *Dagen* 19.6.1973, s. 8.

»väckelsen« och »ondskan« framstå som parallella fenomen och dekadensfenomenen ges en psykologiskt provocerande roll, att väcka människans längtan efter ett »högre« liv.<sup>459</sup> Nils G. Holm som kontraponeerar samhällsintresse och väckelsetider utifrån annat material än vårt menar att i s.k. väckelsetider intensifieras parusiförväntan, vilket får till följd att samhällsengagemanget nedtonas. »Att intressera sig för och förbättra ett 'fördärvt samhälle', som går sin snara undergång till mötes, har då inte ansetts nödvändigt.«<sup>460</sup> Holm påstår inte att apokalyptiken överges, men förklarar inte varför den marginaliseras i väckelsetiders frånvaro. Flera än Holms variabler bör dock tas med i undersökning av den funktionella analysen. Med hänsyn till vårt material är Holms grundläggande tes svår att vidmakthålla. Under 1930-talet sker den största tillväxten av medlemmar i den svenska pingströrelsen.<sup>461</sup> Med Holms synsätt borde apokalyptiken under 1930-talet vara än mer utmärkande än under 1910-talet.<sup>462</sup> Men ligger inte kruxet däri att lyckade väckelsetider resulterar i ett ökat antal pingstvännen, en för LP avgörande aspekt i det politiska övervägandet. »Vi är icke så få längre. Vi har vuxit till en stor skara.«<sup>463</sup> »Väckelsen« betingar »politiken« utifrån synen på människan som ansvarig varelse. Innehållet i ansvaret är självfallet relaterat till tolkningen av »omgivningen«.

LPs användning av texten om Lots räddning ur Sodom, som är stabil genom åren, ger en annan infallsvinkel på detta grundläggande synsätt. Poängen enligt LP är att det är den rättfärdige som skyddar staden, dvs. samhället, från undergång och att de rättfärdiga spelar en större roll för samhället än de själva tror.<sup>464</sup> Så länge de rättfärdiga finns kvar drabbar domen inte samhället. Idén kan användas på olika sätt. Brukas den i tröstande syfte hävdar den, att de rättfärdiga inte skall drabbas av domen. Parusin betyder att de rättfärdiga »hämtas« från jorden och som en följd därav drabbar domen samhället. Centrum i världshistorien är de rättfärdiga. Implicit i denna tankefigur ligger

---

<sup>459</sup> Bakom detta finner vi idén om pendelsvängningarnas lag.

<sup>460</sup> Holm, 1978, s. 41.

<sup>461</sup> Se Sahlbergs uppställning, tabell 27 och 28, Sahlberg, 2009/1977, s. 360f.

<sup>462</sup> Läsningen av t.ex. *Jesus kommer* ger å sin sida definitivt inte intrycket att det rädde s.k. väckelsetider vid denna tid. Stockholms sjunde baptistförsamling hade dock under 1912 den högsta dopsiffran av landets baptistförsamlingar: 138 personer. Lagergren, 1989, s. 21.

<sup>463</sup> Band 9, s. 321.

<sup>464</sup> Band 4, s. 17f.

föreställningen, att med tillräckligt många rättfärdiga kan ett samhälle räddas, dvs. samhället passerar inte det etiska minimum som är ett måste för dess överlevnad. Problemet med Lot var att han var ensam rättfärdig.<sup>465</sup> Apokalyptik och teokrati tangerar varandra, är två sidor av samma mynt. Det är i sådana här idékomplex som *theologia conditio-nalis* har sina rötter. Ytterst berörs omvändelseförkunnelsens teologi. Världen är ju förstörd på grund av människans ondska. Sättet att reagera på omvärlden är därför att hänföra till konversionstypen, inte introversionstypen.<sup>466</sup> Vidgas dessutom innehållet i rättfärdighetsbegreppet skapas nya betingelser för samhällets överlevnad. »Då Abraham talade med Gud om Sodoms räddning var det inte fråga om hur många som trodde på Gud eller hur många som var frälsta i Sodom. Det var fråga om hur många 'rättfärdiga' det fanns. Det var en moralisk fråga.«<sup>467</sup> skall samhället räddas krävs rättfärdighet och moral.

Anknytande till tecknade tankesvep, kan sålunda hävdas, att LP konsekvent genom åren visat på just människans roll i sammanhanget. Apokalyptiken i LPs utformning känner inte endast ett subjekt i historien. »Vårt framtida öde avgöres ... av oss själva och vårt förhållande till Gud och den gudomliga rättfärdigheten.«<sup>468</sup> Ingen människa, inget folk är »företbestämt att falla i det ondas våld.«<sup>469</sup> Margaret Poloma menar att inslagen i den karismatiska teologin lägger tonvikten på en tillgänglig Gud som griper in i människans värld och frammanar en

---

<sup>465</sup> Band 4, s. 19; Dagenledaren 19.6.1952, LP.

<sup>466</sup> Dahlgren, 1982, s. 14f.

<sup>467</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 212. En jämförande läsning med *Jesus kommer*, 1912, visar att texten om Abraham och Lot används på olika sätt i böckerna. I den första är det den frälsta människans räddning ur släktet vid parusin som utläggningen är centrerad kring. Domen kommer som en konsekvens av att de frälsta tas bort från jorden. I den senare boken har rättfärdigheten blivit en moralisk fråga. Underskrids rättfärdighetsnormen går samhället under. Över huvud taget sätts det där framkomna synsättet inte i samband med parusin. Det är självfallet ett av problemen med en teologi av LPs typ. Ofta har man att söka inordna brottstycken till större helheter. Förenande led mellan texterna är enligt min mening synen på människan. Både den enskilde individen och samhället har sitt »öde« i sina egna händer.

<sup>468</sup> Dagenledaren 19.6.1952, LP.

<sup>469</sup> Dagenledaren 16.8.1966, LP.

passiv politisk hållning.<sup>470</sup> Utifrån LPs tankegångar menar jag att det motsatta lika gärna kan bli följden.

Som inslag i ett svar på den ställda huvudfrågan om LP övergav apokalyptiken till förmån för politiken är också att konstatera att varken LP själv eller de fyra pingstpredikanterna, vars perspektiv vi fragmentariskt har redovisat, på någon punkt låter problemet med politiken bli ett problem som handlar om apokalyptik. Det är andra frågor som drar in i centrum när det politiska engagemanget aktualiseras. För övrigt kan till synes traditionellt fromma projekt som t.ex. ett kyrkbygge, av pingstvännen kritiserats utifrån ett Jesus kommer-perspektiv.<sup>471</sup>

Ytterligare en aspekt skall i detta delavsnitt framhållas. En intressant poäng är hur litet »tanke« och »handling« tycks stämma överens hos LP, åtminstone på texternas ytplan. 1912 säger han med tanke på sin samtids människor: »Om man kunde predika med en tunga som Gabriels ... skulle de ändå icke vakna«. <sup>472</sup> Men LP fortsätter trots detta att predika genom åren. Enligt Gustafsson och Dahlgren var LP lika pessimistisk 1964 som 1912 vad Sveriges framtid beträffar. 1964 går han – trots »pessimismen« – i täten för bildandet av KDS. Meningen med LPs beskrivning av »omvärlden« torde vara att handlingsinsatserna måste ökas.

Slutligen bör påpekas, att LP skrev ingen ny helhetsframställning om apokalyptiken. Det var nog att låta den första boken se dagens ljus i upplaga efter upplaga. Någon desavouering av en tidig apokalyptisk uppfattning går inte att spåra. Linjerna – om man godtar att betoningarna varierar, en växling inom kontinuiteten – kan sägas konvergera i tron på att både det mänskliga livet och världsförloppet skall nå en slutuppgörelse och en slutgiltighet.<sup>473</sup> Omprövningar och nyorienteringar på den kognitiva nivån kännetecknar knappast pingstledaren, men väl på handlingsplanet beroende bl.a. på handlingsutrymmet.

---

<sup>470</sup> Poloma, 1986, s. 346. Jfr Göransson (1976, s. 166) som menar att det »apokalyptiska inslaget« innebär att människan »räknar med att Gud handlar på ett för människan oförklarligt sätt«.

<sup>471</sup> EH nr 17, 1927, s. 210f. I artikeln »Filadelfiaförsamlingens i Stockholm nya lokal« besvarar LP kritiken mot det stora kyrkobygget utifrån argumentet att Jesus kommer snart med följande formulering: »Vad sedan den saken gäller, att Jesus kommer snart, tror jag, Hans önskan är, att vi skola vara i full verksamhet, när han kommer.«

<sup>472</sup> Band 4, s. 15f.

<sup>473</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 36.

### *Aktörsperspektivet*

LP uppfattade sig som aktör helt i linje med sin människosyn. Kristen-  
domsuppfattningen förstärker aktörsperspektivet. »Min värld har icke  
varit böckernas utan handlingens«, skriver han 1933.<sup>474</sup> Fyrtio år senare  
menar han: »Hela min verksamhet har baserats på nya initiativ ...«<sup>475</sup>  
Tonvikten på aktörens subjektiva handlingsmoment förutsätter natur-  
ligtvis tanken på en social struktur inom vilken aktören handlar. Aktör-  
en skapar sin historia under redan givna och existerande omständig-  
heter. Många av aktionsprogrammets rötter är därför att söka i LPs  
samtidsanalys, där det centrala temat är att det pågår en konspiration  
med syftet att föra Sverige bort från kristendomen.<sup>476</sup> Mot detta ränk-  
smideri hävdar LP att Sverige skall vara en kristen stat.

Tecknandet av grunddragen i LPs kristendomstolkning utgör ett  
bidrag till begripliggörandet av hans politiska aktivitet. Uppgiften i  
detta arbete har inte varit att förklara varför LP i olika lägen agerar  
som han gör, men jag skall något fylligare lansera inslag i en aktörs-  
modell som är heuristiskt brukbar och pekar på möjliga sammanhang  
och variabler när man vill förstå en aktör. Någon självklar utgångs-  
punkt för metoden finns inte. Ansatsen utgör ett metodiskt dilemma,<sup>477</sup>  
men aktörernas relativa autonomi, dvs. i detta sammanhang handlings-  
utrymme och handlingsförmåga, är av speciellt intresse.<sup>478</sup> Uppmärk-  
samheten fästes således vid aktörernas avsikter, kalkyler och manövrer,  
vid aktörernas egna överväganden. Lika litet som jag förespråkar en  
total voluntarism, dvs. spårar ursprunget till intentionen tillbaka till  
aktören själv, gör jag mig till tolk för tanken att strukturen allena-  
rådande bestämmer »the way the actor decides and acts«.<sup>479</sup> Poängerna i  
min utläggning är för det första att LP inte var någon *tabula rasa*. För  
det andra verkar och handlar LP inte i ett lufttomt rum. Han var varken  
en sprattelgubbe eller en eldflyga som fritt uppför sin dans utan någon  
som helst begränsad rörelsefrihet. Jag åsyftar något i grunden elemen-  
tärt: LP ville åstadkomma något och det finns skäl att tro att det fanns  
ett visst om än begränsat manöverutrymme för honom, dvs. han måste

---

<sup>474</sup> Band 7, s. 6.

<sup>475</sup> Lundgren, 1973, s. 116.

<sup>476</sup> Dagenledaren 22.3.1956, LP.

<sup>477</sup> Rothstein, 1988, s. 27–40.

<sup>478</sup> Lundquist, 1984 s. 1–22. Se även Lundquist, 1987, s. 37f.

<sup>479</sup> Lundquist, 1987, s. 51.

inte gå den väg han gick. Att han gick den väg som han gick beror delvis i alla fall på den analys han gjorde av det svenska samhället och den kristendomsuppfattning som han var talesman för.<sup>480</sup> Perspektivet har dels en udd riktad mot föreställningen att handlingar enbart skulle kunna betraktas som reaktioner, dels vänder sig modellen mot uppfattningen att omgivningen består av en uppsättning stimuli. Vad omgivningen är för aktören beror delvis på vilka preferenser, avsikter, syften och planer aktören har i sitt medvetande. LP har mål för sina handlingar eller handlingen är medlet för att nå målet, dvs. med weberiansk terminologi: handlingen är ändamålsrationell och målorienterad.<sup>481</sup> Handlingar i denna mening är både överlagda och kreativa: aktören tänker på vad han gör och väljer mellan alternativen. Målet för en aktör som LP med common-sense-kunskaper<sup>482</sup> är inte att söka efter sanningar utifrån en uppsättning standardiserade objektiva kriterier, utan målet är vad man med Schutz kan kalla aktörens »projekt«, det aktören vill se förverkligat genom sina handlingar. Självfallet påverkas aktörens projekt av en rad faktorer som aktören själv inte är herre över. Hit hör faktorer som aktörens individuella historia, vidare den sociala och politiska situationen samt tolkningen och typifieringen av den.<sup>483</sup>

Vill man därför komma vidare i förklaringshänseende måste mycket tydligare än vad som hittills har skett klargöras vem som är aktör i de olika sammanhangen och inom vilken struktur aktören handlar. Den aktivitetstrappa som LP själv tecknat konturerna till tyder ju på att handlingarna inte är att betrakta som enkla reaktioner utan kännetecknas av det praktiska förnufts verksamhet. Möjligheterna till projektens realiserbarhet måste vidare beaktas.<sup>484</sup> Inte minst blir den synpunkten viktig efter vad LP själv bedömer som KSA:s och KDS misslyckande. När toppen av politisk medvetenhet enligt vissa bedömare är nådd, arbetar LP vidare för ett realiserande av sitt projekt, dvs. med hans eget språkbruk: kristendomens inflytande i samhället. Målet är inte

---

<sup>480</sup> Det är symptomatiskt att de enda orsaker LP anför till vad han beskriver som »de kristnas ringa aktivitet inför avkristningen« är antingen att den högljudda ateistiska propagandan har paralyserat dem eller att de feltolkar det kristna saktmodet. Dagenledaren 28.1.1964, LP.

<sup>481</sup> Till Webers typifieringar, se Campbell, 1986, s. 211f.

<sup>482</sup> Till begreppet, se Cuff & Payne, 1982, s. 150f.

<sup>483</sup> *ibid.*, s. 152.

<sup>484</sup> *ibid.*, s. 92.

nått och tycks inte heller vara möjligt att nå med ett ensidigt fasthållande vid den inslagna vägen. Nya vägar måste prövas. Handlingarna följer inte med logisk nödvändighet av ett syfte eller ett motiv.

Sälunda förefaller det mig utifrån denna modell vara en avsevärd skillnad om man jämför 1910-talet med 1960-talet med avseende på både aktörer och strukturer.<sup>485</sup> LP har under denna tid byggt upp sitt eget »handlingsuniversum«. Kristendomsuppfattningen är en delförklaring till både analysen av den svenska samhällsutvecklingen och det politiska programmet. Den politiska aktiviteten utsöndras inte från övriga projekt.<sup>486</sup> Vidare har framgått det synnerligen besvärliga i att finna en alldeles bestämd och invändningsfri brytningspunkt mellan apolitik och politik. Någon uppgörelse med en tidigare intagen teologisk position går enligt min mening inte att belägga. Det apokalyptiska grundmönstret ligger tämligen konstant genom åren. Utan ett enligt egen utsago genomtänkt och medvetet politiskt ideal går LP i spetsen för skapandet av ett politiskt parti och driver en bestämd maktlinje! Symboler och politisk mobilisering dominerar. De goda avsikterna ersätter den noggranna analysen. Samtidigt som politiken blir en kamp om makten<sup>487</sup> framhålles att det är kristendomen det egentligen handlar om. KSA-aktionen på 1950-talet var »ett rent kristet initiativ, fritt från politiska aspirationer«. <sup>488</sup> LP rör sig på vida fält och med oklara och dunkla definitioner, vill ha öppet åt alla håll. Strikta definitioner passar inte. Påståendet bekräftas till yttermera visso av LPs åsikter om »kristen« i partibeteckningen Kristen Demokratisk Samling.<sup>489</sup>

---

<sup>485</sup> Att jämföra 1910-talets apokalyptiska förkunnelse med 1960-talets tillskapande av KDS belyser inte dynamiken i LPs kristendomsuppfattning. I stället bör 1910-talets apokalyptiska förkunnelse jämföras med motsvarande förkunnelse under senare decennier.

<sup>486</sup> Dagenledaren 2.6.1956; Dagenledaren 30.5.1956, LP.

<sup>487</sup> »Det enda språk, som våra politiker ... synes förstå, är valsiffror.« Dagenledaren 2.10.1956, LP. Jfr Dagenledaren 16.4.1964, LP.

<sup>488</sup> Dagenledaren 15.2.1956, LP.

<sup>489</sup> Vilka inkluderas och vilka exkluderas? LP klagör: »Dagen har hävdad och hävdar att endast sådana bör tillhöra ett kristet parti som ansluter sig till den västerländska kultursynen. Det innebär att man hävdar en demokrati på kristen grund.« Samt: »... i ett kristet parti bör man inte ha en falang av kulturradikaler och ateister etc. I ett kristet parti bör det vara enighet om en kristen livsåskådning och en kristen målsättning i det politiska arbetet.« Vad döljer sig bakom dessa bestämmingar? LP tar bladet från mun och säger med önskvärd tydlighet: »Vad jag hävdad är, att om man skall ha några utsikter till framgång måste de kristna som en samlad intressegrupp samverka och detta för ett gemensamt mål.« Dagenledaren 25.2.1970, LP.

Valet av den tolkning som jag kort presenterat baserar sig på LPs egna i text beskrivna avsikter med sina handlingar. Lämpligt är därför att säga något om det rimliga i att sätta tro till aktörens egna utsagor. Finns det inte ett rättfärdigande snarare än ett förklarande i berättelserna? Beskrivningen av en handling har som regel också ett syfte, görs i en viss kontext och är formad av speciella intressen. På så sätt kan LP misstänkas vara mån om att framhäva kontinuiteten i sina »projekt«, i sin vilja och strävan, för trovärdighetens skull. En annan aspekt är ju att LP inte ansett det vara nödvändigt att söka efter djupare förklaringar till sitt handlande än de presenterade. Forskarens tillfredsställelse in- finner sig ofta vid en senare punkt än aktörens. Frågor kring motiven kan verkligen ställas och jag menar att inte minst psykologiska under- sökningar här har ett intressant forskningsobjekt. För LP är det helt enkelt så att han gör allt för kristendomens skull. I den interpretativa analys som vi har vidtagit är aktören privilegierad, han (eller hon) besitter en kunskap som forskaren vill åt. Resultatet av analysen blir att forskaren når fram till en kunskap som är annorlunda än den aktören själva har. Man kanske kan kalla den perspektivistisk.

En anledning till att jag hyser tilltro till LPs utsagor är att de är impregnerade av maktsträvan, att kristendomen bör och kan behärska världen. I denna strävan är LP själv naturligtvis inkluderad. LP skyggar inte för sådant tal, känner uppenbarligen inga behov av att skruva ned dylika talesätt. Det betyder att indelningen av hans liv i två perioder, den ena karakteriserad som en apolitisk inställning, den andra politisk och samhällsmedveten, är ointressant om inte maktfrågan ställs. Om att ha inflytande över andra människors viljor tillskrives ett grundläggande värde menar jag att i detta ligger en potentiell form av politisk makt oavsett förtecken. Utvecklingsperspektivet har säkerligen fog för sig om det bara preciserats vad som utvecklats. LP lämnade KDS parti- styrelse 1968 och ingen har såvitt jag vet menat att detta skulle vara ett utslag av en ny politisk medvetenhet, insikt eller mognad hos honom. Det fortsatta agerandet har vi ovan berört. Om de olika handlingarna relateras till populism, dvs. det övergripande projektet och ideologiska teman, blir de mera begripliga. Då kan de i alla fall inte tolkas som ett planlöst irrlande mellan olika lösningar, men inte heller kan man på fullt allvar påstå att LP »var en man som ständigt var beredd till ompröv- ningar«,<sup>490</sup> dvs. att en allt klarare liberal attityd växte fram hos honom.<sup>491</sup>

---

<sup>490</sup> *Frisinnad Tidskrift* 8, 1974, s. 169.

<sup>491</sup> Eccleshall, 1984, s. 38.



### 3 Sammanfattning

I det här omfattande avsnittet om samhällsuppfattningen har vi dels visat att texterna uttrycker en bestämd skapelseteologisk ansats, dels ägnat merparten av utrymmet åt analysen av LPs politiska retorik. Vad den senare aspekten beträffar har vi dels med attitydbegreppet, dels med begreppet populism kunnat sänklägga olika dimensioner i den politiska uppfattningen samt göra gällande att tal om kristendom flyter samman med ett klart politiskt innehåll. Dimensionstänkandet har varit av vikt i analysen i synnerhet med tanke på att tidigare forskning huvudsakligen lagt sig vinn om att utröna vad vi kallat handlingsbenägenheten och där noterat en påfallande växling, som inneburit att LP bl.a. betraktats som politiskt medveten och öppen visavi kyrka och samhälle. Genom att i analysen införa deskriptiv och normativ dimension har vi belyst frågan om växling och kontinuitet i den politiska uppfattningen. Tesen i arbetet har varit att det råder kontinuitet i den normativa dimensionen, dvs. LP växlar inte i spörsmålet om vad som bör gälla i Sverige. Revitaliserandet av en äldre tids kristna enhets-samhälle har legat inom hans synrand. Rudiment till normerna har uppenbarligen grundlagts tidigt i livet och modifieras sällan. Tankar om hur något är – i det här fallet det svenska samhället – är mera tidsbundna än den normativa dimensionen, dvs. växlingen framträder i uppfattningen medan den blir än tydligare när handlingsdimensionen observeras. Analysen visar att resultatet blir skevt om slutsatser om den politiska uppfattningen dras primärt utifrån vad vi kallat handlingsbenägenheten.<sup>1</sup> Dimensionstänkandet är annorlunda uttryckt heuristiskt användbart och nödvändigt. När hedendomen bankar på dörren vaknar kristendomen i honom, dvs. LP står kvar vid det gamla, men framträder för somliga betraktare såsom representerande något »nytt« beroende på vilka rolluppsättningar man tillskriver pingstledaren eller teologiska motsatspar man opererar med. LP har aldrig talat eller agerat mot att den svenska lagstiftningen – som han tolkade den – var bemängd med kristna värderingar och normer, mot att Sverige varit en kristen stat. När de kristna satserna – fortfarande på LPs eget perceptionsplan – börjar försvinna ut ur lagtexterna, dvs. när något enligt

---

<sup>1</sup> På denna punkt är LP en strålande illustration till det drag i det karismatiska ledarskapet som är nära knutet till populismen, nämligen i förhållandet till pingströrelsen förlorar LP inte sin auktoritet trots sina många »växlingar«.

hans mening nytt sker i Sverige, börjar ett tal höras och handlingar ta form mot utvecklingen på ett sätt som pingströrelsens ledare tidigare inte är känd för.<sup>2</sup>

---

2 Men hur skall det enligt forskarna tidigare talet mot politiken förstås? Två citat brukar ofta anföras. Ovan (not 308, s. 248) har vi undersökt ett. Det andra är från 1931 och lyder: »En sak är, att vi icke har kunnat följa med den frikyrkliga utvecklingen, när det gällt *politiken*. Det är allmänt känt, att de frireligiösa i vårt land i allmänhet mycket intresserar sig för politik. En del säger till och med, att man icke kan vara en riktig kristen, om man icke är med i politiken. Vi för vår del säger, att vi håller på med det som vi finner vara det viktigaste på jorden, nämligen att vinna själar för Gud, och vår tid och våra krafter räcker inte till att splittras på detta sätt. Men vi tror, att om människor blir frälsta, detta utövar ett så gott inflytande inom samhället, att vi lika mycket som någon annan – ja kanske mer, är med i arbetet för att förbättra samhället. Det är en politik, som ligger på vårt hjärta, och det är himmelrikets. Vi tror på det rike, som skall komma, men här är vi gäster och främlingar som alla våra fäder.« Band 6, s. 169. Så långt citerar Sahlberg (1976, s. 148) som menar att LP varnade för engagemang från kristet håll i det politiska arbetet. Dahlgren (1982, s. 67) aktualiserar samma citat och menar att LP kritiserade de övriga frikyrkorna för deras partipolitiska engagemang. Såsom det mesta LP har yttrat är också detta yttrande pragmatiskt, dvs. det är potentiell bärare av flera illokuta värden. Låt oss ta fasta på LPs mening: »En sak är, att vi icke har kunnat följa med den frikyrkliga utvecklingen, när det gällt *politiken*.« De båda refererade forskarna uppfattar det politiska engagemang- et som sådant som LPs kritiska punkt visavi »de frireligiösa«. Omedelbart efter det angivna citatet preciserar LP en fråga »som de frikyrkliga sysslat mycket med, där vi icke kunnat följa dem«. Frågan är »den svenska kyrkans ställning till staten«. Band 6, s. 169f. Utläggningen om »de frikyrkliga« och »politiken« avslutas (ibid., s. 172) med följande ordalydelse: »På grund av sådana skäl har vi icke kunnat följa med de frikyrkliga i deras politik, när det gäller statskyrkan.« Av texten i sin helhet kan följande konstateras. För det första ser LP 1931 inget motsatsförhållande mellan kristen tro och en kristen stat. I Sverige har vi – menar han 1931 – »en kristen stat«. ibid., s. 170. För det andra tillkännager han i texten att han sedan 1921 »tackat Gud för att vårt lands konstitution vilar på Bibelns grund«. ibid., s. 171. För det tredje ser han hellre att vi har »en kristen stat« – om den också bara är »namnkristen« – än en »hednisk«. ibid. För det fjärde lyder LPs argument »är talande nog« att »riksdagens mest radikala och ateistiska element med hänförelse understöder denna frikyrkornas propaganda«. ibid., s. 172.

De slutsatser jag är benägen att dra av denna vidgade kontextläsning är att tonen är polemisk mot frikyrkan, inte mot politiken som sådan. Vidare är det så att ju större kontexten är som tas i anspråk ju mindre blir konfrontationen mellan 1931 och den »politiska medvetenhetens« toppår 1944, 1956 och 1964. Även under hög politisk aktivitet fanns det politik som inte intresserade LP. Enligt vissa texter motiverades den politiska arbetsinsatsen i samband med KDS tillkomst med att den skulle ha människors frälsning till målsättning. Dagenledaren 31.7.1964, LP. Politiken som sådan ges aldrig ett egenvärde. Inflytandekategorin spelar *de facto* också stor roll i texten 1931. LP kalkylerar, är rationell, dvs. han väger in »tid« och »krafter« i argumentationen. Den sysselsättning han är upptagen med är utifrån rådande omständigheter effektivare än andra vägar. När politiken senare betonas, är analysen av det

En central problematik har varit hur politik och apokalyptik förhåller sig till varandra i texterna. Vår undersökning har sökt argumentera och ge belägg för att nämnda storheter lever sida vid sida i trosåskådningen. Det har varit ogörligt att spåra upp övertygande belägg för att apokalyptiken vid en viss tidpunkt skall ha övergivits. Överhuvudtaget fungerar LP inte teologiskt på detta sätt. Han utvecklar inte en kristendomsuppfattning ur en systematiskt vald ansats och låter den bestämma och forma åskådningen i sin helhet. I stället opererar han med ett bredare och ett snävare kristendomsbegrepp eller talar om en kristendom med två målsättningar. Mellan det »goda« livet och det »eviga« livet råder ingen inneboende spänning, förhållandet är harmoniskt. Kristendomsuppfattningen är dikotomisk, dvs. skillnaden mellan frälsning och omfattande politiska, ekonomiska och sociala reformer kvarhåller. Församling och värld, helighet och samhällsnormer sammanfaller inte, även om gränserna mellan dem ibland är mindre tydliga.

Principiellt kräver LP av de lagstiftande myndigheterna att de respekterar den naturliga lagens innehåll<sup>3</sup> som sammanfaller med hans egen politiska uppfattning. Den första av dekalogens tavlor lyftes ur den politiska sfären. I annat fall skulle individens frihet – religionsfriheten – negligeras. Guds ära är icke en direkt politisk uppgift, ingen kan tvingas in i ett gudsförhållande. Ingen skall heller tvingas till en religiös bekännelse. Det är snarare religionens värderingsmässiga avkastningar än kristendomen som religion i strikt mening som har med staten att göra. I militanta lägen – när maktspråket överflödar – kan förvisso vaga föreställningar anmäla sin existens om att LP förespråkar en oklar kristen teokratisk uppfattning, men aldrig påstår han att Kristi eskatologiska rike realiseras i världen medelst politiskt handlande. Ett rudiment till analogitänkande mellan den kristna församlingen och staten – båda har en »överhet« som är insatt av Gud<sup>4</sup> – samt dragningen till både puritanernas maktinnehav i England under

---

svenska samhället en annan. I ett »hedniskt« Sverige krävs andra åtgärder, dvs. de tidigare metoderna är inte ensamma tillräckliga längre. Det är fortfarande rationalet som är ledsagande, styrande. Slutligen finns det taktiska inslag i LPs utsagor. 1931 var tiden strax efter den s.k. Franklinstriden. LP behövde samla krafterna inom pingströrelsen. Till detta, se Struble, 2009/1982, s. 132.

<sup>3</sup> Enligt LP sammanfaller denna med Mose lag och Bergspredikan!

<sup>4</sup> Band 9, s. 263. Detta betyder att det är möjligt att studera den kristna församlingen i LPs skrifter som en »mini«-stat.

1600-talet som ideal och fascinationen över den kristne kejsaren Konstantin är dock klara signaler på att nämnda gränser lätt kan överskridas när Guds makt uppfattas som en delegerad makt, dvs. Guds styrande sker via människan. Utgör kristendomen enligt trosåskådningen samhällsordningens fundament så säger det sig självt att religionen må vara en statsangelägenhet. När samhället förändras, dvs. avviker från den egna normativa uppfattningen, och den egna rörelsen tillväxer,<sup>5</sup> blir samhällsfrågorna en ny arbetsuppgift.

Jag menar inte att LPs politiska verksamhet är självklar. Av det skälet infördes i analysen röster inifrån pingströrelsen. Samtidigt framkom att politiken som sådan knappast är ett huvudproblem inom rörelsen, men att frågan aktualiserar en rad av djupa teologiska spörsmål. I detalj har det inte varit möjligt att undersöka de processer genom vilka LP kom att engagera sig i politiken. Jag delar uppfattningen att det politiska engagemanget stammar från en intresseångfald. Eftersträvansvärda positioner och utvidgade områden utifrån vilka mänskligt beteende kan påverkas är klara preferenser i intresseklustret, dvs. primärt är det makt över människor snarare än makt att förändra olika förhållanden som är i blickpunkten. För LP var det angeläget att lägga under sig sådana resurser som andra var intresserade av, det må sedan ha gällt »de kristnas« röster vid politiska val eller tidningsläsare.<sup>6</sup> Inslagen är fundamentala i LPs kristendomsuppfattning.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> LP tolkar gärna tillväxten i makftermer. »Men väckelsen har ... utvecklats till en makt i det skandinaviska samhället.« Band 10, s. 68.

<sup>6</sup> Inför 1966 skrev LP om *Dagens* målsättning: »Dagen har alltifrån sin start pläderat för kristendomens plats i det politiska livet. ... Vi vill också att tidningen skall följa dagshändelserna på ett sådant sätt att den gör andra rikstidningar överflödiga för *Dagens* läsare.« *Dagenledaren* 29.12.1965, LP.

<sup>7</sup> Ett belysande exempel på att det inte bara gällde att få in kristna människor i politiskt arbete och på sikt in i den lagstiftande församlingen är LPs behandling av medpastorn Allan Törnberg, som 1956 meddelade, att han placerats på fjärde och valbar plats för Folkpartiet. LP var vid denna tid v. ordf. i KSA, som hävdade som sin målsättning att placera kristna företrädare på valbara platser. Sahlberg som undersökt handlingarna kommer till slutsatsen, att LP indirekt motarbetade Törnberg genom sitt uteblivna stöd. Vid sluträkningen visade det sig att det saknades ca 2500 röster för att Törnberg skulle ha blivit riksdagsman, i så fall den förste pingstvännen i riksdagen. Sahlberg, 2009/1977, s. 304ff.

## IV Gudsbild

Enligt framställningen har Gud inte längre som förr en given plats i människans personliga värld och i samhället i stort. Gud ter sig frånvarande, dvs. får inte vara med såsom han själv vill. Frågan om frånvaron är på så sätt en maktfråga. Utvecklingen tolkas inte av LP som en autentisk kristen utveckling. Allt går nämligen inte lika bra när Gud förlorar terräng. Mitt i sin myndighet förblir människan beroende av Gud. Guds frånvaro är en fara för människan och hennes liv i vid mening.

Närvaro- respektive frånvaro-kategorin är användbar vid uppfångandet av mönstret i uppfattningen om Gud. Om den moderna människans upplevelse av Gud kan beskrivas med hjälp av ordet frånvaro,<sup>1</sup> är närvarokategorin utmärkande för tankegångarna när skapelseperspektivet aktualiseras. Lika oproblematiskt som LP ser Guds närvaro i naturen, lika svårt tycks han ha för att se Gud verksam i t.ex. samhällsutvecklingen. Där drivs Gud iväg eller tvingas dra sig undan som ett resultat av vad människor gör. Helt tömma samhället på Gud förmår dock människan inte. På olika sätt gör Gud sin existens känd. Först och främst håller Gud livet uppe, dvs. utan Gud inget liv. Vidare är talet paradoxalt i det att Gud är närvarande i sin frånvaro. Tillvaron har en bestämd konstruktion och försöker människan styra världen utan Gud, kommer hon i både sitt privata och offentliga liv ofelbart att råka ut för grundstötningar. Avkristningens effekter kan i detta perspektiv ses som att Gud gör sig känd som domaren. Skapelse och dom är intimt sammanbundna. Gud vill dock vara närvarande fullt ut, inte allenast som livgivare och i frånvaro. Huvudintresset i frågan om Guds existens gör att förkunnelsen inriktar sig på människans *tro* på Gud, ty där människor tror på Gud, är Gud verksam.

Mot bakgrund av dessa synpunkter skall jag först utveckla tanken på den naturliga gudskunskapen som har Guds närvaro i naturen som bärande tanke. Som särskild poäng relateras LPs bild av Gud till den natursyn som var förhärskande i Sverige vid sekelskiftet och som mera bestämt går under beteckningen 1890-talets natursyn. Avsnittet »Gud

---

<sup>1</sup> Persson, 1971, s. 18f.

som närvaro« kan betraktas som en fond till den fortsatta framställningen, men vill också visa hur väl människosyn och gudsbild korresponderar mot varandra.

Enligt uppgiftspreciseringen är avsikten bl.a. att ur människosynen avläsa en implikativ bild av Gud. Detta kommer kanske än klarare till uttryck i de följande avsnitten. Centrala frågor kring gudsbilden är djupt förknippade med synen på människan.

En första fråga rör Guds makt och suveränitet. Voluntarismen som utövar långtgående effekter på människosynen sätter också spår i gudsbilden. I »Hos Herren är makten« skärskådar jag »makt«-komplexet.

Grundläggande i kristendomsuppfattningen är det instrumentella tänkandet, vilket gränsar mot tanken att meningen med människans liv ligger inte i henne själv, utan utanför henne. I »Gud behöver redskap« undersöker jag instrumentaliteten med avseende på bilden av Gud.

Ett annat komplex tar sin utgångspunkt i talet om människan som evighetsvarelse som är nära förknippat med domstanken. Betyder detta att domsaspekten är Guds främsta egenskap? Hur går det med kärleken? I »Att straffa det onda är att vara god« ställer jag samman synpunkterna på frågorna.

I sin förlängning gör frågeställningarna det angeläget att ställa frågan om den treenige Guden. Perspektiv som vissa forskare utifrån annat material menar är typiska för pentekostalismens gudsbild ställs i relation till LPs uppfattning. I synnerhet beaktas här den svenska kontexten, eftersom ingen mindre än Viktor Rydberg är den som »skakat« pingstledaren i hans tro.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Band 1, s. 16.

# 1 Gud som närvaro

Att det finns en Skapare är enligt LP ur flera synpunkter sett det självklaraste av allt: Hur skulle annars världen finnas till? Frågan om Gud är given i och med livet. Den tro som här har sin utgångspunkt för en allmän religiositet kan bestämmas som ett slags rudimentär tro på Gud, vilken kan fyllas med ett specifikt innehåll. När LP tvivlade på Kristus,<sup>1</sup> vilket betyder, att han inte längre trodde på hans gudom, tror han fortfarande på Skaparen. Tron på Skaparen fasthålls när tron på Frälsaren sviktar.

LP är självfallet medveten om att det finns ateister, men hans uppfattning om människan och livets allmänna villkor är präglad av övertygelsen, att någon ateist i egentlig mening aldrig existerat. Den yttre skapelsen och människan som fenomen också i inre mening anses vara av den arten, »att var och en som vill se Gud däri måste kunna det».<sup>2</sup> LP relaterar tanken på Gud till vissa aspekter av människans själv-upplevelse, men också till naturens värld.<sup>3</sup> Vad han vill nå fram till är att den normalt funtade människans problem i frågan om Gud inte är av epistemologiskt utan av voluntaristiskt slag. Människan vill inte se, hon vill inte förstå.

Denna introduktion talar för det befogade i att påstå att LP i sina skrifter artikulerar en naturlig teologi eller kanske bättre en naturlig gudskunskap, enär det handlar om en kunskap om Gud som den normalt utrustade människan kan upptäcka och inte en förståelse av

---

<sup>1</sup> Band 1, s. 16; *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 61f; *Ett sagolikt liv*, 1976, s. 51.

<sup>2</sup> *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 25. »Man kan ha en riktig uppfattning i gudomliga ting men ändå sakna tro.» *Timmermannen från Nasaret*, del 3, 1972, s. 135. LP skiljer annorlunda uttryckt mellan *credere Deum* och *credere in Deum*.

<sup>3</sup> I EH nr 22/23, 1974, s. 18 säger LP att naturen med dess rikedom är beviset för Guds existens. LP exponerar helt enkelt 1700- och 1800-talens naturteologi, vars centrala tema är designargumentet. Barbour, 1966, s. 88ff.; Hoffmeyer, 1988, s. 87f.; Band 9, s. 74f. »Vid 20-års ålder kom jag genom att läsa otrosskrifter i andligt mörker och kom att tvivla på bibeln och på Kristus, men jag kom aldrig så långt att jag tvivlade på en skapare. *Det anser jag vore rena galenskapen att tänka sig en så underbar skapelse utan en utomordentligt intelligent, skicklig och mäktig skapare.* Jag har ända från min barndom beundrat Gud som skapare. Men på senare år har jag faktiskt kommit att beundra honom mera som *designer* [kursiv], hur Han kunnat få idéerna till allt detta som Han framställt. *Vill du komma till tro på Gud så tag de medel som finns, nämligen den synliga skapelsen och stanna inför den och du skall finna att det är omöjligt att komma ifrån att det måste finnas en Gud.* Allt i naturen, havet, bergen, floderna, solskenet, blommorna. Allt ropar mot mig: det finns en Gud.« Artikel »Mitt liv med Bibeln«, 1974, s. 18.

Guds existens och väsen vunnit via en filosofisk reflektion. Därmed delar han den hållning som den dialektiska teologin tillskriver den liberala teologin från Schleiermacher och framåt, och den uppfattning som behärskat det moderna tänkandet sedan Descartes, nämligen tanken att människan har en medfödd kapacitet att erfara det gudomliga.<sup>4</sup> LP *praktiserar* snarare en naturlig teologi än reflekterar över en sådan. Den synpunkten i kombination med att gudsbilden i vid mening delvis kan ses som ett resultat av individens egna erfarenheter,<sup>5</sup> gör det lämpligt att ge en fördjupad inblick i närvarotemat genom att återge några av LPs verbaliseringar av vad han själv betraktar som religiösa upplevelser. »Det egendomliga är, att jag under hela mitt liv ofta har mött Gud i sådana sammanhang [dvs. i samband med naturupplevelser].«<sup>6</sup> Självfallet har LP undervisats om Gud såsom skapare, men föreställningen har dessutom levandegjorts som en följd av särskilda upplevelser.<sup>7</sup> Grunden för utsagorna, dvs. om det blott rör sig om en speciell tolkning av den värld som är gemensam för oss eller om grunden är varseblivning, diskuterar jag inte. Enligt min mening ingår i varje varseblivning tolkningsmoment. En erfarenhet är primärt en tolkningsakt som sker inom ramen för en bestämd kontext och är därmed inbäddad i en kulturell tradition.

Materialet som i det följande företes utgörs av beskrivningar som inkluderar några av LP berättade upplevelser av stjärnhimlen, den upplevelse på Bergen-båten 1902 i samband med en soluppgång som vi tagit del av i framställningen om LP och pentekostalismen samt en upplevelse i en blåsippekulle 1907. Utöver dessa medtas beskrivningen av den kontrasterande upplevelse som LP lokaliserar till 1905 på Betel-seminariet i Stockholm. Syftet är att visa natursymbolernas roll i tolkningen av densamma.

---

<sup>4</sup> Berger, 1979, s. 69.

<sup>5</sup> Den religiösa upplevelsen utgör inte i sig själv basen för gudsbilden utan gudsbilden är snarare en förutsättning för att kunna tyda bestämda upplevelser religiöst. »När jag vaknade till medvetande om det rätta i livet, så fann jag mig omgiven av en levande tro på Gud«, skriver LP i *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 167. Samtidigt står det klart att s.k. religiösa upplevelser kan korrigera gudsbildens innehåll. Jfr Gregersen, 1989, s. 97ff.

<sup>6</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 228.

<sup>7</sup> Jfr Wiles, 1974, s. 27, 35.



## 1.1 »Den stjärnbeströdda himmelen«

I LPs barndom förekom det att man »tog nyårspsalmer«. <sup>8</sup> I pojkkåren stod LP ett nyår bredvid sin mor som tog nyårspsalmer. LP har glömt psalmerna, men berättar:

Utanför stugan lyste det klara månskenet på ett gnistrande vinterlandskap. Mörka skuggor från de höga granarna täckte en del av detsamma. Men min blick fångades av den stjärnbeströdda himmelen. Jag har en känsla av att mina barnaögon såg det väsentliga i den bild, som låg framför mig: den Gud som skapat allt detta, det stora obegripliga, som dolde sig bakom vad jag såg, och det hemlighetsfulla okända, som mor talade om i samband med nyårspsalmerna. <sup>9</sup>

69 år gammal – året är 1953 – konstaterar han, att »... det har förvånat mig mer än en gång, hur riktigt jag uppfattade, vad jag då såg och hörde. Det okända, som låg framför, och blicken in i världsalltet samlade sig till ett överväldigande andligt intryck, som utan egentlig korrigering har suttit kvar under hela mitt liv«. <sup>10</sup> Av textraderna framgår, att han betraktar denna upplevelse som grundläggande och mönsterbildande. Den religiösa erfarenheten kan sägas vara primär <sup>11</sup> När han var 16 år gammal och befann sig i Fredrikshald fångade stjärnhimlen hans blickar under det att han »var försänkt i bön«. Fenomenet skedde tydligen många gånger alltifrån hans tidigaste barndom. <sup>12</sup> I människosynen har vi uppmärksammat inslaget om den odödliga människan och evigheten såsom nedlagd i hennes inre. Det är inför stjärnhimlen som oändlighetskänslan växer fram, en känsla som växer sig allt starkare genom åren <sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Personen ställde sig vid fönstret och såg på månen. Samtidigt höll denne person psalmboken bakom ryggen och öppnade den. Den psalm som den högra tummen stannade vid skulle förtälja vad det kommande året skulle bära i sitt sköte. Så berättar LP själv i *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 169.

<sup>9</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 169f. Stjärnevärlden utgör ett mysterium *tremendum et fascinosum* för LP, dvs. den fyller LP med en rysning av vördnad och med trollbunden häpnad.

<sup>10</sup> *ibid.*

<sup>11</sup> Till definitionen, se Ringgren, 1970, s. 105.

<sup>12</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 29f.; *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 263f.

<sup>13</sup> *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 101. Se vidare *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 46ff., där det inre sambandet mellan naturen och den andliga världen uppmärksammas. Vidare framkommer att stjärnevärlden mycket tydligt verkade lockande på LP. *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 89, not.

I samma memoarbok ur vilken vi hämtat beskrivningarna, summerar LP sina i barndomen gjorda erfarenheter i spänningsfältet mellan tro och tvivel, innan han bestämt sig för att viga sitt liv åt Gud, och påstår, att »... även när jag plågades av tvivel, var det något, som jag aldrig kunde komma ifrån, och det var Guds uppenbarelse i skapelsen. Naturen såväl i blommorna som bären på Halleberg och de minsta kryp jag såg, talade till mig, och särskilt de stora tingen i skapelsen gjorde ett förkrossande intryck på min barnasjäl.«<sup>14</sup> Som god pingstpredikant hänvisar LP till vad aposteln Paulus skriver i Rom. 1:20. Dock tycker han att det är »egendomligt« att han »ofta har mött Gud i sådana sammanhang«, dvs. i naturen. Varför det är säreget förklarar han emellertid aldrig.

## 1.2 En soluppgång 1902

Jag har ovan i avsnittet om LP och pentekostalismen fragmentariskt behandlat denna beskrivning. Vårt intresse där var att klargöra innebörden i LPs uttalande att han »blev andedöpt 1902, men visste inte vad det var för något förrän 1907, då förkunnelsen om Andens dop nådde oss här i Norden«.<sup>15</sup> Tolkningsmönstret medbestämde vad han erfor.

Här vill jag fästa uppmärksamheten på natursceneriets roll för vad LP betraktar som upplevelsen av Gud. Solen går upp ur havet. Det storslagna natursceneriet »tilltalade mig mycket« och Gud blev, skriver han, »outsägligt levande och stor för mig«. Den bestämda medvetenheten om den gudomliga närvaron erfares som en »genomträngande, värmande närvaro«. Den Gud som möter i soluppgången åstadkommer ingen kris i LPs liv, den religiösa erfarenheten är i stället bekräftande till sin karaktär.<sup>16</sup> Vidare är upplevelsen en vision – »som om jag sett Honom« – inte en audition. Gud talar inte till honom. Det är inte allenast i Ordet som Gud möter människan. Människan är inte enbart ett hörande utan också ett seende väsen.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 228f.

<sup>15</sup> *Så svarade Lewi Pethrus*, 1979, s. 96.

<sup>16</sup> Unger, 1984, s. 14ff.

<sup>17</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 25. Jfr Lossky, 1978, s. 29f.

### 1.3 En blåsippebacke 1907

Tonvikten lagd på seendet framkommer än tydligare i beskrivningen av den erfarenhet LP säger sig ha haft 1907 i en backe full med blåsippor. »Sommaren 1907 var en glädjens tid« berättar han. Under våren hade han efter besök i Oslo hos Barratt så småningom erfarit Andens dop. Erfarenheten hade till följd att inte bara bibelns innehåll blev »levande och verkligt«, utan samtidigt »blev naturen en allt klarare uppenbarelse« för honom.<sup>18</sup> Om utgångspunkten är att varje människa borde se Guds under i skapelsen,<sup>19</sup> gäller för en troende människa att hon ser detta under. Omvändelsen till Gud och upplevelsen av Andens dop ökar människans närhet till och känsla för naturen.<sup>20</sup> Sälunda skriver han: »Skapelsen var som en uppslagen bok, den var ett fönster, varigenom jag kunde skåda Gud. Och jag såg Honom, var jag gick. Det var inte bara så, att jag genom skapelsens under kunde se Gud, utan jag upplevde, att Han såg på mig genom sina skapade verk.«<sup>21</sup> På väg från en järnvägsstation till goda vänner, stannade han plötsligt till:

Jag hade kastat en blick in i skogen. Det var glest med träd, men där mina blickar föll, såg jag en syn av allra underbaraste slag. Det var blåsipporna, som slagit ut. Hela marken var täckt av dessa vårblommor. Ett stort område såg ut som en enda väldig matta av blåsippor. Jag stod som förtrollad en stund. Sedan satte jag ifrån mig min väska som jag hade i handen, och gick in i skogen och böjde knä mitt ibland alla blåsipporna. Det var som om Gud såg på mig genom dem och som om jag såg Gud in i ögonen och upplevde hur god och kärleksfull Han är.

I omedelbar anslutning till denna beskrivning, kommenterar LP, hur dåraktig han tyckte att Jobs fråga var. Enligt LP ställde Job frågan: »Var skall jag finna Honom?« Själv kunde LP ge svaret: »Jag finner Honom överallt.«<sup>22</sup>

Om vi kallade upplevelsen på Bergen-båten bekräftande, kan vi kalla denna besvarande. LP inte endast erfar Gud, utan upplever att han själv är uppmärksam av Gud. Sundén har kommenterat beskrivningen av skapelsen som en uppslagen bok och menar, att den är

---

<sup>18</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 116.

<sup>19</sup> *Mitt liv med Bibeln*, 1974, s. 17; *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 25.

<sup>20</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 105.

<sup>21</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 116.

<sup>22</sup> *ibid.*, s. 117.

»fundamental, då det gäller att förstå den religiösa upplevelsen i dess egenart«. Ehuru den är blott ett verbalt uttryck för en varseblivning avviker den enligt Sundén inte desto mindre »från de talesätt som brukas inom den fromhetsrörelse, för vilken Lewi Pethrus kan tagas som en fullödig representant ...«.23 Sundén redovisar dock inte vilket material han utgår från vid denna jämförelse som ställer LP i en säregen position. Möjligen kan det här röra sig om en generationsfråga. Kultursituationen fram till mitten av 1 800-talet kännetecknades av en teologisk kultur. Naturen var ordnad och levande, inte död, inte stum.24

## 1.4 Betelseminariet 1905

1904 börjar LP sina studier på Betelseminariet i Stockholm och det är höjt över all diskussion att de nya förhållandena utsatte LPs fromhet och religiösa uppfattningar för påfrestningar. Till dessa påfrestningar hörde läsningen av Rydbergs *Bibelns lära om Kristus*. »Den författare, som fångade mig mest, var Victor Rydberg, och han gjorde ett starkt intryck på mig.«25 Isak Krook ger en tänkvärd upplysning, när han påstår: »Det lider intet tvivel att Viktor Rydberg i stor utsträckning bestämt den svenska allmänhetens uppfattning av de religiösa och teologiska frågorna.«26 En av de mest lästa och mest omdebatterade böcker, som någonsin utkommit i vårt land, är enligt Krook, just det av Rydberg nämnda arbetet.27 Under 1905 är det denna bok som försätter LP i en minst sagt brydsam situation. Jag påstår inte att detta är hela förklaringen till den kris som LP hamnar i och som gör att han ifrågasätter den kristna tron. Själv noterar han dock bokens stora roll i kris-utvecklingen. »Vid denna tid läste jag Viktor Rydbergs *Bibelns lära om Kristus*, som skakade min tro i dess grundvalar. Jag förlorade genom den min tro på Kristi gudom, och med detta raserades den ena huvudpunkten i min trosuppfattning efter den andra. Efter någon tid trodde jag faktiskt inte på någonting. Det enda, som jag hade kvar, var min tro på en personlig Gud.«28 Vad var det som gjorde att dessa trosfragment fanns kvar? Änåo finner vi skapelsens storhet och skönhet

---

23 Sundén, 1959, s. 110.

24 Armgard, 1971, s. 77f.

25 *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 50.

26 Krook, 1935, s. III, förordet.

27 *ibid.*

28 *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 61f.

som bärande argument. »Trots alla de tvivel, som stormade in på mig, kunde jag dock aldrig tro, att denna underbara värld har gjort sig själv, utan att den måste ha en intelligent upphovsman och uppehållare.«<sup>29</sup>

Så långt bakgrunden. LP finner krisens lösning på en vindskammare på Betelseminariet:

Ensam ... kämpade jag min kamp i bön inför Gud. Jag hade vändats och bett i dagar och veckor, men det mörker, som fyllt min själ i långa tider, var fortfarande lika ogenomträngligt. Men jag måste komma till klarhet. Utsträckt framstupa på golvet utgöt jag min själ inför Gud. Jag hade sagt, att om jag fann, att kristendomen inte höll, vad den lovade, skulle jag lämna den jag skulle kasta Bibeln ifrån mig, och jag skulle göra, vad jag kunde för att hindra människor från att omfatta densamma. Men det var i desperation dessa tankar behärskade mig. Då jag kom inför Gud, såg jag klart, att ingenting annat kunde tillfredsställa mig än ett liv i Hans gemenskap. Vad hade mörkret och otron gett mig? Intet annat än oro och ovisshet och berövat mig den kraft jag haft över mina köttsliga begär. ... Det stod snart klart för mig, att det enda, som kunde göra mig lycklig och ge mening åt mitt liv var att jag återfick min tro och min segerkraft. Detta var slutet på min själskamp.

Då hände något märkligt. Jag hade ett personligt möte med Jesus. Jag såg honom inte med mina lekamliga ögon, men då den stunden var över, visste jag, att jag hade mött Honom. Trons ljus strålade in i min själ, och alla tvivel försvann. ... Det var som en soluppgång. Soluppgången är ett Guds verk, och ingen kan hindra den. Vad man kan är att undandra sig solljuset. Det stod snart klart för mig, att detta var vad jag hade gjort.<sup>30</sup>

Det finns kontrastinslag i denna beskrivning om man jämför med de tidigare analyserade. Så är t.ex. konfrontationen tydligare, människan framträder som individ och vilja. I vår teckning av människan har denna linje betonats. Kruket i sammanhanget är symbolspråket. Natursymboler har generellt sett färre uttrycksmöjligheter än de antropomorfa, men anses inte vara så riskabla, dvs. deras symboliska karaktär ligger mer i öppen dager. Det är något tidlöst och oföränderligt över dem. I LPs användning kommer detta till uttryck på så sätt att symbolen ljus för Gud står för ordningen, för det oföränderliga. Det är människan som växlar, går fram och tillbaka. »När jag gick tillbaka till Guds ord, till löftena, till Bibelns undervisning och till bönen, då gick

---

<sup>29</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 62.

<sup>30</sup> *ibid.*, s. 69.

jag ut till ljuset och livet, som hade varit där hela tiden ...»<sup>31</sup> Enligt ljussymbolen fungerar Gud på ett enda sätt, det är människan som antingen drar sig undan eller närmar sig ljuset. Gud *är* ljus. I denna ljusets funktion inordnas Jesus, funktionen förstärks helt enkelt. Ljussymbolens utformning gör det omöjligt för LP att tolka mörkret i sitt inre som om det skulle ha med Gud att göra. Mörkret tillhör människan instängd i »den mänskliga spekulatörens jordkolor».<sup>32</sup> Det finns enligt ljussymbolen såsom LP använder den helt enkelt inget mörker i Guds liv, ingen natt hos honom. Av det skälet är LP oförmögen att ge något som helst perspektiv på material som framlyser i satsen enligt vilka han menar, att han »ville tro till varje pris, men jag kunde inte. Det var omöjligt».<sup>33</sup> Detta motspänstiga material bortser han från och hävdar att det för människan gäller att med sin viljestyrka styra sitt liv mot ljuset, mot Gud. Gud är en ständig närvaro. Frånvaron av Gud tillskrivs människans eget förvållande.

## 1.5 Analyserande sammanfattning

Syftet med presentationen av dessa beskrivningar har varit att visa på hur LP i sin förkunnelse förutsätter och praktiserar en naturlig teologi samt uppvisa hur dominerande föreställningen om Guds närvaro som en allmän närvaro är. Gud är knappast ett subjekt som i frihet väljer att göra sig känd för människan. I stället kommer LP tankegången nära att Gud är ett objekt, en företeelse i tillvaron, som kan fastställas och beläggas. »När jag kan peka på något och ta på det och säga: här är det! – då är det bevisat att det finns. Min gudsupplevelse är så påtaglig, att den nästan närmar sig det materiella.»<sup>34</sup>

Stjärnor, sol och blommor förmedlar Gud. Och i denna förmedling anar LP ingen avgud.<sup>35</sup> Jag har ovan gjort mig till talesman för tanken att erfarenheten primärt är en tolkning som sker inom en kulturhistorisk

---

<sup>31</sup> *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 70.

<sup>32</sup> *ibid.*, s. 69.

<sup>33</sup> Lundgren, 1973, s. 11.

<sup>34</sup> *ibid.*, s. 3. LPs tolkning av Jesu förhållande till Fadern påminner om hans egen relation till Gud: »För Jesus var Fadern en i den mänskliga tillvaron närvarande realitet.» *Timmermannen från Nasaret*, del 3, 1972, s. 62. »Han [dvs. Jesus] talade om Gud som sin Fader. Det var detta som var själva kärnan i Jesu gudsgemenskap.» *ibid.*, del 2, 1971, s. 62.

<sup>35</sup> Jfr Lindberg, 1986, s. 101.

kontext, dvs. man har inte erfarenheter av Gud som är »independent of the particular cultural and religious tradition in which one already stands«. <sup>36</sup> Det förefaller därför vara relevant att fråga om det finns någon förklaring till varför LP stannar upp inför vissa naturfenomen och inte andra. Är det typiskt för en svensk vid sekelskiftet? Går det att relatera det som LP menar vara gudsupplevelser till någon bestämd natursyn?

Ett samtal med etnologer visar sig vara fruktbart när en sådan fråga ställs. De påstår nämligen att en ny natursyn växer sig stark i Sverige på 1890-talet, nationalromantikens stora decennium. Jag skall ta fasta på några av dessa inslag och tentativt visa att dessa inslag återspeglar sig i LPs beskrivningar av sina upplevelser. Självfallet ingår dessa utvalda och specifika upplevelser i ett bredare förhållande till naturen. Upplevelsematerialet utgör endast fragment i ett större helt. I det följande sker med andra ord en viss kontextvidgning.

Först bör man lägga märke till att det sker en ändring av vad som står i förgrunden i 1890-talets natursyn. »Nu är det inte längre bergstopparna eller det stormpiskade havet som står i förgrunden utan det känslolösa och svårmodiga svenska, den susande granskogen, den stjärnklara vinternatten, björkdungen och vitsippebacken.« <sup>37</sup> Kommentarer kring detta är överflödiga. Presenterat material i detta delavsnitt och annorstädes i avhandlingen är till fyllest för att antyda likheter. Låt mig dock påminna om att det inte är vitsippor som LP uppmärksammar, utan blåsippor. Den blå färgen är sommarnattens, längtans och ensamhetens färg. <sup>38</sup>

Ett annat inslag i denna natursyn är ensamheten. <sup>39</sup> Inslaget har en längre historia. »... fortfarande är det ensamheten, det av människan obesmittade landskapet som står i fokus.« <sup>40</sup> Jag har ovan i avsnittet om människosynen framhållit vilket betydelsebärande tema ensamheten är i LPs liv och tanke. Gud och ensamheten hör samman. Ensamheten

---

<sup>36</sup> Wiles, 1974, s. 27.

<sup>37</sup> Frykman & Löfgren, 1979, s. 57. Jfr *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 11ff., 175ff., 183ff.

<sup>38</sup> Ambjörnsson, 1987, s. 46ff.

<sup>39</sup> »Några av de vackraste scenerier jag mött och fört med mig från mina resor i olika länder och bevarar som verkliga dyrgripar i mitt minnes galleri är från öknar, urskogar och vildmarker.« *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 12.

<sup>40</sup> Frykman & Löfgren, 1979, s. 57. Notera LPs uttryck »den folktomma ödemarken« och beskrivningen: »Vi bodde som i en liten värld för oss själva. Det var en avskildhet, ensamhet och stillhet, som gick mig i blodet.« *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 11.

och naturen likaså. Och känslan. Modern som LP är mycket fäst vid har just på detta fält spelat en avgörande roll. »Min kärlek till ensamheten har jag säkerligen också ärvt från båda mina föräldrar, men särskilt från mor.«<sup>41</sup> Det var modern som »visste ... vilken välsignelse ensamheten och naturen var för mig«, skriver han.<sup>42</sup> I den världsbild och morallära som växer fram i den borgerliga kulturen, skriver Orvar Löfgren, passar också kärleken till fjällen väl in.<sup>43</sup> I det inpasset är dock av vikt att notera, att fjällandskapet inte bara står för »det vilda och exotiska, utan även för det ensamma upphöjda, det friska och rena.«<sup>44</sup> Memoarserien som LP skriver på 1950-talet inleds med *Den anständiga sanningen* vars första kapitel givits rubriken »Ödemarken lockar«. Det är stillheten som LP söker i den folktomma lappmarken kring Vilhelmina. Jag vet, säger han, att »inte alla är förtjusta i ensamheten. Men jag är det.«<sup>45</sup> Likaväl som tystnaden har ett språk, är ensamheten en gemenskap: naturens, som i sin tur framstår som livets gemenskap.

Vidgas synfältet, är det slående hur många gemensamma drag som återfinns i bilden av naturen, hemmet och kvinnligheten.<sup>46</sup> Inte endast naturen fungerar som en tillflykt för LP.<sup>47</sup> Så gör också hemmet, som är en motpol till mycket som sker i samhället, en viloplats. »Då jag understundom haft att fylla ganska nervpåfrestande uppgifter inom verksamheten och det offentliga livet, har hemmet varit för mig som den tryggaste borg. När jag kommit hem, har jag mött ett lugn och en gudsförtröstan, som varit lik balsam för mitt sinne.«<sup>48</sup> Hemmets kvaliteter är kvinnans kvaliteter. Mor och hem är oupplösligen förenade. Begreppen hem och kvinnlighet, privatisering och känsla vävs samman:

Mer än en gång, då jag varit i spänning inför kritiska situationer, har hennes väsen och hennes ord varit som olja på vågorna. Då jag varit trött och färdig att ge upp, har hon alltid uppmuntrat och stärkt mig, och mer än

---

<sup>41</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 171.

<sup>42</sup> *ibid.*

<sup>43</sup> Frykman & Löfgren, 1979, s. 54.

<sup>44</sup> *ibid.*

<sup>45</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 11f.

<sup>46</sup> Frykman & Löfgren, 1979, s. 66.

<sup>47</sup> Se formuleringen: »... få försjunka i den stora stillhet, som endast den folktomma ödemarken kan skänka mig.« *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 11.

<sup>48</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 294.



en gång har hennes inflytande i detta avseende kommit mig att på nytt fatta mod och fortsätta. Då verkliga vågor av kritik, förtal och offentliga angrepp förvandlat min tillvaro till ett polarlandskap, har jag vid inträdet i hemmet, där jag mött hennes soliga och varma väsen, haft en känsla av att jag kommit in i en annan värld.<sup>49</sup>

Kvinnan är hemmets hjärta och vårdare, mannens stöttepelare och behagare. »Min hustru har varit en arbetsmyra.«<sup>50</sup> Och hon »har absolut inte varit någon konkurrent till mig ...«.<sup>51</sup> Ingen kan tvivla på för vem hemmet är en viloplats! »Jag tror«, skriver LP, »att vi genom hennes sätt att vara och ordna fått uppleva det skönaste och bästa som ligger i det varma och vackra ordet *hem*.«<sup>52</sup> 1 dessa citat ligger en hel ideologi om naturlighet och äkthet, ro och sinnesfrid, trevnad och känslövarme som flyter in i kristendomsuppfattningen.

Slutligen skall några aspekter på hembygdskänslan redovisas. Det är mera den än nationalkänslan som ges utrymme i LPs texter. Och den hör intimt samman med naturen, inte med historien i stil med stormaktsminnen och krigarkungar. Bundenheten till hembygden blir en bundenhet till dess jord. Bakgrunden till detta är evolutionismen.<sup>53</sup> LP skriver: »En människas karaktär danas inte bara av arvsanlag och föräldrars fostran. Den bygd och miljö, i vilken hon växer upp, utövar också sitt inflytande på henne. ... Jag tror, att det hade sin karaktärsdanande betydelse för mitt vidkommande, att jag växte upp i Rånnum, Storgården.«<sup>54</sup> Hembygdskänslan och nationalkänslan eller fosterlandskärleken tangerar varandra. Låt mig för att underbygga detta påstående hänvisa till LPs sång »Svenska folk, du borde tacka.«<sup>55</sup> Den

---

<sup>49</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 294.

<sup>50</sup> *ibid.*, s. 296.

<sup>51</sup> *ibid.*, s. 297.

<sup>52</sup> *ibid.*, s. 295.

<sup>53</sup> Ambjörnsson, 1987, s. 49.

<sup>54</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 183. Jfr framställningen i *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 109. Bundenheten till föräldrar, hem, och bygd »väljer man inte. Där bara befinner man sig«.

<sup>55</sup> Texten i sin helhet, se *Hos Herren är makten*, 1955, försättsblad. Dottern, Miriam Pethrus-Peterson, berättar, att faderns »fosterländska sång 'Svenska folk' föddes inom honom, när han sommaren 1949 reste vägen fram genom Sveriges fagra bygder. Jag undrar, om det inte rent av var på den sällsynt vackra vägen utefter Ångermanälven, han inspirerades och hans inre stämde till tacksägelse och lovsång för allt det goda vi som svenskar mottagit.« *Lewi Pethrus: Mina Sånger*, 1954, förordet, s. 5f.

samlar upp flera av inslagen vi här har studerat: hemmet, modern, naturen och landet.

LPs idé om den naturliga gudskunskapen har delvis gestaltats utifrån några religiösa upplevelser som han beskrivit. Dessa kan sägas uttrycka en åskådning, enligt vilken Gud är möjlig att uppvisa för varje människa.<sup>56</sup> Det dominerande inslaget i dessa beskrivningar är tanken på Guds närvaro. Gud tänkes vara inom räckhåll för människan, men närvaron innebär inte att Gud i alla lägen och begivenheter är manifest. Uppenbarelsen förstås närmast i varats kategorier. LPs »guds-upplevelser« konvergerar med en bestämd *svensk* syn på naturen och flyter samman med en större ideologi till vilken framförallt synen på hemmet och kvinnan hör. Skapelsen är ett hem i vilket Gud är närvarande med sin värmande närvaro såsom modern i ett hem.<sup>57</sup> Gud bekräftar i dessa erfarenheter vad LP tror på och uppmärksammar honom, ifrågasätter honom inte. Kvinnan agerar på ett likartat sätt. Inga befallningar eller uppdrag ges. Gud är, Gud inte endast kommer.

---

<sup>56</sup> Moltmann, 1967, s. 282.

<sup>57</sup> I *Timmermannen från Nasaret* (1970, s. 137) säger Jesus syftande på naturen kring Nasaret: »Här är min Faders hus, det som han själv har danat. Här möter mig livet, friheten och skönheten i en helig samverkan. Här kan jag andas ut.«

## 2 »Hos Herren är makten«<sup>1</sup>

Accentueringen av viljans roll i synen på människan är den primära anledningen att vi ställer frågan om Guds makt. Blir Gud maktlös inför den mänskliga friheten, vilken kan sägas ha sin grund i den gudomliga allmakten? Skapad av Guds vilja allena kan människan inte bli varken ett redskap i Guds hand eller »frälst« av den ensam. Till detta krävs två viljor: Guds och människans. I den överlåtelse-teologi som exponeras har vi dels funnit föreställningen om »maktöverlämnandet«, dels tanken på »maktövertagandet«, rörelser som mynnar ut i ett kraftbeklädande av människan och sätter henne i stånd att vara Guds instrument i världen. Kraft i denna mening innebär en förmåga att utföra det som människans Herre vill ha utfört. Ställd inför uppgifterna blir människan medveten om att hon i sig själv saknar de nödvändiga resurserna. Genom den helige Ande utrustas och skickliggörs hon för sitt uppdrag. Gud är rättens Gud, men också maktens och kraftens Gud. Teologiskt fokus i denna diskussion utgör förkunnelsen om Andens dop, där samtliga led kan iakttagas: maktöverlämnandet, maktövertagandet och kraftutrustningen. Kraftterminologin gjorde vi oss bekanta med i avsnittet »Människan är Guds redskap«. Maktfrågan kräver några förtydliganden. Den makt som människan överlämnar till Gud är självbestämmanderätten som LP menar motsvarar det bibliska talet om korsfästelse. Vad innebär då maktspråket relaterat till Gud?

Till maktkomplexet i gudsbilden kan olika komponenter inräknas. Maktbegreppet är ett familjebegrepp. Den följande framställningen bärs i stort sett upp av de ingredienser som LP själv använder när han behandlar makten: auktoritet, herravälde och inflytande.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Titeln på en av memoarböckerna *Hos Herren är makten*, 1955.

<sup>2</sup> Hos Benktson, 1976, s. 91, räknas inslagen allmakt, allvetande och allestädesnärvaro som komponenter i maktkomplexet i gudabilden.

## 2.1 »Jag tror på Gud som den högsta auktoriteten«<sup>3</sup>

LPs texter understryker vad som brukar framhållas av företrädare för ortodox teologi, nämligen att i kristenhetens historia tycks auktoritetsproblemet vara »a Western problem«. <sup>4</sup> Att Gud för LP är någon för vilken man böjer sig är en självklar uppfattning som aldrig diskuteras. <sup>5</sup> »Att böja sig« är metaforen för att överlämna självbestämmanderätten till Gud. Auktoriteten är legitim i det att den härrör från övertygelsen att den är normal och riktig. Tron på auktoriteter blir ett akut problem i det moderna samhället när gamla auktoriteter förlorar sina positioner. »Jag tror på auktoriteter. Jag tror på Gud som den högsta auktoriteten. Jag tror på samhällets system av auktoriteter – föräldrar, samhällets myndigheter, överheten, som inte bär svärdet förgäves, som Paulus säger. Människans olycka är att hon inte böjer sig för den högsta auktoriteten, för Gud.« <sup>6</sup> På det hela taget ger väl LP endast sitt bifall till traditionen med denna deklARATION, som försvaras utifrån Gud som den absoluta grunden. I det svenska samhället finns enligt LP inget som tyder på att de gamla auktoriteterna är ersättningsbara. Auktoritetsbegreppet har nyttobetonade inslag.

Auktoritetsuppfattningen är av konservativt märke <sup>7</sup> och rymmer hierarkiska aspekter. »Gud som den högsta auktoriteten« tillkommer den egentliga rättigheten att kontrollera, styra och använda människan. Till denna rättighet svarar på människans sida en korresponderande skyldighet att lyda. Auktoritetsbegreppet innesluter med andra ord i sig tron på rätten »of those in superior positions to give orders to those below them, a right which is inherent in the very fact of the social hierarchy, although it may be justified in addition by appeal to tradition, religion or the order of the universe«. <sup>8</sup> Men auktoritetsbegreppet im-

---

<sup>3</sup> Lundgren, 1973, s. 7.

<sup>4</sup> Zizioulas, 1969, s. 166; Meyendorff, 1978, s. 63–79.

<sup>5</sup> Band 10, s. 26f.; *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 103. Jfr Fromms (1952, s. 46ff.) diskussion av den auktoritära religionen.

<sup>6</sup> Lundgren, 1973, s. 7.

<sup>7</sup> Se Carter, 1979, s. 2, 6. Konservativa teoretiker tenderar »to uphold existing forms of authority and to maintain the necessity of authority for social stability and the preservation of a civilized mode of life.« Vidare menar hon, att »conservatives naturally stress the element of voluntary respect«.

<sup>8</sup> *ibid.*, s. 6.

plicerar inte våldsaspekten. Auktoriteten med hänsyftning på Gud vilar på ett frivilligt samtycke från människans sida och auktoriteten kan därför ses som kontrast till ett rent maktbegrepp. Med auktoritet kan vi därför förstå åtminstone två olika typer av relationer: dels en »ren« auktoritet som kan väcka ett frivilligt samtycke, dels en makt som kan befalla och med våld se till att befallningarna åtlyds. Gud har framför allt den egentliga och legitima rätten till människan och hennes liv som härleds ur det faktum att Gud har skapat människan och dessutom vidtagit de nödvändiga betingelserna för hennes frälsning. Auktoriteten och rätten står i ett nära samband med varandra.

Samman med denna rätt hör att auktoritetsbehovet svarar mot människans behov av trygghet. Det är således inte främmande för hennes väsen och upplevs inte nödvändigtvis som en förtryckande faktor i den mänskliga existensen. Om människan har ett genuint behov av något kan hon utgå från att Gud både vill och kan tillfredsställa detta. Det må sedan gälla behov som glädje, lycka, kraft eller auktoritet. Människans naturliga behov av att »böja sig«, visar sig däri att det sker en felutveckling i hennes liv om hon inte »böjer sig« för Gud. Om bildspråket närmast får läsaren att reflektera i tankegångar med ödmjukheten som huvudinnehåll är för LP det centrala i denna rörelse – »böjandet« – förbundet med trygghet.<sup>9</sup> Psykologiskt sett förlorar människan i överlämnandet sitt oberoende men vinner känslan av att vara skyddad av en makt som är större än henne själv, vilken hon blir en del av. Med Erich Fromm kan man därför tala om Gud som en rationell auktoritet.<sup>10</sup>

Till auktoritetstänkandet fogar LP dessutom frihetsinslaget, ett inslag som kan tyckas gå förlorat med en hierarkisk auktoritetsuppfattning.<sup>11</sup> Men auktoritet och frihet ses inte som varandras motsatser, snarare är uppfattningen den, att de betingar varandra. »Det är en svår sak att icke ha någon auktoritet, inför vilken man *frivilligt* [kursiv] kan böja sig.«<sup>12</sup> Gud som den högsta auktoriteten betyder »trygghet« och »frihet« för människan, alldeles nödvändiga ingredienser enligt LP om män-

---

<sup>9</sup> Band 10, s. 168, 246. Jfr Fromm, 1952, s. 47f.

<sup>10</sup> Fromm, 1978, s. 50f.

<sup>11</sup> Jfr Zizioulas, 1969, s. 161.

<sup>12</sup> Band 7, s. 235.

niskan inte skall bli ett offer och en lekboll för egna och andras opålitliga meningar.<sup>13</sup>

## 2.2 Makt som herravälde

Enligt Max Weber föreligger »makt« när en person kan få igenom sin vilja trots motstånd.<sup>14</sup> Detta makttänkande är endimensionellt. Medan suveräniteten inte förbindes med underkastelse är herraväldet kopplat till legitimitet och grundat på en villighet att lyda, på en åtlydnad som kan formuleras som tro. Herraväldesföreställningen i denna mening är den dominerande tankegången i LPs texter. Steget mellan auktoritet och herravälde är med andra ord inte stort i texterna. Att erkänna en auktoritet betyder primärt att man accepterar dennes rätt att fatta beslut och ens egen plikt att åtlyda dessa. Däremot innebär det inte med nödvändighet att man samtycker till de beslut som fattas. Med begreppet »herravälde« är det detta inslag i »maktbegreppet« som tonar fram. Visserligen betonades i samband med utläggningen om människans »maktöverlämnande«, att framställningen förmedlar intrycket att Guds makt är en makt *över* människan snarare än tillsammans *med* henne. Människans överlämnande av bestämmanderätten över sitt liv har dock skett med vett och vilja. Medveten om vad hon gör, lyder människan villigt utifrån en tro på befallningarnas berättigande.

När Gud har makt över människan genomför Gud sin vilja i, med och genom människan, dvs. inte mot hennes vilja. Guds vilja utförs av människan. Vad sker då med allmaktens Gud, den suveräne Guden, i denna trosåskådning? Uttryck som »Gud är allsmäktig ...«, »Det är himmelen, som har makten« och »Hos Herren är makten« antyder ju att LP ändå omfattar någon form av tro på Gud som allsmäktig, dvs. i stånd att genomföra sina avsikter oberoende av mänsklig hållning och attityd. I en text ges föreställningen om den suveräne Guden följande konturer:

Gud är suverän. Han gör, som han vill. Han är så oinskränkt i sin bestämmanderätt, att han kunde taga mig och kasta mig bort i ett evigt helvete, och jag hade intet att säga därom. Om han sopade bort människorna från jordens hela rund och läte dem stanna i helvetet, vem kunde stå upp och

---

<sup>13</sup> Band 7, s. 235.

<sup>14</sup> Weber, del 1, 1983, s. 37f.; Beronius, 1986, s. 51ff.

förebrå honom för det? Han är den förste och den siste. Och ingen kan säga, att hans handlingssätt strider mot den gudomliga kärleken.<sup>15</sup>

LP försöker tysta munnen på sådana som menar att helvetesläran strider mot både Guds kärlek och Guds allmakt. Men talar han inte i strid med sig själv och sina övertygelser? »Gud är suverän. Han gör som han vill«, är på en nivå en patetisk avvissning av människans kritiska frågor till Gud rörande hans handlingssätt i världen. Gud är sin egen norm och kan icke ställas till svars inför någon. Han är suverän. Det är upp till människan att underordna sig honom. Hon förstår inget, kan inget utträtta, hon är ett »kryp«. Det goda är gott emedan Gud vill det, det är inte så att Gud vill det goda eftersom det är gott. I denna betraktelse förebådar LP en teologisk absolutism som han själv ger tillräckligt med material för att förklara ogiltig. Först bestämmer han inslagen i bilden av Gud som människan som »kryp« har att »underordna sig« på följande sätt: »den allvise och kärleksfulle, den alltid rättfärdige och absolut helige Guden«.<sup>16</sup> Gudsbegreppet är etiskt bestämt, inte ensidigt voluntaristiskt. Vidare kommer han några sidor senare i samma skrift in på Noa och den stora flodens konsekvenser. »Gud måste sopa bort dem alla«, skriver han, men antyder, att det var Satan som var den segrande, den över människan triumferande. Gud »måste« ger ånyo en vink om gudsbildens eticering. De onda andarna »smädade Gud. Då menade de, att Gud icke kunde frälsa världen.« Sopas alla människor undan är det snarare ett utslag av Guds rättfärdighet än en demonstration av Guds makt. Gud måste, men vill inte? Ondskans herravälde krossas emellertid av Kristus på korset och vägen för människans frälsning öppnas.<sup>17</sup> Här röjer sig Guds vilja. Gud vill människans räddning, hennes frälsning, inte hennes död och undergång. Det är denna tankegång som anger färdriktningen när Guds makt och vilja skall studeras. Gud behandlar inte människan nyckfullt. Människans fria vilja kan emellertid inte nonchaleras. »Gud är allsmäktig, det är sant. Men han har åt varje människa givit hennes fria vilja. Människan har haft tillfälle att välja. Hon har haft tillfälle att mottaga frälsningen eller förkasta den, och dock djärves hon säga, att Gud icke är kärleksfull, om hon kommer i helvetet!«<sup>18</sup> Människan har

---

<sup>15</sup> Band 10, s. 149f.

<sup>16</sup> *ibid.*, s. 150.

<sup>17</sup> *ibid.*, s. 153.

<sup>18</sup> *ibid.*, s. 150.

erhållit makten att göra både världen och sitt eget liv till något annat än vad Gud vill. Mot denna negativa och livsfientliga rörelse verkar Gud med medel som inte upphäver människans frihet. Denna självbegränsning och maktutövning sammanfattar jag med termen »herravälde«. Till frågan om helvetet och Gud skall jag återkomma i samband med Gud som domens Gud.

Ett problem med maktanalysen är omständigheten att makten substantialiseras. Så framhåller LP att Gud »har« makten eller att makten »är« hos Gud. Om det inte innebär, att LP använder »makt« i betydelsen »rätt«, framstår makten som ett ting, ett objekt. Makten skulle kunna låta bli att uttrycka sig som makt. Makt kan innehas utan att tas i aktiv användning. Mot denna bakgrund kan det traditionella talet om Guds allmakt behållas. Makt är med andra ord en Guds möjlighet. Gud skulle kunna, men gör inte. Maktinnehavet är en latent relation medan maktutövningen är en manifest relation. Som jag nedan skall uppvisa passar en sådan uppfattning om makten till den kenosis-kristologi som LP exponerar. Makt blir något som kan »avläggas«. Denna syn utvidgas till att gälla övriga gudomliga attribut. En term som ytterligare understryker substantialiseringstendensen är att makt ibland framstår som »resurser«, vilka då följdenligt inte heller alltid behöver tas i bruk.<sup>19</sup>

Inslaget av allmakten i gudsbilden i LPs tankegång är primärt att relatera till skapelsen.<sup>20</sup> Där är makt ett utövande, praktik. Gud härskar suveränt, möter inget motstånd.<sup>21</sup> Vändes emellertid blicken från skapelsen till tillståndet i världen blir man i texterna varse att makt utövas mellan parter, mellan människan, Gud och djävul. Historien har fallit ur den kosmiska ordningens rytm och maktteologin måste kombineras med *theologia conditionalis* och överlåtelse-teologin varvid den ovan skildrade herraväldesföreställningen träder i förgrunden:

---

<sup>19</sup> Jfr utsagan om Jesus: »Han var icke i sin gudomshärlighet, det är sant, men han hade resurserna. Han kunde ha bett sin Fader, och mer än tolv legioner änglar hade blivit sända till hans hjälp. Men han överlämnade sig i stället frivilligt för vår skull åt döden på korset.« Band 7, s. 24. Till fenomenet att sammanblanda »power« och »resources«, se Dahl, 1984, s. 21f.

<sup>20</sup> Band 8, s. 353.

<sup>21</sup> Skapelsen är emellertid icke enbart ett utslag av Guds makt. Genom den visar Gud sin kärlek till människan. »Men den Allsmåktige Allfaderns väsen är kärlek ... Varje blomma är ett uttryck för hans längtan att sprida glädje i denna sin skapelse.« *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 130.



»Ty om Gud får helt hand om oss och våra naturliga resurser, då använder han icke endast dem och oss, utan han sätter därjämte också in av sin allmakt och av sina övernaturliga resurser till vår hjälp och till vinnandet av människor för honom.«<sup>22</sup> Modellen som dominerat i väst för att beskriva Guds förhållande till världen »has been that of the absolute monarch ruling over his kingdom«,<sup>23</sup> är med andra ord inte relevant i en beskrivning av LPs uppfattning.

## 2.3 Inflytande som makt?

En kompletterande synvinkel på Gud som herraväldets Gud ger termen inflytande.<sup>24</sup> Eftersom inflytandet inte bara går i en riktning, dvs. från Gud till människan, utan också i den andra, dvs. från människan till Gud, belyses detta genom att centrala aspekter i börens teologi kort introduceras. Perspektivet mjukar upp den enkla typ av relation som består i ett ensidigt beroende mellan två aktörer där den ene har makt över den andre, men inte tvärtom. Förhållandet mellan aktörerna är i stället reciprokt utan att vara symmetriskt.

För att förstå inflytandetänkandet måste man vara underkunnig om att betoningen inte ligger på vad Gud gör, utan på människans upplevelse av honom, en teologisk accent som kan ses som en variant av 1800-talets liberala teologi.<sup>25</sup>

När LP själv diskuterar fenomenet som vi håller samman med termen inflytande sker det narrativt och inte begreppsutredande.<sup>26</sup> »Men det finns en människa i världen, som har större inflytande än alla stora politiker, tänkare, filosofer och pedagoger, och det är den varelse, som tar hand om människobarnet under de första levnadsåren.«<sup>27</sup> LP anknyter till ordspråket, att den som rör vaggan, styr världen, och påstår vidare, att »moderns inflytande i allmänhet är större än faderns«. <sup>28</sup> Man kan ytterligare konstatera, att inflytandet relateras till kärleken och att LPs uppfattning är att en moders kärlek är det största jorden

---

<sup>22</sup> Band 8, s. 307.

<sup>23</sup> McFague, 1987, s. 63.

<sup>24</sup> Till begreppet inflytande, se t.ex. Dahl, 1984, s. 19ff.

<sup>25</sup> *Evangelical Dictionary of Theology*, 1984, s. 397; Gunton, 1983, s. 45f.; Krook, 1947, s. 36.

<sup>26</sup> Band 1, s. 55ff.

<sup>27</sup> *ibid.*, s. 56.

<sup>28</sup> *ibid.*, s. 57.

känner.<sup>29</sup> Gud tillskrivs sällan feminina egenskaper och jämförs inte ofta med en kvinna, men när så sker är det den ömma modern som är metaforen. »Gud, han är full av barmhärtighet. Han är ömmare än någon moder.«<sup>30</sup> Bakom dessa perspektiv skymtar LPs egen moder. Till bilden av henne hörde att hon i stället för att använda hårda metoder för att få honom lydig, »hade ett sätt att tala till oss, som gick till hjärtat« och hon »kunde säga ord, som fullständigt krossade mig ...«. Inga försök till påverkan och fostran skulle ha gjort större intryck än dessa ord, berättar han.<sup>31</sup> Interaktionen mellan modern och LP har tydliga inslag av vad Robert A. Dahl kallar implicit inflytande till skillnad från manifest inflytande. Det implicita inflytandet kan bestämmas som så att en aktör formar sitt beteende efter vad han tror att den andre aktören önskar utan att denne explicit formulerat sina önskemål.<sup>32</sup> Något av maktens tredje dimension,<sup>33</sup> dvs. kontroll över medvetandet, kan anas i sådana här resonemang varvid flera citat ur LPs skrifter går att inordna i ett dylikt inflytandetänkande. Guds makt framstår i dessa tankelinjer ej som en tvingande makt. »Gud tvingar ingen.« Människan kallas till gemenskap och partnerskap med Gud. I denna bild av Gud ligger ett korrektiv till den bild som avtecknar sig utifrån den extrema överlåtelse-teologin med makt *över* som dominerande inslag. Genom kallelsen och vädjan kommer människan fram till den egna övertygelsen. Denna tankegång förstärks om vi nu vänder på analysinriktningen, nämligen inflytandet från människan på Gud, dvs. vi uppmärksammar några inslag i börens teologi.<sup>34</sup>

»Bönen inverkar även på Gud. Ni vet att det finns folk i vår tid, som säger, att bönen icke har någon inverkan på Gud. De menar, att bön är något gott, och det är en slags religionsutövning, som nog är gagnande för den som beder – men inte kan man vänta, att den skall inverka

---

<sup>29</sup> Band 1, s. 63.

<sup>30</sup> Band 10, s. 252.

<sup>31</sup> *Den anständiga sanningen*, 1953, s. 173.

<sup>32</sup> Dahl, 1984, s. 24f.

<sup>33</sup> Petersson & Westholm & Blomberg, 1989, s. 150f.

<sup>34</sup> Avsikten är inte att söka teckna hela den börens teologi som LPs texter ger uttryck för. Börens betydelsefullhet ligger enligt LP i det faktum, att »börens innersta väsen är umgänget med Gud« och »ju mer en människa umgås med Gud, desto mer får hon del av Hans väst och av Hans kraft«. *Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, s. 138. Människan tar intryck av bönen. Vad vi här uppmärksammar är att det gör Gud också.

något på Gud. ... Men Bibeln lär, att bönen inverkar på Gud.«<sup>35</sup> LP hänvisar till Genesis 18, till historien om Abraham och Sodom. Efter att ha rekapitulerat historien skriver LP: »Gud låter sig påverkas av bönen«,<sup>36</sup> varefter följer en hänvisning till Lukas 18 och framställningen om änkan som för fram sin sak inför den orättrådige domaren. Överhuvudtaget tycks det mig som människans bön enligt LP *aktiverar* Gud, den »sätter hans arm i rörelse«.<sup>37</sup> Gud är ingen orörlig rörare. Enligt maktresursperspektivet är makt således inte ett nollsummebegrepp, där den ena parten måste förlora vad den andra vinner. Makt i användning kan utifrån detta bättre ses som en aktivering av maktresurser i förhållande till andra aktörer. Aktiveringen av maktresurserna är därför ett problem i trosåskådningen som helhet, inte den abstrakta frågan om Guds existens.

Bönen kan betraktas som en operativ teologi. Det människor tror om bönen och det de menar sig göra när de beder kan uppfattas som en manifestation av vad de tror om Gud. Gud kan enligt LP påverkas av yttre influenser, av människan. Guds *impassibilitas* ifrågasätts. Genom denna formulering anknyter vi till termerna *apatheia* och *pathos*. Sedan Platon och Aristoteles har Guds metafysiska och etiska fullkomlighet beskrivits som *apatheia*.<sup>38</sup> Ordet har många konnotationer.

It means incapable of being affected by outside influences, incapable of feeling, as is the case with dead things, and the freedom of the spirit from inner needs and external damage. In the physical sense *apatheia* means unchangeableness; in the psychological sense, insensitivity; and in the ethical sense, freedom. In contrast to this, *pathos* denotes need, compulsion, drives, dependence, lower passions and unwilling suffering.«<sup>39</sup>

Moltmann menar, att *apatheia*-axiomet har satt djupare spår än historien om Kristi lidande i teologin i strikt mening.<sup>40</sup>

Enligt LP är Gud påverkbar, har s.a.s. förmågan att låta sig påverkas av människan. Denna tanke är inte ensidigt relaterad till Golgata-dramat,<sup>41</sup> utan rör människans förhållande till Gud i stort. Samtidigt gör texterna klart, att Gud är oföränderlig, vilket är att förstå i etisk

---

<sup>35</sup> Band 5, s. 178f.

<sup>36</sup> *ibid.*, s. 180.

<sup>37</sup> *ibid.*, s. 181.

<sup>38</sup> Moltmann, 1974, s. 267f.

<sup>39</sup> *ibid.*, s. 267.

<sup>40</sup> Moltmann, 1981, s. 22.

<sup>41</sup> Band 2, s. 99f.

mening: Gud är oföränderlig till sin karaktär. »Det är klart, att om vi helhjärtat tror på Gud, får vi se, att han ej förändras. Han är densamme under alla tider. Han är höjd över alla omständigheter, och ingenting kan förändra honom.«<sup>42</sup> Vad LP vill uttrycka med att Gud är »påverkbar« är inte att människan besitter möjligheten att få makt över Gud, att verka bestämmande på hans vilja eller tänkesätt. Den påverkan som avses är en känslöpåverkan, att påverka Gud att göra det som han egentligen vill göra. Hävdandet av oföränderligheten har samma funktion. Grunddraget är att det är människan i hennes totala överlåtelse som skapar möjligheter för Gud att vara den han egentligen är. Någon komplikation i konceptionen skulle därmed inte torna upp sig, inte heller rör det sig om två motsatta mänskliga förhållningssätt som på ett förvirrat sätt blandats med varandra. Bönens teologi är endast en variation på det kända temat. Något liknande möter läsaren när trons funktion framhålles. »När en människa är fylld av tvivel och otro, kan Gud ingenting uträtta med henne. Men tron öppnar för Gud.«<sup>43</sup>

En summering av det teologiska innehållet kan ske på följande sätt. För det första är det förutsättningarna för Guds aktivitet som sättes i centrum. Gud är visserligen densamme, dvs. oföränderlig, men kan inte uträtta det han vill utan människan. För det andra följer ur detta, att den mänskliga handlingen – till vilken bönen hör – tycks påverka eller influera Gud i aktiverande riktning, inte mot hans vilja och intentioner. För det tredje ligger i dessa tankegångar inbäddad föreställningen om människan som redskap, vilket leder till en fjärde synpunkt, nämligen den, att Gud har att bekämpa inte endast människans motvilja utan »ondskans andemakter«. När bönen förs på tal dras dessa in i framställningen.<sup>44</sup>

Två perspektiv skall till sist anläggas vilka syftar till en djupare förståelse av bönens roll i denna trosåskådning eller om man så vill interaktionen mellan Gud och människa. Det ena är ett viljeperspektiv, det andra är ett kommunikationsperspektiv.

Om man betraktar bönen ur viljeperspektivet syftar bönen till att den bedjande försöker böja Guds vilja till sin egen vilja. Bakom en sådan uppfattning döljer sig eller ligger klart utsagd föreställningen

---

<sup>42</sup> Band 2, s. 260.

<sup>43</sup> *ibid.*, s. 238.

<sup>44</sup> Band 10, s. 20f.

att människan kan influera och påverka Guds vilja direkt. Kvarhåller man viljeperspektivet på bönen men utsätter den grundläggande premissen, att Gud är påverkbar, för kritik kan man tillstå, att bönen »is only effective in activating and altering the will of the petitioner«. <sup>45</sup> Konsekvensen blir enligt en sådan syn en än hårdare betoning lagd på människans underkastelse, kanske bäst exemplifierad med Getsemanebönen: inte min vilja utan din! Kvarhåller man premissen, att Gud är påverkbar, men att det är omöjligt att påverka Gud mot hans vilja eller att denna påverkbarhet förutsätter en samklang mellan Gud och människans vilja, har man att räkna med att Gud aktiveras som en följd av människans bön.

Kommunikationsperspektivet å andra sidan lägger vikten vid att den bedjande människan är så förenad med gudomen att hon lever sig in i Guds sätt att svara på bönen, att hon på förhand vet hur Gud kommer att svara. Vi har sagt att texterna lägger i dagen material som vi sammanfört i begreppet implicit inflytande. I stället för *underordning* under Guds vilja sker att människan *föregriper* Guds svar. Kommunikationsteoretiker kallar detta »coorientation«. <sup>46</sup> Människan är med andra ord i stånd att antecipera hur Gud kommer att svara på hennes bön. Den välkända »rule of anticipated reactions« <sup>47</sup> visar i denna kontext på fenomenet att maktresurser har konsekvenser utan att de används eller aktiveras. Otvivelaktigt spelar kontinuitetstänkandet stor roll, dvs. uppfattningen att Gud verkar på samma sätt i nuet och i framtiden som han gjort i historien.

Med relevans för vårt material kompletterar dessa perspektiv varandra snarare än att de lyfter ut varandra. Vad gäller viljeperspektivet är det onödigt att ge flera citat som belägg för att LP särskilt lägger vikt vid bönen som en *aktiverande* makt. Men kommunikationsperspektivet är också aktiverande i det att Guds svar kan föregripas och inte behöver inväntas. Guds och människans aktivitet korresponderar således med varandra i detta sammanhang. Med LPs egen terminologi torde detta förhållningssätt lämpligast beskrivas som *troshandling*. <sup>48</sup> Det finns åtminstone två illustrationer till perspektivet i texterna. Den ena är förbunden med byggnationen av Filadelfiakyrkan i Stockholm

---

<sup>45</sup> Capps, 1981/1982, s. 133.

<sup>46</sup> *ibid.*, s. 138.

<sup>47</sup> Korpi, 1987, s. 109.

<sup>48</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 11.

1930. »Vår nya utomordentliga lokal är uteslutande ett bönesvar«, skriver LP.<sup>49</sup> Sätter man sig in i LPs egen skildring av kyrkans historia ges man fullgott material för vad som här kallas ett föregripande av Guds svar.<sup>50</sup> Det andra exemplet hör hemma inom ramen för den politiska aktiviteten. Under bilden av ondskan som snaror, vilka utplaceras i samhället av fågelfångarna för att fånga i synnerhet de unga människorna, säger LP: »låt oss bedja för hela vårt folk ... att de inte må fastna i de många fågelfångarnas snaror. Men låt oss också med Guds hjälp gå ut och ... sparka sönder deras fällor.«<sup>51</sup> Bönen kastar inte allt ansvar på Gud och lämnar åt honom att förändra världen så att människan kan luta sig tillbaka med knäppta händer. Gudstron är motsatsen till ursäkt för passivitet.

## 2.4 Sammanfattning

Sammanfattar vi avsnittet *Hos Herren är makten* kan vi göra gällande att det något ensidiga maktperspektiv som överlåtelseologin tenderar att framhäva försiktigt nedtonas. Enligt överlåtelseologin rör det sig om en makt *över* människan. När människan överlämnar sig till Gud lämnar hon odelat över rätten att bestämma över sitt liv. På så sätt får Gud makt över henne, dvs. makten är indirekt, delegerad. I denna föreställning är distinktionen mellan rätt och makt viktig. Gud har under alla omständigheter *rätten* till människan, men har inte alltid *makt över* henne, dvs. förfogar inte över henne i alla lägen. På människans och kulturens plan stämmer därför inte den monarkiska bild av Gud som dock idealt sett i sin funktion tycks eftersträvas. Genom att vi i analysen infört begreppen auktoritet, herravälde och inflytande framkom tydligare tanken på makten som en *interaktion* mellan människan och Gud. Makt framstår som något de utövar tillsammans mot fientligheten mot livet och människan. Utan människan framstår Gud som maktlös, medan människan utan Gud är hjälplös. Till modifieringarna av den monarkiska modellen hör således den dubbla rörelsen i inflytandet. I synnerhet modern som metafor för inflytandet ger en annan idéuppsättning än den patriarkaliske fadern. Gud påverkas av människan, dvs. han reagerar på hennes nöd i det han lider *med*

---

<sup>49</sup> Band 2, s. 262.

<sup>50</sup> *Hos Herren är makten*, 1955, s. 11ff.

<sup>51</sup> Citerat efter *Ny mark*, 1966, s. 6.

henne, men också så, att när hon intar det rätta förhållandet till honom agerar han *för* henne. Det kan också beskrivas så att han agerar *med* henne i sin hand som ett redskap eller låter henne agera å hans vägnar, för honom. Guds agerande i världen är relaterat till människans beteende och aktioner. Idén om en totalt oberoende och oberörd Gud vore en absurditet enligt trosuppfattningen. Om Guds påverkbarhet är ett centralt inslag i gudsbilden finns andra tankegångar som går ut på att Gud såsom Gud egentligen är inte kan hotas av det han lider och erfar. Människan – eller för den delen de onda makterna – får aldrig makt över honom, kan aldrig manipulera eller lägga beslag på Gud. Gud är mitt i sin påverkbarhet Gud fullt ut och är i säkerhet vad gäller positionen i universum.

### 3 »Gud behöver redskap«<sup>1</sup>

Makt är påverkan och relation. Därmed inte sagt att alla relationer och all påverkan är uttryck för makt. I de texter vi undersöker tenderar relationen mellan Gud och människan att instrumentaliserar varvid maktfrågan hamnar i blickpunkten. Tankefiguren av människan som Guds redskap är inte bara en grundläggande komponent i människosynen, den är dessutom något eftersträvansvärt och ingår i idealbildningen. Samtidigt har denna syn långtgående konsekvenser visavi gudsbilden: utan redskap står sig Gud slätt. Som varje hantverkare är beroende av sina verktyg för att kunna genomföra sin plan eller utföra sitt arbete, är Gud beroende av sina verktyg. En betydelsefull ändring i det teologiska tänkandet torde här vara för handen om man jämför med tidigare epoker. De mest ursprungliga av alla verktyg och redskap är händerna.<sup>2</sup> Så har t.ex. i sin utläggning av Irenaeus' teologi G. Wingren framhållit att suveränitetsdraget i gudsbegreppet är den lämpligaste utgångspunkten om man vill bli varse helheten. Suveräniteten innebär hos kyrkofadern att ingen är Gud behjälplig mer än hans egna händer, dvs. »Gud själv. Dessa Guds händer äro Guds Ande och Guds Son ...«<sup>3</sup> Gud tecknas som en arbetare med två händer.<sup>4</sup> I den följande framställningen beaktar vi instrumentalismens konsekvenser för bilden av Gud, dvs. Guds beroende av redskap och att han i sitt beroende därjämte vill vara effektiv. Som redskap använder Gud människan för att forma världen, inte primärt för att underlätta arbetet.<sup>5</sup> Verktyget förblir visserligen sin herres tjänare och kan varken styra eller ersätta handen, men Guds händer är inte nog. Under alla omständigheter är det på det sättet att Gud icke är en behovslös Gud som ensam är i stånd till en fullkomligt osjälvisk handling, utan Guds behov bestämmer människans handlingar. En fråga som finns fog att ställa i detta avsnitt är denna: Vad händer med talet om Gud som frihetens Gud? I förlängningen leder perspektivet som här rullas upp över i frågan om trinitets-

---

<sup>1</sup> Dagenledaren 13.7.1963, LP.

<sup>2</sup> »människans ur-verktyg«, Arendt, 1988, s. 146, 175.

<sup>3</sup> Wingren, 1947, s. 26; 1974, s. 133.

<sup>4</sup> Wingren, 1974, s. 133.

<sup>5</sup> Jfr Arendt, 1988, s. 185, där skillnaden mellan *för att* och *för den skull* diskuteras. LP visar inget intresse för skillnaden mellan en saks nytta och dess mening.



teologins roll i LPs trosåskådning. Vilken roll får gemenskapen hos och med Gud om Gud samtidigt framställs i yrkesmannens perspektiv? Bli­ gemenskapen med Gud allenast en förutsättning för instrumentalismen, dvs. syftar den realiter till nyttan?

### 3.1 Den beroende Guden

Vikten av att människan inser sitt beroende av Gud samt odlar och utvecklar beroendekänslan har varit ett notabelt inslag så här långt. Oberoende av allt annat kan människan i sitt totala beroende av Gud stå på egna ben och bli till nytta för Gud i världen. Guds beroende av människan har inte mött oss med samma tydlighet. Beroendet avvisas dessutom vid något enstaka tillfälle. Ändå förefaller det som om människan och Gud lever i ett ofrånkomligt beroendeförhållande till varandra. Göres bruk av begreppet interdependens<sup>6</sup> blir maktproblematiken i detta förhållande entydigare. I människans ideala strävan och i Guds behov för sin verksamhet uppstår *de facto* maktproblem. I kraft av interdependensen utövar parterna makt över varandra. När någon annans behov pockar på uppmärksamhet i den utsträckningen, att individen själv blir ur stånd att analysera sina egna behov föreligger ett reellt problem. LP menar att de i skapelsen givna gåvorna eller talenterna korresponderar med Guds behov av redskap och arbetare, dvs. det skapelsegivna är skänkt människan med tanke på hennes frälsning och användbarhet. Skapelseperspektivet för­snävas eftersom det inordnas i ett instrumentellt perspektiv: Guds behov av arbetare är överordnat och det skapelsegivna får inte blom­ma och utvecklas fritt. Allt annat än arbete tycks vara lyx och lättja. En »behovskonflikt« mellan vad människan såsom människa behöver för sitt välbefinnande och det som krävs för att »Gud« skall kunna bevara och utvidga sitt rike tornar upp sig. »Behöver« i tesen att Gud behöver människan har ett annat innehåll än »behöver« i tesen människan behöver Gud. När konflikten tillspetsas infinner sig – för att tala med Freud – »vantrivsel i kulturen«.

Vid djupare bearbetning finner man problemets kärna. Det visar sig att pingstförsamlingens och Guds behov sammanfaller. Guds­ bilden förstås vad behovsaspekten beträffar primärt utifrån människosynens följsats, nämligen ecklesiologin. Förkunnelsen är visserligen mån om

---

<sup>6</sup> Jfr Armgard, 1971, s. 32f.

att framhålla det fria avtalet eller valet mellan människan och Gud, men detta är inte tillfyllest, utan när människor fattat detta val stöter de samman med organisationsfenomenet.<sup>7</sup> »Gud« är icke ett obundet subjekt.

Ett par texter som vid en första läsning tycks påstå att Gud icke är beroende av människan bör dock undersökas. LP skriver: »Vi är tack-samma för alla som vill offra sig för Guds sak, men låt oss komma ihåg, att Gud, när allt kommer omkring, icke är beroende av oss. Gud har fört sitt verk fram i världen, förrän vi var till och kommer att föra det fram, när vi är borta.«<sup>8</sup> Beträktelsen ur vilken citatet är hämtat centreras kring människans beroende av Gud.<sup>9</sup> Men hur skall formuleringen »Gud, när allt kommer omkring, icke är beroende av oss« förstås? Citatet säger inte att Gud inte är beroende av människor, men att han inte är beroende av »oss«. Guds verk fanns »före oss« och kommer att finnas »efter oss«. Texten i sin helhet kan inte läsas som ett uttryck för en teologi enligt vilken Guds självtillräcklighet ges en särskild accent. Frågan är om uttrycket »när allt kommer omkring« inte kan hänföras till vad som skulle kunna kallas den absoluta polen i gudsbilden. I den konkreta situationen gäller nämligen något annat, vilket LP uttrycker på följande sätt: »Han [dvs. Gud] har så ont om redskap, vilka helhjärtat och nitiskt utger sig för syndares frälsning, att han måste nöja sig med att använda mycket bristfälliga sådana.«<sup>10</sup>

Ett annat citat som också tycks hävda Guds oberoende lyder: »Det är underbart med den helige Ande! Han är allsmäktig, denne levande Gud, ty den helige Ande är Gud. Det är härligt, att om också människor gör uppror och säger emot, så kan de i alla fall icke lägga om vinden. Det är Gud i himlen, som råder över den. Och det är en väldig tröst, att Gud ändå är suverän – han är icke beroende av människor.«<sup>11</sup> I den fortsatta skrivningen finner vi liknande formuleringar som vi

---

<sup>7</sup> »Och tusentals människors väl betyder naturligtvis mer än en människas väl. ... Ty man måste komma ihåg, att de enskilda intressena måste stå åt sidan för de stora gemensamma församlingsintressena.« Band 6, s. 125f. Om organisationsfenomenet, se Abrahamsson, 1986, s. 17ff.

<sup>8</sup> Band 7, s. 71.

<sup>9</sup> ibid.

<sup>10</sup> Band 8, s. 213.

<sup>11</sup> Band 1, s. 106.

mötte i den tidigare texten.<sup>12</sup> På ytplanet formulerar LP ståndpunkter som ter sig som kontradiktoriska eller i alla fall paradoxala, men han inte själv noterat att förkunnelsen kan uppfattas som motsägelsefull. I gudsbilden ingår både det absoluta och det kontingenta. Gud är både oföränderlig och påverkbar. Som vi i ett senare delavsnitt skall se byggs dessa inslag i gudsbilden ut med hjälp av den kenosis-kristologi som pingstledaren förespråkar.

Huvudintrycket efter läsningen är att LP på ett förhållandevis radikalt sätt påstår att Gud är beroende av människan. Om en sådan uppfattning är att hänföra till modern sentimentalism är en av farorna att det skapas en avgud eller en annan att Gud knyts så nära till människan »that we are burdened with a weight greater even than that of authoritarian heteronomy«. <sup>13</sup> Båda farorna lurar i materialet, inte minst den senare. Självklart kan beroendenaspekten aningen mjukas upp om man lägger vikten vid, att Gud har valt att göra sig beroende av människan. LP själv betonar inte denna aspekt, men förutsätter den. Vad vi dock med säkerhet kan påstå är att om iden om den totalt oberoende Guden är en idealisering av förhållandet mellan tyrannen och undersåten,<sup>14</sup> visar LPs texter att en sådan modell är omöjlig att använda för att beskriva förhållandet mellan Gud och människan.

## 3.2 Sysselsättningens Gud

En svårighet att bestämma LPs bild av Gud i detta sammanhang består i att människan på en och samma gång framställs som ett redskap, ett dött ting, och ett självständigt etiskt subjekt med en i viss mening fri och obunden aktivitet. Aporins lösning ligger däri att målet är att människan skall fungera som ett redskap, i allt söka efterlikna Guds handgrepp. Sysselsättning är för LP något för livet positivt, gott och nödvändigt. Overksamhet är ett ont, en risk för människan, som måste undanröjas. LP riktar en existentiell invändning mot friheten och »leken«: människan klarar inte av friheten, hon skulle tappa fotfästet eller stadgan i tillvaron och bli en vilsegången varelse. Inställ-

---

<sup>12</sup> Band 1, s. 106: »Guds verk har gått framåt, förrän vi var till, och det kommer att gå framåt, när vi är borta också. Det enda vi bör göra är att vara i Guds händer, så att han får makt med oss.«

<sup>13</sup> Gunton, 1985, s. 96.

<sup>14</sup> Jfr Gunton, 1978, s. 20f.

ningen är paternalistisk och manipulativ.<sup>15</sup> Gud blir ett positivt värde emedan han ger människan en uppgift eller använder henne i sin tjänst, dvs. Gud är mera en Gud som sysselsätter människan<sup>16</sup> än en »arbetets och mödans Gud«.<sup>17</sup> En aktivering av människan samt en användning av hennes aktivitet är med andra ord önskvärd och nödvändig enligt LPs grundsyn.<sup>18</sup> Den naturliga människan uppfattas som »maklig«, »sömnaktig« och »lättjefull«. Denna uppfattning om Gud och synen på människan växer fram ur en samhällskontext där arbetet har förts in i livets centrum.<sup>19</sup> Hur djupt LP absorberat tanken på att livet är arrangerat kring arbetet visar hans ängslan inför det livsinnehåll som himlen traditionellt symboliserar, nämligen *vita contemplativa*:

Vad skola vi göra i evigheten? Ja, det viktigaste är ju att vi komma dit, och sedan få vi nog reda på, vad vi skola göra. Att vi skola ha någon sysselsättning är klart. Vi känna, att det finns ingen större fröjd på jorden än att ha händerna fulla med arbete. Om Gud skulle sätta mig in i himmelen, och jag icke finge någonting att göra, skulle jag nog föranleda jämmer, men han har ju lovat, att det icke skall vara några tårar där.<sup>20</sup>

Två rotmetaforer profilerar uppfattningen om Gud som den som sysselsätter människan och håller henne aktiv. Den ena är bilden av Gud som fader, den andra är modernare till snittet, nämligen Gud som chef eller företagsledare. Båda har samma tendens, steget mellan hemmet och företaget är inte långt. Det antyder ett samhälle i förändring.

Metaforen från hemmets sfär utformas på följande sätt:

Det är med Gud som med goda föräldrar. En förständig jordisk far vet, att det icke är nyttigt för hans barn att vara sysslolösa, och därför är han mån om att de skall ha uppgifter att fullfölja i det gemensamma hemmet. Detta är ur flera synpunkter nyttigt för dem. Det fostrar och utvecklar dem, och

---

<sup>15</sup> Jag påstår inte att manipulationen är medveten, den kan vara helt omedveten.

<sup>16</sup> Det är möjligt att arbetsbegreppet borde differentieras. Enligt Webers omdiskuterade tes ideologiserades arbetet av vissa protestantiska grupper. LP är lätt att hänföra till de ideologiserande riktningarna.

<sup>17</sup> Sven Lidmans formulering i *Såsom genom eld*. Citerat efter Sundberg, 1986, s. 105.

<sup>18</sup> En genombläddring av *Gå ut på gator och gränder* ger besked nog. Band 10, s. 31–173. Se särskilt s. 95, 134f.

<sup>19</sup> Upptäckten av arbetet förutsätter »ett genombrott för hantverk och industri«. Arbetet som »kategori« är en upptäckt förbehållen det industriella samhället. Helldén, 1979, s. 20.

<sup>20</sup> EH, 14 mars 1918, s. 42.

det medverkar till att ge dem en sund glädje och en sund gemenskaps-känsla. Det svarar också mot deras verkliga behov.<sup>21</sup>

Metaforens tillämpning kräver inga slingrande vägar: »På samma sätt ser Gud, att det är nyttigt för oss att få vara med och hjälpa till i vår Faders stora vingård.«<sup>22</sup> Fördelningen av arbetsuppgifter ligger uppenbarligen på faderns ansvarsområde, även om båda föräldrarna delar grundsynen.

Symbolen som LP hämtar från näringslivet är också manligt bestämd. »Det är i Guds värld, som det är i ett stort företag. Det finns en chef, men han lämnar ut detaljerna åt de många, som är hans medhjälpare.«<sup>23</sup> Metaforen syftar till att kasta ljus över förhållandet att Gud är kapabel att »ta vård om människors intressen«. LP räknar med att änglarna spelar en väsentlig roll på informationssidan och är ansvariga för lagringen av informationen om människorna. »Gud är icke ensam i universum att ta vård om våra intressen«, är hans svar till den som finner det omöjligt att Gud skulle kunna hålla ordning på varje människas behov.<sup>24</sup> Men chefs-symbolen har en vidare innebörd. Förutom att den lägger vikt vid sysselsättningens stora roll, klargör den tydligare än föräldrametaforen att sysselsättningen skall vara både ordnad och effektiv. Ordningen beskrivs bäst utifrån ett än mer grundläggande fundament:

... Gud har ... bestämt så underbara lagar i världsalltet, att astronomerna kunna räkna ut på vilken dag och timme stjärnorna skola passera den och den punkten i världsalltet. ... Det blir så, som Han har bestämt. Solen opponerar sig icke, stjärnorna strejka icke, månen uteblir icke. Allt lyder sin skapare. ... Det enda i denna skapade värld, som gjort uppror mot sin skapare, är vårt släkte. Det har förklarat krig mot sin skapare, och idag står mänskligheten stolt emot sin Gud och vill icke lyda de lagar, han givit.<sup>25</sup>

### 3.3 Den effektive Guden?

På frågan hur Gud mot bakgrund av denna syn på människan skall få tag i människor som vill vara hans redskap svarar LPs överlåtelse-teologi, som dessutom ger besked om att det är herraväldet över och förfog-

---

<sup>21</sup> Band 10, s. 76.

<sup>22</sup> ibid.

<sup>23</sup> Band 8, s. 194.

<sup>24</sup> ibid.

<sup>25</sup> EH, 3 jan. 1918, s. 1.

anderätten till människan som står på spel. Herraväldet och effektiviteten sammanhänger och i högre grad än överlåtelseteologin uppmärksammar effektiviteten pneumatologin. Gud eftersträvar effektivitet på ett liknande sätt som människan i sin gärning. Någon kontrast mellan den ineffektive Guden och den effektiva människan antyder inte materialet.<sup>26</sup> Empiriskt kan det visserligen tyckas som om Gud är ineffektiv, men denna kontrast mellan Gud och människa, är ett resultat av människans ovillighet att ställa sig till Guds förfogande. Den till Gud helt överlättna människan avspeglar nämligen den Gud som egentligen är den effektive Guden. Effektiviteten visar sig när Gud får de instrument han behöver. Frågan framskymtar om människan är målet för Guds verksamhet eller allenast ett medel i hans syfte att utöva inflytande i världen.

När vi talar i termer av effektivitet om Gud hamnar vi i pneumatologin. Pneumatologin är funktionell snarare än fenomenologisk. Huvudintresset hos LP är trinitetens ekonomiska aktivitet mera än trinitetens immanenta relationer. I den teologiska reflektionen förutsätter den immanenta triniteten den ekonomiska,<sup>27</sup> och vi följer denna ordning i redovisningen. Immanensen behandlas i avsnittet »Den treenige guden«.

Vi har tidigare uppmärksammat Andens roll att utrusta varje enskild kristen med en särskild nådegåva, uppfattad som en speciell utrustning för en »bestämd uppgift i Guds rike«.<sup>28</sup> Bakom uppfattningen ligger en demokratisering av utväljelseteologin.<sup>29</sup> Förbunden med denna utrustning är enhetsaspekten och sammanhållningen av »individuellerna«. Både utrustningen av den enskilde och den kollektiva sammanhållningen har nyttoaspekten som övergripande målsättning. Om utrustningens nyckelord är »kraft«, är sammanhållningens nyckelterm »kärlek«. Båda förstås pneumatologiskt: Anden specialiserar och förenar.

I ögonen fallande är att LP i pneumatologin låter kärlekens linje och maktens linje flyta samman. I och med erfarenheten av Andens dop blir det naturligt för människan »att älska Gud över allting och vår

---

<sup>26</sup> Begreppet »effektivitet« anses av somliga vara ett av privatkapitalets främsta honnörs- och försvarsord. Adler-Karlsson, 1977, s. 64f.

<sup>27</sup> Jfr Boff, 1987, s. 262.

<sup>28</sup> Band 8, s. 75.

<sup>29</sup> »Men det var icke bara Paulus, som hade förmånen att äga en gudomlig plan för sitt liv, utan så är förhållandet för varje människa.« ibid.

nästa såsom oss själva».<sup>30</sup> Kärleken till Gud och till medmänniskan korresponderar med maktföreställningen på så sätt, att när människan älskar Gud över allting då är det ett tecken på att Gud har makt över henne. *De facto* är det i ett avsnitt där den gudomliga kärleken behandlas som LP driver målrationaliteten till sin spets. Anden förmedlar först och främst något funktionellt; det är en dynamism som läggs till den kristnes väsen och omtalas som »den utrustning som den helige Ande ger».<sup>31</sup> Teologin är en variant på »rätt man på rätt plats«-filosofin. Vad Andens verk syftar till, beskrivs enklast med det citat vi tidigare anförde: »Gud har ju inte kallat oss till att bara vara lemmar i sin kropp, utan han vill göra oss till nyttiga lemmar».<sup>32</sup> Är lemman inte till nytta kan den »ej fylla sin uppgift i kroppen» och »jag kan lika gärna vara den förutan».<sup>33</sup> LP bygger ihop kroppen med hjälp av enskilda fungerande lemmar. Enhetligheten är inte primärt att söka i olikheten, även om det faktiskt blott är så lemmarna kan betjäna varandra. Med inriktningen på nyttoaspekten krävs sammanhållande faktorer mellan lemmarna. Som sådan fungerar framför allt den kärlek som Anden skänker människan i hennes totala överlåtelse till Gud. Kärlekens stora uppgift är att av dessa lemmar ordna ett helt, en helhet där metaforerna kropp och maskin kan användas för att beskriva vad som sker. Jag väljer ett citat med maskinen som ideal. »Vilken underbar olja är ej den gudomliga kärleken för detta andegåvornas maskineri! Och vad denna underbara kärlek frälsar från friktion, från gnissel och från sammanstötningar.»<sup>34</sup> Språkbruket är symptomatiskt. Den kristna församlingen behöver på ett sätt som liknar den moderna

---

<sup>30</sup> Band 7, s. 103.

<sup>31</sup> Band 8, s. 75.

<sup>32</sup> *ibid.* Utgångsläget för LPs pneumatologi är frustrationen och missnöjet. »Min Kristendom var inte sådan Gud ville, att den skulle vara, och sådan att jag själv skulle vara nöjd med den.» *ibid.*, s. 12. LP utgår från sin egen känsla, dvs. om inte han själv är nöjd kan inte Gud vara det. Utifrån en självanalys når han fram till insikten att han behöver Guds kraft i sitt liv. Om inte livet skulle förfelas *måste* det därför enligt hans mening finnas något mer.

<sup>33</sup> Band 3, s. 160. LP illustrerar utifrån sin egen kroppsrelation. En lem som inte fungerar, menar han, att han lika gärna kan undvara. Det är osäkert om analogin kan pressas så att man kan argumentera för att »jag» kan syfta på »Kristus», som är huvudet för kroppen.

<sup>34</sup> Band 8, s. 83.

kapitalismen människor som kan samarbeta utan friktioner.<sup>35</sup> Kärleken fungerar kontrollerande. Kritiska synpunkter hålles borta, hindras att komma till uttryck eftersom sådana betraktas som egoistiska och omintetgör syftet med den kristnes liv. Bäraren av karisman måste uppträda så att den kristna församlingen inte lider avbräck i inflytande och sympatier.<sup>36</sup>

Pneumatologin i texterna ansluter sig i långa stycken till sin västerländska kontext. Det finns t.ex. inga texter om Anden som moder. Pneumatologin i den västerländska kyrkans tradition har generellt sett tagit en monarkisk form, vilket betyder att den varit subordinatistisk och icke trinitarisk. Moltmann har beskrivit den på följande sätt: »God rules through Christ, and the efficacy of his rule is the Spirit«.<sup>37</sup> Att LP på denna punkt reflekterar den västerländska traditionen är ovedersägligt; mycket talar för att han reflekterar den i förstärkt form. Den helige Ande förknippas med effektivitet, makt, rörelse, expansion osv. Det ligger nära till att tänka i termer av energi och kraft.<sup>38</sup> Dock är det viktigt att omnämna att Anden ges en friare roll än i gängse protestantisk, västerländsk teologi. Anden inneslutes inte i Ordet, men leder icke desto mindre till Ordet, inte bort från det. Man kan därför inte påstå att skriftordet programmatiskt ställs mot individuell erfarenhet, inte att Kristus och Anden ställs mot varandra. De båda hör samman. Men Andens frihet är inte suverän även om talet om den är ymnigt. Enligt vissa teologiska traditioner är det nödvändigt att den kristna församlingen har ett visst givet ämbete för att Anden skall vara närvarande och enligt andra är bibelordets predikan garanten för Andens fulla närvaro. Även i LPs texter finns bestämda villkor för Andens närvaro och en ordning för Andens verkan. Problemet är betingat av Guds helighet. Hur kan man hålla fast vid denna och samtidigt hävda den helige Andes inneboende i en begränsad och syndfull människa? Lösningar tycks vara av två slag. En återkommande teologisk tendens har varit att kvalificera eller nedtona Andens gudomlighet så att det varit möjligt att relatera Anden till människan utan att

---

<sup>35</sup> Se Fromm, 1985, s. 98. Avsikten är inte att redogöra för kärlekens väsen enligt LP, men det är notabelt att sättet att tala om kärleken väl passar in i vad Fromm kallar »typexempel på kärlekens upplösning i det moderna västerländska samhället«. *ibid.*, s. 107.

<sup>36</sup> Band 8, s. 82f.

<sup>37</sup> Moltmann, 1984, s. 288.

<sup>38</sup> Jfr *ibid.*, s. 299.



detta har hotat iden om Guds helighet. Att avkorta Andens gudomlighet innebär dock att frånsäga Gud friheten att blanda sig i de mänskliga förhållandena på sina egna villkor. Den andra tendensen som vi återfinner hos LP fråntar också Gud friheten att handla i frihet men fasthåller tron på Andens gudomlighet, vilken kräver att människan är ren från synd innan Anden i sin fullhet kan ta sin boning i henne och uppfylla henne.<sup>39</sup> Anden inordnas dessutom i en lagenlighet enligt vilken erfarenheten av Andens dop kan förutsägas ske. En rad tekniska regler radas upp som en säker väg till erfarenheten av Andens dop.<sup>40</sup> Ambitionen är samtidigt som den slår vakt om ordningen och effektiviteten ett uttryck för en rationalitet som avslöjar människans intresse av kontroll<sup>41</sup> och förutsägelse i avsikt att behärska. Guds frihet blir ett hot, även om detta aldrig sägs rent ut.<sup>42</sup>

Effektivitetstänkandet är nu inte någon enkel framgångsteologi.<sup>43</sup> En framträdande aspekt i bilden av Gud avtecknar sig i frasen: »Gud ger oss, vad vi behöver.«<sup>44</sup> Den troende människan kan inte alls utgå från att Gud ger henne allt hon önskar. Visserligen brukar LP inte explicit distinktionen mellan behov och önskan, men av hans sätt att använda termen behov kan man sluta sig till att uppfyllelsen av behovet är en djupt förankrad målsättning, vilket inte kan sägas om önskningar människan har. En kritisk punkt mot en önskningarnas teologi är också det faktum, att LP på fullt allvar kan hävda, att den verkliga framgången ofta uppträder i nederlagets dräkt. »Vad som för den ytlige iakttagaren ser ut som ett nederlag, kan vara den största framgång.«<sup>45</sup> Den som således vill vara Guds redskap i tiden kan inte rationellt räkna med att erhålla en rad materiella fördelar eller befrielse från lidande och nöd. Människans perspektiv är begränsat, hon kan

---

<sup>39</sup> För detta har jag redogjort ovan i avsnittet »Varken syndare eller svärmare« utan att tydligt ställa tanken i relief till föreställningen om Guds frihet.

<sup>40</sup> Band 8, s. 37ff.

<sup>41</sup> Vi ha berört kontrollaspekten tidigare, men det finns skäl här att betona att självkontrollen inkluderar kontrollen över självet och den kontroll som den helige Ande utövar över den »andedöpta« människan.

<sup>42</sup> Reaktionerna på den karismatiska förnyelsen pekar i denna riktning. Kunde katoliker verkligen »bli andedöpta«? Situationen blev »hotfull« för somliga svenska pingstvännen. Det bör dock sägas, att LP hörde till dem som hade minst problem med dessa fenomen.

<sup>43</sup> LP använder dock ordet »framgång«, se Band 8, s. 105.

<sup>44</sup> *ibid.*, s. 25.

<sup>45</sup> Band 8, s. 111; Band 10, s. 116.

inte överblicka alla effekter en handling eller olika tillstånd kan få. »Mer-syndromet« innebär inte primärt materiellt mer, utan åsyftar en rikedom som måste placeras i ett evighetsperspektiv.<sup>46</sup> LPs syn kan uttryckas med Kierkegaards analys<sup>47</sup> av det etiska stadiet. När människan väljer sina timliga och eviga plikter, väljer hon sig själv – »försönad med sin lott och sitt öde«<sup>48</sup> – och träder i valets beslut in i ett ansvarigt förhållande till Gud. I detta förhållande med dess förpliktande livsföring ligger plikten inte utanför utan inne i henne. Med detta har hon att vara till freds och hon finner sin mening med och i livet vetande att Gud förser med det för livet nödvändiga.<sup>49</sup>

### 3.4 I vilken mening är Gud fri?

Även om LP hyllar bibeltextens ord »vinden blåser vart den vill«<sup>50</sup> är det således ingen tvekan om att han ger intryck av att veta hur vinden kommer att blåsa, när den väl blåser. Den centrala frågan i en aktivists livsvärld är således inte *hur* vinden blåser, men väl *att* få den att blåsa och veta *vart* den blåser. Guds frihet är icke total. En dylik slutsats harmonierar med den maktreducering vi funnit i texterna. Kombinationen av allmakt och total frihet – inslag som är bärande komponenter i en teologisk absolutism – hotar nämligen »the reliability and regularity of all worldly experience«.<sup>51</sup> Regelmässigheten och reliabiliteten är inslag i trosåskådningen som slår vakt om det meningsfulla i det mänskliga engagemanget och den mänskliga handlingen. Gud är inget hot mot ordningen, utan dess förutsättning.

#### 3.4.1 »Gud är sig lik«

Genom att studera LPs grammatik finner vi att vad LP har »trott, tänkt och förkunnat« om Gud genomgående har framställts med hjälp av konditional satsfogning. En notis i detta sammanhang är att det konditionala *om* inte sällan byts ut mot det temporala *då*. Grammatiken uttrycker vad som regelmässigt händer om vissa villkor uppfylls.

---

<sup>46</sup> Band 3, s. 10.

<sup>47</sup> Kierkegaard, 1986, 82ff.

<sup>48</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 103.

<sup>49</sup> *ibid.*

<sup>50</sup> Se *Vinden blåser vart den vill*, 1936, Band 8, s. 3–101.

<sup>51</sup> Yack, 1987, s. 253.

Teologiskt uttrycker LP denna tanke med den korthuggna frasen: »Gud är sig lik«. <sup>52</sup> I detta påstående, som fällt i ett tal vid predikantmötet i Stockholm 1950, ligger många intressen gömda. En ung predikant, Algot Niklasson, spelar huvudrollen i den »förnyelseväckelse« som är under uppsegling inom pingströrelsen i Sverige. <sup>53</sup> I LPs uttalande ligger en legitimering av denne man. Samtidigt förefaller det som om LP har behov av att inför predikantsamlingen visa, att han själv inte är »akterseglad«. Inför auditoriet antyder han att han kan bedöma det som sker och påstår, att han »skulle ha kunnat i detalj förutsäga, att detta skulle ske så, som nu sker«. Argumentet till lyssnarna är: »Jag har läst i min Bibel och vet litet om historien och har klart för mig, att det är just så här, som Gud går till väga«. <sup>54</sup> Gud är inte *Deus absconditus*, som i grunden är omöjlig att få kunskap om eller att känna igen.

Grunden för påståendet, att han skulle ha kunnat förutsäga de händelser som timade, är inte gåvan att tala profetiskt, dvs. att direkt av Gud få kunskap om framtiden. »Jag skulle ha kunnat ...« är i stället ett kunskapsinhämtande om Gud som sker utifrån bibeln och historien. Metoden är av hypotetiskt-deduktivt märke, dvs. LP menar sig kunna göra förutsägelser om Gud utifrån kända fakta. Det finns en regelmässighet i Guds förhållande till människan och världen. »Han vandrar de vägar han fordom gick.« Premissen för det hypotetiska »Jag skulle ha kunnat ...« är *theologia conditionalis*. Anledningen till att LP inte förutsade den s.k. förnyelseväckelsen på 1950-talet rör spørsmålet om *människans* frihet, inte Guds frihet.

### 3.4.2 Måste Gud?

Om föreställningen att »Gud är sig lik« eller »densamme« framstår som ett hot mot Guds frihet, är tanken på tvång och nödvändighet en annan hotbild, om än inte för LP. Enligt honom kan man tala om Gud i termer av »måste«. Gud måste arbeta via människan, använda henne. Texterna ger knappast intrycket att Gud i frihet väljer att arbeta via henne, även om han skapat henne i frihet och fri. I skapelsen av människan begränsar Gud sig själv, reducerar sin egen frihet. Gud är

---

<sup>52</sup> Band 10, s. 189.

<sup>53</sup> Dahlgren, 1982, s. 56, 74f.

<sup>54</sup> Band 10, s. 189.

fri för människan, inte från henne. Men frågan om »måste« kan drivas ytterligare ett steg. Är det så att det finns för det gudomliga livet obönhörliga principer, vilka inte Gud kan nonchalera?

För LP är det en truism att det finns principer som gäller även för det gudomliga livet.<sup>55</sup> Gud beskrivs inte som en tyrann vars nyckfullhet är lag utan ordning utan snarare som en konstitutionell monark som lyder under rättfärdighetsprinciper som ligger utanför honom.<sup>56</sup> Voluntarismen är påfallande uttalad i texterna men är inte konsekvent, inte absolut. Enligt LP betyder »måste« mer än en korrespondens till de krav som det religiösa medvetandet och intellektet kräver. »Måste« är mera än språkets begriplighet.<sup>57</sup>

Ett annat sätt att behandla »måste« på är att relatera den till den vanliga distinktionen mellan Guds vilja och Guds väsen. Distinktionen förekommer både när skapelsen och kristologin ventileras. I anslutning till kristologin kan frågan föras fram om inkarnationen var »nödvändig«. Hade den inträffat även om människan inte hade missbrukat sin frihet, fallit i synd? Med den extroverta bild av Gud som framträder i LPs beskrivningar är inkarnationen att uppfatta som en funktionell förutsättning för försoningen, framtvängad av synden. På en och samma gång är emellertid inkarnationen ett uttryck för Guds vilja att frälsa människan. Guds vilja att frälsa människan är hans egen fria vilja och är därför inget tvång underlagd. Gud kan således frälsa människan genom att sända sin Son, men han måste inte. Men vill Gud frälsa världen måste Gud inkarneras, dö, blod utgutas. Och Gud vill emedan han älskar människan. »I Kristi död på Golgata blottas Guds hjärtelag.«<sup>58</sup> Guds skapande och lidande kärlek är därmed inte baserad på ett grundlöst beslut. Guds frihet i LPs texter kan inte förstås utifrån den nominalistiska *potentia absoluta*-läran. I sin vilja att frälsa människan avslöjar Gud vem han är och utifrån detta är det oegentligt att tala om ett tvångsmässigt beslutsfattande. Det är när Gud skall genomföra sitt viljebeslut att frälsa människan som »måste« dyker upp i texterna. Gud måste gå till väga på ett visst sätt när han skall frälsa henne, han har att verka inom de strukturer och villkor som dels skapelsen innebär, dels uppstått i och med människans fall. Aktions-

---

<sup>55</sup> Band 3, s. 94.

<sup>56</sup> Jfr Lossky, 1978, s. 114.

<sup>57</sup> Till detta, se Macquarrie, 1984, s. 28f.

<sup>58</sup> Band 3, s. 260.

fältet eller handlingsalternativen bestäms inte suveränt av Gud allena. Vill Gud *frälsa* människan är frälsningsvägen en enda.<sup>59</sup>

### 3.4.3 Kan Gud ångra sig?

En annan infallsvinkel på temat Guds frihet är spørsmålet om Guds ånger. Temat har ingen prononcerad roll i LPs författarskap om antalet beläggställen för »ånger« statistikförs. Men sammanknippas temat med de inslag i börens teologi vilka vi beskrev som människans möjlighet att påverka Gud att handla, framstår ångerteologin som en väsentlig komponent i trosåskådningen. »Ångra sig« betyder enligt ordboken »ge återbud«, »ändra sig«, »gräma sig« och »förbrå sig«.<sup>60</sup> Ordet används ibland expressivt, det uttrycker känslor, medan ordet i andra sammanhang snarare får en informativ funktion, det ger upplysningar om ett sakförhållande. Här är det den senare innebörden som är relevant. Gud »ändrar sig« och formuleringen antyder en nyckfullhet hos Gud. Att denna »nyckfullhet« inte innebär att det är omöjligt för människan att komma underfund med Guds handlande skall utläggningen som följer visa. Det som i starten kan uppfattas som ett slag för friheten visar sig ha en motsatt effekt. Ångerteologin smälter väl in i Guds bundenhet till det mänskliga handlandet. »Ändra sig« skall förstås som en ändring av planerade aktioner. »Ångern« är handlingsinriktad, inte expressiv till sin karaktär. Den uttrycker inte känslor av grämselse eller förebråelse över ett felaktigt agerande hos Gud. Gud ändrar sig i förhållande till mänskligt agerande – i stället för aktion kan vi tala om *re*-aktion. På nytt dyker förutsägbarheten upp i förkunnelsen.

I en predikan kallad »En andra omvändelse« tar LP upp profeten Jonas uppdrag i staden Nineve. Jonas roll var att frambära ett bud »att staden skulle omstörtas inom fyrtio dagar«. När de stipulerade dagarna var till ända, var Nineve till det yttre som förr. »Jona fick stå som lögnare.« LP kommenterar: »Gud dömer aldrig ovillkorligt. Gud säger 'Domen kommer'. Men om människorna omvänder sig, ångrar Gud

---

<sup>59</sup> »Det är egentligen mycket naturligt att tro, att Gud icke kunde låta udda vara jämnt utan att det måste till en uppgörelse. Denna uppgörelse skedde på Golgata, när Jesus tog vår plats och återlöste oss med sitt dyra blod.« Band 7, s. 14, 25f. »... ty skulle människorna frälsas, måste lagen och rättfärdighetsprincipen hos Gud ändå upprätthållas.« *ibid.*, s. 25.

<sup>60</sup> *Ord för ord, svenska synonymer och uttryck*, 1984, s. 753.

sig och ändrar sig». <sup>61</sup> Eftersom utläggningen inte förknippar Guds ånger med känslorörelser kan den förstås som Guds allmänna grundinställning till människorna. Domen är ju relaterad till människornas lagbrott och illgärningar, men straffet uteblir i detta fall om människorna omvänder sig. Är det inte möjligt att ur dessa föreställningar läsa ut ett reaktionsschema som är möjligt att lära in? I en bibeltext finns en liknande argumentation. Profeten Jeremia (18:8–10) söker slå vakt om Guds frihet och supremati genom att hävda att Gud kan ångra både »det goda« och »det onda«. Konsekvensen av Jeremias resonemang blir väl trots allt motsatsen: Gud är icke suverän och obunden. <sup>62</sup> Skillnaden mellan Jeremia och LP är att medan Jeremias avsikt är att slå vakt om Guds frihet ligger det i LPs intresse att ge rum för det meningsfulla i det mänskliga agerandet. Av det skälet är han i behov av »ångerteologin«. Implicit i förkunnelsen om att Gud ändrar sig, ligger nämligen tanken att Guds domar och löften är av villkorlig art. Om bödens påverkan enligt LP kan bestämmas som ett aktiverande av Gud innebär »ångerteologin« att det mänskliga handlandet dessutom kan influera Gud att ta sina beslut under övervägande, dvs. *ändra* sitt handlingsmönster.

Är Gud fri? var frågan vi ställde och vi har i texterna funnit flera infallsvinklar på den. Två omständigheter bör hållas i minnet. Den ena är att när Guds aktivitet diskuteras är det nödvändigt att ha klart för sig vilken aktivitetssfär som diskuteras. När Gud skapar världarna visar han sin suveränitet och frihet. Men LP tolkar aldrig det som nyckfullhet. Gud gör vad han vill, men gör det med ordning och reda, aldrig i nyckfullhet. Viljan vilar inte i sig själv. Den andra är att den Gud som gör vad han vill är kärlekens Gud. Frihetsbegreppet får i och med detta ett annat innehåll än om det formas utifrån ett ensidigt maktperspektiv. Om frihet är att göra och säga vad man vill, är Gud fri. Fri från människan är Gud emellertid inte, men väl för henne.

### 3.5 Sammanfattning

Den Gud som möter i *corpus Pethrus* vill vara aktiv, verksam och effektiv. Som en följd av detta framstår den kristna församlingen som en arbetsorganisation i vilken var och en borde veta sin plats, känna sin uppgift

---

<sup>61</sup> Band 10, s. 241.

<sup>62</sup> Jfr von Rad, 1965, s. 199.

och sina kvalifikationer. Gud behöver denna arbetsorganisation och de olika arbetarna. För att beskriva de kristnas funktion i dess optimala nivå brukar LP kropps-, träd- och maskinmetaforer. Metaforen tonar ner innehållsaspekten i tron, betonar det funktionella. Gudstjänsten blir arbete och människan kännetecknas av en *för-att*-struktur, hon är till för att användas av Gud. Vill Gud ha människor som inte kan utföra något eller människor som tappat lusten att arbeta? Frågan är ömtålig. Att bara vara är en för låg målsättning för LP. Om inte »att vara« är »att vara nyttig« eller i alla fall »användbar« är det kristna livet förfelat, misslyckat. Genom Anden kan varje människa bli till nytta i kroppen, i livet. Guds behov av villiga arbetare kan uppfattas som en tyngd tyngre än Gud som den auktoritära heteronomin. Om inte jag ställer mig till Guds förfogande, vem gör det då? Tyngden läggs på den enskilde, inte primärt för att motivet är omsorgen för världen utan förhållandet är närmast en sidoeffekt av tendensen att avböja Gud ansvaret. Det ter sig mot denna bakgrund inte så märkligt att himlen blir ett problem för LP. Där är Gud inte i behov av människan och människan har inte behov av Gud. Avslutningsvis berörde vi temat om Guds frihet, som dock knappast intresserar LP. Världen är i princip ordnad och tillförlitlig, inte nyckfull eller obestämd. Obestämdheten skulle äventyra det förnuftiga och meningsfulla i det mänskliga handlandet.

## 4 »Att straffa det onda är att vara god«<sup>1</sup>

Med tanke på att människans odödlighet är intimt förknippad med föreställningen om domen ställer vi frågan om det också betyder att Guds allra väsentligaste egenskap är att vara domare. Rubriken avslöjar att LP försöker upplösa spänningen mellan barmhärtigheten och den vedergällande rättfärdigheten i gudsbilden. Teologihistoriskt framstår LP som Marcions motpol. Denne försökte som bekant göra allvar av tanken att Gud är kärlek och kom därvid att hävda att den avgörande motsatsen går mellan rättfärdighet och godhet.<sup>2</sup> LPs tankegång är den omvända. Att straffa det onda ingår helt enkelt i definitionen av det goda. Därför vacklar språkbruket ibland, en viss spänning anmäler sig. Å ena sidan kan därför sägas att »Gud är kärleken« uttrycker »i stort sett« hela bibelns innehåll.<sup>3</sup> Å andra sidan kan frågor som denna ställas: »Vad vore en värld full av kärlek utan rättvisa och utan sanning?«<sup>4</sup> I framställningar om försoningen som LP läste på 1940-talet, menar han, »fanns icke Guds helighet – där fanns icke Guds rättfärdighet. Det var egentligen bara en enda sak de hade att komma med, och det var Guds kärlek. Allt det andra gick de helt enkelt förbi.«<sup>5</sup> Är det bilden av Gud som Aulén kallat »den humaniserande gudsbildens vältempererade kärlek« LP vänder sig mot?<sup>6</sup> Guds kärlek förvanskas nämligen om »den innebär, att Gud icke straffar det onda.«<sup>7</sup>

Avsnittet är uppbyggt utifrån tanken att i den straffande gärningen visar Guds två hållningar: dels en negativ, dels en positiv hållning. Den förra betonar att Gud straffar, visar sin vrede, dömer det onda, medan den senare tar fasta på Gud som den utgivande kärleken, den som offrar sig själv. Efter det att vi granskat dessa perspektiv, ställer

---

1 Band 4, s. 123.

2 Wingren 1936, s. 318f.; Nygren, 1966, s. 274ff.

3 Band 3, s. 250.

4 Lundgren, 1973, s. 7.

5 Band 9, s. 267. »Tre arbeten av framstående teologer om försoningen: en professor, en biskop och en kyrkoherde, som är teologie doktor.« LP berättar inte vilka de är, men troligen gäller det Nygren och Aulén, medan vem den tredje är är svårare att lista ut.

6 Aulén, 1941, s. 274ff.

7 EH, 1940, s. 798.



vi spørsmålet om den slutliga lösningen samtidigt som vi därmed förhoppningsvis blir i stånd att säga något om vedergällningschemats roll i trosåskådningen.

## 4.1 Gud straffar!

Att Gud straffar är en tanke som väsentligen fixeras utifrån resonemang hämtade dels ur natursammanhang, dels från samhällslivets skiftande områden.<sup>8</sup> Den är med andra ord begriplig och innehållet i kärleken bestäms nerifrån, av människan. Om naturen straffar och ett förnuftigt samhälle straffar överträdelser som begås, »vad är då naturligare, än att Gud straffar det onda?»<sup>9</sup> Om Gud inte straffade det onda, vore han »en gangstergud«, en ond Gud.<sup>10</sup> Grundläggande i analysen är lagbegreppet, dvs. Gud är garanten för att universum har en etisk ordning, en rättsordning, en lagbundenhet.

Straffet förstås ofta utifrån tanken att det är *frånvaron* av Gud som leder till förödelse och lidande. Olyckor som t.ex. första världskriget är »en följd av att människorna sätter Gud ur spelet, när det gäller folkens liv».<sup>11</sup> Inom ramen för denna grundsyn talas om Guds straff, vilket innebär att det onda antingen är en direkt följd av synden eller att Gud direkt bestraffar. Förödelser visar att Gud inte »sätts åt sidan«, negligeras, ostraffat.<sup>12</sup> Men i vad mån kan den förödelse som är förbunden med frånvaron av Guds herravälde betraktas som ett *Guds* straff? Skall uttrycket Guds straff brukas i sådana situationer, menar t.ex. Gustaf Aulén, kan det bara ske under två betingelser, nämligen dels att synpunkten inte används till att bygga upp en rationell världsförklaring, dels att Guds straffande gärning är att betrakta som Guds *opus alienum* till skillnad från Guds *opus proprium*.<sup>13</sup> LP brukar inte distinktionen mellan Guds eget verk och Guds främmande verk utan uppfattar det onda som *orsakat* av människans eget beteende. När domen förklaras ske med hänvisning till lagen om sådd och skörd eller lagen om orsak och verkan som en i skapelsen inneboende lagbundenhet får det närmast till konsekvens att domen tas ur Guds hand:

---

<sup>8</sup> Band 7, s. 198ff.

<sup>9</sup> *ibid.*, s. 199.

<sup>10</sup> Band 9, s. 266.

<sup>11</sup> Band 3, s. 255.

<sup>12</sup> Jfr Pannenberg, 1983b, s. 90f.

<sup>13</sup> Aulén, 1965, s. 175.

Det moderna samhället med dess sedeslöshet, trolöshet och kriminalitet går med stora steg mot den dom som under historiens gång alltid följt på en sådan utveckling. *Man skall inte säga att det är Gud som straffar i sådana sammanhang* [kursiv]. Det är endast verkningarna av lagen om orsak och verkan som fungerar. Det är den obevekliga naturlagen om sädd och skörd.<sup>14</sup>

Lidandet i världen blir i detta perspektiv inte odelat negativt. LP kan påstå att »vi har säkerligen många gånger tackat Gud för att det finns lidande i världen«. Det är ordningen i tillvaron han hyllar. »Men tänk, om det icke funnes någon skörd.«<sup>15</sup> Lidandet kan samtidigt som det uppfattas som »en följd av synden« ses som »Guds stora broms«.<sup>16</sup>

LP fasthåller emellertid tanken att Gud *direkt* sänder straffdomar över folken.<sup>17</sup> Vad LP vill säga illustreras dels av det bibliska dramat om Sodom och Gomorra, dels av Pompejis undergång. Tanken är att i sådana domar utväljer Gud domssättet medan domen – eller straffet – är av människorna själva framtvingat. Samhället kräver för sin fortsatta existens helt enkelt ett minimum av rättfärdighet. Gud är i sin domsgärning icke nyckfull, opålitlig eller avundsam och det är inte heller den nakna vedergällningsprincipen – *lex talionis* – som är måttstocken.

Det säregna i LPs behandling av »straffet« är att han betraktar möjligheten att tolka katastroferna som »barmhärtighetsgärningar«, dvs. domarna ses i kärlekens ljus och påstås ha sina rötter i Guds godhet.<sup>18</sup> Barmhärtigheten kommer i dagen genom att domen uppfattas instrumentellt. Att bara straffa för att tillfoga syndaren ett mått av lidande är inte huvudtanken. Straffet tjänar Guds syfte och har en preventiv funktion, dvs. verkar avskräckande. Gömmer sig en rationell världsförklaring utifrån synpunkten om Guds straff?

Schemat är inte slutet, det brytes på några punkter. Tydligast syns detta i det att den rättfärdige drabbas av lidande och prövningar medan den ogudaktige tydligen ibland går fri, får leva »odrabbad« och störningsfri. Det är t.ex. grundlöst att »säga, att alla Guds barn som är

---

<sup>14</sup> Manus »Dagen och det svenska samhället«. LPs arkiv, RAA. Årtal saknas och jag har ej funnit att manuset använts som ledare i *Dagen*.

<sup>15</sup> Band 5, s. 141.

<sup>16</sup> *ibid.*

<sup>17</sup> Band 3, s. 256.

<sup>18</sup> *ibid.*, s. 256f.

sjuka, är det för sina synders skull«. <sup>19</sup> Den som därför lider för något annat än för sina synder, kan sluta sig till han/hon har med Gud att göra. Den ogudaktige som inte erfar smärtan i livet, borde däremot djupt ängslas. Det betyder nämligen att Gud givit upp hoppet om honom! <sup>20</sup> Mot bakgrund av dessa tankesvep blir det omöjligt att bygga upp en heltäckande rationell världsförklaring. Påståendet kan underbyggas med LPs sätt att behandla lönetanken. Mån som han är att betona belöningens roll är han trots allt medveten om att argumentet inte riktigt passar in i den moderna tiden. LP visar att han lever i ett intellektuellt klimat där Kants filosofi utövat ett långtgående inflytande. Man, skriver pingstledaren, »klandrar ... kristendomen, därför att den hävdar principen om belöning för goda gärningar ...«, men än sen då? Det »är ju en tankegång, som genomgår hela människolivet«. <sup>21</sup> Lönetankens utformning i bibeltexterna är dock ett problem för honom. Liknelsen om arbetarna i vingården säger att löntagarna »fick samma lön«. <sup>22</sup> I sin utläggning låter LP läsaren förstå, att detta kan tyckas motsäga »vad Guds ord framhåller, när det gäller de frälstas eviga lön. ... Ty det står ju tydligt, att var och en skall få efter sina gärningar ...«. <sup>23</sup> Lönen kommer att bli »olika«, ett påstående som LP baserar på tanken att »Gud är rättvis«. På nytt finner vi vaktsläendet om ordningen i tillvaron, som gör det meningsfullt för människan att anstränga sig, att bjuda till, att offra sig. Gud representerar ordningen, inte överraskningarna, inte något otänkbart nytt! Liknelsens ord om lika lön löser LP genom att i exegesen eliminera evighetsdimensionen. »Jesus talar här om den troendes arbete i Guds rikes vingård och om den lön, som

---

<sup>19</sup> Band 3, s. 143.

<sup>20</sup> »Gud känner ju på förhand en människas liv, och då han finner, att denna människa icke kommer att böja sig för hans vilja och mottaga frälsning, huru hårt han än kommer att pröva henne, så låter han henne undgå prövningar som den frälste får genomgå. Det sker med en sådan person, vad Jesus säger i Lukas 16: Han får ut sitt goda medan han lever.« Band 3, s. 257f. LP tolkar mot denna bakgrund lidandet som drabbar den fromma människan som ett tecken på att Gud inte har givit upp hoppet om hennes frälsning. Först »i evighetens ljus« blir detta emellertid fullt begripligt. Jfr Wiles, 1986, s. 72.

<sup>21</sup> Band 9, s. 259. »Så gott som allt vad människor företar sig uppskattas ju, allteftersom det lönar sig. ... Men medan man på andra områden av livet godkänner tanken om lön för goda gärningar, slår man ned på denna tankegång, när den tillämpas på det andliga området – ehuru den har sitt fulla berättigande också där.«

<sup>22</sup> Band 3, s. 5.

<sup>23</sup> *ibid.*, s. 5f.

vingårdsarbetaren har att vänta här på jorden.«<sup>24</sup> Fördelarna på jorden utdelas icke efter tjänst. »Gud ... betalar icke ut lönen här«, men han »ger oss vad vi behöver«.<sup>25</sup>

Om det således finns gott om tankelinjer där det inre sambandet mellan synd och förödelse fastslås, och ofta då som ett uttryck för en gudomlig bestämmelse fungerande som en inneboende lagbundenhet i livet, möter vi också texter där lagbundenheten genombrytes. Lidandet kan Gud bruka som medel för människans frälsning eller alternativt ordna så att människan slipper undan det lidande som hon egentligen ådragit sig enligt lagen om sådd och skörd. Förståelsehorisonten för dessa tankegångar är framtiden. Förutsättningen för att man skall kunna säga något om lidandets mening eller meningen med lidandets frånvaro är att man känner slutet. Det gör Gud, men Guds instrumentella förhållande till det onda innebär inte att det är möjligt att härleda det från Guds vilja eller att se det onda i sig som ett förverkligande av den gudomliga viljan. Onda och »obehagliga«<sup>26</sup> ting i världen som Gud genererar omtalas inte i moraliska termer utan »de är nyttiga i sina konsekvenser«.<sup>27</sup>

Gud är inte ansvarig för det onda, men drar sig inte för att åstadkomma och tillåta smärta och lidande i världen. »Det onda som finns i tiden är inte Guds verk utan människans ...«<sup>28</sup> Det essentiellt onda föres över på människans konto utifrån synen på människans fria vilja, vilket leder tankarna om dom och straff i riktning mot en uppfattning att det egentligen är människan som dömer sig själv. Vidare, om än straff och lidande hör samman, är inte allt lidande strafflidande. Och: lidandet och straffet har sina rötter i Guds godhet.<sup>29</sup>

Med denna uppläggnings behöver LP egentligen inte polemisera mot teologer som hävdar att kärleken är gudsbildens behärskande centrum, men väl föra fram kritiska synpunkter på kärleksbegreppet innehåll. LP vänder sig mot vekhet, efterlåtenhet och slapphet. Problemet i texterna uppstår i och med att kärleksbegreppet inte preciseras. Men tanke-

---

<sup>24</sup> Band 3, s. 5f.

<sup>25</sup> *ibid.*, s. 7f.

<sup>26</sup> Band 5, s. 144.

<sup>27</sup> *ibid.*; *ibid.*, s. 146: »Fadern måste ta till riset och aga sitt barn, men han agar inte för agans skull, utan för det bestämda målet, att barnet skall gå in på hans vilja. Agan kommer för ett bestämt ändamål – och då målet är nått, upphör agan.«

<sup>28</sup> Lundgren, 1973, s. 7.

<sup>29</sup> Band 3, s. 252.

gången är denna: Kärleken skulle helt enkelt förvanskas, ja, störta samman om rättfärdigheten nedtonas och icke hålles vid makt. Det indikerar att kärleken inordnas inom rättsordningens ram.

I predikosamlingen *Gud med oss* har LP i ett kapitel tagit upp tre invändningar som han mött mot tanken att Gud är kärleken. Den första framspringer ur en uppfattning om kärleken som går ut på att om Gud vore kärleken skulle han inte straffa det onda. För LP leder det till en orimlig gudsbild om Gud skulle bete sig totalt annorlunda än naturen och ett normalt samhälleligt rättssystem. Den andra invändningen tar fasta på att Gud tillåter olyckor och nöd gå över människorna. Gud fritas från dessa olyckor emedan han inte »får vara med« eller »sätts ur spelet«. I sitt svar griper LP tillbaka till huvudspåret i framställningen. Verkligheten är beskaffad på ett visst sätt, som människan måste besinna. Gör hon inte det befinner hon sig i samma risksituation som människorna på fartyget, vilka landsätter kaptenen och seglar på egen hand. Grunden och skären är ett bevis på att världen är Guds. Ordningen i världen är ett uttryck för Guds kärlek. Anarki är värre än lidande. Den tredje invändningen berör LPs eget problem, nämligen den nöd som drabbar de människor som uppriktigt tjänar Gud. Frågan om de troendes lidanden och prövningar är den svåraste att besvara.<sup>30</sup> Svar på den kan erhållas endast *sub specie aeternitatis*. Det är först »i evighetens ljus« som »vi rätt skall förstå vinsten av den gudfruktiges vandring med Gud och betydelsen av de prövningar, som Gud låtit honom genomgå. Den som lever med Gud, han vet, att vad Herren än låter honom uppleva av prövningar och tuktan, så står det dock kvar, att Gud är kärleken.«<sup>31</sup> Inget kan för den troende människan falsifiera satsen Gud är kärleken.

## 4.2 »På Golgata blottas Guds hjärtelag«<sup>32</sup>

Genom att studera tillvaron kan människan, menar LP, inte endast bli varse Guds existens, utan också få se en skymt av Guds kärlek. Men i »Kristi död på Golgata blottas Guds hjärtelag«.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Band 3, s. 257.

<sup>31</sup> *ibid.*, s. 259.

<sup>32</sup> Band 3, s. 260.

<sup>33</sup> *ibid.* Se även Band 7, s. 22ff.

Hänger synd och lidande principiellt samman, gäller detsamma om kärlek och lidande. Gud kan låta människor som fruktar honom drabbas av lidande för deras frälsnings skull, ett lidande som inte kan betraktas som straff. Men inte heller Gud väjer undan för lidandet. Kärleken till Gud renderar människor lidande och Guds kärlek till människan renderar Gud lidande. »Gud ville frälsa världen, och han lät domen drabba sin Son.«<sup>34</sup> Det som sker på korset är ett domsdrama. Innan Gud kan förlåta människan måste en uppgörelse ske, ett krav som tycks vara grundat i en rättsordningens idé.

Men domsdramat är också ett kärleksdrama mellan Fadern och Sonen för världens skull. »Det var Faderns kärlek, som gav oss Sonen, och det var Sonens kärlek, som bragte honom upp på korset för vår skull.«<sup>35</sup> Denna kärlek överstiger och överbjuder »vida all jordisk kärlek«.<sup>36</sup> För att förstå denna kärlek bör man veta att LP skiljer mellan moderskärlek och faderskärlek. Den renaste och största kärlek som jorden känner är »en moders kärlek«.<sup>37</sup> Moderns kärlek är av utgivande slag, en mor offerar sig för sina barn. Modersprincipen tycks närmast innebära en ovillkorlig kärlek. En mor älskar sina barn, inte därför att de är henne till lags, utan därför att de är hennes barn. Hon älskar för livsgemenskapens egen skull.<sup>38</sup> Mildhet och medkänsla knyts till moderskärleken medan faderskärleken framstår som villkorlig och rättviseriktad. Den kan förloras, men också genom ånger återvinnas.

Distinktionen används inte explicit i relation till korshändelsen, utan LP framhåller att det som sker på korset är något större, något förmer än den jordiska kärleken när den är som störst. »Gud är ömmare än någon moder.«<sup>39</sup> Guds kärlek är varken motsatsen till mänsk-

---

<sup>34</sup> Band 3, s. 40.

<sup>35</sup> *ibid.*, s. 42. Jfr formuleringen Gud »tog sin egen Son från sitt hjärta och utgav honom till detta förnedrande jordeliv och till den fruktansvärda döden på korset«. *ibid.*, s. 260. Liknande formuleringar kan på modernt teologiskt språk sägas uttrycka tanken, att Gud går ut ur sig själv i Kristus.

<sup>36</sup> *ibid.*, s. 43.

<sup>37</sup> *ibid.* *Timmermannen från Nasaret*, del 3, 1972, s. 165f. Utifrån Nygrens distinktion mellan »agape« och »eros« är LPs kärleksuppfattning enkel att hänföra till »eros«-kärleken. Dock finner jag det nämnvärt att även Nygren vid något tillfälle tillstår att moderskärleken kan rymma det allra högsta, vara ett käril för den gudomliga kärleken. Bexell, 1981, s. 97, not 87.

<sup>38</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 3, 1972, s. 165. LP citerar dessutom dikten »Min Moder« av Zachris Topelius.

<sup>39</sup> Band 10, s. 252.

lig kärlek eller identisk med den. I korsdramat möter två principer, den kvinnliga-moderliga huvudsakligen representerad av Sonen och den manliga-faderliga representerad av Fadern.

Mönstret för relationen mellan Fadern och Sonen får flera beståndsdelar från viljans område. »Men från evighet var det Guds vilja, att Sonen skulle lida till släktets försoning.«<sup>40</sup> Eftertryckligt framhålls att frälsningen är »Guds verk«, vilket ibland omnämns som »Faderns verk«. Tanken ges varierande formuleringar: »Jesu död på Golgata var ett resultat av Guds vilja«, »Gud själv föranstaltat om frälsningen i Kristus Jesus« och »det var Fadern som räckte honom kalkan.«<sup>41</sup> Mot Faderns vilja svarar Sonens vilja. Det viktigaste hos Jesus »är hans lydnad intill döden, hans lydnad för Fadern.«<sup>42</sup> Att Gud ger eller sänder Sonen betyder inte att Sonen är passiv och viljelös. LP är mån om att betona frivilligheten i Jesu liv. »Frivilligt böjde han sig ned och tog på sig hela denna börda, som väntade honom. Frivilligt gav han sig.« Han bragtes inte på korset av fienderna, utan han »beslöt sig för att gå till Golgata. Eljest hade han aldrig kommit dit.«<sup>43</sup> Faderns beslut att frälsa världen är när allt kommer omkring »beroende på den fria viljan hos Jesus.«<sup>44</sup> Den fria viljan och lydnaden står i ett nära förhållande till varandra. »Men hans lydnad gjorde att han böjde sig för Faderns vilja.«<sup>45</sup> Med Jürgen Moltmann kan man tala om en inre konformitet mellan »the will of the surrendered Son and the surrendering will of the Father«,<sup>46</sup> en konformitet eller en viljegemenskap som har sina rötter i och vilar i kärleken till världen, till människorna. Både kärleken och viljan är sätt att träda i relation till världen.

Utropet *Eli, eli lema sabaktani* menar LP vara »en kärnpunkt i det stora försoningsdramat«. <sup>47</sup> Varje teologi som vill kalla sig kristen, måste enligt Moltmann komma till rätta med detta Jesu rop. Svårigheten i ropet ställer LP i frågans form: »Skulle han som alltid levat i oavbruten gemenskap med sin himmelske Fader plötsligt förlorat denna kontakt?«<sup>48</sup>

---

<sup>40</sup> Band 3, s. 40.

<sup>41</sup> *ibid.*, s. 39.

<sup>42</sup> Lundgren, 1973, s. 13.

<sup>43</sup> Band 3, s. 40f.

<sup>44</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 21.

<sup>45</sup> Lundgren, 1973, s. 13.

<sup>46</sup> Moltmann, 1981, s. 82.

<sup>47</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 102.

<sup>48</sup> *ibid.*

Jesu rop förbinds i utläggningen med den av Paulus i 2 Kor. 5:18–21 gjorda tolkningen av korshändelsen. LP förstår ropet från Jesus utifrån den teologiskt laddade satsen »att bli gjord till synd«.49 Perikopen i vilken satsen ingår är ett kardinalställe för den variant av tolkningar av korset, som går under beteckningen försoningsmodellen.50 Med hänvisning till textstället kommenterar LP, att Jesus »gick in i syndarens ställe och upplevde hur synden skiljer människan från Gud«.51 Jesus försätter sig genom sitt handlande i en relation till Gud som utmärks av övergivenhet. »Fadern överlämnade Jesus åt hans fiender och visade vid korset inga tecken på att vilja befria honom ur denna nöd. Han gav mörkrets makter fria händer och uthärdade att se dessa makter göra sitt värsta.«52 Vidare:

Jesu hade alltid haft en förblivande erfarenhet av Faderns närvaro och välbehag. Men nu, då han var ett med synden i den ofattbara mening som Skriften framställer, var denna gemenskap bruten. Det mörker som insvepte naturen och den jordbävning som samtidigt skakade jorden, är en slående illustration till det mörker och den vända som gripit Jesus, när han bar våra synder och skulle smaka döden för oss alla. Han fick erfara vad den andliga och eviga döden innebär, nämligen skilsmässa från Gud.53

LPs betoning på smärtan i Jesu rop är knutet till övergivandet. Ned i lidandets djup gick Jesus, vilket just beror på att »... den evige Fadern själv övergav honom« och »under korslidandet dolde Fadern sitt asikte för honom«.54 Med den unika gemenskapen mellan Fadern och Sonen korresponderar en lika unik separation mellan de båda. Guds smärta är åtskillnadens, som har sina rötter i kärleken. Uttrycket »gjord till synd« understryker detta, men LP tillstår utan omsvep, att han är ur stånd att förklara eller utlägga innehållet i frasen. Å andra sidan menar han sig långtifrån vara ensam i denna okunskap: »Ingen kan förklara detta.«55

Vid en grov jämförelse mellan LPs utläggningar och moderna konstruktioner av korsteologi finner man att LP bygger på textavsnitt i

---

49 *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 103.

50 Nordlander, 1982, s. 114.

51 *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 103.

52 Dagenledaren 19.4.1962, LP.

53 *ibid.*

54 Dagenledaren 19.4.1962, LP.

55 Band 3, s. 38.



NT som är av central betydelse även för moderna utläggare. Den avgörande skillnaden mellan dem och LP tycks vara att LP betraktar Jesu rop som en station på vägen till försoningen. När detta är avklarat har Jesus »genomgått försonargärningens svåraste pass«.56 Väl igenom mörkret och lidandet ljuder triumfen: »Det är fullbordat!« Sonen hade inte bara återfått kontakten »med honom som han kallade min Fader«57 utan Jesus »är fortfarande den undergivne Sonen som anbefaller sin ande i Faderns händer«.58 Allt är som förr gudomspersonerna emellan, men projektet utåt visavi människorna har inträtt i en ny fas. Från Guds sida är projektet i princip genomfört: vägen till frälsningen är öppnad och är varje människas möjlighet. Försoningen betyder att Gud kan förlåta människan hennes synd och skuld. Synden var ett problem inte allenast för människan utan också för Gud.59 De inre hindren är i och med korsdöden undanröjda, rättfärdighetsnormen är tillgodosedd.60 I denna mening betyder försoningen något för Gud, som själv tagit initiativ till densamma. Fadern är dock inte genomgående subjekt i försoningsverket. Kristologin som är av kenosis-kristologiskt märke lägger vikten vid vad Kristus utträttar som människa. Detta förhindrar emellertid inte att försoningen ses som en demonstration av den gudomliga kärleken. Korshändelsen borde ge människan mod att närma sig Gud. En av syndens effekter är att den jagar människan bort från Guds ansikte.61

Vad säger LP om Guds »hjärtelag«? På 1870-talet väcktes denna fråga i den s.k. försoningstriden och var en av orsakerna till bildandet av Svenska Missionsförbundet. LP anspelar vid något enstaka tillfälle på denna strid. Var står han själv? Att det inte råder en dualism mellan Guds kärlek och Guds rättfärdighet visar sig däri att korsdramat inte handlar om att rättfärdigheten förhandlar med kärleken eller att Kristus hembjuder ett offer åt Gud, som därefter blir i stånd att älska människorna. Egentligen är det fråga om ett tillfredsställande av det

---

56 *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 104.

57 *ibid.*, s. 105.

58 *ibid.* LP tolkar inte »ande« i ett trinitariskt perspektiv. Han avser människoanden. Jesus är som varje annan människa i detta avseende.

59 Band 9, s. 267: »Den konflikt, som genom människans synd skapats mellan henne och Gud, är icke endast ett människans uppror mot Gud och en människans vägran att gå in på hans villkor, utan den är även ett den gudomliga rättfärdighetens och helighetens motsatsförhållande till det syndiga släktet och den syndiga individen.«

60 Jfr Wiles, 1979, s. 65f.

61 *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 118; Band 3, s. 104, 253.

gudomliga rättskravet, inte ett Guds omstämmande till människorna. Försoningen är en följd av Guds kärlek, inte kärlekens förutsättning, men kärleken är inte nog.<sup>62</sup> Guds inställning till världen har inte förändrats i och med Jesu död och uppståndelse. Världen har försonats med Gud och Gud har försonats med världen.<sup>63</sup>

### 4.3 »Helvetet – en av Guds barmhärtighetsgärningar«<sup>64</sup>

En konsekvens av dessa tankespår är LPs behandling av den slutliga uppgörelsen mellan människan och Gud. Förkunnelsen av den dualistiska utgången är inte förbunden med moderna svårigheter att förena föreställningen om helvetets verklighet med Guds kärlek.<sup>65</sup> Helvetet ses tvärtom som ett uttryck för Guds barmhärtighet.<sup>66</sup> I stället för att tolka rättvisebegreppet i ljuset av Kristi verk och person tolkar LP in det mänskliga rättvisebegreppet i uppfattningen om Guds rättfärdighet och kommer att utjämna motsättningen mellan Guds kärlek och Guds rättfärdighet.

LP tar upp invändningen: »Det finns de som säger, att denna lära om ett evigt helvete strider mot Guds kärlek och mot Guds allmakt«.<sup>67</sup> Ett svar som han riktar till gensägarna är att de inte begriper Guds kärlek. Med andra ord borde de hålla tyst. I sådana avsnitt anslår han maktens linje: Gud gör vad han vill och ingen kan göra något åt detta. Den linjen utgör, som vi sett, inget huvudspår, ingen bärande tankegång i hans texter. Det är däremot tanken, att helvetet snarare är ett utslag av Guds barmhärtighet än hans vrede. I resonemanget finner man att det är människans val som Gud respekterar samtidigt som idén att Gud inte tvingar sig på människan framträder. I uppfattningen ingår dessutom synduppfattningen som förklaringsled.

»Naturligt« är ett huvudord i LPs tolkning av kristen tro. Så också när han berör frågorna bortom döden. Självmord är han av uppfattningen

---

<sup>62</sup> Band 9, s. 267.

<sup>63</sup> *ibid.* Världen är försonad, men inte »frälst«. *Brudgummens Röst*, 1916, s. 169.

<sup>64</sup> Band 4, s. 124f.; Band 10, s. 148; Band 3, s. 104, 253.

<sup>65</sup> Jeffner, 1981, s. 100f.

<sup>66</sup> Band 3 954f

<sup>67</sup> Band 10, s. 149. I ett föredrag hävdar han, att »det går icke att försona det mänskliga förnuftet med denna lära, ...«. Band 3, s. 102.

att »på andra sidan döden« »blir det säkerligen lika naturligt att leva ... som här«. <sup>68</sup> En avmystifiering av »evigheten« vidtages, gränsen mellan människans nuvarande och tillkommande liv är inte skarp. Det är »icke mer oförklarligt, att människor skall vara borta från Guds ansikte i evighet, än att de kan fortsätta att här leva i synden«. <sup>69</sup> Syndens natur är »att fly från honom [dvs. Gud]«. »Tänk, om de skulle nödgas att för evigt dväljas inför Guds ansikte! Det vore ju förfärligt! Vad syndaren fasar för – det är Guds närhet, Guds uppenbarelse.« När syndaren som »dött i sitt syndiga sinne« och »uppvaknar i detta sinne till domen, skall han anse det som en lättnad att få gå bort från Guds ansikte för evigt«. <sup>70</sup> En premiss i tankegången är att det finns människor som »stålsatt sig mot Guds kärlek«. <sup>71</sup> Gud behandlar dessa utifrån deras egen vilja. »Att människan fritt väljer att inte ha med Gud att göra – det är helvetet.« <sup>72</sup> Därför finns det något som vore värre än helvetet.

LP menar, att Skriften tydligt säger, att helvetet är »utanför himmelen«, varmed han menar: »Jag tror det säger allt – att vara utanför gemenskapen med Gud, utanför gemenskapen med de heliga, med änglarna, utanför gemenskapen med det rättfärdiga, det rena och goda«. <sup>73</sup> LP uppfattar troligen talet om helvetet som en metaforisk beskrivning av en tillvaro utan Gud. Grunddraget i människosynen upprepas: »Men man skall komma ihåg att detta är vad människan själv väljer.« <sup>74</sup> Om Gud därför skulle tvinga in människan i ett förhållande som hon själv bestämt tar avstånd från skulle han avslöja sig som något annat än kärlekens och barmhärtighetens Gud. Men genom

---

<sup>68</sup> Band 10, s. 104; Se även Lundgren, 1973, s. 22f.

<sup>69</sup> Band 3, s. 103.

<sup>70</sup> *ibid.*, s. 104. Jfr Band 10, s. 148f.: »Ty om Gud hade bestämt, att de för alla evigheter skulle vara i hans omedelbara närhet, skulle detta för dem vara ett tusenfaldigt helvete.« Lundgren, 1973, s. 23, har en liknande formulering.

<sup>71</sup> Band 10, s. 148.

<sup>72</sup> Lundgren, 1973, s. 23. Rakt igenom författarskapet betonas vikten av att säga »ja« till Gud, vilket innebär att människan måste uttrycka att hon vill ha med Gud att göra. Tydligt är en förskjutning på gång i LPs uppfattning i dessa sena texter. Nu synes det handla om att säga »nej« till Gud, dvs. människan måste markera att hon inte vill ha med Gud att göra. Man kan möjligen tänka sig följande lösning. För att människan i eminent mening skall kunna fungera som Guds redskap i tiden krävs ett medvetet och helhjärtat »ja« till Gud, medan däremot ett »nej« till Gud skulle krävas innan människan förvisas bort från hans ansikte.

<sup>73</sup> Lundgren, 1973, s. 23.

<sup>74</sup> *ibid.*

att människan »får en plats borta från Gud för evigt« visar Gud sin barmhärtighet och att han respekterar människans eget val.<sup>75</sup>

När Ivar Lundgren i slutet av LPs liv samtalade med honom i dessa frågor ställde han det hela på sin spets med ett indirekt påstående: »De kommer alltså att trivas i helvetet?« LP svarade: »Jag tror att de kommer att acceptera det.«<sup>76</sup>

Summerar vi iakttagelserna kan vi konstatera, att bibeltexter inte kommer till användning i själva argumentationen för uppfattningen. Ansatsen för tanken är i stället människans fria vilja, hennes val, som Gud respekterar. Men människans frihet är inte total. Existensen som sådan kan människan inte kan lyfta sig ur och det ansvar människan har för sina val är realiteter att ta i beaktande. Frånvaron av en personlig gemenskap med Gud är sammantaget människans stora förlust, här och nu och i evigheten, en förlust som är förbunden med lidande. Med dessa förbehåll kan vi tala om en konvergenspunkt mellan Gud och människa. Frågan är dock om inte konvergenstanken utgör ett hot mot den roll som fruktan spelar i trosåskådningen. Avsikten har varit att inskräpa syndens allvar, men synen här blir mera saklig. Konvergensteologin mynnar ut i konstaterandet att Gud söker minimera människans lidande sett under evighetens synvinkel. LP tycks själv inte anse att han inifrån löser upp premisserna för väsentliga inslag i sin förkunnelse.<sup>77</sup> Bibellinjen med »fruktans« inslag och människosynslinjen med »friheten« som ledande tanke, lever sida vid sida med varandra till synes utan störningar. Helvetet, för att fortsätta tala mytologiskt, beskrivs som ett av Gud utifrån hans respekt för människans frihet ordnat ställe för att de som inte vill ha med honom att göra skall slippa det. Om man inte tolkar hållningen som en ambivalens mellan teocentricitet och antropocentricitet, kan man konstatera att flera av texterna lämnar från sig en känsla att LP ryser inför det faktum att människor enligt hans mening i detta liv lever utan Gud. Evighetsperspektivet förändrar inte denna grundläggande rysning. Med ett språkbruk som i alla avseenden avgränsar sig från LPs eget, kanske man kan tala om att syntesen blir att LP ställer sig bakom en sekulariserad *apokatastasis*-tanke, som formar sig till en lösning inom ramen för folkhemmet, där alla helst skall trivas eller åtminstone skall för-

---

<sup>75</sup> Band 3, s. 104.

<sup>76</sup> Lundgren, 1973, s. 23.

<sup>77</sup> Tanken finns formulerad redan i *En evig dom*, 1915, se Band 4, s. 93ff.

hållandena vara så ordnade att alla kan acceptera sin situation. Guds välvilja går människans självbestämmande till mötes. Kärleken och rättfärdigheten ingår som grundläggande inslag i denna lösning.

LPs sätt att besvara frågan om inte de gudfruktiga kommer att få smolk i sina glädjebägare vid tanken på de människor som lider helvetets kval visar dock att det är inom rättvisans ram kärleken inordnas. Gör inte kärlekens medlidande intrång i himmelen? »De frälsta är i fullkomlig harmoni med Gud, och de anser, att hans *rättfärdighet* är lika prisvärd som hans *nåd*.«<sup>78</sup>

## 4.4 Sammanfattning

Ansatsen utifrån allmänna principer som naturlagar och samhällets lagar leder till att det är självklart att Gud straffar »det onda«. Därmed blir godheten, barmhärtigheten och kärleken som motivering för straffet också självklar. Här finns inget att förvåna sig över, inget *novum*! I godheten döljer sig således flera inslag. Först och främst är det föreställningen om rättsordningen, som kräver lagarnas efterlevnad. Ett annat inslag är respekten för människans självbestämmande. Guds bestämda inriktning på att frälsa världen är ett tredje inslag. Uppfattningen har en anstrykning av den liberala teologins förståelse av korset som ett uttryck för Guds välvilja gentemot människan. Kärleken är inte något endast inom-trinitariskt. Notabelt är att LPs utläggning om straffet som syftar till att inskräpa syndens allvar i det närmaste får motsatt effekt.

---

<sup>78</sup> Band 4, s. 127. Enligt Aulén (1941, s. 270) är det för den lutherska ortodoxin typiskt att bredvid rättstanken står nådestanken. Jfr LPs försök att utifrån allmänna tankegångar förklara hur kristna kan känna lycka och samtidigt tro på eviga straff. Dagenledaren 31.1.1963, LP. Band 9, s. 267f.

## 5 Den treenige Guden

I detta avsnitt skall jag profilera LPs uppfattning utifrån en del allmänna synpunkter på trinitetsteologin inom pentekostalismen. LPs texter lämnar ifrån sig andra betoningar än de som forskare funnit vid studier av andra texter inom denna religiösa familj. Djupdykningen i materialet på denna punkt utgår primärt från det faktum att den specifika kristna bilden av Gud är just treenig och att LP säger sig omfatta tron på den treenige Guden.

### 5.1 Deciderad Jesus-kult eller pneumatologisk monism?

»Pingströrelsens syn på gudomen är allmänkristen«, skriver Nils G. Holm, och fortsätter: »Man kan säga att Jesus kommit att bli den centrala personen i gudomen inom pingströrelsen trots att också den helige Ande starkt betonas.«<sup>1</sup> Självklart är det enligt Holm så, att »Gud uppfattas som Skaparen och som Fadern«.<sup>2</sup> Holm konstaterar vidare att man inom pingströrelsen »bekänner sig till treenighetsdogmen och till läran om Jesu dubbla naturer«. Hans egen uppfattning om treenigheten tenderar att röra sig i modalistisk riktning eftersom han talar om olika »sidor« av gudomen. Möjligen reflekterar denna tendens Holms egen bakgrund i pingströrelsen. »Någon större åtskillnad mellan dessa 'sidor' av gudomen gör man ej ...«, menar han.<sup>3</sup> Utifrån dessa synpunkter tycks betoningen ligga på andra artikeln, inte tredje eller första.

Bloch-Hoell har också uppmärksammat andra artikelns dominerande roll. I en undersökning av en amerikansk hymn-bok fann han att Jesus nämndes i mer än tre gånger så många hymner som den första personen i gudomen. »A one-sided emphasis of the second person in God seems to be usual in the Movement.«<sup>4</sup> Å andra sidan är detta enligt honom inget unikt för pentekostalismens vidkommande och gör gällande, att »All revival movements of our time are pronounced Jesus-cults.«<sup>5</sup> Rörelseriktningen mot andra artikeln framkommer också

---

<sup>1</sup> Holm, 1978, s. 31. Holm understryker denna uppfattning med att »i böneanropen vänder man sig till största delen till Jesus«.

<sup>2</sup> *ibid.*

<sup>3</sup> *ibid.*

<sup>4</sup> Bloch-Hoell, 1964, s. 109.

<sup>5</sup> *ibid.*, s. 109.

i Henning Thulins uttalande när han säger att innan han blev pingstvän bad han till Gud, men som pingstvän bad han till Jesus.<sup>6</sup> Thulin som varit präst i Svenska kyrkan var under en period LPs medarbetare i Filadelfiakyrkan i Stockholm. Linderholm har kommenterat den andra artikelns betoning i förhållande till trinitetsteologin och framhållit att den »ömtåligaste« punkten i tron är kristologin och att Kristus-kulten ibland tillspetsas så, att den direkt strider mot treenighetsläran.<sup>7</sup> Tanken har ovan anmälts att det från i början rådde en teologisk spänning mellan pneumatologin och kristologin i pentekostalismen.<sup>8</sup> Som svar på frågan om pentekostalismen givit uttryck för en deciderad Jesus-kult eller en pneumatologisk monism har Kilian McDonnell menat att om den klassiska pentekostalismen »fails at all, it is because it does not give sufficient place to the role of the Father«.<sup>9</sup> Trinitetsteologin utgör onekligen ett problemområde inom amerikansk pingströrelse.<sup>10</sup>

Temat – Gud som skaparen – har ovan i olika omgångar förts på tal när vi redogjort för dels LPs skapelsetro, dels gudsupplevelser. Som kontrastmaterial kan Olof Hartmans omdöme om Sven Lidman användas. Denne hade enligt Hartman »tappat bort en person i gudomen, nämligen Fadern och Skaparen«.<sup>11</sup> Hartmans synpunkter skall inte här granskas, men det är belysande att det är ogörligt att nå en dylik slutsats vid läsningen av LPs skrifter. I LPs texter är Skaparens närvaro accentuerad på ett sådant sätt att frågor om LP gör sig till talesman för en strikt monoteism kan ställas.

Med den strikta monoteismen avses en uppfattning enligt vilken frågorna om Guds existens och hur man kan vara en kristen blir två orelaterade frågor.<sup>12</sup> Problemen avtecknar sig i relation till trinitetsteologin. För det första har monoteismen alltid varit ett politiskt problem i det att den uppfattats teokratiskt. Behovet av genomförande är påfallande. För det andra menar t.ex. Moltmann att monoteism och monarkianism är »only the names for two sides of the same thing: The One is the principle and point of integration for the Many. The One is

---

<sup>6</sup> Thulin, 1941, s. 19.

<sup>7</sup> Linderholm, 1925, s. 317f.

<sup>8</sup> Clayton, 1979, s. 37f.

<sup>9</sup> McDonnell, 1976, s. 249; Bloch-Hoell, 1956, s. 315.

<sup>10</sup> Hollenweger, 1972, s. 25f.

<sup>11</sup> Citerat efter Sundberg, 1986, s. 107.

<sup>12</sup> Till begreppet strikt monoteism, se Moltmann, 1981, s. 129ff. Jfr Band 3, s. 46.

the measure of the Many. The One God has always been appealed to and comprehended in the context of the unity of the world.«<sup>13</sup> Monarkianismens problem har varit att förena tron på en Gud med den kristna tron på Fadern, Sonen och Anden<sup>14</sup> För det tredje gör en »strict notion of the One God ... theological christology impossible, for the One can neither be parted nor imparted«.<sup>15</sup> Den strikta monoteismen tvingar oss att tänka Gud utan Kristus och följaktligen att tänka Kristus utan Gud.<sup>16</sup> Modalismen är en variant av monoteismen vars startpunkt är att Jesus är Gud.<sup>17</sup> En annan form av monoteism är subordinationismen. I den förnekas satsen att Jesus är Gud.<sup>18</sup> Monoteismen tycks på det hela taget hota tron på Kristus på så sätt att Jesus Kristus antingen blir en i raden av profeter eller försvinner »into the One God as one of his manifestations«.<sup>19</sup>

Med avseende på LP kan vi konstatera att han kan tänka – eller tro på – Gud utan Kristus. »... jag kom aldrig så långt att jag tvivlade på en skapare«.<sup>20</sup> Däremot är det inte klart att han kan tänka sig Kristus utan Gud, men detta behöver vi granska ytterligare.<sup>21</sup>

## 5.2 Kenosis-kristologi: Jesus är den utblottade Guden<sup>22</sup>

Kristologin rör bl.a. spørsmålet om förhållandet mellan gudomligt och mänskligt hos Jesus Kristus. Frågan om Jesu gudomlighet har på allvar följt LP alltsedan han på Betelseminariet 1905 läste Viktor Rydbergs *Bibels lära om Kristus* varvid han »förlorade tron«.<sup>23</sup> Ofta återkommer

---

<sup>13</sup> Moltmann, 1981, s. 130.

<sup>14</sup> Hägglund, 1971, s. 52.

<sup>15</sup> Moltmann, 1981, s. 131.

<sup>16</sup> *ibid.*

<sup>17</sup> Hollenweger, 1972, s. 32.

<sup>18</sup> Moltmann, 1981, s. 132f.

<sup>19</sup> *ibid.*, s. 131.

<sup>20</sup> *Mitt liv med Bibeln*, 1974, s. 18.

<sup>21</sup> Moltmann, 1981, s. 131.

<sup>22</sup> »Han var Gud, men utblottad på allt det som är kännetecknande för gudomen.« *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 164.

<sup>23</sup> Lundgren, 1973, s. 11. I Band 1 (s. 16) beskriver LP sin läsupplevelse på ett annat sätt: »Det finns ingenting, som angripit min tro så mycket, som när jag läste Viktor Rydbergs framställning om Kristus ...«, »... jag fullkomligt skakades i min tro inför hans argument«.



han i sitt författarskap och i sin förkunnelse till denna händelse.<sup>24</sup> I förordet till serien *Timmermannen från Nasaret*, vilken skrevs åren strax innan hans bortgång, skriver LP i något förvånande ordalag: »Jag fick redan som ung man det intrycket att man vågade inte predika Kristi mandom så radikalt som Nya testamentet gör det. ... Det är människan Kristus, som på ett alldeles särskilt sätt fascinerat mig.«<sup>25</sup> Om detta är LPs uppriktiga mening behöver man inte förvåna sig över att Rydbergs bok gjorde sådana intryck på den unge LP.<sup>26</sup> Rydbergs tankegång hade helt enkelt i LPs inre en bundsförvant. LP delar därmed de aspekter i 1800-talets och upplysningens kristologi, som utgår från att Kristi sanna mänsklighet blivit undanskjuten av den traditionella teologin.<sup>27</sup> Men Rydbergs framställning var på samma gång för LP ett hot mot tron på Kristi gudomlighet. LP fasthöll att Jesus var fullkomlig Gud och fullkomlig människa och gjorde det med hjälp av kenosis-kristologiska resonemang, tankegångar som successivt får en alltmera framträdande roll i pingstledarens författarskap och förkunnelse.<sup>28</sup>

Vilken roll läsningen av Rydberg på sikt spelade för LPs tänkande i kristologin är det naturligtvis ytterst besvärligt att utreda, eftersom LP har skrivit så föga om det. I LPs kommentarer kring Rydbergs bok framgår t.ex. inte det markerade framhävandet av pre-existenstanken i boken, vilket enligt min mening reducerar motsättningen mellan dem.<sup>29</sup> Ser man sedan kenosis-kristologin som en modern innovation inspirerad av liberalteologin problematiseras relationen mellan Rydberg och LP ytterligare.<sup>30</sup> Aulén ser 1800-talets kenosis-teori som »ett försök att

---

<sup>24</sup> Förutom gjorda hänvisningar, se Band 8, s. 280f.

<sup>25</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, förordet, s. 10. Enligt Krook, 1935, s. 221, förbrände Rydberg den traditionella kristologin att Jesu mänsklighet undanskymdes av dogmen.

<sup>26</sup> Rydberg »var ju en stor författare, så han tilltalade mig«. Lundgren, 1973, s. 11.

<sup>27</sup> Aulén, 1930, s. 36ff. *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 163f.

<sup>28</sup> På en fråga om LPs syn på Jesus förändrats under tiden han arbetade på sina fyra volymer *Timmermannen från Nasaret*, 1970–1973, svarar LP: »Nej, men jag kan säga att den har fördjupats ...« Lundgren, 1973, s. 16.

<sup>29</sup> Rohde, 1935, s. 181.

<sup>30</sup> Under reformationstiden reflekterade man åtskilligt kring spörsmålet hur Kristi gudom kan finnas samtidigt med den mänskliga ringheten och begränsningen. Hägglund visar på två svar på frågan under denna tid. Det ena gick ut på att Kristus »dolde« sitt majestät. Det andra gick ut på att Kristus under jordelivet »avstod från bruket« av sin makt. Den kenosis-tanke som gestaltas hos LP utvecklades enligt Hägglund först på 1800-talet bl.a. för att göra det möjligt att förena en modern empirisk Jesus-bild med tron på Kristi gudom. Kenosis-tanken ventilerades sålunda

rationellt förklara och försvara den kristologiska dogmen, att förklara huru det kunde vara möjligt att 'det gudomliga' och 'det mänskliga' i Kristus kunde förbindas till en enhet«. <sup>31</sup>

Edvard Rodhe betecknar utgivandet av Rydbergs *Bibels lära om Kristus* 1862 »såsom den religiösa liberalismens genombrott i Sverige«. <sup>32</sup> »Knappast någon fråga«, skriver Aulén, »har till den grad som den kristologiska debatten upprört det teologiska och kyrkliga läget under 1800-talet.« <sup>33</sup> De försök som i Sverige gjordes för att vederlägga Rydberg gick ut på att visa hur dogmen lät sig rationellt förklaras. <sup>34</sup> Själv avvisar Rydberg kenosis-teorin som filosofiskt ohållbar. <sup>35</sup> Att påstå att LP utformar sin kristologi i den religiösa liberalismens svallvågor är mot denna bakgrund närmast ett understatement. Om det generellt är kristologin som gör det nödvändigt att tala om Gud i trinitariska termer finns det således anledning att här undersöka LP kristologi.

Inkarnationen innebär för LP, att »Gud steg ner i människogestalt« eller att den »förde gudomen in i mänskligheten«. <sup>36</sup> Men tolknings-svårigheterna anmäler sig omedelbart när Sonen enligt LPs kenosis-uppfattning har avlagt allt som kännetecknade gudomen. <sup>37</sup> Vad är det inkarnationen djupast sett uttrycker? Den sanna gudomligheten eller den sanna mänskligheten, eller både och? Klarar kenosis-teorin av att förena en odelad tro på Jesu gudomlighet med en klar behandling av

---

redan på 1600-talet, men mellan denna tidiga kenosis-tanke och den som utvecklades på 1800-talet föreligger en bestämd skillnad. Hägglund, 1982, s. 105f. »As a christological theory it is an innovation inspired by liberal theology« påstår Ralph P. Martin i *The New International Dictionary of the Christian Church* (1974, s. 563). D.M. Baillie hävdar på ett liknande sätt, att teorin hör till den moderna tiden. Baillie, 1960, s. 94. Hallesby (1921, s. 248, 262ff.) påstår att kännetecknande för den liberala teologin är att den gjorde försöket att bygga kristologin utan läran om de båda naturerna.

<sup>31</sup> Aulén, 1930, s. 41.

<sup>32</sup> Rohde, 1935, s. 168.

<sup>33</sup> Aulén, 1930, s. 32.

<sup>34</sup> *ibid.*, s. 41.

<sup>35</sup> Elg, 1928, s. 173f. En konsekvens som följer av kenosis-teorin som Rydberg påpekar är att den framställer »för den tid, då Kristus vandrade på jorden, ej blott tvenne prosopa (personae i ursprunglig bemärkelse), utan tvenne till vilja och vetande skilda väsen, således tvenne gudar, eftersom Kristus, oaktat sin kenosis, skall vara Gud, samt Fadern, liksom han, tänkes såsom tillvarande i tiden«. Kenosis-teorin som Rydberg vänder sig emot lägger vikten vid ord som »avlägga« och »dölja«.

<sup>36</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 34; *ibid.*, del 4, 1973, s. 140.

<sup>37</sup> *Under den högstes beskärmt*, 1966, s. 94.

Jesu liv som ett mänskligt fenomen och omvänt? Teorin gör det möjligt att använda mänskliga kategorier om Jesus, men i vilken mening är Jesus av Nasaret Gud? Frågan är helt enkelt: Hur förhåller sig teorin till det kristologiska huvudproblemet, förhållandet mellan mänskligt och gudomligt i Jesus av Nasaret?<sup>38</sup>

På frågan om Jesus av Nasaret när han »gick här på jorden« var fullkomlig Gud eller bara »delvis Gud« svarar LP: »Han var fullkomlig Gud och fullkomlig människa«. Men när frågeställaren fortsätter med frågan: »Var han allvetande?« svarar LP: »Nej, det var han inte.« Frågeställaren är långtifrån nöjd, och undrar: »Hur kunde han då vara fullkomlig Gud?« LP anslår i detta sammanhang kenosis-tanken som en väg ut ur aporin:

Jo, han hade avlagt sin gudomliga härlighet. Det var skillnaden. Han hade utblottat sig själv. ... Jesus hade inte störtats men hade frivilligt avlagt sin makt. På denna punkt har många teologer en annan uppfattning än jag. Jag har sedan många år haft klart för mig att Jesus var fullkomlig människa, lik oss i allting, och allt som kännetecknade gudomen hade han avlagt när han var här.<sup>39</sup>

»Avlagt« och »utblottat« betyder för LP samma sak. Kristus har inte endast »dolt« sina gudomliga egenskaper under sitt jordeliv, inte heller skall kenosis-tanken förstås så, att Kristus endast »avstod« från att t.ex. visa sin allmakt.

Av framställningen kan man få intrycket, att LP menar, att han genom att framföra kenosis-tanken ersätter två-natursläran.<sup>40</sup> Sammantaget tycks detta resonemang dock inte hålla. Snarare tvingas man av tankegångarna dra slutsatsen att kenosis-tanken såsom den här gestaltas just förutsätter två-natursläran. Om Kalcedon hävdar att i Kristus är två realiteter närvarande, tvingas de kenotiska teorierna rationalisera kristologin i det att de antar att Gud inte är närvarande i sin fullhet.<sup>41</sup> Frågan är om man inte genom detta tillvägagångssätt radikalt skiljer Sonen från Fadern, eftersom man tycks göra gällande att Gud inte kan uttömma eller utblotta sig själv och fortfarande vara Gud; »allt som

---

<sup>38</sup> Adam, 1965, s. 305.

<sup>39</sup> Lundgren, 1973, s. 15f. Se även *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 33f., 154f.; Band 3, s. 239ff.; Band 8, s. 332.

<sup>40</sup> »Man har laborerat med de båda naturerna hos Kristus tills den ena sanningen utsuddat den andra.« *Timmermannen från Nasaret*, 1970, förordet, s. 10.

<sup>41</sup> Jfr LPs formulering: »Han [dvs. Jesus] tog på sig vår synd, vår dom och dog för oss, något som Gud inte kunnat göra [kursiv]«. *ibid.*

kännetecknade gudomen hade han lagt av«. När Gud utblottar sig själv blir han därför människa. Jesus är den utblottade Guden. »Det var Gud utblottad, som uppenbarade sig i Jesus.«<sup>42</sup> I LPs texter kan detta uppvisas med ett citat som kommenterar Jesus sittande vid Sikarsbrunnen: »Det var inte Gud, som var trött – ty Gud tröttnar aldrig – men det var människan Jesus.«<sup>43</sup> Menar LP verkligen att »allt som kännetecknade gudomen« avlagts? Är det inte enbart de attribut som kännetecknar Gud i hans relation till världen – dvs. de relativa – som avlagts medan de som kännetecknar gudomen oberoende av relationen till världen – dvs. de immanenta – kvarhålles?<sup>44</sup> Svårigheten att argumentera för denna distinktion i detta material är ett annat tankesvep, nämligen föreställningen om en utveckling av Jesu medvetande om sin gudomlighet, dvs. hans självförståelse som växer fram gradvis under sökande och i kamp. Det finns ett »ascending scheme of the 'kenotic' theories«<sup>45</sup> eller en idé om »progress in wisdom« i dem, vilket implicerar »a degree of ignorance in Jesus«.<sup>46</sup> Om Messias-tanken<sup>47</sup> i Jesu liv skriver LP i anslutning till texten om Jesu besök som tolvåring i templet: »Messias-tanken hade tagit form av vision. Den försynta tanke om en gudomlig uppgift som funnits innerst inne i hans väsen hade som saven i grenen slagit ut i synliga knoppar«.<sup>48</sup> Jesus växer oupphörligt i sitt medvetande om sin gudomlighet och framför allt: han blir mer och mer medveten om sin uppgift.

Ett annat komplex i LPs texter, vilket är att hänföra till kenosis-tankegångarna, är spörsmålet om den fria viljan. På denna punkt blir det särskilt tydligt att det är en antropologisk ram som bestämmer tolkningen av Jesus. »Allt var ... beroende på den fria viljan hos Jesus.«<sup>49</sup> Viljespörsmålet i kristologin är av komplex natur och jag har inte för avsikt att diskutera de olika lösningar som kan upptäckas i ett teologihistoriskt perspektiv. Men vilka problem ligger inneslutna i talet om den fria viljan hos Jesus? LP relaterar den fria viljan helt klart till den

---

<sup>42</sup> *Under den högstes beskärm*, 1966, s. 94.

<sup>43</sup> Band 3, s. 242. *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 166.

<sup>44</sup> Till distinktionen, se Pannenberg, 1985, s. 310.

<sup>45</sup> Lossky, 1978, s. 108.

<sup>46</sup> Meyendorff, 1983, s. 156.

<sup>47</sup> Den springande punkten i Rydbergs framställning kom att ligga i undersökningen av messiasidén hos judarna före och vid Jesu tid. Rohde, 1935, s. 172f.

<sup>48</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 72.

<sup>49</sup> *ibid.* del 4, 1973, s. 21.

mänskliga viljan och många skäl talar för att vi har att tänka oss samma förhållande som LP målar upp när det gäller den mänskliga överlåtelsen. Det är således fråga om en överenskommelse mellan två viljor, men det betyder inte mellan den mänskliga, fria viljan och den gudomliga hos Sonen, utan mellan Sonens och Faderns vilja. Sonen står för den mänskliga och Fadern för den gudomliga. »Fader, ske icke min vilja utan din.«<sup>50</sup> Synsättet är sålunda ett annat än när man antar att det hos Kristus finns både en mänsklig och en gudomlig vilja men att den senare tänkes utöva herraväldet och verka genom den mänskliga viljan.<sup>51</sup> Vad man kan fastslå är att LP i detta sammanhang inte ställer några som helst kritiska frågor kring vad som är mänskligt. Det är det empiriska som är avgörande i hans tolkning och de kenotiska tankar som han exponerar syftar till att slå vakt om Jesu mänsklighet. »Han blev människa, och som sådan var i allting lik oss. På ett undantag när: han var utan synd, han var fullkomlig.«<sup>52</sup> Utifrån yttrandet »Där vid korset stod människan sådan Gud hade tänkt sig henne«<sup>53</sup> skulle även »det mänskliga« kunna problematiseras.

Med den inriktning kenosis-kristologin får, finns skäl att fråga om utblottelsen endast var temporär, begränsad till Guds Sons inkarnation, till hans jordelivs dagar. När dagarna så är till ända skulle Sonen återfå de gudomliga attributen. Men om den mänskliga naturen hos Kristus upphör i och med att hans dagar på jorden är till ända, blir inkarnationen då inte nonsens?<sup>54</sup> Hos LP får emellertid kenosis-kristologin inte denna utformning. LP menar att genom inkarnationen tas gudomen in i mänskligheten. Den tankegången utvecklas inte och det är svårt att veta vad han vill säga med den, men den torde inte uttrycka något

---

<sup>50</sup> Band 7, s. 21, 23.

<sup>51</sup> Hägglund, 1971, s. 84.

<sup>52</sup> Band 8, s. 332. *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 15f., 120, 128. I utläggningar om Jesu inre liv anar man LPs egen problematik kring den egna livsuppgiften. *ibid.* 1970, s. 110f., 140f.

<sup>53</sup> *ibid.* del 4, 1973, s. 88. Är det en influens från Rydbergs tanke på Kristus som idealmänniskan som här röjes? Se Elg, 1928 s. 182ff.: »Rydberg har nämligen aldrig påstått, att Kristus skulle vara blott människa i empirisk mening, utan tvärtom ... i honom sett den ideala människan, människan sådan hon är inför Gud, den syndfria universalmänniskan, som av evighet bestämts att återföra mänskligheten till Gud ...« Jfr *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 153.

<sup>54</sup> Baillie, 1960, s. 97.

annat än vad kenosis-teorin antytt.<sup>55</sup> I uppståndelsen tas sedan det mänskliga in i det gudomliga, rent kroppsligt.<sup>56</sup> Det är sålunda först i den uppståndne vi möter »gudamänniskan«.<sup>57</sup> Eftertryckligt talar LP om »människan Jesus i himmelen« som företräder »det släkte han genom inkarnationen gjort sig ett med«.<sup>58</sup> Vad händer egentligen med gudomligheten under Jesu jordeliv? Är allt sagt i och med att den påstås vara »avlagd«? Finner vi här en kombination av gammalt och nytt? Jag menar att om kenosis-kristologin är en modern tankegång kan ande-kristologin som den kombineras med sägas vara av pre-nicenskt märke. Låt oss kort antyda konturerna till denna.

### 5.3 Pneumatologin

Ande-kristologin anknyter hellre till Anden än till Logos,<sup>59</sup> hellre till synoptikerna än till Johannes-evangeliet. Vad säger LP om den helige Ande? Frågan inriktar sig på Anden som person i den immanenta triniteten. I frågan ligger dels förhållandet mellan Fadern och Anden, dels förhållandet mellan Sonen och Anden. LP kallar den helige Ande »den tredje personen i gudomen«<sup>60</sup> och betonar, att Anden är »en person«, inte »något slags fluidum, en flytande massa, som man kan mottaga i olika kvantiteter«.<sup>61</sup> Men vi har lagt märke till språkbruket som leder oss att tänka i termer av »kraft« och »energi«.<sup>62</sup> Holm påstår

---

<sup>55</sup> Efter polemik mot dem som avvisar jungfrufödelsen glider LP över till att tala om livets obegriplighet överhuvudtaget, »livsproblemet«. Därför blir det naturligt att händelseförloppet i samband med Jesu födelse är extraordinärt. Band 8, s. 279f. Jfr *Mitt liv med Bibeln*, 1974, s. 20: »Är det svårare att tro att Gud kan tända nytt liv i en jungfrus sköte än när Han gav liv åt människan från början i skapelsens morgon? Det är ju samma sak«.

<sup>56</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 140.

<sup>57</sup> *ibid.* Lägga märke till formuleringen när yttrandet om gudamänniskan är sagt. »Jesus var Gud även under sin vandring på jorden. ... Men han hade avlagt allt som kännetecknade gudomen och utblottat sig själv. I och med sin uppståndelse återinträdde [kursiv] han i sin gudom ...«

<sup>58</sup> *ibid.*, s. 179; Lundgren, 1973, s. 16f.

<sup>59</sup> Hansen, 1978, s. 172ff. LPs uppfattning om logos-begreppet, se Band 7, s. 288f.

<sup>60</sup> Band 8, s. 6; Band 5, s. 41.

<sup>61</sup> Band 8, s. 13.

<sup>62</sup> »Anden är kraften i verksamheten och i det personliga livet.« *ibid.*, s. 336. Denna dubbla beskrivning kan emana från det faktum att det inte alltid är klart i NT »that the Holy Spirit is not merely a divine energy, but a divine subject too«. Moltmann, 1981, s. 168.

att enligt pingströrelsens syn uppfattas Jesus vara den »som i särskild bemärkelse ger Anden«. <sup>63</sup> Flera texter ger visserligen uttryck för en monarkisk pneumatologi med subordinationistiska tendenser, men förhållandet mellan Anden och Kristus är inte ensidigt tänkt, utan tvåfaldigt. Å ena sidan var Jesus under sitt jordeliv »fylld med den helige Ande«, <sup>64</sup> vilket med LPs språkbruk innebär, att Jesu liv var lagt under den helige Andes välde. Tidpunkten för detta hänförs i hög grad till händelser i omedelbar anslutning till dopet. <sup>65</sup> Den moderna kenosis-kristologin kompletteras med en ande-kristologi, <sup>66</sup> om man med en sådan menar en uppfattning enligt vilken Jesu liv såsom behärskat av den helige Ande var en uppenbarelse från Gud på ett så fullödigt sätt som det överhuvudtaget kan uttryckas i ett begränsat mänskligt liv. <sup>67</sup> Sålunda låter LP Jesus säga:

Jag har avlagt mig allt, som är kännetecknande för gudomen, men genom helig Ande har jag som människa denna kraft. ... I en fullkomlig mänsklig utblottelse skall jag genom Anden utföra dessa gudomliga gärningar. Genom att ge Anden ett oinskränkt herravälde i mitt liv skall den gudomliga kraften komma till sin fulla rätt. Även i mig, som underkastar mig en människas alla svagheter och frestelser skall Anden kunna utföra sitt gudomliga verk. <sup>68</sup>

Anden är med andra ord omöjlig att isolera från Jesu liv. Men Andens verk i världen är annorlunda efter Kristi verk än före detta. Det heter nämligen att Jesus är den som »utlovar« <sup>69</sup> och »döper i« <sup>70</sup> den helige Ande. Men trots texter som ger intryck av att tilldela Anden en i förhåll-

---

<sup>63</sup> Holm, 1978, s. 31.

<sup>64</sup> Band 8, s. 84.

<sup>65</sup> *Timmermannen från Nasaret*, 1970, s. 151f.

<sup>66</sup> Ande-kristologin »held forth until it was replaced by a Logos-Christology and the consequent formulation of the doctrine of the Trinity. It is evident that the early church actually identified the Spirit with the pre-existent Christ.« Hansen, 1978, s. 197. Anledningen till att den försvann kan ha varit uppgörelsen med adoptionismen samt översättningen av den kristna tron till den hellenistiska världens kontext, där ontologiska tanke kategorier var förhärskande. O'Donnell, 1989, s. 25. Helt övergiven är emellertid inte Ande-kristologin av moderna teologer, utan den dyker upp i nya utformningar. Till detta, se McDonnell, 1981/1982, s. 155ff.

<sup>67</sup> Jfr Hansen, 1978, s. 184. Det gudomliga består enligt en sådan uppfattning i det liv Jesus levde, icke i en evig väsensenhet med Fadern. Se Hallesby, 1921, s. 262ff., 268. *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 82f.

<sup>68</sup> *ibid.* 1970, s. 154.

<sup>69</sup> Band 7, s. 175; Band 5, s. 56.

<sup>70</sup> Band 1, s. 214.

ande till Kristus underordnad roll – ge kristologin prioritet – kan Andens verk generellt inte sägas ha den karaktären. Pingsterfarenheten är inte inkarnationens fortsättning, utan dess följd, dess resultat. Kristi verk framstår i detta perspektiv som en förberedelse för Andens uppfyllelse. »Kristi försoningsverk och hans upphöjelse på Faderns högra sida var den grund, på vilken den helige Andes verk skulle byggas.«<sup>71</sup> Men Andens verk syftar inte desto mindre till att manifesteras och göra Jesus känd. »När Anden får uppfylla oss«, skriver LP, »förhärliigar och förklarar han Jesus såsom Frälsare och Försonare ...«<sup>72</sup> Det är ogörligt att påstå att det antingen är pneumatologin eller kristologin som har prioritet. Snarare eftersträvas en syntes mellan dem. Att tala om Kristus innebär på en och samma gång ett tal om Anden, vilket också blir ett tal om människan. Att flera av de pneumatologiska tankeleden trots dessa huvudlinjer kan uppfattas som additioner till kristologin beror på de individualiserande dragen och ansatsen tagen i upplevelsekategorin, i psykologins och upplevelsernas *ordo*, snarare än i teologin. LP framhåller med iver, att »rening och andeuppfyllelse hör tillsammans«.<sup>73</sup> Anden har en bestämd roll i den kristna människans liv, utan Anden står hon sig slätt, kan överhuvudtaget inte vara en kristen. »Utän den helige Ande vet vi icke, vad vi skall bedja om.«<sup>74</sup> Tendensen i texterna har dock en bestämd slagsida i det att Anden relateras till den kristnes eller församlingens funktionalitet. Det är ett bestämt varande som pointeras och glorifieras, nämligen det som är till nytta. Där gives Anden huvudrollen. Därmed knytes också an till kristologin. Till ett sådant liv syftar just Kristi verk. Allt annat vore förfelat.<sup>75</sup>

## 5.4 Monoteism eller trinitetsteologi?

Koncentrationen på gudomens ekonomiska aktivitet i skapelse, frälsning, helgelse och andeuppfyllelse framstår med klarhet. Tyngdpunkten ligger på Guds relation till världen, på genomförandet av frälsningens projekt, inte på Guds förståelse av sig själv eller hur Gud existerar.<sup>76</sup> LP menar dock att dessa handlingar *utåt* korresponderar med en inom-

---

<sup>71</sup> *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 119; Band 1, s. 214.

<sup>72</sup> Band 8, s. 336.

<sup>73</sup> Band 6, s. 121f.

<sup>74</sup> Band 8, s. 334.

<sup>75</sup> Dagenledaren 23.2.1963, LP.

<sup>76</sup> Band 3, s. 70f.; Zizioulas, 1985, s. 16.



trinitarisk process, men utvecklar inte tankegångarna. Risken är att teologin begränsas till trons historiska innehåll – till ekonomin – och att de historiska och tidsliga realiteterna projiceras in i Guds eviga existens. Vad jag menar är att den ekonomiska triniteten ger intryck av att vara hela den immanenta triniteten.

Rubrikens fråga indikerar att beskrivningar som Jesus-kult eller deciderad pneumatologisk monism inte passar att appliceras på LPs uppfattning. Dessutom avvisar LP inte trinitetsspråket. Vår fråga är därför vad han *de facto* kan sägas hysa för uppfattning.

Liksom Sabellius – den som framför andra utformat den modalistiska uppfattningen<sup>77</sup> – använder LP bilden av människan för att illustrera förhållandet mellan Fadern, Sonen och Anden. Såsom människan är »tre i en« förhåller det sig med Gud. LP kommer tankegången nära, att det rör sig om inte endast substansenhet utan om personens enhet. »Så [dvs. med referens till människan] är ock Gud en, men han har uppenbarat sig som Fadern, Sonen och den helige Ande.«<sup>78</sup>

Att LP dock inte helt kan hänföras till det modalistiska lägret beror delvis på ambitionen i hans kenosis-kristologi. Med denna sub-teori vill LP göra rättvisa åt Kristi mänsklighet, ett problem i den tidiga modalismen.<sup>79</sup> Men Jesu gudomlighet blir LPs problem, även om han tror sig stå på fast grund när han hävdar, att Jesus är Gud. Problemet framgår av formuleringen: »Men han [dvs. Jesus] hade avlagt allt som kännetecknade gudomen och utblottat sig själv. I och med sin uppståndelse återinträdde [kursiv] han i sin gudom.«<sup>80</sup> LPs kenosis-kristologi tenderar att föra honom till monarkianismens andra form, nämligen adoptianism. Ande-kristologin talar sitt tydliga språk. LP ställer sig kritisk till logos-kristologin utan att förneka Kristi gudom.

Både ande- och kenosis-kristologin värnar om Jesu mänsklighet på ett sätt som gör att LP inte kommer till rätta med Jesu gudomlighet. Därmed är det väl riktigt att betrakta hans uppfattning som monoteism utan att sätta adjektivet strikt framför. Riktigare är kanske att påstå att LPs uppfattning är pre-kritisk i trinitetsteologin. Frågan *hur* Gud existerar sysselsätter honom inte, men väl att. Hos LP anar man inga egentliga praktiska följder av treenighetshemligheten. Men kritiskt kan uti-

---

<sup>77</sup> Band 3, s. 70f.; Zizioulas, 1985, s. 16.

<sup>78</sup> Band 3, s. 70.

<sup>79</sup> Hägglund, 1971, s. 54f.

<sup>80</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 4, 1973, s. 140.

från olika teologiska positioner påpekas, att just den leder till fundamentala förändringar i läran om Gud, i kristologin och i politiken.<sup>81</sup> Överhuvudtaget blottlägger LP ett problem i det att han gör bruk av utsagor och formuleringar som tillhör senare skeden i kyrkans historia och teologiska utveckling utan att sätta sig in i den problematik som utsagorna försöker lösa eller i sin tur medför.

---

<sup>81</sup> Moltmann, 1981, s. 134. Boff, 1987, s. 33f.

## 6 Sammanfattning

I fem avsnitt har jag sökt att belysa centrala komplex i LPs gudsbild och summerande kan vi påstå att de insikter som nyare teologi är präglad av lyser här med sin frånvaro. Jag syftar dels på uppfattningen att det mänskliga talet om Gud inte längre kan begrundas i något allmängiltigt, dels på tanken att Guds funktioner kan ersättas.<sup>1</sup> Som en följd av att Gud icke kan bevisas har temat om Guds frihet accentuerats i modern teologi. LP fasthåller tanken på skapelsen som ett gudsbevis. Gud är garanten för ordningen och regulariteten i en till synes relativistisk värld. Om skapelsetrons första led är starkt markerat i texterna föreligger inte det andra ledet, att människan i varje läge är ställd under Guds makt i livet som sådant utan blir det som förkunnelsen inriktar sig på. Guds herravälde i människans liv är liktydigt med hennes frälsning.<sup>2</sup> Gud är beroende av människan såsom en hantverkare av sina verktyg och förfogar inte fritt över henne. Det är här som problemet med Guds aktivitet är att söka. Talet om Gud blir *ett tal om tron på Gud* mera än ett tal om Gud själv. Arkimedisk punkt är att Gud existerar och att få människan att tjäna och älska honom. Annorlunda uttryckt föreligger det ett patos att objektivera Guds verklighet i människans liv som innebär att Gud utsätts för risken att pragmatiskt trivialiseras. Vidare kan föreställningen om Gud på ett enkelt sätt komma att förväxlas med Gud själv.<sup>3</sup> Tankarna om ordning och regularitet blir inte endast begripliga, de blir nödvändiga när funktionaliteten gives emfas. En absolut fri och allsmäktig Gud blir ett hot mot den ordning som de allmängiltiga resonemangen förutsätter.

LPs sätt att tänka om Gud är klart bestämt av en speciell kulturell och religiös tradition. Varken den moderna tidens frågor om Guds frihet eller Luthers fråga om den nådige Guden ställs här. En bestämd kulturperiod, den svenska nittioalets natursyn och Viktor Rydbergs kristologi har på ett särskilt sätt format hans gudsbild. I denna tradition är storheten Gud inget generellt problem. Jesus är dock inte lika

---

<sup>1</sup> Widmann, 1985, s. 18ff.

<sup>2</sup> *Timmermannen från Nasaret*, del 2, 1971, s. 202.

<sup>3</sup> Moltmann, 1981, s. 7. Om triniteten är ett mysterium i sig själv, borde det rimligtvis vara det också för människan! Jfr Boff, 1988, s. 215. Att beskriva erfarenheterna av Anden kan i ett jämförande perspektiv te sig som försök att uttrycka det outsägliga. Ett sådant försök slutar obönhörligen i att man säger trivialiteter.

oproblematisk.<sup>4</sup> Den kulturella situationen i vid mening torde delvis förklara att LP i pentekostalismens kontext framstår som något egenartad. Visserligen lever trinitetsteologin också hos honom i marginalen, men det är varken en deciderad Jesus-kult eller en pneumatologisk monism som bestämmer trosåskådningen. I stället är det den kristna monoteismen samlad kring första artikeln som teologiskt dominerar föreställningsvärlden utan att vi har funnit det möjligt att sammansvetsa dragen i bilden av Gud till en motsägelselös enhet.

Symboliskt står Gud för ordningen, en tanke som ligger i uttrycket »Gud är densamme«. Gud är dels garant för universums moraliska ordning, dels en uppsättning resurser och möjligheter. Bilden svarar väl mot synen på människan med tonvikten lagd på vilja och aktivitet. »Världen« framstår som en byggnadsplats eller ett verksamhetsfält.

---

<sup>4</sup> Jfr Wingren, 1979, s. 74f.

# V Avslutning

Avsikten med detta arbete har varit att beskriva grunddrag i LPs kristendomsuppfattning och därvid kritiskt diskutera olika perspektiv som framkommit i tidigare forskning. Mot bakgrund av att relativt fylliga sammanfattningar om människosyn, samhällsuppfattning och gudsbild har gjorts, blir avslutningen övergripande och koncentrerad till sin karaktär. Som vi har visat går människosyn, samhällsuppfattning och gudsbild inte att isolera från varandra. Såsom talet om människan inbegriper både ett tal om Gud och om samhället omfattar ett tal om Gud också ett tal om människan och om samhället. Börjar vi med samhället glider resonemanget över i ett tal om Gud och om människan. Det är klart att det inte går att föra tankarna om människan, samhället och Gud samman i en enda teologisk modell. För att beskriva relationen mellan människan, samhället och Gud används i texterna olika tankefigurer, en del dominerande, andra subsidiära. En del av dem är vidare mera metaforiskt, andra mera begreppsligt orienterade. Vi skall här till sist kort sammanfatta grundläggande drag i kristendomsuppfattningen.

# 1 Skapelsetro och naturlig gudskunskap

Primärt innebär skapelsen för LP ett positivt samband mellan Gud och värld. Utan Gud inget liv, dvs. skapelsetron ser livet såsom något gott. Däremot sviktar det led i den traditionella skapelsetron som går ut på att människan i varje läge är ställd under Guds makt. I texterna problematiseras denna punkt av människans fria vilja. Det fullkomliga beroendet av Gud – om beroendeförhållandets religiösa halt är i åtanke – blir här egentligen det kristna livets målsättning, inte något som föreligger i livet såsom sådant. Människan är visserligen Guds människa och världen är Guds värld, men det betyder inte att Gud fritt förfogar över människan utan implicerar tvärtom att hon är skapad med fri vilja och ansvar. Det är här som skapelsetron glider över både i en naturlig teologi och i en maktorienterad teologi med »överlåtelse« som nyckelterm.

Guds verklighet avgöres genom att slutsatsen dras från naturens ordning till dess upprinnelse, och kunskap om skapelsen är kunskap om Gud, inte omvänt. Skapelsen är ett gudsbevis. På djupet sympatiserar LP med den naturteologi som hade designargumentet som centralt tema. »Att se Gud i naturen är tillgängligt för varje människa.«<sup>1</sup> Förutom denna förvärvade kunskap består den naturliga teologin av den medfödda kunskapen om Gud via samvetets vittnesbörd. Inslagen i bilden av Gud svarar mot immanenta anlag hos människan. Det Gud har gjort för människan »motsvarar hennes längtan och behov.«<sup>2</sup> Människan är inte på nåd och onåd utlämnad till en transcendent makt. Gud är varken gnostikernas okände eller Marcions främmande Gud.<sup>3</sup> Gud är överhuvudtaget inget epistemologiskt problem. Konstaterandet öppnar dörren för vilje- och maktorienteringen i åskådningen som också inkluderar domstanken. Genom att kunskapen om Gud är generell kan ingen människa säga att hon inte mött Guds vilja. Hon vet när hon står Gud emot, att hon är skapad av Gud för Gud och etiskt ansvarig inför honom. Utifrån dessa premisser är domstanken begriplig. Utifrån skapelsetron argumenterar LP för Guds äganderätt

---

<sup>1</sup> *Mitt liv med Bibeln*, 1974, s. 17. Hoffmeyer, 1988, s. 87f.

<sup>2</sup> Dagenledaren 29.6.1963, LP.

<sup>3</sup> Aulén, 1941, s. 62ff.

till människan, en rätt som egentligen inkluderar förfoganderätten. Äganderätten pointeras ytterligare genom framhållandet av Kristi försoningsgärning. Problemet i texterna är att Gud äger människan men förfogar inte över henne i den utsträckning han själv önskar. Merparten av förkunnelsen inriktar sig på detta kruz som följaktligen blir en dominerande tanke i tecknandet av relationen mellan Gud och människa. Tankeledet om förfoganderätten har sina rötter i skapelse-tron och förstärks dels av den apokalyptiska kristendomsuppfattning som texterna exponerar, dels av instrumentalismen.

## 2 Apokalyptisk ram

Begreppet apokalyptik har huvudsakligen diskuterats i två skilda sammanhang i avhandlingen. För det första har jag framletat element i texterna som gör det omöjligt att beskriva LPs historieuppfattning som apokalyptisk om man därmed avser fatalism. I stället fann vi flera inslag från det profetiska perspektivet. Någon som helst tvekan om att världsförloppet och människans liv överhuvudtaget kommer att nå sitt »yttersta« råder dock icke, men tidsgränserna är flexibla. Att Gud själv genom ett gudomligt rådslut fastlagt tidsgränserna och på så sätt bestämt – inte bara sett i förväg – världsförloppets inriktning motsägs av flera texter. I stället drar tanken att tillvaron som skapad av Gud har bestämda *moraliska* gränser in mot centrum i uppfattningen. Mot denna uppfattning svarar betoningen på människans agerande och moraliska halt i vid mening. Människan är subjekt i handlandet i världen. För det andra har jag drivit tesen att LP icke övergivit det teologiska innehåll som *Jesus kommer* ger uttryck för. Bokens innehåll är präglad av apokalyptiska tankeformer. Vad som därvidlag gör tydligast intryck är att föreställningen om parusin relateras till tillståndet i världen, ett tillstånd som människan själv åstadkommit. Vad jag har sökt plädера för är att emfasen lagd på människans roll lever i oförminskad styrka tillsammans med apokalyptiska tankefigurer.

När jag nu gör gällande att materialet stämmer väl överens med uttrycket apokalyptisk kristendomsuppfattning avser jag med denna beteckning att Jesu evangelium uppfattas dels som ett från Gud till människan givet räddningserbjudande, dels som ett glädjebudskap underordnat det slutliga straffet i den yttersta domen.<sup>1</sup> Den politiska aktiviteten utgör inte något kvalificerat motstånd mot en sådan uppfattning. Att en enorm världslig aktivitet kan härröra från intresset för det egna jaget och omsorgen om frälsningen har Weber lärt oss.<sup>2</sup> När argumentationen för ett ökat politiskt engagemang formuleras är inte minst möjligheterna för frälsningsförkunnelsen i åtanke. Ett problem med läsningen av LPs texter är givetvis det oprecisa språket. Säger han att KDS har »kristendomen« på sitt program föreligger risken att därav dra slutsatsen att pingstledaren lanserar en tolkning av kristen

---

<sup>1</sup> Bakom min bestämning av begreppet, se Moltmann, 1989, s. 363.

<sup>2</sup> Arendt, 1988, s. 300 not 2.



tro med politiska förtecken som han tidigare inte företrätt. Men icke vid något tillfälle har LP framfört invändningar mot att kristna satsar bestämt lagtexternas innehåll. I denna mening har han inte uppvisat något »nytt« och därmed infinner sig en antydning att trosåskådningen inte genomgår några kvalitativa ändringar efter det att den politiska aktiviteten ökar. Det finns annorlunda uttryckt ett vidare kristendomsbegrepp och ett snävare rakt igenom texterna. Att det förra allt oftare kommer till uttryck under senare tid beror enligt min mening på den politiska och kulturella analys som LP gör, men själva utfallet av kulturanalysen skvallrar om vilken grundsyn han omfattar och att det svenska samhället omdanas. Ett av kristendomens mål är »personlig frälsning«, det andra är »att skapa folkmoral, samhällsnormer, traditioner«. <sup>3</sup> Förhållandet mellan dem beskrivs med uttrycken att relationen inte är »direkt« samt att det andra målet är av »yttre« art. Frälsningsbegreppet vidgas inte. Djupgående politiska, ekonomiska och kulturella reformer inkluderas aldrig i frälsningsbegreppet, utan kampen för moraliska värden i vid mening syftar primärt till den enskildes personliga frälsning. Vi möter med andra ord en dikotomisk kristendomsuppfattning, som skiljer andlig och temporal befrielse åt både genom att beskriva relationen mellan dem som orsak – verkan och genom att rangordna och prioritera dem. <sup>4</sup> Det är inte i första hand tanken på social-politiska reformer som upptar LP. På djupet eftersträvar han makt för att på väsentliga punkter bevara och revitalisera ett gammalt samhälle, inte makt för att i första hand förändra det samtida. Apokalyptisk kristendomstolkning såsom vi här definierat begreppet och politisk aktivitet är långtifrån oförenliga storheter. Inte heller ligger apokalyptiska tankegångar och teokratiska perspektiv fjärran från varandra. <sup>5</sup>

Med den roll apokalyptiken får som ram för LPs tolkning av kristen tro, utgör postulatet om människans frihet icke några problem, utan smälter väl in i konceptionen. I realiteten kräver den apokalyptiska ramen en människa som är fri och kan välja hur hon skall reagera på räddningserbjudandet. Annars brukar forskare som sysselsätter sig med apokalyptiken just peka på denna svårighet: förhållandet mellan

---

<sup>3</sup> Dagenledaren 23.12.1972, LP.

<sup>4</sup> Frostin, 1988, s. 195. Band 10, s. 78.

<sup>5</sup> Band 4, s. 73f.

Guds rådslut och människans ansvar för historien.<sup>6</sup> Apokalyptiken här passar väl samman med den aktiva människosynen, också genom det tidsmedvetande den förespråkar: å ena sidan producerar den inte apati som den evolutionära idén har en benägenhet att göra, å andra sidan hotas inte det apokalyptiska medvetandet av en paralyserande fruktan för katastrof. Möjligen delar apokalyptiker och människor i panik samma sinnesstämning, men de senare saknar tron på en djupare verklighet bakom katastrofen. Med Johannes Metz kan man påstå att apokalyptiken »introduces the pressure of time and activity into Christian life. It does not deprive responsibility of its power, but rather provides it with motivation.«<sup>7</sup>

Om antropologin och den apokalyptiska ramen är förenliga, vad kan vi då säga om teologin i strikt mening? Finner vi här spår av deismens frånvarande Gud?<sup>8</sup> Frågan knyter tillbaka till skapelseperspektivet. Flera inslag från den newtonska världsbilden har noterats. Gud har skapat världen i enlighet med eviga lagar, dvs. naturens system är rationellt och människan kan få kunskap om lagarna via förnuftets verksamhet. LPs världsbild är en ordnad värld. Apokalyptiken som vi här beskrivit den understryker ordningen och ger möjlighet att tolka det som sker. Avvikelse från ordningen kan ske dels genom undret, dels genom oordning, synd. Undren är »undantag från de vanliga händelserna«.<sup>9</sup> Livsprocesserna betraktas inte som oförutsebara följder av Guds godtyckliga ingripande i världen. Poängen med den efter ett givet mönster skapade världen kan därför knappast vara att i alla lägen göra den om intet. Men till livets öppenhet hör att Gud kan ingripa i påskyndande eller stegrande riktning eller upphäva en negativ utveckling. Även om det utifrån naturlagarna dragits slutsatser att Guds ständiga närvaro är obehövlig kan detta inte sägas bli fallet i LPs trosåskådning. Snarast blir det så att lagarna bekräftar Guds närvaro. Gud är inneboende i världen, men samtidigt större än den. När det å andra sidan går snett i världen beror detta på att människan icke tagit vederbörlig hänsyn till ordningen. Skapelseperspektivet och apokalyptiken tangerar varandra framför allt i domstanken, dvs. det

---

<sup>6</sup> Schaeffler, 1987, s. 89f.

<sup>7</sup> Metz, 1977, s. 177.

<sup>8</sup> Moltmann, 1967, s. 135.

<sup>9</sup> Dagenledaren 28.6.1963, LP.

finns en gräns för oordningen.<sup>10</sup> När gränserna överträds kommer domen. Domstanken ges i apokalyptiken en kosmisk dimension.

Att LP tänker inom en apokalyptisk ram och att flera av hans tankegångar förmedlas i apokalyptiska tankeformer är otvetydigt, men texterna saknar inte förmågan att hålla samman skapelsetron med det apokalyptiska perspektivet via tanken på domen som i sin tur förutsätter den naturliga gudskunskapen, den fria viljan och människans ansvar. Somliga<sup>11</sup> finner det omöjligt att förena skaparguden med den apokalyptiske Guden, dvs. med tron på en total *annihilatio mundi*. LP finner ett förenande band i synen på människan. Gud framkallar inte katastrofen, men han tillåter den, dvs. Gud inskränker inte människans frihet när den blir livsfarlig och dödlig. Gud står inte mot världen såsom skapelse utan mot synden och i Guds värld tar den till sist kål på sig själv. Därmed drabbas jorden. Materien är inte problemet, utan människoviljan. Tanken att människorna dömer sig själva till undergång är dock icke förenad med någon avsikt att lösa domsmotivet från förbindelsen med kärlekens Gud.

I all teologi brukas frälsningsbegreppet, men med skiftande innehåll. Om nu betoningen i den apokalyptiska kristendomsuppfattningen ligger i räddningserbjudandet, vad är då själva innebörden i räddningen, i frälsningen? Om människans befrielse ur skapelsen och det materiella handlar det alltså inte. Skapelsens Gud är ju ingen annan än frälsningens Gud och med Gud kan människan leva i gemenskap på jorden. Genom Jesus Kristus och den helige Ande har Gud ordnat med alla förutsättningar för människans räddning ur det onda. Positivt sagt går frälsningen ut på att människan med hela sitt liv skall ställa sig till Guds förfogande, dvs. ett realiserande av det som ligger i den traditionella skapelsetrons andra led. Så räddar hon sitt eget liv och inplaceras i ett sammanhang där syftet är ett enda: att rädda andra. Därmed har vi berört ett annat huvuddrag i LPs kristendomsuppfattning, instrumentalismen, som jag menar dels kan härledas ur skapelsetron, dels understöds av apokalyptiken.

---

<sup>10</sup> Lösryckta från domstanken blir både odödlichkeitstanken och tanken på den naturliga gudskunskapen utan relevans. Om någon människa kunde säga att hon icke har mött Guds vilja, skulle Guds dom vara orättvis.

<sup>11</sup> Blumenberg, 1985, s. 129; Moltmann, 1985, s. 93

### 3 Instrumentalismen: räddad *för att rädda!*

Människan fräses från synden och det onda genom att överlåta sin vilja eller rätten att bestämma över sitt liv åt Gud. När människan fräses innebär det att hon ställes under Guds makt och i ökande grad inser sitt fullkomliga beroende av Gud. Än tydligare markeras detta genom erfarenheten av Andens dop. Visserligen omtalas frälsningen som en räddning undan domen, men eftersom synden primärt är ett viljeproblem sammanfaller den med frågan om Gud har makt över människan eller inte. Instrumentalismen blir enligt min mening dominerande kategori i beskrivandet av Guds relation till människan och hennes uppgift i världen. Genom att ställa frågan: Vad skola vi göra i evigheten? har LP indirekt röjt vad som är centralt i kristendomstolkningen. Insatserna för och vikten av människans räddning motiveras utifrån ett person-tänkande, som avslöjar sig i talet om människan som Guds avbild, men människan räddas *för att rädda* andra! I räddningsarbetet gives begränsade möjligheter att ta hänsyn till människan som person i eminent mening. En försvävning av människolivet är tydlig i det att andra sidor i människans liv föres åt sidan, allenast ett är nödvändigt. Här är det inte – för att använda slagordet – människa först och kristen sedan, utan omvänd ordning. I anslutning till detta har jag beskrivit LPs syn på den kristna församlingen som »arbetsgemenskap« och antytt en modell som inkluderar synen på individen, relationerna mellan människorna, samhällsuppfattningen och gudsbilden. Begrepp som »mönsterbild«, »kontroll«, »instrument«, »arbetsfält«, »resultat«, »effektivitet« m.fl. som vi har använt och träffat på ger besked om att det finns ett subjekt som vill styra utvecklingen och kontrollera förloppet och därmed framtiden. Det är tveklöst så att sammantaget växer det ur texterna fram en modell som liknar en maskinmodell. Impulser till en sådan hämtas både från naturteologin med dess uppfattning om naturen som en lagbunden ordning, dvs. ett ideal för människan, och från framhävandet av »nyttan« och det funktionella. Det sägs att modellen passar bäst i ett vertikalt samhälle,<sup>1</sup> men parallellt med dessa inslag lever tankefigurer som mera kännetecknar en horisontell samhällstyp. Framförallt är subjektet i modellen

---

<sup>1</sup> Petersson, 1989, s. 55.

en besvärlig tolkningsfråga: Vem är aktör? På grund av överlåtelse-teologins innehåll i det att människan ser sig själv som Guds redskap flyter gränserna samman mellan Gud, församling och människa. Det är inte endast så att Guds vilja och de egna avsikterna sammanfaller, utan just genom det faktum att LP uppfattar vissa »projekt« som Guds befallningar vågar han genomföra det han annars knappast skulle våga företa sig. Trots att många enskilda är berörda i sådana projekt, kan man fråga om de är det som handlande subjekt eller som kuggar i det stora maskineriet? Accepteras påbuden enbart därför att de kommer uppifrån? De intressen som skall tillgodoses är knappast tydliga och konsistenta, även om de säges syfta till människors frälsning och till ett av kristendomen påverkat samhälle. Utifrån denna motivering ifrågasätts inte projekten. Ansvar för medmänniskans frälsning läggs inte på Gud utan på den kristne. Synsättet utvecklar en kallelsetanke och en handlingsaktivism. Poängen med att vara kristen är att vara användbar och nyttig.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Band 10, s. 84f., 95, 134f.

## 4 Kristendomsuppfattningens kontext

All teologi är situationsbestämd. Idéerna faller med andra ord inte ner från himlen. Det påstår inte heller LP. Ytterst få har själva kämpat sig fram till sina lärouttåg, menar han, och inkluderar därvid sig själv.<sup>1</sup> Livsvärlden traderas och överlämnas. Kontextualiseringen är icke ett medvetet utvecklat tema i texterna, men antyds här och var även om medvetenheten om historiciteten påfallande växlar från tid till tid.<sup>2</sup> Vad som varit medvetet eller omedvetet för LP kan vi här bortse från, men kristendomsuppfattningen som den kommer till uttryck i texterna färgas i allra högsta grad av att den skett i modern svensk och västerländsk miljö. Kontextualiseringen är av intresse av det skälet att LP eftersträvar ett »tillbaka« till Nya testamentet och i denna inriktning har föga till övers för det teoretiska förnuftets reflexiva funktion. Strävan tillbaka till urkristendomen<sup>3</sup> förenar sig oproblematiskt med en uppfattning om en tidigare period i svenskt samhällsliv som den bästa grogrunden för väckelsekristendomen. Tiden före 1920- och 1930-talen åstundas, dvs. tiden före ett i LPs mening av Marx, Freud och Hägerström präglat svenskt kulturklimat. Marxismens gudlöshet reducerar människan till en enbart materialistisk varelse utan andliga behov. Hägerströms emotiva värde teori går inte att förena med den etiskt innehållsbestämda människan. Mot Freud hävdar LP den av det praktiska förnuftet bestämda människan, inte den av driftslivet styrda. Den troende människan är den medvetna människan: medveten om Gud, om att hon är Guds redskap, om sin renhet osv. Bakom »moderniteten« dyker enligt LP den metafysiska nihilismen upp med den moraliska nihilismen i sitt släptåg. LP accepterar helt enkelt inte den moderna kulturens bild av människan såsom en storhet för vilken Gud icke finns. Mitt i kritiken av människans gudlöshet och hävdandet, att det finns mer av djävulen i människan än vi är

---

<sup>1</sup> *Dagen* 12.8.1972, s. 8.

<sup>2</sup> I brev till Stanley Sjöberg 13.4.1967 skriver LP: »Det är alldeles tydligt att mitt sätt att uttåla sig inte skulle passa i Pakistan och kanske heller inte i en hel del andra länder, men Sverige är Sverige och pingstväckelsen i Sverige har en position, som denna rörelse inte har i andra länder.« LPs arkiv, RAA.

<sup>3</sup> Larsson, 1980, s. 11.

benägna att tro, räknar han med att människan icke är utan organ för Gud. Om »ismerna« som LP attackerar fullständigt slår igenom i den moderna kulturen undanröjes förutsättningarna för både hans religiösa och politiska förkunnelse. På ett djupare plan vägrar således LP att acceptera den lösning som modern teologi ofta exponerar, dvs. en anpassning till den moderna tidens anda där Guds frånvaro ses som ett resultat av Guds eget handlande. Men LPs hållning beror inte på att han skulle vara över-kulturell utan på att han har anpassat sig till andan i en tidigare epok. I den kultur som kännetecknas av Guds frånvaro står han fast vid vad som gällde om Gud och kristendomen förr, när kristendomen hade en självklar kulturell roll och ett odiskutabelt inflytande i samhällslivet. Annorlunda uttryckt appellerar han till en omedelbar erfarenhet som alla förmodades vara eniga om. I detta avseende närmar han sig faktiskt den klassiska liberalteologin som »did indeed issue in so-called Kultur-protestantism, by which the social, cultural, and political structures of the nineteenth century were given a sort of theological baptism«. <sup>4</sup> Utifrån denna grundsyn blir den moderna kulturen paradoxal på så sätt att människan som betar sig gudlöst längtar efter och har behov av Gud. Därtill duger det »gamla« språket. Inte heller den moderna människan är ovetande om Gud eller tömd på gudskunskap. Det är i linje med denna uppfattning man har att förstå LPs syn att falska religioner är bättre än inga, ty de utgör trots allt ett skydd för folken i det att de fasthåller gudsidén. <sup>5</sup> I den meningen utgör de en förutsättning för frälsningsförkunnelsen. Religion är därför ingen privatsak utan blir till politik i synnerhet om ett land är utsatt för en grupp konspiratörer som mot folkets vilja försöker ändra traditionen på denna punkt.

Kristendomstolkningens kontextualisering har belagts på flera sätt. Den smälter t.ex. samman med 1890-talets svenska natursyn. Designargumentet grundlägger tron på Gud som Skaparen och skapar förutsättning för ett bejakande av att det finns en utveckling i naturen. <sup>6</sup> Kristologin är bestämd av försöket att komma till rätta med Rydbergs Kristustolkning. Pneumatologin är rimligare att relatera till en större västerländsk kontext, där nytta och effektivitet är väsentliga inslag. De gjorda analyserna av människosynens och samhällsuppfattningens

---

<sup>4</sup> Berger, 1979, s. 130. Jfr Gregersen, 1988, s. 245.

<sup>5</sup> *Ny mark*, 1966, s. 94.

<sup>6</sup> *Mitt liv med Bibeln*, 1974, s. 18.

kontextualisering behöver knappast ytterligare understrykas. I detaljteologiska frågor relaterar sig LP till luthersk, metodistisk och baptistisk lärouppfattning.

LPs kristendomstolkning är således utöver att den är västerländsk och svensk också ett resultat av och en reaktion mot den moderna tiden. Ur ett feministteologiskt perspektiv är kristendomstolkningen »manlig«. Språkliga uttryck som »grepp över«, »genomtränga«, »makt över« »driva igenom« ger i det avseendet klara besked. Åskådningen är expansiv och militant, något som uppvisas inte minst i dess missionsnit och lanserandet av olika projekt som i sin tur utvecklats till institutioner.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Med begreppet institution åsyftar jag den mänskliga handlingens utveckling via vanemässigheten till typieringen av vanemässigheten. Institutionerna är enligt detta synsätt produkter av sin egen historia. Berger & Luckmann, 1969, s. 69f. I anslutning till detta finns det skäl att anföra att Sverre Larsson (1980, s. 11), som är verkställande direktör på Dagen-huset, menar att det idag knappast finns någon viktigare fråga för den svenska pingströrelsen än frågan om förvaltandet av det arv som LP och pionjärerna lämnat efter sig. I förordet till *Så minns vi Lewi Pethrus* (1984, s. 6) ställer sig Larsson i det närmaste avvisande till försöket att »med mänskligt intellekt ... utvärdera Lewi Pethrus gärning«.



## 5 Nytestamentlig kristendom?

Åter till urkristendomen är programmet, vilket i mångt och mycket betyder: åter till bibeln.<sup>1</sup> Pingströrelsens bibelsyn beskrivs som fundamentalistisk.<sup>2</sup>

Utifrån detta har det vid analysen av texterna förvånat mig hur väl LP klarar sig utan bibeln när det rör den egna åskådningens innehåll. Han är icke i behov av den för eventuella gudsbevis. Ett fullgott bevis för Guds existens är nämligen skapelsen. Utifrån denna infallsvinkel kan LP tala om Gud utan att han finner gudsfrågan vara avhängig frågan om Kristus.<sup>3</sup> Den skapade världen är en möjlig ansatspunkt för gudstron. LP förespråkar *via affirmationis*.<sup>4</sup> Vidare, om det inte stod en rad i bibeln om ett liv efter döden, skulle han ändå tro på det. Också i detta sammanhang hänvisar han till naturen.<sup>5</sup> Hans uppfattning om bönen växer också fram ur »det naturliga«. Varje människa som vänder om och söker Gud finner det naturligt att bedja.<sup>6</sup> Inte ens den med eftertryck drivna tanken på den fria lokala församlingen är exklusivt hämtad ur Nya testamentet.<sup>7</sup> I detta resonemangsmönster faller också motiveringen för samhällsengagemanget in.<sup>8</sup> Till och med Guds uppgörelse med synden förefaller i vissa lägen hämtad från en omfattad rättsuppfattning snarare än från ett yttre ord.<sup>9</sup> Mysteriet och det paradoxala dominerar inte kristendomstolkningen. Gentemot fundamentalister antyder LP tveksamhet. Dessa gör vetenskapen till norm, menar han, och för »det vetenskapliga försvaret för Bibeln« har han icke något

---

<sup>1</sup> Pingströrelsens mission är »att återuppliva urkristendomen«. *En säningsman gick ut*, 1956, s. 17. Samtidigt varnar LP för en idealisering av urkristendomen. I idealiseringens följe ligger tanken på lur att idealet är ouppnåeligt. LP avvisar detta resonemang. *ibid.*, s. 29

<sup>2</sup> Molland, 1961, s. 271. Jfr Holm, 1978, s. 28f.

<sup>3</sup> Jfr Kasper, 1984, s. 158; Lindberg, 1986, s. 97ff.

<sup>4</sup> Kasper, 1984, s. 96f.

<sup>5</sup> Cedrup, 1968, s. 21.

<sup>6</sup> Band 7, s. 106f.

<sup>7</sup> *Brytningstider – Segertider*, 1969, s. 41. Jfr *Europapingstkonferensen*, 1939, 1939, s. 151.

<sup>8</sup> »Även om det inte stod ett ord om något sådant i Bibeln, borde kristna begripa ändå, att det inte är riktigt att överlåta samhällets angelägenheter åt människor som saknar religionens kraft i sina liv och sin livsåskådning. ... Guds ord ger dock många finger-visningar i denna riktning, vilka stadfäster vad sunda förnuftet borde säga varenda vaken kristen.« Dagenledaren 1.12.1962, LP.

<sup>9</sup> Band 7, s. 14.

stort förtroende.<sup>10</sup> »Bibeln är icke ett vetenskapligt arbete, som är avsett att ge svar på naturvetenskapens och historieforskningens alla möjliga spörsmål.«<sup>11</sup> Ibland skymtar en kristocentrisk bibelsyn fram. Läses inte bibeln utifrån Kristus blir den »ett virrvarr, som ingen kan förstå sig på.«<sup>12</sup> Bibeln är auktoritativ på grund av dess innehåll är identiskt med uppenbarelsen, men syftet med »Ordet« är »att framställa Jesus«.<sup>13</sup>

En grov summering av inslag i LPs bibelanvändning som vi har mött ser ut så här: Först och främst är det den funktionella aspekten som han lägger vikt vid.<sup>14</sup> Därmed aktualiseras instrumentalismen i bibelbruket.<sup>15</sup> Bibeltexterna ges en bekräftande och legitimerande funktion. Begynnelsen till ett djupare sökande bottnar ju i en frustrationsupplevelse. Det måste finnas något mer – bibeln ges utifrån utgångspunkten en bekräftande roll. Genom sina erfarenheter får LP en ökad tilltro till bibelordet.<sup>16</sup> De religiösa upplevelserna, idéerna och projekten bekräftas av bibelordet. LP finner – som Westin uttrycker det – »bevis i Guds ord för stora företag«.<sup>17</sup> Och omvänt: erfarenheterna bekräftar bibeltexterna. Exegesen blir selektiv och eisegetik. Dessutom förefaller den huvudsakliga teologiska reflektionen vara genomförd när överensstämmelsen och koordinationen är påvisad. När bibeltexter fungerar som kritisk instans är det snarare visavi andras trostolkningar än gentemot den egna trostolkningen. Den polemiska roll som bibelordet ges, är stor. Ur slagordet »åter till bibeln« – kan man avläsa en kritik av samtidens samfund och kyrkor: de är inte »bibeltrogna« utan har givit alltför stort utrymme åt vad han kallar »nyteologin«.<sup>18</sup> Vidare kan här

---

<sup>10</sup> Band 7, s. 282.

<sup>11</sup> Band 3, s. 250.

<sup>12</sup> Band 1, s. 122; Band 8, s. 165.

<sup>13</sup> Band 7, s. 290.

<sup>14</sup> *ibid.*, s. 283f.

<sup>15</sup> »Pingstvännerna är så bibeltrogna, att man bara behöver citera några ord ur Skriften för att de ska bli tända för en idé.« Citerat hos Carlsson, 2008/1973, s. 22.

<sup>16</sup> Band 7, s. 234. Det är »genom ingripande andliga erfarenheter« som han »kommit till en levande tro« på bibeln. »I och med min upplevelse av Andens dop var frågan angående Bibelns äkthet avgjord.« *En säningsman gick ut*, 1956, s. 16. Dagenledaren 23.7.1966, LP.

<sup>17</sup> Westin, 1953, s. 4

<sup>18</sup> Band 7, s. 233

spåras en rituell hållning till bibeln, dvs. det handlar mera om själva principen om bibelns auktoritet än dess praktik.<sup>19</sup>

James Barr har i sin bok *Fundamentalism*<sup>20</sup> diskuterat objektivitetsfrågan och menat att den fungerar som en probersten mellan de s.k. fundamentalisterna och andra kristna. För LP blir objektivitetsfrågan annorlunda än hos fundamentalister. För honom är det en fråga om hur det är möjligt att verifiera Guds verksamhet. Fakticiteten av det metafysiska påvisas genom hänvisning till presumtivt kontrollerbara fenomen. Samtida fenomen identifieras med i bibeltexter beskrivna fenomen.<sup>21</sup> Om bibeltexter överensstämmer med varandra tycks vara en mindre viktig fråga än att de korresponderar med människans liv, dvs. kristendomen tillfredsställer en rad av människans livsanspråk. Den hermeneutiska frågan: varför ser dagens kristendom så annorlunda ut än Nya testamentets? bygger på premissen att överensstämmelse är möjlig.

Men tornar det inte upp en konflikt utifrån dessa infallsvinklar? Går det att på en och samma gång betona bibelordet och energiskt framhålla erfarenhetens roll i det kristna livet? Går det att samordna ansatsen nerifrån med ansatsen uppifrån? Både biblicismen och empirismen är ju olika apologetiska försök att bemöta modernismen, men samtidigt barn av upplysningstiden. Typiskt för upplysningstänkandet var att kristendomens väsen skulle vara enkelt, dvs. svara mot sunda förnuftet och överensstämma med den naturliga människans religiösa tänkesätt. Därutöver hörde till bilden att fastställandet av det för kristendomen väsentliga innebar ett försök att fixera vad som var »bibliskt«. <sup>22</sup> I vårt material flyter de här perspektiven samman. LP gör gällande att erfarenheten är inte »någon klippa att bygga på«, <sup>23</sup> utan det som utgör trosgrunden är »ordet och erfarenheten«. <sup>24</sup> Skriften ställs inte mot individuell erfarenhet utan betraktas i stället som en livsbok i vilken människan har möjlighet att leva sig in. Erfarenheten »står öppen för

---

<sup>19</sup> En rit diskuteras inte, den celebreras! Hollenweger, 1972, s. 299f.

<sup>20</sup> Barr, 1977, s. 310ff.

<sup>21</sup> I korthet är förhållandet att en yttre ordning eller ett fenomen i bibeln beskrives och förutsättes vara normerande för den samtida kristna församlingen. Momentet är positivistiskt.

<sup>22</sup> Bring, 1937, s. 96ff.

<sup>23</sup> Lundgren, 1973, s. 19.

<sup>24</sup> ibid.

var och en»<sup>25</sup> men lägger inte beslag på Skriftens plats.<sup>26</sup> LP håller med andra ord med om att innehållet i den karismatiska erfarenheten måste stämma överens med den i Skriften givna uppenbarelsen.<sup>27</sup> Det finns skäl att både utifrån ett teoretiskt resonemang och utifrån LPs utsagor något problematisera förhållandet mellan »erfarenhet« och »bibliskt« och fråga om inte ett bejakande av erfarenhetens roll indirekt är ett bejakande av en relativisering av trosinnehållet eftersom två människors erfarenhet inte är identiskt lika.

Såsom jag har hävdad kan människans erfarenhet i vid mening inte skiljas från den bestämda kulturella och religiösa tradition i vilken hon står. Den religiösa erfarenheten är indirekt och medelbar, dvs. själv-reflektionen spelar en betydande roll i säkrandet av att erfarenheten är »biblisk«. Såsom vi har noterat är dessutom för LPs egen del förefintligheten av en religiös verklighet säkerställd oberoende av om än förstärkt av religiösa erfarenheter. LP understryker möjligheten av att ett bejakande av erfarenheten inkluderar ett bejakande av om inte relativism så i alla fall pluralism när han framhåller: »Den kännedom vi kan få om kristendomen, den kunskapen får vi genom andras erfarenhet ...«<sup>28</sup> I samma kontext yttrar han: »Människans kunskap om världen är människans erfarenhet av världen.«<sup>29</sup>

Att liknande utsagor i sig implicerar kvalificerade hermeneutiska uppgifter varken noterar eller bekymrar LP. Så har han menat att pingströrelsen för honom är kristendomen själv, dvs. autentisk kristendom i kvalificerad mening.<sup>30</sup> Frågan hur man prövar om en samtida kristendomsuppfattning är identisk med den storhet som uppstod vid vår tideräknings början är mot bakgrund av dessa utsagor och ståndpunkter synnerligen relevant att ställa, men en djupare diskussion av den spränger ramarna för vårt arbete. Enligt G. Wingren är ringa reflexion nedlagd på en lösning av frågor av den här typen.<sup>31</sup> För att kunna lösa dem finns först anledning att ställa frågan: vad är det vi frågar efter när frågan efter Nya testamentets kristendom ställs? På

---

<sup>25</sup> Lundgren, 1973, s. 19.

<sup>26</sup> Jfr Pantschowski, 1979, s. 554

<sup>27</sup> Jfr *ibid.*, s. 555

<sup>28</sup> *Under den högstes beskärn*, 1966, s. 242.

<sup>29</sup> *ibid.*

<sup>30</sup> Sundstedt, del 3, 1971, s. 6.

<sup>31</sup> Jfr Wingren, 1972, s. 10.

detta har J.D.G. Dunn svarat att »we are not asking about any one entity; rather we encounter different types of Christianity«. <sup>32</sup> Utifrån Dunn <sup>33</sup> kan vi formulera tesen att tas Nya testamentets kanon på allvar måste rimligen också den kristna trons mångfald tas på allvar. Den mångfald av kristna tydningar som finns i bibeln mångfaldigas i traditionsförloppet.

Tesen har åtminstone en kritisk adress till LPs kristendomstolkning. Han tar nämligen för givet att kristendomen i utgångsläget var en monolitisk storhet. »Om den kristna församlingen är en gudomlig företeelse, så *måste* [kursiv] den ha framträtt, sådan Gud velat att den skulle vara. Människans verk är underkastade utvecklingens lagar och detta på grund av den mänskliga begränsningen. Men icke så Guds verk.« <sup>34</sup> Resonemanget leder till det ofta förekommande talet om »mönsterbilden« och att det är angeläget att »komma den urkristna församlingen så nära som möjligt«. <sup>35</sup> Men vad LPs egna texter visar upp är ju att hans egen kristendomsuppfattning – trots programmet – inte är förutsättningslös. Förståelsen är situationsbestämd och tolkaren är inte i stånd att genomskåda de influenser han är utsatt för och kan inte se den lins varmed han betraktar fenomenen. <sup>36</sup> Vårt studium har bekräftat att människans värld, det må vara politiskt, religiöst, sociologiskt eller personligt är en konstruerad värld och därmed en relativ värld. Något naket eller oskyldigt öga finns helt enkelt inte. LP illustrerar hur omöjligt det är även för den som med frenesi artikulerar programmet »tillbaka till bibeln« att direkt applicera det bibliska budskapets mening på nutiden med bortseende från den mellanliggande traditionshistorien. LPs vara i världen och det sätt som han konstruerade sin värld på var bestämt av hans tid och plats. Relativiteten går djupare än så. Konstruktionerna är inte neutrala, isolerade eller oskyldiga utan influerade av den ekonomiska, politiska och kulturella kontexten, dvs. influerade av omständigheter som LP uppenbarligen inte förmådde eller ville genomskåda. Konklusionen blir att paroller om »åter till bibeln« eller lanserandet av nya projekt inte är självklara vägar till »bibeltrohet«. Inte minst är det av vikt för sådana som i lik-

---

<sup>32</sup> Dunn, 1977, s. 373.

<sup>33</sup> *ibid.*, s. 374.

<sup>34</sup> Band 7, s. 287.

<sup>35</sup> *ibid.*, s. 288f.

<sup>36</sup> Wamke, 1987, s. 98f.

het med LP gärna och ofta talar *för* andra snarare än *med* andra att inse detta.

Av dessa synpunkter följer inte med nödvändighet uppfattningen att trosåskådningen inte är nytestamentlig, även om ett positivt svar kräver en betydligt djupare utredning. Vad vi eftertryckligt vill påstå är att tas Nya testamentets kanon på allvar måste också kristendomens mångfald tas på allvar. Kristendomsuppfattningen är nämligen när den är som bäst ett uttryck för en begränsad reception av bibeln och en begränsad reception av samtidskulturen. Rent faktiskt säger LP både mer och mindre än bibeln. Mer eftersom han är involverad i sin samtid, mindre eftersom receptionen av bibeln är begränsad. Partikulariteten är oundviklig.

Det primära i detta sammanhang är att människan inte kan varsebli sina tankars kontextuella karaktär med mindre än att hon lyssnar till »den andre«. <sup>37</sup> Att detta är fundamentalt beror på att varje kristendoms-tolkning som ser sig själv i förlängningen av en biblisk traditions- och receptionshistoria ställs inför problem av systematisk teologisk karaktär: vad skall den kristna tron avgränsa sig från i samtidskulturen?, vad kan den lära sig av omgivningen? samt vad må den uppta men omforma utifrån sina egna premisser? <sup>38</sup> De texter som vi har undersökt visar att dessa problem är oundvikliga, men också att de måste vara möjliga att lösa på andra sätt än vad som här sker. Utifrån dessa premisser kan man inte av det skälet att det är lönlöst utifrån ett enkelt nyttoperspektiv avvisa »den teologiska linjen« och ensidigt samla de kristna kring gemensamma uppgifter, där meningssammanhang och konsensus förutsättes på ett naivt och oproblemiskt sätt. <sup>39</sup> LPs egna texter visar med besked att frågan om den kristna trons egenart behöver ställas. Om något visar LP att han tolkar både samtiden och den kristna tron och tolkar därtill för andra. Medvetenheten om partikulariteten talar för betydelsen av samtalets roll. Att detta perspektiv inte är oproblemiskt i denna kristendomsuppfattning har på många sätt framgått i arbetet med LPs texter. De språkliga yttringarna som där möter är ofta strategiska eller effektorienterade och söker uppnå be-

---

<sup>37</sup> Till Carl Gustav Hjelm lär LP ha sagt: »All kritik man får skall man låta rinna av som vattnet på en gås. Då blir man gammal. Man ska som Gustaf V strunta i alltsammans, då blir man lika gammal som han.« Hjelm, del 3, 1967, s. 71.

<sup>38</sup> Jfr Gregersen, 1988, s. 222ff.

<sup>39</sup> *Pingströrelsen och Svenska kyrkan*, 1966, s. 186.

stämnda på förhand fastlagda empiriska verkningar. Språkhandlingarna kan beskrivas som regulativa, även om de inte alltid visar sig via uttryckliga imperativ, men tonfallet är konsekvent uppfordrande. Med betoningen lagd på vilja och förstånd som här sker i kombination med en kamp för att återerövra förlorade positioner blir världen närmast en arbetsplats för den kristna människan. Den kristna tron är dock inte modern i det avseendet att den utgör en enkel uppsättning fakta med en enda bestämbar mening på vilka det för de kristna och de kristna församlingarna endast finns ett rationellt sätt att reagera.

# Summary in English

## Man, Society and God – Basic Features in Lewi Pethrus' Conception of Christianity

From the beginning of this century and until his death in 1974, Lewi Pethrus personified the Swedish Pentecostal movement more than anyone else. It was as leader of Filadelfia Church in Stockholm between 1911 and 1958 that he formed and consolidated Swedish Pentecostalism in a variety of ways.

His view of Christianity will be here examined in three chapters relating to his ideas of man, society and God. In addition to these three chapters there is an introductory and a concluding section.

### I Introduction

In this section, the aim of the thesis is stated fully and particular problems of method and material are discussed. The aim is, as previously indicated, to investigate LP's conception of Christianity with particular reference to his ideas about man, society and God. Among problems involved here, the results of previous research into LP's political activity play a major role. In these it is claimed that an apocalyptic conception of Christianity is abandoned for a politically-orientated one. I am critical of this interpretation and try instead to show that there is a continuity at the cognitive level, whilst a shift can be discovered at the practical level. The introduction also includes biographical information. Further, LP's context within Pentecostalism is discussed, particularly his experience of »baptism in the Spirit«, about which his writings give differing information, as well as his view of the origins of Pentecostalism – i.e., whether at Topeka in 1901 or Los Angeles in 1906. In this connection, LP's theological background is briefly outlined. Finally, since LP apparently rejects systematic theology in a programmatic fashion, the introduction concludes with a discussion of his relation to theology.



## II The idea of man

LP's writings do not present any overall conception of man, so the term »idea of man« is used instead of the more ambitious »anthropology«. A particular idea of man underlies discussion of other specific subjects, so it will be my task to present it as a systematic pattern. There are two basic features of his view of man which become apparent in the material. The first emphasizes that man is more than matter. Focus is directed to that which distinguishes man from animals and the rest of creation. Man is open to eternity. LP is critical of the attempts to reduce man to an empirically observable phenomenon. The other feature emphasizes man as an active agent, as the subject of actions, with the possibility of changing his situation both *coram Deo* and *coram hominibus*. The view which sees reality as a closed, causal system, i.e. determinism, is rejected. The first feature focusses on man's spirit and can be described as »idealism«, whilst the second focusses on man's will and is termed »voluntarism« in this study.

### 1 Man as open to eternity

This section tries to describe various aspects of the idealistic conception. Firstly, the divine side of man is identified as »the spiritual aspect of man«, where the statement »the spirit of man emanated from God's being«, plays an important part. Even if the texts can be said to express a metaphysical idealism, it cannot be claimed that they advocate a metaphysical dualism. Consequently, what LP understands by the phrase »immortal man« is investigated. Immortality is understood from a threefold perspective. Firstly, immortality is not identified with »eternal life«. Secondly, it is a question of a quantitative view of eternity: eternity lies ahead of man and is primarily aimed at safeguarding the idea of judgment. Thirdly, eternity is something in man, that is, it refers to his ability for transcendence. Closely connected with this aspect of are the ideas of religion and conscience. The third element in the view of man as open to eternity consists of the idea of ethically determined man. First and foremost, his fight against ethical nihilism and the connection with his political activity are here discussed. A political philosophy *in nuce* is contained in ethical idealism.

## 2 »The central aspect of man is the will«

Voluntarism is studied from five points of view. Firstly, LP's statement that he »has never believed in the bondage of the will« results in an investigation of his understanding of free will. It here becomes clear that this view is related to the idea of man's right to determine his own life, but that his ideal is that this right is surrendered to God. A theology of surrender is the second point of view. This is an extremely central theme in LP's writings. Surrender leads namely to God's acquiring power over man, but this can only happen as man's own reaction to what God had done and continues to do for him. This understanding is supported by an analysis of what LP considers the essential aspect of »baptism in the Spirit«. When man surrenders his right to self-determination, God acquires power over him and in turn gives him the strength he needs. The third perspective on this question concerns man's responsibility; this concept acts in fact as a driving force in his conception. His interpretation of responsible man results in a characterization of the type of individualism which LP considers to be the category with which the Christian faith stands or falls. In my analysis, I discuss both the religious and instrumentalist individualism, and introduce the essential distinction between individual and person. LP's individualism is centred on man as an individual rather than as a unique person. Several elements betray tendencies towards a numerical view. Finally, the question as to whether there are any indications in his writings of a reduction of voluntarism is investigated, but it is concluded that the few identifiable attempts are still subordinated to the general, dominating, voluntarist scheme.

## 3 »Man is God's instrument«

Individualism was predicated among other things as instrumental. This aspect is here further analysed. Man is essentially created to be usable and useful, not necessarily interpreted within a restricted perspective. In principle, three things are discussed in this section. Firstly, there is the very concept of man as instrument and co-operator. Several models are offered and LP's view is related to one of them, in which it is stressed that man never becomes the instrument of God, in a true sense, against his own will or without being conscious of his relationship with God. Man is an agent and is understood as having both con-

sciousness and the ability to act. This idea is developed in the second section, where different theories of action are given, and I try to show that LP sees action as rational, that is, as intentional. He is reserved in his attitude towards both the rational, value-orientated and the affective theories of action. Stress is laid on the efficacy of the instrument, that is, on an action's function. This is confirmed in the third section, which pursues the theme of power. On the one hand, psychological aspects which can explain this need, are indicated; on the other, the theme of the relationship between power and holiness/purity in classical Pentecostalism is developed.

#### 4 »Neither sinner nor enthusiast«

Hamartology has made its presences felt in different ways in the discussion so far, and is now analysed in two central sections. The first deals with sin as guilt and as a power, whilst the second is interested in the theology of possibility which his writings indicate. By theology of possibility I mean the ambition to overcome the discrepancy between ideal and reality. Initially, three perspective on the idea of sin are sketched, and this forms the necessary presupposition for understanding the further analysis. The first is a rejection of Lutheran theology with its idea of bondage of the will; the second is the tension between conscious and unconscious sin; the third is the idea of sin as including intentionality and thereby man's relationship to himself and to God.

The section on sin as guilt and as a power examines in the first place the problem of a pure heart. LP is here clearly influenced by T.B. Barratt. A pure heart is here seen as an undivided heart, and is a necessary precondition for a man to be able to experience »baptism in the Spirit«. In addition to the idea that sin as guilt can be destroyed, the idea that sin can be overcome is found. Then I discuss whether LP advocates a theory of sinlessness, in the light of the question whether man's nature is corrupt.

The second section on the theology of possibility looks at the following: the premises for idealist thinking, the theory that »ought« implies »can«, and the »more-syndrome«. Finally the question of whether sin is God's problem or man's is discussed. From these investigations it is concluded that man is not seen as being totally corrupt and that the view of sin is essentially optimistic.

## 5 As the individual is, so will the Church be

The purpose of this section is not to present an ecclesiology *in toto* but to indicate how the idea of man finds a profile in ecclesiology. Despite an antipathy towards written creeds, LP uses the words of the Apostles Creed and Nicene Creed as his starting-point: »one, holy, catholic, and apostolic church«. He adds the for his own view significant attribute, »free«, which shows that these »notes« are understood as having historical reference. In this corollary to the idea of man, it is shown that church is seen as the sum total of individuals and their activities. LP's own words are clear enough: »We speak much about various collectives in reference to the work of God in the world, but basically this work is built entirely upon the individual. It is through individual people that God is working, and this applies not only to the leaders but to everyone who is part of the Christian fellowship«.

## III The idea of society

LP's view of society has been touched upon at several points in the analysis of his view of man, and can apparently be described within a strictly individual-oriented perspective. The starting point of human freedom and responsibility is an indication that the view of society is existential. Against this background, the elements of a theology of creation present in his writings are looked at. Then, a political analysis of the texts is conducted.

### 1 God, life and the boundaries of existence

Starting from an article of LP called »God and Society«, my analysis takes up four aspects. Firstly, we encounter his belief in creation, which sees God as giving life and spirit to everything. Secondly, the idea of nature as an ideal for man is apparent. Thirdly, the idea of nature as an ideal introduces the idea of order; the divine manifests itself in an order in which every transgression will without exception be punished. In this connection, the idea of law is discussed quite extensively. Fourthly and finally, the problem of evil is taken up. Here God is shown not to be responsible; in addition LP's apocalyptic ideas are mentioned.

## 2 »I have never had any particular political ideal...«

Aided by the category, »attitude«, I distinguish three elements in LP's political views. Firstly, I take up the cognitive element. By identifying the cognitive content of his ideas, the descriptive dimension appears, which reveals what LP thinks he knows about Sweden and how he describes contemporary society. In a second section, I concentrate on the affective element, which indicates what LP feels about the subject and considers should be the case in Sweden. The normative dimension becomes apparent in the analysis. The third area of analysis concerns with the »inclination to act«. It is above all in this area that previous research has dealt with LP's interpretation of Christianity.

### *2.1 The descriptive dimension: from a Christian Sweden to a »heathen« Sweden*

This section seeks to answer four questions. First, how does LP understand the secularisation of the Swedish society (de-Christianisation)? This concept has been found to have different functions in different writings. I have identified four functions. LP uses it to warn of a danger that threatens the Swedish people. There are many, powerful, symbolic aspects in the concept. Its second function is a key to political interpretation. The political scene is structured using it. Its third function develops the political interpretation. The dividing line in Swedish politics reflects the opposition between »the people« and »the rulers«, that is, secularisation is conducted from above. The fourth function is closely related to the first. LP uses the idea to appeal to the Swedish people to change the situation. The concept functions as an appeal to public interest.

Secondly, the process of secularisation is analysed, that is, we look at what is attacked in society and what God refers to. Secularisation is seen as a plan devised and carried out by conspirators in Swedish society, who turn their attention above all on the home and school.

Closely related to this question is what I call the manifestations of secularisation, i.e. what happens in society when God is pushed into the background. This is the third question.

Finally, the causes of secularisation are sought. Three of the chief ideologies of this century are mainly blamed for the secularisation of society: Marxism, Freudianism and relativism. All are anti-Christian ideologies.

## *2.2 The normative dimension: Sweden should be a Christian state!*

In this section, a political analysis in the strict sense is conducted. Initially, I provide a terminological orientation, in which the basic relationship between Christianity and politics is sketched. Then, LP's own political stance is characterized with the help of the analytical concept, »populism«. Three lines of thought are here brought together. Firstly, a clear appeal to the people should be made; the analysis of the concept of secularisation makes it clear that this is the case. Secondly, the ideological themes here involved derive from the lower middle classes. Thirdly, it is the combination of the popular appeal and the ideological themes which is especially characteristic of my use of the material. It is therefore insufficient to show the presence of only the one or the other in the texts. It is the combination itself which is the important criterion, if populism is to be used as an analytical concept. By this procedure I can indicate what LP's Christian society consists of. Of interest here is the fact that it is possible to show that there are ideological differences between LP and KDS (The Christian Democratic Party), and thereby in relation to the so-called Christian Democratic paradigm.

## *2.3 Perspectives on the inclination to act: LP's political involvement*

This section is comprehensive, which is due amongst other things to a discussion with previous research. Four aspects of his political activity are analysed. First, differing research perspectives are systematized. Second, I allow LP himself to give his perspective(s). In a third section, I take account of critical voices from within Swedish Pentecostalism (Lidman, Gustafsson, Säwe, Ahdrian). In the fourth section, I describe my own approach, which aims at a continued, but deeper interpretation. Three things here become significant. In the first place, in this context there is a need for terminological clarification in the political field, not least with regard to the concept of politics itself. In the second place, an in-depth examination of apocalyptic is needed. Consequently, I try to answer the question whether LP abandoned apocalyptic at all in connection with his increased political activity. In the third place it is my contention – as a result of an analysis of the concept of power – that, if one wants to explain LP's political involvement, one must

adopt an »agent-structure« perspective in a completely different way. I only give indications of such an approach. The main point in the whole of my argument is that the interpretation of Christianity can give a partial explanation of his political activity. However, primary emphasis is put on a general understanding.

## IV The idea of God

The aim of this thesis has been determined in such a way that the idea of God is considered to correspond primarily with the view of man. In other words, the view of man implies a certain idea of God. On this basis, the contents of this section are divided into four parts.

### 1 God as presence.

The existence of a creator is the most self-evident thing possible for LP: how otherwise explain the existence of this world? The argument from design is important for his view. The theme of »presence«, which is obviously related to experiences of nature, is made apparent by presenting some of the experiences that LP mentioned. Additionally, an experience at Betel seminary in 1905 is included. The purpose here is to show how nature-symbols are used to interpret »the encounter with Jesus«. In an analytic summary, a series of similarities with the view of nature in the 1890's is brought out. Further, it can be noted that there is a number of common features in the ideas of nature, the home, femininity and local and regional patriotism. God can be found both in nature and man.

### 2 »Power belongs to the Lord«

A central question in this work has been that of God's power and sovereignty. What effects does voluntarism have on the idea of God? Man surrenders his right to determine his own life and as a result God acquires power over man, which also means that man receives the necessary strength to be able to do what the Lord commands. Ideas connected with the concept of power are: authority, Lordship and influence.

### 3 »God needs instruments«

The theology of power implies the need of instruments. This view of the relationship between God and man clearly runs the risk of falling into a far-reaching instrumentalisation. Just as all artisans, God becomes dependent on his tools. In this connection, the following aspects of the idea of God are discussed:

- 3.1. The dependent God.
- 3.2. The activating God.
- 3.3. The effective God.
- 3.4. In what sense is God free?

### 4 »To punish evil is to be good«

It is essential to LP's view of man that he is seen as a being open to eternity, and thereby he wants to safeguard the idea of judgment. One can therefore ask whether judgment becomes a more important aspect of the idea of God than love. In the history of theology, LP represents a conception diametrically opposed to Marcion's. If the latter believed that love had nothing to do with judgment, for LP these things are identical. To punish evil is to be good. In this section, the idea of punishment is in the first place considered in a general way. Then the expression »God bares his heart on Golgotha« is analysed. Thirdly, an attempt is made to appreciate what LP means when he claims that hell can be considered an act of divine mercy. The conclusion is reached that God's love is hardly a paradoxical and unexpected reality, but rather one which is adjusted to an ordered world with justice as the comprehensive structure.

### 5 The triune God

Several of these concepts have gone beyond what can be comprehended in a view which is strictly monotheistic. In fact, LP confesses his belief in the triune God. Research has given some very general points of view on Trinitarian theology within Pentecostalism, but these are hardly relevant to the picture which appears in LP's writings. In relationship to the result of previous research into the idea of God in Pentecostalism, it must be said that the role that the first article of the creed plays in LP's writings is peculiarly his own. His theology is in my view strengthened as a result of the kenotic Christology de-



veloped in his opposition to Viktor Rydberg's understanding of Christ. Throughout his writings one detects Rydberg's presence when Christology is being discussed. A spirit-Christology of the classical sort is related to kenotic Christology, which in LP's version has a modern ring to it. Finally, the question is put as to whether his ideas are to be traced to monotheism or to trinitarianism. It is self-evident that monotheism dominates his conception, whilst Trinitarian theology is marginal.

## V Conclusion

This thesis has shown that, if one takes the idea of man as a starting-point, one soon realizes that both the idea of God and that of society come into play. There is no strict separation here. These realities can only be completely distinguished *in abstracto*. Since the section summaries have been relatively comprehensive, I here offer a general summary which underlines the basic features uniting the ideas of man, society and God. However, it is impossible to fit his concepts into a single theological model. The following basic features in LP's idea of Christianity are briefly and critically discussed:

1. Creation and the natural knowledge of God.
2. The apocalyptic frame.
3. Instrumentalism.
4. The context of the idea of Christianity.
5. A New Testament Christianity?

Translation: Christopher Meakin

# Förkortningar m.m.

Ed., ed. = editor

EH = *Evangelii Härold*

f. = följande (singularis)

ff. = följande (pluralis)

GHT = *Göteborgs Handels och Sjöfartstidning*

ibid. = ibidem, dvs. på samma ställe

KB = Kungliga Biblioteket

KDS = Kristen Demokratisk Samling

KSA = Kristet Samhällsansvar

LP = Lewi Pethrus

SOU = Statens offentliga utredningar

sp. = spalterna

[kursiv] = kursiverat av författaren

# Källor och anförd litteratur

## 1 Otryckta källor

Lewi Pethrus arkiv 1910–1974, Riksarkivet i Arninge.

Sven Lidmans brevsamling, Kungliga Biblioteket, Stockholm.

## 2 Tryckta källor och anförd litteratur

### 2.1 Lewi Pethrus författarskap

#### *a. Samlade Skrifter, band 1–10, 1958, Stockholm*

Band 1: *Predikosamlingen Gud med oss, I*, 1931

Band 2: *Predikosamlingen Gud med oss, II*, 1931

Band 3: *Predikosamlingen Gud med oss, III*, 1931

Band 4: *Jesus kommer. Sju predikningar om Kristi tillkommelse*, 1912; *En evig dom*, 1915; *De kristnas enhet*, 1919; *Den andliga sången*, 1919

Band 5: *Urkristna kraftkällor*, 1925; *Ekumeniska mötet i Bibelns ljus*, 1925; *Pingstväckelsen och gudomlig helbrägdagörelse*, 1926; *Frälsningsvisshet*, 1928; *Segrande bön*, 1929

Band 6: *Kampen för den överlämnade tron*, 1929; *Predikanten och hans utbildning*, 1929; *Kristen församlingstukt*, 1930; *Vår ställning till andra kristna*, 1931

Band 7: *Den goda vägen*, 1933; *Kristi vittnesbörd om Moseböckerna*, 1933

Band 8: *Vinden blåser vart den vill*, 1936; *Framgångens hemlighet*, 1938; *Jag vet på vem jag tror*, 1942

Band 9: *Vägen hem*, 1939; *Ytlighet – ett tidens tecken*, 1939; *Bönens makt i nödens tider*, 1939; *Hur jag undfick Andens dop*, 1942; *Idag lek – i morgon tårar*, 1942; *Varken syndare eller svärmare*, 1943; *Giv kejsaren vad kejsaren tillhör*, 1944

Band 10: *Bönen och själavinnandet*, 1947; *Gå ut på gator och gränder*, 1949; *Verklig väckelse*, 1951; *Vem är denne?* 1957; *Valen och moralen*, 1958

#### *b. Memoarer*

*Den anständiga sanningen*, 1953, Stockholm

*Medan Du stjärnorna räknar*, 1953, Stockholm

*Hänryckningens tid*, 1954, Stockholm

*Hos Herren är makten*, 1955, Stockholm

*En säningsman gick ut*, 1956, Stockholm

*Ett sagolikt liv*, 1976, Stockholm

### c. Reseskildringar

*Resor och rön i Palestina*, 1922, Stockholm

*Västerut*, 1937. En resenärs erfarenheter. Stockholm

*Kring Afrikas pärla*, 1948. Stockholm

*I Jesu land*, 1950. Stockholm

### d. Övrig bokproduktion

*Ungdom, kärlek och äktenskap*, 1962, Stockholm

*Ny mark*, 1966, Stockholm

*Under den högstes beskärm*, 1966, Stockholm

*Nöjesliv eller frälsningsfröjd*, 1967, Stockholm

*Brytningstider – Segertider*, 1969, Stockholm

*Timmermannen från Nasaret*, 1970, Stockholm

*Timmermannen från Nasaret, del 2*, 1971, Stockholm

*Timmermannen från Nasaret, del 3*, 1972, Stockholm

*Timmermannen från Nasaret, del 4*, 1973, Stockholm

*A Spiritual Memoir*, 1973, Plainfield, New Jersey

### e. Artiklar

(som ej ingår i tidskrifter och tidningar)

»Pingströrelsen och Svenska kyrkan«, i *Svenska kyrkan i ekumeniken*, 1966,  
Palmqvist, Arne (red.). Stockholm

»Mitt liv med Bibeln«, i *Bibeln – mitt liv*, 1974. Utgiven av Svenska  
Bibelsällskapet

## 2.2 Anförd litteratur

Aagaard, Anne-Marie 1976, *Tema og tolkninger*. Århus

Abrahamsson, Bengt, 1986, *Varför finns organisationer?* Stockholm

Adam, Alfred, 1965, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 1. Die Zeit der Alten Kirche*. Gütersloh

–.1968, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 2. Mittelalter und Reformationszeit*.  
Gütersloh

Adler-Karlsson, Gunnar, 1977, *Tankar om den fulla sysselsättningen*. Stockholm

- Adrianson, Jan, 1985, *Bortom arv och miljö. Kritik av den sociala determinismen*. Stockholm
- Aland, Barbara, 1984, »Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition«, i *Religionstheorie und Politische Theologie, Band 2: Gnosis und Politik* Taubes, Jacob (red.). München, Paderborn, Wien och Zürich
- Algotsson, Karl-Göran, 1975, *Från katekestväng till religionsfrihet. Debatten om religionsundervisningen i skolan under 1900-talet*. Uppsala
- Ambjörnsson, Ronny, 1987, »Hemma på jorden. Kommentarer kring ett motiv i nittioalets svenska litteratur och konst«, i *ARTES* nr 3, 1987, s. 46–59
- Anderson, Robert M., 1979, *The Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism*. New York och Oxford
- Andersson, Jan & Furberg, Mats, 1986, *Språk och påverkan. Om argumentationens semantik*. Lund
- Andström, Bobby, 1966, *Lewi Pethrus*. Malmö
- Anners, Erik, 1980, *Den europeiska rättens historia 2*. Stockholm
- Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*, Althaus, Heinz (red.), 1987. Freiburg im Breisgau
- Arbøl, Niels, 1986, *Kristdemokraterna – en världsrörelse*. Stockholm. (Originalutgåva på danska 1984.)
- Arendt, Hanna, 1988, *Människans villkor. Vita activa*. Röda Bokförlaget
- Armogard, Lars Olle, 1971, *Antropologi. Problem i K.E. Lögstrups författarskap*. Lund
- Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins*, Synan, Vinson (red.), 1975. Plainfield, New Jersey
- Aulén, Gustaf, 1925, »Sekelskiftets teologi – en återblick«, i *Svensk teologisk kvartalskrift* 1, 1925, s. 61–80
- .1930, »Artonhundratalets kristologiska brytningar och nutiden«, i *Svensk teologisk kvartalskrift* 6, 1930, s. 32–46
- .1930b, *Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och Brytningar*. Stockholm
- .1941, *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden. En konturteckning*. 2:a uppl. Stockholm
- .1965, *Den allmänneliga kristna tron*. 6:e rev. uppl. Stockholm
- Austad, Torleiv, 1978, »Er kristendommen en ideologi?«, i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 49, 1978, s. 81–93.
- .1980, »Samvittighedsfriheten i samfunnet«, i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 51, 1980, s. 225–238
- Ball, Alan R., 1985, *Modern Politics and Government*. Hampshire and London

- Ballie, D. M., 1960, *God Was in Christ. An Essay on Incarnation and Atonement*. London
- Barbour, Ian G., 1966, *Issues in Science and Religion*. Prentice-Hall, New Jersey
- Barr, James, 1977, *Fundamentalism*. London
- Benktson, Benkt-Erik, 1976, *Adam – vem är Du? Typologi och teologi – en probleminventering*. Lund
- Berger, Peter, 1979, *The Heretical imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas, 1969, *Kunskapssociologi*. Stockholm.
- Bergsten, Torsten, 2010/1974, »Pingströrelsen genomlyst«, i *Pingströrelsen förr och nu*, Bergsten, Torsten 2010 och hämtad från *Tro och liv*, 3, 1974
- .1978, »Två böcker om Lewi Pethrus«, i *Årsbok för Kristen Humanism*, 1978, s. 80–86
- .1987, »Kolportör, predikant, präst. Ett utvecklings skeende inom fyra döparsamfund«, i *Tro och Liv* nr 3, 1987
- .1988, »Lewi Pethrus liv i ljuset av hans bibliotek«, i *Dagen* 10.5.1988, s. 4
- Berkhof, Hendrik, 1962, *Kyrka och kejsare. En undersökning om den bysantinska och den teokratiska statuppfattningens uppkomst på 300-talet*. Stockholm. (Originalutgåva 1946)
- Bernstein, Richard J., 1983, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford
- Beronius, Mats, 1986, *Den disciplinära maktens organisering. Om makt och organisation*. Lund
- Bertilsson, Margaretha, 1986, »Rationalisering, konst och heterologi«, i *Postmoderna tider*, Löfgren, Mikael & Molander, Anders (red). Norstedts förlag
- Bexell, Göran, 1975, *Människans befrielse. Psykoanalys och kristen tro*. Lund
- .1981, *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*. Lund
- Björkquist, Curt, 1959, *Den svenska pingstväckelsen*. Stockholm
- Bloch-Hoell, Nils E., 1956, *Pinsebevegelsen. En undersøkelse av Pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblick på bevegelsens utformning i Norge*. Oslo
- .1964, *The Pentecostal Movement. Its Origin, Development, and Distinctive Character*. Scandinavian University Books
- .1976, »Den Hellige Ånd i Pinsebevegelsen, den charismatiske bevegelse og i Jesus vekkelsen«, i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 2, 1976, s. 75–86
- Blumenberg, Hans, 1985, *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge, Massachusetts

- Boberg, Åke, 1984, »Hans livsverk lever vidare och växer«, i *Så minns vi Lewi Pethrus* (se nedan)
- Bockmuehl, Klaus, 1988, *The Unreal God of Modern Theology. Bultmann, Barth, and the theology of atheism: a call to recovering the truth of God's reality.* Colorado Springs
- Boesak, Allan, 1976, *Farewell to Innocence. A Socio-ethical Study on Black Theology and Power.* New York
- Boff, Leonardo, 1985, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie.* Düsseldorf
- .1987, *Der dreieinige Gott.* Düsseldorf
- .1988, *Trinity and Society.* Maryknoll, New York
- Bonhoeffer, Dietrich, 1970, *Motstånd och underkastelse.* Lund
- Bourke, Vernon J., 1964, *Will in Western Thought. An Historico-Critical Survey.* New York
- Brattemo, Carl Erik, 1984, *Sven Lidmans livsuppgörelse. Mot bakgrund av Ibsens Peer Gynt.* Lund
- .1987, »På spaning efter 'det omedvetna'«, i *Mystik och verklighet. En festskrift till Hans Hof.* Bokförlaget ÅSAK, Delsbo
- .1986, »'Ögats dom och hjärtats längtan'. Några kommentarer till frågan om narcissistiska och oidipala inslag i Sven Lidmans författarskap«, i *Sven Lidman mellan psykologi och teologi* (se nedan)
- Bredberg, William, 1937, »Pingströrelsen«, i *Svenska folkrörelser II*, s. 225–230. Stockholm
- Briem, Efraim, 1924, *Den moderna pingströrelsen.* Stockholm
- Bring, Ragnar, 1937, *Teologi och religion.* Gleerups, Lund
- .1950, *Kristendomstolkningar i gammal och ny tid. Studier till en månghundraårig idéhistoria.* Stockholm
- .1987, *Gud och människa. Ett alternativ och en kritisk kommentar till det i Uppsala utgivna arbetet »Människan och Gud. En kristen teologi«.* Borås
- Bruner, Frederick Dale, 1971, *A Theology of the Holy Spirit. The Pentecostal Experience and the New Testament Witness.* London
- Bryder, Tom, 1982, *A Preface to the Psychological Study of Political Leaders.* Åbo.
- Brändström, Dan, 1967, »Rekryteringsvägarna till Kristen Demokratisk Samling (KDS) i Västerbottens län«, i *Statsvetenskaplig Tidskrift* 49, 1967, s. 318–340
- Byman, L. L., 1936, *Pingstväckelsen i Norden kritiskt belyst.* Helsingfors
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1983, »Politische Theorie und politische Theologie«, i *Religionstheorie und Politische Theologie. Band 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Taubes, Jacob (red.). München

- Campbell, Tom, 1986, *Sju teorier om samhället*. Akademitratur.  
(Originalutgåva: *Seven theories of Human Society*, 1981. Oxford.)
- Capps, Donald, 1982/1983, »The Psychology of Petitionary Prayer«, i *Theology Today*, 39, 1982/1983
- Carlsson, Bertil, 2008/1973, *Organisationer och beslutsprocesser inom Pingströrelsen*.  
–.1980, »Pingströrelsens organisation«, i *Tro och liv* nr 3, 1980, s. 40–44
- Carter, April, 1979, *Authority and democracy*. New York
- Cedrup, Lennart, 1968, »Lewi Pethrus stöder president Johnson: Kriget i Vietnam gäller den kristna kulturen.«, i *Året Runt* nr 5, 1968, s. 20–21
- Christensson, Larry, 1975, »Pentecostalism's Forgotten Forerunner«, i *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins* (se ovan), s. 15–37
- Clayton, Allen L. 1979, »The Significance of William H. Durham for Pentecostal Historiography«, i *Pneuma*, Vol 1, No 2, 1979
- Colletti, Joseph R., 1983, »Lewi Pethrus: His Influence Upon Scandinavian-American Pentecostalism«, i *Pneuma* Vol 5, No 2, 1983  
*Creation and Method*, 1981, Goot, Henry Vander (red.). Chicago
- Cuff, E.C. & Payne, G.C.F., red., 1982, *Samhällsvetenskapliga perspektiv*. Göteborg
- Cullberg, John, 1942, »Den svenska linjen«, i *Svensk Tidskrift* 29, 1942, s. 575–580
- Dagler, Stefan, 1985, *Liberalismens kris*. Stockholm
- Dahl, Robert A., 1968, *Modern politisk analys*. Stockholm  
–.1984, *Modern Political Analysis*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey
- Dahlgren, Curt, 1982, *Maranata. En sociologisk studie av en sektörelsens uppkomst och utveckling*. Bokförlaget Plus Ultra, Helsingborg
- Dahlström, Edmund, 1988, »Individ och kollektiv i ideologi, socialisation och vardag«, i *Sverige – vardag och struktur* (se nedan)
- Dalferth, Ingolf U., 1988, *Theology and Philosophy*. Oxford
- Dalsgaard-Larsen, Bent, 1982, *Menneske og samfund. Studier i det antropologiske grundlag for samfundstænkningen hos Augustin*. Forlaget Aros
- Daly, Gabriel, 1987, »Original Sin«, i *The New Dictionary of Theology*
- Davis, Charles, 1980, *Theology and Political Society*. Cambridge, Massachusetts
- Dayton, Donald W., 1975, »From 'Christian Perfection' to the 'Baptism of the Holy Ghost'«, i *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins* (se ovan) s. 39–54



- .1980, »Theological Roots of Pentecostalism«, i *Pneuma* Vol 2, No 1, 1980, s. 3–21
- .1986, »Pneumatological Issues in the Holiness Movement«, i *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol 31, No 3–4, Fall-Winter 1986
- .1987, *Theological Roots of Pentecostalism*. Grand Rapids
- .1988, »Yet Another Layer of the Onion Or Opening the Ecumenical Door to Let the Riffraff in«, i *The Ecumenical Review*, Vol 40, No 1, 1988, s. 87–110
- Den sociologiska fantasin. Teorier om samhället*, 1987, Bergryd, Ulla (red.). Stockholm
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Zweiter Band D–G, 1958. 3:e uppl.
- Dieter, Nelvin E., 1975, »Wesleyan-Holiness Aspects of Pentecostal Origins: As Mediated through the Nineteenth-Century Holiness Revival«, i *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins* (se ovan), s. 55–80
- Djurfeldt, Olof, 1984, »Hela livet i kallelsens grepp«, i *Så minns vi Lewi Pethrus* (se nedan)
- Dostojevskij, 1986, *Anteckningar från ett källarhål*. Stockholm
- Duhne, Christian, 1969, *Svensk kyrka och socialdemokrati. Till belysning av förhållandet dem emellan under brytningstiden*. Stockholm
- Dunn, James D. G., 1970, »Spirit-baptism and Pentecostalism«, i *Scottish Journal of Theology*, Vol 23, No 4, 1970, s. 297–407
- .1977, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. London
- Dunn, John, 1985, *Rethinking modern political theory*. Cambridge
- du Plessis, David, 1980, *Man kallar mig Mr Pingst*, Interskrift, Herrljunga
- Eccleshall, Robert, 1984, »Introduction: the world of ideology«, i *Political ideologies. An introduction* (se nedan), s. 7–35
- Eckerdal, Lars & Gerhardsson, Birger & Persson, Per Erik, 1989, *Vad står Svenska kyrkan för? Verbum*, Stockholm
- Elander, Ingmar, 1985, *Erfarenheter, medvetande och handlande: alternativrörelser och praktiker i Sverige*. Oslo
- Elg, Einar, 1928, *Viktor Rydbergs ställning till religion, kristendom och kyrka. Till sekelminnet av hans födelse*. Gleerups, Lund
- En minnesbok om Allan Törnberg*, 1957, Pethrus, Lewi & Strömbeck, Göran (red.). Stockholm
- Erixon, Björne, 1986, »Pingströrelsens eskatologi«, i *Tro och liv* nr 6, 1986
- Erlander, Tage, 1982, *1960-talet. Samtal med Aroid Lagercrantz*. Stockholm
- Europeiska pingstkonferensen*, 1939, 1939, Stockholm
- Evangelical Dictionary of Theology*, 1984, Elwell, Walter A. (red.). Grand Rapids

- Fierro, Alfredo, 1977, *The Militant Gospel. A Critical Introduction to Political Theologies*, New York
- Filosofilexikonet, 1988, *När? Var? Hur? serien*. Bokförlaget Forum AB, Stockholm
- Forrester, Duncan B., 1988, *Theology and Politics*, Oxford
- Forsberg, Astrid, 1940, »Roligt hela dagen i sitt arbete«, i *IDUN*, nr 46, 1940
- Franzén, Bert, 1982, »Eskatologiska motiv i svensk frikyrklig predikan«, i *Predikohistoriska perspektiv*, Härdelin, Alf (red.). Uppsala
- Fredriksson, Gunnar, 1982, *Det politiska språket*. 6:e utökade uppl. Stockholm
- Frisinnad Tidskrift, nr 8, 1974, s. 167–169, »Lewi Pethrus«
- Fromm, Erich, 1952, *Psykoanalys och religion*. Stockholm
- .1978, *Att ha eller att vara*. Stockholm.
- .1985, *Kärlekens konst*. Natur och kultur
- Frostin, Per, 1970, *Politik och Hermeneutik. En systematisk studie i Rudolf Bultmanns teologi med särskild hänsyn till hans Luthertolkning*. Gleerups, Lund
- .1985, »Kapitalismen kväver kärleken«, i *Bröd men också rosor*, Lidman, Sara & Frostin, Per & Cöster, Henry, s. 27–129. Raben & Sjögren
- .1988, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa. A First World Interpretation*. Lund University Press
- Fryklund, Björn & Peterson, Tomas, 1981, *Populism och missnöjespartier i Norden*. Lund
- Fryklund, Björn & Himmelstrand, Ulf & Peterson, Tomas, 1988, »Folklighet, klass och opinion i svensk politik under efterkrigstiden«, i *Sverige – vardag och struktur* (se nedan)
- Frykman, Jonas, 1988, *Dansbaneeländet. Ungdomen, populärkulturen och opinionen*. Stockholm
- Frykman, Jonas & Löfgren, Orvar, 1979, *Den kultiverade människan*. Lund.
- Frälsning idag. *Budskap från Bangkok 1973*, Hallencreutz, Carl F. (red.). Stockholm.
- Furberg, Mats, 1987, *Allting – en trasa? En bok om livets mening*. Lund
- .1982, *Säga, förstå, tolka. Till yttrandets och textens problem*. Lund
- Galbraith, John Kenneth, 1983, *Maktens anatomi*. Forum
- Gaventa, John, 1987, »Makt och deltagande«, i *Maktbegreppet*, Petersson, Olof (red.). Stockholm.
- Gerhardsson, Birger, 1979, »Hör Israel«. *Om Jesus och den gamla bekännelsen*. Lund

- Geuss, Raymond, 1985, *The Idea of A Critical Theory*. Habermas & the Frankfurt School. Cambridge
- Glazier, Stephen, D., 1980, *Perspectives on Pentecostalism. Case Studies from the Caribbean and Latin America*. Chicago
- Glebe-Møller, Jens, 1982, *Om moralen – dens betydning, grundlag, anvendelse*. København
- Goldning, Martin 1975, *Philosophy of Law*. Prentice-Hall, Inc. New Jersey
- Gregersen, Niels Henrik, 1988, *Teologi og kultur. Protestantismen mellem isolation og assimilation i det 19. og 20. århundrede*. Århus
- .1989, *Gud og universet. W. Pannenberg's religionsfilosofi*. København
- Gunton, Colin E., 1978, *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*. Oxford
- .1983, *Yesterday & Today. A Study of Continuities in Christology*
- .1985, *Enlightenment & Alienation. An Essay towards a Trinitarian Theology*. Marshall Pickering Ltd
- Gustafsson, Göran, 1967, *Religion och politik. Studier kring samfundens inställning till Kristen Demokratisk Samling valåret 1964*. Sociologiska institutionen, Lund
- Gustafsson, Harald, 1983, *I backspegeln. Harald Gustafsson berättar*. Stockholm
- .1959, *Samhällsproblem och andlig väckelse*. Stockholm
- Gustafsson, Lars, 1989, *Problemformuleringsprivilegiet. Samhällsfilosofiska studier*. Stockholm
- Göransson, Sven, 1976, »Diskussionsreferat«, i *Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris* (se nedan)
- Habermas, Jürgen, 1984, *Borgerlig offentlighet*. Arkiv förlag, Lund
- Hallesby, Ole 1921, *Den kristelige troslaere, del II, Den specielle del*
- Hallgren, Bengt, 1963, *Kyrkotuktsfrågan. En systematisk studie av kyrkotukten i svensk frikyrklighet och hos Martin Luther*. Lund
- Hallingberg, Gunnar, 1980, »Mellan Lidköping och Lidner. Notiser om Sven Lidman«, i *Tro och liv*, nr 3, 1980, s. 34–39
- Halvarsson, Arne, 1984, *Sveriges statskick. En faktasamling*. Esselte studium AB
- Hansen, Olaf, 1978, »Spirit Christology: A Way Out of Our Dilemma?«, i *The Holy Spirit in the Life of the Church*, Opsahl, Paul D. (red.). Minneapolis
- Havenström, Märta, 1984, »Morbror förblev en stor man för mig«, i *Så minns vi Lewi Pethrus* (se nedan)
- Heinsohn, Gunnar & Knieper Rolf & Steiger Otto, 1981, »Arbetarrörelsen, barnbegränsningen och befolkningsfrågan«, i *Arkiv för studier i arbetarrörelsens historia*, nr 21–22, s. 3–14

- Helldén, Arne, 1979, *Arbete. Ur arbetets historia*. Gidlunds
- Hemberg, Jarl & Holte Ragnar & Jeffner, Anders, 1982, *Människan och Gud*. Lund
- Hendry, George S., 1980, *Theology of Nature*. Philadelphia, Pennsylvania
- Hjelm, Carl Gustav, 1967, *Sådant är livet del 3*. Örebro
- Hodgson, Peter C. & Williams, Robert C., 1985, »The Church«, i *Christian Theology. An Introduction to Its Traditions and Tasks*. Rev. och utökad uppl. Hodgson, Peter C. & King, Robert H. (red.). Philadelphia
- Hoffmeyer, Jesper, 1988, *Naturen i huvudet. Om biologisk vetenskap*. Stockholm
- Hollenweger, Walter, J., 1966, »The Pentecostal Movement and the World Council of Churches«, i *The Ecumenical Review*, Vol xviii, 1966, s. 310–320
- .1971, »Ein Forschungsbericht«, i *Die Kirchen der Welt. Band VII. Die Pfingstkirchen. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare*, Hollenweger, Walter J. (red.). Stuttgart
- .1971/1972, »The Social and Ecumenical Significance of Pentecostal Liturgi«, i *Studio Liturgica*, Vol 8, No 4, 1971/1972, s. 207–215
- .1972, *The Pentecostals*. (Second impression, 1976.) London
- .1974, *Pentecost between Black and White. Five case studies on Pentecost and Politics*, 1974. Belfast
- .1981, »The Other Exegesis«, i *Horizons in Biblical Theology. An International Dialogue*, Vol 3, 1981, s. 155–179
- .1984, »After Twenty Years' Research on Pentecostalism«, i *Theology*, Vol LXXXVII, No 720, 1984
- .1986, »Pentecostals and the Charismatic Movement«, i *The Study of Spirituality*, 1986, Jones, Cheslyn & Wainwright, Geoffrey & Yarnold, Edward, (red.), s. 550–551
- .1988, Recension av D. Dayton: »Theological Roots of Pentecostalism«, i *Theologische Literaturzeitung*, s. 682
- Holm, Nils G., 1976, *Tungotal och andedop. En religionspsykologisk undersökning av glossolali hos finlandssvenska pingstvännen*. Uppsala
- .1978, *Pingströrelsen. En religionsvetenskaplig studie av pingströrelsen i Svenskfinland*. Åbo
- .1984, »Introduktion«, i *Pingströrelsen och den karismatiska väckelsen*, Holm, Nils G. (red.). Åbo
- Holmberg, Adrian, 1966, *Utstött. Minnen från Söders slum och Pethrus' estrader*. Stockholm
- .1976, *Lewi Pethrus. Rätt man på rätt plats*. Normans Förlag, Bromma
- .1980, *Filadelfiaförsamlingen i Sverige*. Stockholm

- Holte, Ragnar, 1970, »Kristendomen och moralfrågorna«, i *Etiska problem*, Holte, R. & Hof, H. & Hemberg, J. & Jeffner, A.
- .1984, *Människa, Livstolkning, Gudstro. Teorier och metoder inom tros- och livsåskådningsvetenskapen*. Lund
- Hutten, Kurt, 1950, *Seher, Grübler, Enthusiasten*. Stuttgart
- Hägglund, Bengt, 1952, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*. Lund
- .1971, *Teologins historia*. Lund
- .1982, *Trons mönster*. Lund
- Härdelin, Alf, 1986, »Spiritualitet – ny deldisciplin«, i *Svensk teologisk kvartalskrift* 62, 1986, s. 160–166
- IBRA Radio 30 år*, 1985, Johansson, Eskil (red.). Stockholm
- Ionescu, Ghița & Gellner Ernest, 1969, *Populism – Its Meaning and National Characteristics*. Letchworth
- Irving, Ronald Eckford Mill, 1979, *The Christian Democratic Parties of Western Europe*. London
- Israel, Joachim, 1986, »Språkets betydelse för vår verklighetsuppfattning och medvetande bildning«, i *Filosofisk Tidskrift*, nr 3 1986
- Jay, Richard, 1984, »Democracy«, i *Political ideologies. An introduction* (se nedan), s. 153–184
- Jeffner, Anders, 1978, »Billy Grahams teologiska profil«, i *Billy Graham i Göteborg. En undersökning och diskussionsinledning*. Stockholm
- .1981, *Vägar till teologi*. Skeab förlag
- Johansson, Göran V., 1985, *Kristen demokrati på svenska*. Lund
- Jonsson, Gunnlaugur A., 1988, *The Image of God*. Stockholm
- Jung, Carl Gustav, 1965, *Det omedvetna*. Stockholm. (Originalutgåva 1960)
- Kasper, Walter, 1981, *Inledning till den kristna tron*. Uppsala
- .1984, *The God of Jesus Christ*. London
- .1987, *Theologie und Kirche*. Mainz
- Kelsey, David, H., 1985, »Human Being«, i *Christian Theology. An Introduction to Its Traditions and Tasks*. Rev. och utökad uppl. Hodgson, Peter C. & King, Robert H. Philadelphia
- Kierkegaard, Sören, 1986, *Antingen – eller och Begreppet ångest*. Stockholm. (Originalutgåva 1843)
- Klefbeck, Alarick, 1928, *Etiska idéer i svensk frikyrklig väckelsereligiositet*. Stockholm
- Knutsson, K., 1968, *Tekniskt bistånd i traditionella samhällen*. Uppsala
- Kolakowski, Leszek, 1982, *Religion*. Fontana Paperbacks

- Korpi, Walter, 1987, »Maktens isberg under ytan«, i *Maktbegreppet*, Petersson, Olof (red.). Stockholm
- Koyama, Kosuke, 1979, *Waterbuffalo Theology*. London
- Krook, Isak, 1935, *Viktor Rydbergs lära om Kristus*. Lund  
–.1947, *Kristusbilden*. Lund
- Kuitert, Harry M., 1986, *Everything is Politics but Politics is not Everything*. London.
- Küng, Hans, 1967, *Die Kirche*. Freiburg im Breisgau  
–.1976, *The Church*. London
- Kyrkans samhällsansvar, 1975, Grenholm, Carl-Henrik (red.), Verbum
- Källstad, Torvald, 1982, »Teologiska framtidsuppgifter för de fria samfundet och deras seminarier«, i *Tro och Liv*, nr 4, 1982, s. 1–21
- Lagergren, David, 1989, *Framgångstid med dubbla förtecken*. Svenska Baptist-samfundet åren 1914–1932
- Lalive d'Épinay, Christian, 1968, »The Pentecostal 'Conquista' in Chile«, i *The Ecumenical Review*, Vol XX, 1968, s. 16–32
- Lampe, G.W.H., 1977, *God As Spirit*. The Bampton Lectures Oxford
- Landby Eduards, Maud, 1988, »Att studera politik ur ett könsperspektiv«, i *Statsvetenskaplig Tidskrift*, nr 3, 1988, s. 207–221
- Larsson, Sverre, 1980, *Igår, idag, imorgon*. Stockholm  
–.1984, »Förord«, i *Så minns vi Lewi Pethrus* (se nedan)  
–.1984, »Hans ledarskap var ett andligt ämbete«, i *Så minns vi Lewi Pethrus* (se nedan)
- Lengborn, Torsten, 1986, »Personlig kris och världskris. Några problem kring Sven Lidmans omvändelse«, i *Sven Lidman mellan psykologi och teologi* (se nedan)  
–.1988, *Sven Lidmans omvändelse: frälsningsupplevelse och omvändelseprocess 1915–1921. En religionspsykologisk studie*. Uppsala
- Lewin, Leif, 1985, *Ideologi och strategi*. Svensk politik under 100 år. Stockholm
- Lewi Pethrus: Mina sånger*, 1954. Pethrus-Peterson, Miriam (red.). Stockholm
- Lewi Pethrus som ledarskribent*, 1954. Dagens redaktion (red.). Stockholm
- Lexikon für Theologie und Kirche. Vierter Band*, 1960, Höfe, Josef & Rahner, Karl. Freiburg im Breisgau
- Lidman, Sam, 1968, *Vildåsnor och pådrivare*, Stockholm  
–.1988, *Ett Herrans liv*. Stockholm
- Lidman, Sven, 1924, *Personlig frälsning. En bok om trons hemlighet*. Stockholm.  
–.1926, *Pingstväckelsens hemlighet*. Stockholm

- .1932, *Människan och tillsanden*. Stockholm
- .1936, *Guds eviga nu*. Stockholm
- .1949, *Resan till domen*. Stockholm
- Liedman, Sven-Erik, 1980, *Surdeg. En personlig bok om idéer och ideologier*. Stockholm
- .1981, *Från Platon till Mao Zedong. De politiska idéernas historia*. 7:e uppl. Stockholm
- Lindberg, Alf, 1985, *Väckelse, frikyrklighet, pingströrelse*. Ekerö
- .1980, »Lewi Pethrus' religiösa ledarskap och teologiska åskådning«, i *Tro och liv* nr 3, 1980, s. 28–33
- .1987, »Pingströrelse eller pingstväckelse? Begreppsförvirring«, i *Dagen* 16.6.1987, s. 5
- .1987b, »Pingströrelsen och Lewi Pethrus«, i *Dagen* 19.6.1987, s. 4–5
- Lindberg, Carter, 1983, *The Third Reformation. Charismatic Movements and the Lutheran Tradition*. Macon Georgia
- .1985, *Charismatic Renewal and the Lutheran Tradition* (Lutheran World Federation, report 21). Geneva
- Lindberg, Lars, 1969, *Omvändelsen i Karl Barths teologi*. Gummessons
- .1986, *Ny skapelse*. Verbum
- Lindblad, Ingemar, 1981, *Om den politiska vetenskapens grunder*, 3:e uppl. Stockholm
- Lindén, Ingmar, 1971, *Biblicism, Apokalyptik, Utopi. Adventismens historiska utformning i USA samt dess svenska utveckling till o. 1939*. Uppsala och Stockholm
- .1978, »Patterns of apocalyptic in the nineteenth century«, i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1977, s. 172–176
- .1980, *Apokalyptik. Fem seklers syn på de yttersta tingen*. Stockholm
- Linder, Erik Hj., 1953, »Ung predikant i pingstens vind«, i *Stockholms-Tidningen* 28.9.1953, s. 4
- .1953b, »Lewi Pethrus' anständiga sanning«, i *Stockholms-Tidningen* 21.2.1953, s. 4
- .1979, *Andra boken om Mitt levande förflutna, 1930–1945*. Stockholm
- Linderholm, Emanuel, 1924, *Pingströrelsen*. Stockholm
- .1925, *Pingströrelsen i Sverige*. Stockholm
- Lindström, Harald, 1946, *Wesley and Sanctification. A Study in the Doctrine of Salvation*. Stockholm
- Lossky, Vladimir, 1973, *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge
- .1978, *Orthodox Theology. An Introduction*. New York

- Lovett, Leonard, 1975, »Black Origins of the Pentecostal Movement«, i *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins* (se ovan), s. 123–141
- Lundgren, Ivar, 1973, *Lewi Pethrus i närbild*. Stockholm
- Lundkvist, Sven, 1974, *Politik, nykterhet och reformer: en studie i folkrörelsernas politiska verksamhet 1900–1920*. Uppsala universitet
- .1976, »Begreppet folkrörelse – historisk bakgrund och nu-läge«, i *Folkrörelserna i ny roll? Sober Debatt*
- .1977, *Folkrörelserna i det svenska samhället 1850–1920*, Stockholm
- Lundquist, Lennart, L., 1984, »Aktörer och strukturer«, i *Statsvetenskaplig Tidskrift* 1, 1984, s. 1–22
- .1987, *Implementation Steering. An Actor-Structur Approach*. Lund
- Luttenberger, Franz, 1988, *Freud i Sverige: psykoanalysens mottagande i svensk medicin och idédebatt 1900–1924*. Uppsala
- Løgstrup, K.E., 1957, *Den etiske fordring*. Scandinavian University Books
- .1966, *Kunst og etik*. København
- .1971, »Ethiske begreper og problemer«, i *Etik och kristen tro*. Utg. av Gustaf Wingren. Lund
- Macquarrie, John, 1982, *In Search of Humanity. A Theological & Philosophical Approach*. London
- .1984, *In Search of the Deity*. London
- Maier, Johann, 1987, »Apokalyptik im Judentum«, i *Apokalyptik und Eschatologie* (se ovan)
- Maktbegreppet*, 1987. Red. Olof Petersson, Stockholm
- Marc-Wogau, Konrad, 1984, *Filosofisk uppslagsbok*. Lund
- Martin, David & Mullen, Peter (red.), 1984, *Strange Gifts? A Guide to Charismatic Renewal*. Oxford
- Marty, Martin, 1975, »Pentecostalism in the Context of American Piety and Practice«, i *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins* (se ovan), s. 193–233
- Mathiesen, Thomas, 1988, *Kan fångelset försvaras?* Göteborg
- Mattsson, Mani, 1986, *Det goda samhället: fritidens idéhistoria 1900–1985 i ett dramatiskt perspektiv*. Stockholm
- May, Rollo, 1986, *Kärlek och vilja*. Stockholm
- McCarthy, Thomas, 1985, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Massachusetts
- McClendon, James W.C. Jr, 1986, *Systematic Theology Ethics*. Nashville
- McDonnell, Kilian, 1968, »The Ideology of Pentecostal Conversion«, i *Journal of Ecumenical Studies*, Vol 5, 1968, s. 105–126



- .1976, »Classical Pentecostal/Roman Catholic Dialogue: Hopes and Possibilities«, i *Perspectives on the New Pentecostalism*, Spittler, Russel P. (red.), s. 246–268. Grand Rapids
- .1985, »A Trinitarian Theology of the Holy Spirit?«, i *Theological Studies*, Vol 46, No 2, 1985, s. 191–227
- Mc Fague, Sallie, 1985, »An Epilogue: The Christian Paradigm«, i *Christian Theology. An Introduction to Its Traditions and Tasks*. Rev. och utökad uppl. Hodgson, Peter C. & King, Robert H. Philadelphia
- .1987, *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age*. London
- Menzies, William, W, 1975, »The Non-Wesleyan Origins of the Pentecostal Movement«, i *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins* (se ovan), s. 81–98
- Merklein, Helmut, 1987, »Eschatologie im Neuen Testament«, i *Apokalyptik und Eschatologie* (se ovan), s. 7–42
- Metz, Johann Baptist, 1980, *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology*. London
- Meyendorff, John, 1978, *Living Tradition. Orthodox Witness in the Contemporary World*. New York
- .1983, *Byzantine Theology. Historical trends & Doctrinal themes, second printing with revisions*. New York
- Moderna samhällsteorier*, 1988. *Traditioner, riktningar, teoretiker*, Månsson, Per (red.). Prisma
- Mohlin, Yngve, 1989, »Konflikten land-stad och aktiv rasbiologi. Två viktiga faktorer i mellankrigstidens bondeaktivism«, i *Statsvetenskaplig Tidskrift* 92, 1989, s. 89–100
- Molland, Einar, 1961, *Konfesjonskunnskap. Kristenhetens trosbekjennelser og kirkesamfunn*, Oslo
- Moltmann, Jürgen, 1967, *Theology of Hope. On the Ground and the implications of a Christian Eschatology*. London
- .1974, *The Crucified God*. London
- .1977, *The Church in the Power of the Holy Spirit*. London
- .1979, »Theology of Mystical Experience«, i *Scottish Journal of Theology*, Vol 32, 1979, s. 501–520
- .1981, *The Trinity and the Kingdom of God*. London
- .1984, »The Fellowship of the Holy Spirit – Trinitarian Pneumatology«, i *Scottish Journal of Theology*, Vol 37, 1984, s. 287–300
- .1985, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München
- .1985b, *God in Creation. An Ecological Doctrine of Creation*. London
- .1987, »Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?«, i *Evangelische Theologie* 47, 1987, Heft 1, s. 50–60

- .1988, *Theology Today*. London
- .1989, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messiansischen Dimensionen*. München
- Morris, Leon, 1972, *Apocalyptic*. London
- Månsson, Per, 1985, *Båten i parken*. Raben & Sjögren
- Neiendam, Michael, 1948, *Frikirker og sekter*. Tredje omarbejdede udgave. København
- Nilsson, Sven, 1982, »Kulturpolitik och forskning«, i *Kultur och medvetande – en tvärvetenskaplig analys*, Hanner, Ulf & Liljeström, Rita & Löfgren, Orvar (red.). Akademilitteratur
- Nordin, Ingemar, 1988, *Privat egendom. Om ägande och moral*. Timbro
- Nordlander, Agne, 1982, *Korsets mysterium*. Stockholm
- Nordström, N. J., 1937, »Baptistsamfundet och Pingströrelsen«, i *Svenska folkrörelser II*, Hansson, Sigfrid (red.), s. 80–81. Stockholm
- Nygren, Anders, 1940, *Filosofi och motivforskning*. Lund
- .1966, *Eros och Agape*. Stockholm
- Ny Svensk historia*, 1936. Gustav V och hans tid 1907–1918. En bokfilm av Erik Lindorm. Stockholm
- O'Donnell, John, S.I., 1989, »In Him and Over Him: The Holy Spirit in the Life of Jesus«, i *Gregorianum* 70, 1, 1989, s. 25–45
- Ogden, Schubert M., 1981, »The Concept of a Theology of Liberation: Must a Christian Theology Today Be So Conceived?«, i *The Challenge of Liberation Theology. A First World Response*. Mahan, Brian & Richesin, L. Dale (red.). New York
- Ohlmarks Åke & Bæhrendtz, Nils Erik, 1981, *Svenska krönikan. Vår kulturhistoria. När? Var? Hur? Serien*. Forum
- Ohlsson, Anders, 1989, *Politiska nyheter till nytta och nöje. En studie om varför vi tar del av nyheter om politik i press, radio och TV*. Göteborg
- Olingdahl, Bertil, 1980, »Barnets gudsmedvetande«, i *Tro och liv*, nr 3, 1980, s. 51–53
- Olofsson, Gunnar, 1988, »'Den stränge fadern och den goda modern': sociologiska perspektiv på den moderna svenska staten«, i *Sverige – vardag och struktur* (se nedan)
- Ord för ord. Svenska synonymmer och uttryck*, 1984. Stockholm
- Otterdahl, Inge, 1987, »Förtätad stämning vid nattligt besök i LP:s bibliotek«, i *Dagen* 12.6.1987, s. 5
- Ottesen-Jensen, Elise, 1983, »Sexualfrågan«, i *Den svenska historien 14. Från storstrejken 1909 till folkhemspolitik*. Stockholm

- Pannenberg, Wolfhart, 1977, *Human Nature, Election and History*. Philadelphia, Pennsylvania
- .1981, *Ethics*. Philadelphia, Pennsylvania
- .1983, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen
- .1983b, *Christian spirituality and Sacramental Community*. London
- .1983c, »Bewußtsein und Geist«, i *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 80 Jahrg. 1983
- .1985, *Jesus – God and Man*. London
- Pantschowski, Iwan, 1979, »Geist und Geistesgaben: Orthodoxe Stellungnahme«, i *Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie*, 15. Jahrg., Heft 10, Oktober 1979
- Peczenik, Aleksander, 1988, *Rätten och förnuftet. En lärobok i allmän rättslära*. 2:a uppl.
- Persson, Per Erik, 1968, »Den Helige Ande och kyrkans katolicitet«, i *Allting nytt?* Persson, Per Erik (red.) Verbumserien
- .1971, *Att tolka Gud idag. Debattlinjer i aktuell teologi*. Lund
- .1972, *Att dela Guds hållning*. Gummessons
- .1987, »Treenighetslärans återkomst«, i *Tradition ifrågasatt. Fyra svensk-danska föreläsningar*. Religio 24. Skrifter utgivna av Teologiska institutionen, Lund
- Peterson, Tomas & Stigendal, Mikael & Fryklund, Björn, 1988, *Skånepartiet. Om folkligt missnöje i Malmö*. Lund
- Petersson, Olof, 1989, *Makt i det öppna samhället*. Stockholm
- Petersson, Olof & Westholm, Anders & Blomberg, Göran; 1989, *Medborgarens makt*. Stockholm
- Political ideologies. An introduction*, 1984, Eccleshall, Robert & Geoghegan, Vincent & Jay, Richard & Wilford, Rick. London
- Poloma, Margaret, 1982, *The Charismatic Movement: Is There A New Pentecost?* Boston
- .1986, »Pentecostals and Politics in North and Central America«, i *Prophetic Religions Andersson Politics. Religion and Political Order*, Hadden, J.K. & Shupe, A., s. 329–352
- Popper, Karl, 1980, *Det öppna samhället*. Akademitratur
- Praktisches Lexikon der Spiritualitet*, Schütz, Christian (red.) 1988. Freiburg im Breisgau
- Prenter, Regin, 1967, »Skriften og samvittigheden«, i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 38, 1967, s. 204–220
- Rasborg, Klas, 1988, *Samfundskritik og normativitet*. København

- Reed, David, 1975, »Aspects of the Origins of Oneness Pentecostalism«, i *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins* (se ovan), s. 143–168
- .1979, »Origins and Development of the Theology of Oneness Pentecostalism in the United States«, i *Pneuma*, Vol 1, No 1, 1979, s. 31–37
- Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris. Nordiska kyrkohistorikermötet i Uppsala 1974. Anföranden och rapporter*, 1976. Uppsala
- Ricœur, Paul, 1986, *Lectures on Ideology and Utopia*, Taylor, George H. (red.). New York
- .1988, *Från text till handling. En antologi om hermeneutik*. Peter Kemp & Bengt Kristensson (red.), Stockholm och Lund
- Ringgren, Helmer, 1970, *Religionen form och funktion*. Lund
- Robeck, Cecil M. Jr, 1986, »The International Significance of Azuza Street«, i *Pneuma*, Vol 8:1, s. 1–4
- Robertson, David, 1985, *A Dictionary of Modern Politics*. London
- Rodhe, Edvard, 1930 *Svenska kyrkan vid sekelskiftet*. Stockholm
- .1935, *Den religiösa liberalismen*. Nils Ignell, Viktor Rydberg, Pontus Wikner. Stockholm
- Rothstein, Bo, 1988, »Aktör-struktur-ansatsen. Ett metodiskt dilemma«, i *Statsvetenskaplig Tidskrift*, 1, 1988, s. 27–40
- Ruether, Rosemarie R., 1983, *Sexism and God-talk. Towards a Feminist Theology*. London
- Russel, David Syme, 1978, *Apocalyptic: Ancient and Modern*. London
- Sahlberg, Carl-Erik, 1976, »Den svenska pingströrelsen under 1930-talet«, i *Religion och kyrka i 1930-talets sociala kris* (se ovan)
- .1984, »Pingströrelsens samhällsengagemang«, i *Tro och liv* nr 4, 1984
- .1985, *Om Herren inte bygger huset ... Dagen 40 år*. Stockholm
- .2009/1977, *Pingströrelsen och tidningen Dagen*.
- Samuelsson, Lars, 1983, *Väckelsens vägar*. Uppsala
- Sandblad, Henrik, »Ur pingstbokfloden«, i *GHT* 28.11.1953, s. 3
- .1953, »Lewi Pethrus' svaromål«, i *GHT* 25.2.1953, s. 3
- Sandström. Allan, 1979, *KDS. Partiet bakom fromhetsvallen*
- Schaeffler, Richard, 1987, »Vollendung der Welt oder Weltgericht. Zwei Vorstellungen vom Ziel der Geschichte in Religion und Philosophie«, i *Apokalyptik und Eschatologie* (se ovan), s. 73–104
- Schillebeeckx, Edward, 1977, *Christus und die Christen, Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*. Freiburg, Basel och Wien
- .1980, »Erfahrung und Glaube«, i *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 25*, Böckle, Franz & Kaufmann, Franz-Xaver & Rahner, Karl &

- Welte, Bernhard i association med Scherer, Robert. Freiburg, Basel och Wien
- Schmandt, Henry J., 1965, *De politiska idéernas historia*. Stockholm
- Schmidt, Martin, 1969, *Wiedergeburt und neuer Mensch*. Witten-Ruhr
- Schmidt, W. A., 1958, »Pinsebevegelsen«, i *Norsk Teologisk Tidsskrift*, Vol 69, 1958, s. 143–150
- Segertoner, 1960, Stockholm
- Selander, Inger, 1980, *O hur saligt att få vandra*. Stockholm
- Sjöström, Hans, 1979, *Självård ifrågasatt*. Skeab. Verbum
- Soskice, Janet Martin, 1987, *Metaphor and Religious Language*. Oxford
- Sperry, Patrick 1984, *Spirit, Saints and Immortality*. London
- Spittler, Russell P., 1975, »The Theological Opportunity Lying Before the Pentecostal Movement«, i *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins* (se ovan), s. 235–243
- .1987, »Barn av det tjugonde århundradet«, i *Vid 1900-talets slut*. EFS-förlaget. Statens Offentliga Utredningar (SOU), 1964:16
- Struble, Rohde, 2009/1982, *Den samfundsfria församlingen*.
- .1984, »Svenska pingströrelsens organisatoriska församlingssyn«, i *Pingströrelsen och den karismatiska väckelsen. Rapporter från ett seminarium i Åbo 1983*. Holm, Nils G. (red.). Åbo
- Strzelewicz, Willy, 1983, *De mänskliga rättigheternas historia. Från den amerikanska oavhängighetsförklaringen till våra dagar*. Stockholm
- Strömberg, Tore, 1985, *Rättsfilosofins historia i huvuddrag*. 2:a uppl. Lund
- Strömbeck, Göran, 1944, »Så pröve då människan sig själv ... Tankar om jaget och personligheten«, i *Guds Ord hade framgång. En bok tillägnad Lewi Pethrus på sextioårsdagen*. Stockholm
- Sullivan, Francis A., 1972, »The Pentecostal Movement«, i *Gregorianum*, Vol 53, s. 237–265
- .1987, *Pingströrelse och karismatisk förnyelse*. Katolska Bokförlaget
- Sundberg, Hans, 1986, *Sven Lidman om människan och Gud – en innehållsanalytisk undersökning*. Uppsala
- Sunden, Hjalmar, 1959, *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten*. Stockholm
- Sundstedt, Arthur, 1969, *Pingstväckelsen. 1 Pingstväckelsen – dess uppkomst och första utvecklingskede*. 2:a uppl. Stockholm.
- .1971, *Pingstväckelsen. 2 Pingstväckelsen och dess vidare utveckling*. 3:e uppl. Stockholm

- .1971, *Pingstväckelsen. 3 Pingstväckelsen och dess genombrott*. 3:e uppl. Stockholm.
- .1972, *Pingstväckelsen. 4 Pingstväckelsen och dess utbredning*. 2:a uppl. Stockholm
- .1973, *Pingstväckelsen. 5 Pingstväckelsen – en världsväckelse*. 3:e uppl. Stockholm
- Sven Lidman mellan psykologi och teologi. Ett symposium kring litteratur, psykologi och biografi*, 1986, Brattemo, Carl Erik & Wikström, Owe (red.). Uppsala
- Svensson, Göran, 1988, »Utländska bilder av Sverige. Bespeglningar i det moderna«, i *Sverige – vardag och struktur* (se nedan)
- Svensson (Stävare), Nils-Eije, »Pingströrelsen – principer, karakteristika och teologiska huvudpunkter«, i *Tro och liv*, nr 3, 1980, s. 2–14
- Sverige – vardag och struktur. Sociologer beskriver det svenska samhället*, 1988, Himmelstrand, Ulf & Svensson Göran. Norstedts.
- Synan, Vinson, 1971, *The holiness-pentecostal movement*. Plainfield, New Jersey
- .1975, »Introduction«, i *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins* (se ovan)
- .1987, »Pentecostalism: Varieties and Contributions«, s. 31–49, i *Pneuma*, Vol 9:1 1987
- Så minns vi Lewi Pethrus. En bok inför hundraårsdagen av hans födelse*, 1984, Källmark, Jörgen (red.). Stockholm
- Så svarade Lewi Pethrus*, 1979, Källmark, Jörgen (red.). Stockholm
- Säwe, Willis, 1942, *När Frankrike besegrades*. Stockholm
- .1958, *Bara en människa*. Stockholm
- .1962, *Skärvor*. Stockholm
- Søe, N. H., 1967, *Kristelig etik*. København
- Söderholm, Gustav E., 1927, *Den svenska pingstväckelsens historia*, del 1
- Sörlin, Sören, 1981/1982, »Natur och kultur. Om skogen och fosterlandet i det industriella genombrottets Sverige«, i *Lychnos lärdoms-historisk Årsbok 1981–82*, s. 87–144
- The Blackwell Encyclopaedia of Political Institution*, Bogdanor, Vernon (red.). 1987 London
- The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Miller, D. (red.). 1987 London
- The New Dictionary of Theology*, 1987, Komonchak, J.A. & Collins, Mary & Lane, Dermot A. (red.). Dublin
- Therborn, Göran, 1984, *Arkiv för studier i arbetarrörelsens historia*, nr 27–28, »Socialdemokratin träder fram«, s. 3–71
- .1988, »Hur det hela började. När och varför det moderna Sverige blev vad det blev«, i *Sverige – vardag och struktur. Sociologer beskriver det svenska samhället* (se ovan)

- Theologiske Realenzyklopädie (TRE)*, Band 1, 1977, Band 10, 1982, Band 16, 1987, Müller, Gerhard & Krause, Gerhard (red.). Berlin
- Thulin, Henning, 1941, *En präst vaknar*. Stockholm
- Till Glädjen. *En stridsskrift om humanism och humaniora*, 1981, Bredsdorff, Thomas & Larsen, Mihail & Thyssen, Ola. Gidlunds
- Thielicke, Helmut, 1968, *Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. I. Band, Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit*. Tübingen
- Tingsten, Herbert, 1966, *De konservativa idéerna*. Stockholm
- Tracy, David, 1989, »Hermeneutical Reflections in the New Paradigm«, i *Paradigm Change in Theology. A symposium for the Future*. Küng, Hans & Tracy, David (red.). New York
- Tägt, Nils, 1982, *Vi tror på Gud Fader*, Gummessons
- Unger, Johan, 1982, *Människokunskap och människosyn*. Skeab Verbum
- .1984, *Gudsupplevelse. Den religiösa erfarenheten och rollteorin*. Skeab
- Wagndahl, Per, 1954, *Gemenskapsproblemet hos Sören Kierkegaard*. Lund
- Waldvogel, Edith L., 1979, »The 'Overcoming' Life: A Study of the Reformed Evangelical Contribution to Pentecostalism«, i *Pneuma*, Vol 1, No 1, 1979, s. 7–19
- Walker, Andrew, 1983, »Pentecostal Power: The 'Charismatic Renewal Movement' and the Politics of Pentecostal Experience«, i *Of Gods and Men: New Religious Movements in the West*, Baker, Eileen (red.). Macon
- Ward, Horace S., 1975, »The Anti-Pentecostal Argument«, i *Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins* (se ovan), s. 99–122
- Ware, Timothy, 1981, *The Orthodox Way*. London. (Första tryckningen 1979)
- .1986, *The Orthodox Church*. Penguin Books
- Warnke, Georgia, 1987, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*. Oxford
- Weber, Max, 1983, *Ekonomi och samhälle. Förståelsesociologins grunder. 1, Sociologiska begrepp och definitioner*. Argos
- .1987, *Ekonomi och samhälle. Förståelsesociologins grunder. 3, Politisk sociologi*. Argos
- Vedung, Evert, 1977, *Det rationella politiska samtalet. Hur politiska budskap tolkas, ordnas och prövas*. Stockholm
- Welin, Stellan, 1989, »Välfärdssamhällets dilemma«, i *Cum Grano Salis*, editor Åberg, Claes (red.). Göteborg
- Westerståhl, Jörgen, 1987, »Några kritiska synpunkter«, i *Maktbegreppet*, Petersson, Olof (red.). Stockholm

- Westin, Gunnar, 1953, »Lewi Pethrus skriver historia«, i *Svenska Morgonbladet*, 1.10.1953
- .1958, *Den kristna friförsamlingen i Norden. Frikyrklighetens uppkomst och utveckling*. 2:a uppl. Stockholm
- .1963, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid*, Westerbergs
- .1965, *Svenska Baptistsamfundet 1887–1914*. Westerberg
- What is Politics?*, 1984, Leftwich, Adrian. Oxford
- Widmann, Peter, 1985, »Gud og gudløshet«, i *Gudsbegrepet*, Pedersen, Sigfred (red.) København
- .1986, »Gud og naturen«, i *Naturens bog*, Andersen, Svend (red.). Århus
- Wiles, Maurice, 1979, *The Remaking of Christian Doctrine*. London. (Första tryckningen 1974)
- .1986, *God's Action in the World*. London
- Wingren, Gustaf, 1936, »Marcions kristendomstolkning«, i *Svensk teologisk kvartalskrift* 12, 1936, s. 318–338
- .1940, »Frälsningens Gud såsom skapare och domare«, i *Svensk teologisk kvartalskrift* 16, 1940, s. 322–339
- .1947, *Människan och inkarnationen*. Lund
- .1954, *Teologins metodfråga*. Lund
- .1960, *Skapelsen och lagen*. Lund
- .1968, *Einar Billing*. Lund
- .1972, *Växling och kontinuitet*. Lund
- .1974, *Credo*. Liber, Lund
- .1979, *Öppenhet och egenart*. Lund
- .1981, *Tolken som tiger*. Lund
- Wogaman, Philip, J., 1988, *Christian Perspectives on Politics*. Philadelphia.
- von Rad, Gerhard, 1965, *Old Testament Theology, volume II*. New York och Evanston
- von Wright, George, 1980, *Humanismen som livshållning och andra essayer*. Raben & Sjögren
- .1986, *Vetenskapen och förnuftet. Ett försök till orientering*. Bonniers
- World Christian Encyclopedia*, 1982, Barrett, David (red.) Oxford
- Världspingstkonferensen i Stockholm den 13–20 juni 1955*. 1955 Stockholm
- Yack, Bernard, 1987, »Myth and Modernity«, i *Political Theory*, Vol 15, No 2, 1987, s. 244–261



- Zizioulas, John D., 1975, »Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood«, i *Scottish Journal of Theology*, Vol 28, 1975, s. 401–448
- .1985, *Being As Communion. Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, New York
- Ökumene Lexikon. *Kirchen, Religionen Bewegungen*. 2:a omarb. uppl. Krüger, Hanfried & Löser, Werner & Müller-Römheld, Walter. 1987 Frankfurt am Main
- Öhrmann, William, 1980, »Mina möten med pingstväckelsen«, i *Tro och liv* nr 3, 1980, s. 15–27
- Österberg, Dag & Engelstad, Fredrik, 1984, *Samhällsformationen. Introduktion till sociologin*. Göteborg.

### 3 Tidskrifter

- Arkiv för studier i arbetarrörelsens historia*, nr 21–22, 27–28
- ARTES*, 1987
- Biblisk Tidskrift*, 1926–1929
- Brudgummens Röst*, 1911–1922
- Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie*, 1979
- Den Kristne*, 1944, 1950, 1956
- Evangelii Härold* 1915–1974
- Evangelii Härolds Månadstidskrift*, 1921–1922
- Evangelische Theologie*, 1987
- Evangelisk tidskrift*, 1932–1936
- Filosofisk Tidskrift*, 1986
- Frisinnad Tidskrift*, 1964, 1974
- Gregorianum*, 1972, 1989
- IDUN*, 1940
- Journal for Ecumenical Studies*, 1968
- Norsk Teologisk Tidsskrift*, 1958, 1976
- Pneuma, The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, Pasadena, 1979–1987
- Political Theory*, 1975
- Scottish Journal of Theology*, 1970, 1975, 1979, 1984
- Statsvetenskaplig Tidskrift*, 1967, 1984, 1988, 1989,
- Studia Liturgica*, 1971/1972
- Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 1925, 1930, 1936, 1940, 1986

*Svensk Tidskrift*, 1942

*Theology*, 1984

*Theology Today*, 1982/1983

*Theological Studies*, 1985

*The Greek Orthodox Theological Review*, 1986

*Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 1967, 1978, 1980

*Tro och Liv. Tidskrift för kristen tro och förkunnelse*, 1974, 1980, 1982, 1984, 1986

*The Ecumenical Review*, 1966, 1968, 1988

*Worship*, 1966

*Året Runt*, 1968

## 4 Tidningar

*Aftonbladet* 1935

*Dagen* 1945–1988

*Dagens Nyheter* 1907, 1948, 1953

*Expressen* 1974

*Göteborgs Handels och Sjöfartstidning* 1953, 1964

*Stockholms-Tidningen*, 1942, 1953

*Svenska Morgonbladet* 1944, 1953

## SKRIFTER UTGIVNA AV INSAMLINGSSTIFTELSEN FÖR PINGSTFORSKNING

1. Bertil Carlsson, *Organisationer och beslutsprocesser inom Pingströrelsen* (2008); nyutgåva
2. Bertil Carlsson, *Organizations and Decision Procedures within the Swedish Pentecostal Movement* (2008); nyutgåva
3. Bertil Carlsson, *Vårt behov av sanning* (2008)
4. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen och tidningen Dagen – från sekt till kristet samhälle 1907–1963* (2009); nyutgåva
5. Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen, kyrkorna och samhället – en studie kring tidningen Dagen 1964–1974* (2009); nyutgåva
6. Rhode Struble, *Den samfundsfria församlingen och de karismatiska gåvorna och tjänsterna. Den svenska pingströrelsens församlingssyn 1907–1947* (2009); nyutgåva
7. *Pingstväckelsens riktlinjer* (2009); nyutgåva
8. Börje Norlén och Georg Kjellberg, *Latter Rain-väckelsen i Östermalms Fria Församling på 1950-talet* (2010); nyutgåva
9. Joel Halldorf, *Regn, regn färdas över oss. Algot Niklasson och förnyelseväckelsen inom svensk pingströrelse 1950–1951* (2010); nyutgåva
10. Torsten Bergsten, *Pingströrelsen förr och nu. Valda publikationer 1947–2002 med anknytning till Pingströrelsens historia och tankevärld* (2010)
11. Marianne och Roland Gäreskog, *Lewi Pethrus i konflikt. Om några konflikter år 1929 mellan Lewi Pethrus och kända personer inom Pingströrelsen* (2010)
12. Nils-Eije Stävare, *Georg Gustafsson – församlingsledare, predikant och förebedjare inom den svenska Pingströrelsen* (2011); nyutgåva
13. Marianne och Roland Gäreskog, *Sprängbataljonen. En tidig pingströrelse* (2011)
14. Magnus Wahlström, *Forskning och självreflektion i Pingströrelsen 1973–2008. En sammanställning av reaktioner i tidningar och tidskrifter på flera av de större forskningsarbeten som gjorts inom Pingströrelsen* (2012)
15. Carl-Gustav Carlsson, *Människan, samhället och Gud. Grunddrag i Lewi Pethrus kristendomsuppfattning* (2013); nyutgåva