

5. Gud bor i själen och vi har ingen annan konung

Den entusiastiska väckelsen som demokratins vägröjare

JOEL HALLDORF

”En evangelikal, det är en person som gillar Billy Graham.”¹ Kyrkohistorikern George M. Marsdens ofta citerade ord präglas av en viss uppgivenhet inför försöken att definiera ett så disparat fenomen som den evangelikala rörelsen. Samtidigt ger de, genom att ange Billy Graham som måttstock, företräde åt en viss tolkning av fenomenet. För Grahams uppförande var oklanderligt, hans leende bländvitt och i de välorganiserade kampanjer som han ledde undveks teologiskt kontroversiella frågor.²

Han var helt enkelt en städad representant för väckelsen.

Betoningen av det städade präglar också historikern David Bebbingtons berömda fyrrhörning. Här beskrivs den evangelikala rörelsen – eller väckelsen, som den också kan benämnas på svenska – utifrån fyra kännetecken: omvändelseiver, aktivism, biblicism och ett fokus på korset.³ Det är prydligt, ortodox och inte särskilt provocerande.

Mot denna förståelse står W. R. Wards beskrivning av väckelsen som sprungen ur en tämligen heterodox ”*pool of ideas*”.⁴ Denna idépöl be-

1. Citatet lyder i original ”During the 1950s and 1960s the simplest, though very loose, definition of an evangelical in the broad sense was ’anyone who likes Billy Graham’”. Marsden 1991, s. 6.

2. Wacker 2014.

3. Bebbington 2000, s. 2–17.

4. Denna kontrast noteras i Wejryd 2017, s. 41. Se även Halldorf 2012, s. 33–34.

står bland annat av hermetisk filosofi, Jakob Böhme, teosofi, medeltida mystik, kabbala och Paracelsus vitalism. Här finns även apokalyptiska spekulationer, alkemiska experiment, platonism i olika former – och dessutom en djup skepsis mot den lutherska ortodoxin och dess fixering vid den rätta läran.⁵

Avståndet mellan Billy Graham och denna idépöl är stort, men som Ward visar finns det gott om beröringspunkter mellan detta heterodoxa tankegods och tidiga pietistiska väckelseledare som Philip Jakob Spener, August Herman Francke och Nikolaus von Zinzendorf, samtliga verksamma på 1700-talet.

I den här artikeln argumenterar jag för att även svenska väckelse-rörelser hämtar näring ur denna kontroversiella och komplexa idépöl. Jag tar särskilt fasta på idén om Guds närvaro i människan och den enskildes möjlighet till en direkt och oförmedlad kontakt med Gud i själen. Det var den idén som gjorde att kontroversiella väckelserörelser ofta kallades för ”entusiaster”. Ordet kommer av grekiskans *éntheos* som betyder inspirerad eller fylld av Gud.⁶ Att människan kunde stå i personlig förbindelse med Gud var en central föreställning både i den medeltida mystiken och hos Böhme. Bland 1600-talets kväkare låg den bakom läran om det ”inre ljuset”, och den återfinns såväl i 1700-talets radikala pietism som i 1800-talets väckelser.⁷

Jag menar att entusiasmen är ett centralt motiv i de protestantiska väckelserörelser som växer fram från 1700-talet. Nedan kommer jag att undersöka hur föreställningen växte fram, och sedan följa detta motivs rörelse genom väckelsehistorien. Läran om Guds personliga närvaro i själen kallar jag för *entusiasm*, och när motivet drivs särskilt långt kallar jag det för *radikal entusiasm*.

Entusiastiska väckelser har en hög uppfattning om den frälsta människan.⁸ Hon kan inte reduceras till en ”fattig, syndig människa” utan

5. Ward 2006, särskilt s. 6–23.

6. Odenvik 1936, s. 27–30 (n. 1). Se även Ljungberg 2017, s. 65–68, Halldorf 2012, s. 248–252, Halldorf 2017, s. 79–80.

7. För kväkarna, se Larson 1999, s. 27, 29, 222 och Hamm 2003, s. 15–18. För läran om det inre ljuset i radikalpietismen, se Nordbäck 2004, s. 11. Se även Jarrick 1987, s. 34.

8. För relationen mellan omvändelse och frälsning i den evangelikala rörelsen,

står nära Gud och präglas av denna relation. En vanlig konsekvens av denna uppvärdering av individen är en kritik av etablerade ordningar och traditioner.⁹ Radikala entusiaster går ibland så långt att de menar att Bibeln är sekundär i förhållande till den inre upplysningen. Andra uttryck för entusiasm är extas och karismatiska manifestationer, tron på särskild uppenbarelsekunskap och sökandet efter en förening med Gud (*unio mystica*). Radikal entusiasm kan komma till uttryck i föreställningar om att den troende kan övervinna sjukdomar, synd eller andra begränsningar i den här världen.¹⁰

Exakt var gränsen går mellan moderat och radikal entusiasm är inte alltid enkelt att avgöra. Men det behöver inte ses som ett problem, utan är snarare en poäng i sammanhanget. Det visar nämligen att det handlar om en grad- snarare än artskillnad, och är en påminnelse om att den moderata entusiasmen plötsligt kan slå över i en radikalare version. Historikern behöver söka sig fram, lyhörd för materialet, för att upptäcka gränserna i varje enskilt fall. En linje kan formuleras så här: En *moderat entusiast* håller med om att den troende inte behöver präster eller kyrkliga ordningar för att komma i kontakt med Gud, medan *radikala entusiaster* menar att även Bibeln egentligen är av underordnad betydelse eller rent av överflödig.

Väckelseförkunnare rör sig ibland medvetet på gränsen, eller använder formuleringar som ligger i gråzonen mellan moderat och radikalt. Det gäller särskilt frågor som rör graden av gudsnärhet, liksom konsekvenserna av sådana erfarenheter. Kan ”det inre ljuset” vägleda en person till insikter som inte står att finna i Bibeln? Kan Guds närvaro i en människa vara så överväldigande att personen inte längre *kan* synda? Kan man se Gud ansikte mot ansikte? Det här är frågor som finns explicit eller implicit i materialet.¹¹

De kontroverser som uppstår i kölvattnet av denna lära visar hur

se Halldorf 2012, s. 67–68, 73–74. Se även Bebbington 2000, s. 5–10.

9. Halldorf 2014.

10. För syndfrihetsförkunnelse, eller antinomism som det också kallas ibland, se Wejryd 2017. För tron att den som har blivit frälst ska kunna stå emot eller övervinna alla sjukdomar, se Halldorf 2012, s. 133–138 och Dayton 2000, s. 122–130.

11. Jfr Halldorf 2012, s. 215.

volatilt och riskabelt motivet är. Dessutom ligger den politiska anarkin på lut: För vilken överhet – kyrklig eller annan – kan kontrollera människor som tror sig vara kärll för den heliga Anden? Entusiasmen är alltså en viktig faktor i väckelsens ostädade karaktär.

Entusiasmens teologi

Kapucinermunken Johann Evangelistas bok *Das Reich Gottes in der Seele* (på svenska som *Guds Rike i Själene*) var central för det andliga sökandet i det sena 1600-talets Europa. Den utgör också en bra introduktion till entusiasmens teologi.¹² Boken kom ut 1665 och påverkade såväl den protestantiska pietismen, med säte i Tyskland, som den katolska kvietismen i framför allt Frankrike. Pietismen och kvietismen var båda entusiastiska förnyelserörelser som betonade det inre livet, ofta i kontrast till yttre former – inklusive kyrkans hierarki, organisation och liturgi.

Grundtanken i *Das Reich Gottes in der Seele* är, som titeln antyder, att Guds rike finns i varje människas själ. Människans kallelse är att låta sig präglas av detta inneboende rike. Här betonas alltså den enskilda personens direkta kontakt med Gud, och parat med det finns en vision om att människan genom en process ska transformeras – helgas – så att hon blir alltmer lik Gud. Detta är grundmönstret i väckelsens entusiastiska teologi: Frälsningen handlar om att Gud tar sin boning i själen.

Detta står i kontrast till 1600-talets lutherska ortodoxi. Här förstods frälsningen främst juridiskt som syndaförlåtelse, och den uppfattades som punktuell och omedelbar snarare än en process. I en mening skedde den dessutom utanför människan, genom ett rådslut i himmelen. Hos Johann Evangelista, och sedan i pietismen och kvietismen, får det juridiska träda tillbaka till förmån för en terapeutisk förståelse. Där handlar frälsningen om att syndens skada helas.¹³

Även om den entusiastiska teologin utmanade synen på frälsningen i en del samtida lutherdom, var den inte något helt nytt i den kristna teologihistorien. Augustinus uttrycker till exempel tanken på det inneboende gudsriket i beskrivningen av Gud som ”*interior intimo meo*”

12. Åberg 1968, s. 73–78.

13. Halldorf 2015.

– närmare mig än jag själv. Men som patristikern Andrew Louth har visat skedde det från senmedeltiden och framåt en utveckling där mystiken och det inre livet ställdes mot yttre former och bruk.¹⁴ Det är detta skarpa antingen eller som på 1600-talet förstärks i pietismens och kvietismens entusiastiska teologi.

Det finns med andra ord tre viktiga beståndsdelar i den entusiastiska teologi som via pietismen präglar väckelsekristendomen. För det första att Gud finns i människans själ, för det andra att människan kan låta sig präglas eller uppfyllas av Gud och för det tredje att denna inre upplysning står i motsats till eller åtminstone relativiserar yttre former.¹⁵ Radikaliteten har att göra med hur djupt man uppfattar att transformationen av människan går samt vad detta betyder i relation till yttre former och ordningar – till exempel kyrklig organisation, liturgi och lära. Innebär Guds inneboende i själen att varje människa blir sin egen påve eller till och med sin egen Kristus? Ju mer radikala tolkningar av det entusiastiska motivet, desto längre ut i väckelsens ostädade utkanter rör vi oss.

Radikal och moderat entusiasm i 1700-talets pietism

I den kyrkohistoriska forskningen skiljer man mellan en konservativ, kyrkotillvänd pietism och en mer radikal pietism. På ett ytplan handlar skiljelinjen om huruvida man accepterar de etablerade kyrkorna och deras ordningar och det är också det som oftast har lyfts fram i

14. Louth 2007, s. 208–215. Se t.ex. s. 211, där Louth skriver att mystik från senmedeltiden inte längre syftar på gudstjänsten, sakramenten och livet i kyrkan, utan på ”the hidden life of the individual Christian, and not any individual Christian, but one who, in that inwardness, can find contact with the divine, and offer evidence of that contact as constituting a source of divine, or religious, authority in itself”. Detta innebär, fortsätter Louth, att “[t]he meaning of the mystical has now been completely transformed: It refers primarily to access to divine power on behalf of the individual, to the authority of felt power, manifest in evident signs of divine presence.”

15. Ibland betonas också att den inre upplysningen står i kontrast till människans egna försök att åstadkomma den. Allt hon kan göra är att vila eller bli stilla. Detta ligger också bakom beteckningen kvietism, som kommer av latinets *quietus* som betyder ”lugn” eller ”still”.¹⁵

forskningen. Men denna skillnad bottenar, menar jag, i hur långt en grupp har drivit idén om Guds inneboende i själen – det vill säga hur radikal entusiasmen är. De grupper som driver detta motiv längre är också skarpare i sin kritik av yttre former. Kyrkohistorikern Emanuel Linderholm berör detta samband när han skriver:

Den grundidé eller det ledmotiv, som genomgår den radikala pietismen, är mystikens liksom ock kväkarnas lära om den inre upplysningen, det inre ordet eller ”Kristus i oss”, såsom källa och norm för all frälsningskunskap [...]. Teorin om den omedelbara, allom tillgängliga inre upplysningen blef det element, som radikaliserade den konservativa pietismens tankar.¹⁶

Samma distinktion gör Carola Nordbäck, när hon beskriver den radikala pietismen som präglad av en ”mystisk subjektivism” som avvisar både dogmer och kyrkor. I stället betonar denna radikala pietism ”varje individs ’inre ljus’ i form av förmågan att möta Kristus i sitt inre och därmed nå andlig upplysning och själslig förening med det gudomliga”.¹⁷

I all 1700-talspietism finns alltså en kontrast mellan inre och yttre, men den radikala pietismen går längre både i upphöjandet av individens inre liv och i avfärdandet av de yttre formerna.

Linderholm menar att det är *mystiken* som gör att pietismens vänsterflygel radikaliseras, men det som radikaliseras i den beskrivs, menar jag, bättre som entusiasmen. Linderholm är skeptisk mot mystiken, eftersom han menar att den ersätter den punktuella lutherska rättfärdiggörelsen genom nåd med en lång och vag frälsningsprocess som tycks kräva människans egna ansträngningar: ”Det är två olika frälsningsvägar.” Här artikulerar kyrkohistorikern Linderholm den lutherska kritiken mot pietismens terapeutiska och processbetonade syn på frälsningen.¹⁸

16. Linderholm 1966, s. 40. Om denna idé hos pietistiska pionjärer som Gottfried Arnold och Konrad Dippel, se vidare s. 41–44. Jfr även s. 84.

17. Nordbäck 2004, s. 11.

18. Linderholm 1966, s. 21. Se även Åberg 1968, s. 78.

Den person som enligt Linderholm öppnat denna andra frälsningsväg inom lutherdomen var den pietistiske pionjären Johann Arndt, författaren till fyrbandsverket *Den sanna kristendomen*.¹⁹ Arndts arbete innehåller en mängd material från den medeltida mystiken: Johann Tauler, Thomas a Kempis, *Theologia Deutsch* och så vidare.²⁰ Han talar om själens eller hjärtats innersta grund och menar att det är där som mötet mellan Gud och människa sker.²¹ Hans stora verk inleds i entusiastisk anda med en hänvisning till Guds inneboende i människans inre: ”Guds bild i människan är själens – förståndets, andens, sinnets, viljans, alla yttre och inre kropps- och själskrafter – likformighet med Gud och den heliga Treenigheten, med dess hela gudomliga art, med dess gudomliga vilja, dygder och egenskaper.”²²

Människans mål är enligt Arndt att leva så att den här bilden framträder klart i hennes liv, vilket kräver en oupphörlig strid mot köttet, egot, världen och den ”falska kristendom” som Arndt menar dominerar i hans tid.²³ En av den falska kristendomens kännetecken är dess fixering vid det yttre ordet och formerna, i stället för dess egen inre kraft. Här syns alltså en motsättning mellan det yttre och det inre: Den enskilda människans inre erfarenhet av Gud ställs mot yttre former.²⁴

Samtidigt markerar Arndt mot en alltför radikal entusiasm, när han skriver att det i själen finns ”en åtskillnad mellan människan och Gud. Människan skulle inte vara Gud själv utan Guds avbild och återspeglning.”²⁵ Att människan inte kan bli Gud är ett okontroversiellt påstående i de flesta kristna traditionerna – men det talande i sammanhanget är att Arndt uppfattar att det är en markering som behöver göras.

Pietismen hämtade som sagt näring från Jakob Böhme, hermetisk filosofi och kväkarna – Wards idépöl, som jag nämnde inledningsvis.²⁶

19. Linderholm 1966, s. 22.

20. Wallmann 2005, s. 24.

21. Nordbäck 2009, s. 142–144.

22. Arndt 1992, s. 15.

23. Arndt 1992, s. 51.

24. Arndt 1992, s. 160–165.

25. Arndt 1992, s. 16. Om de mystika inslagen hos Arndt, se Wallmann 2005, s. 29–33.

26. Ward 2006; Linderholm 1966, s. 39.

I dessa rörelser går man ibland längre än vad Arndt gjorde, vilket också plockas upp av mer radikala pietister. Till exempel leder idéen om ”det inre ljuset” inte bara till att vissa pietister utmanar traditionen och den kyrkliga organisationen, utan den får också konsekvenser för bibelsynen. Somliga menar att Bibeln kan läggas åt sidan av den som har fått del av det inre ljuset, medan andra betonar att bara de upplysta kan tolka Bibeln rätt.²⁷ Nordbäck identifierar detta som den centrala diskussionen inom den tidiga pietismen:

Vid 1700-talets början formulerades olika teorier kring synen på Guds kommunikation med människan. Situationen kan snarast beskrivas som en hermeneutisk maktkamp där huvudfrågan handlar om hur Gud står i förbindelse med människan. Sker det via en specifik skrift – Bibeln – och tar det vägen genom kyrkans ämbetsinnehavare, eller är denna kommunikation tillgänglig för varje individ?²⁸

I 1700-talets pietism fanns alltså, för att sammanfatta, en betoning på Guds närvaro i den troendes själ. Det som brukar kallas för den radikala pietismen präglades av radikal entusiasm, medan konservativa pietister var moderata entusiaster. En konsekvens av dessa olika tolkningar var olika uppfattningar om förhållandet mellan inre upplysning och det nedtecknade bibelordet.

Sven Roséns radikala entusiasm

En av pietismens pionjärer i Sverige var Sven Rosén (1708–1750), prästson, student i Uppsala och så småningom landsförvisad för sina övertygelsers skull. Han hämtade mycket inspiration ur Wards idépöl. Han var väl inläst på den mystiska litteraturen och i hans dagbok finns referenser till Böhme.²⁹ Han översatte själv den katolska kvietisten Jean de Bernières-Louvignys bok *Thet fördolda Lifwet med Christo i Gud* till

27. Nordbäck 2004, s. 107.

28. Nordbäck 2009, s. 121–122.

29. Rosén 1910, s. vii; Rosén 1948, s. 81.

svenska – något som var möjligt eftersom han fick låna det franska originalet av den samtida pietisten Gerhard Tersteegen.

Roséns entusiasm märks redan på den första sidan av hans skrift *Påminnelser*. Där skriver han att Guds ord inte är ”de utvärtas bokstäfverna, hwaraf biblarna bestå”, utan i stället Kristus och ”de lifliga werckningarna i själen, hwarigenom Gud meddehlar krafft och salighet och uppenbarar sin wilja och sinne”.³⁰ Återigen ser vi alltså att det yttre ställs mot det inre, till förmån för det senare – den inre upplysningen. Radikaliteten märks i att Rosén tonar ner bibelordets betydelse, inte bara betydelsen av kyrkans former och ordningar.³¹

Att organisation och ritualer är sekundära är självklart för Rosén. Han betonar att de som ”bär Christum i sig full med krafft” har en särskild förmåga att pröva prästerskapet, och då finner de att det inte ”är Christus, som talar genom lego-herdarna” (uttrycket syftar på präster som får lön för att predika).³² Här handlar det inte enbart om att kontrastera det inre ljuset mot yttre former, utan detta inre ljus blir också den kraft med vilken Rosén utmanar kyrkans auktoritet.

Rosén betonar också att tron har ”sin tilväxt och grader”, det vill säga att det finns en process när det gäller det kristna livet. Denna får också konsekvenser för relationen till yttre former. Han medger att en kristen till en början kan ”gagnas af goda utvärtas öfningar”, men hävdar att hon när hon nått fram till en direktkontakt med Gud i sitt inre bör avstå helt från yttre medel. Dessa ”falska stöderna” ska ryckas undan. Det är till och med nödvändigt att sluta fira gudstjänst och i stället söka Guds rike, ”som inwertes är”, och ”intet i ord, ceremonier och utvärtas verk”.³³

I Roséns teologi är den inre uppenbarelsen högre och renare än ytt-

30. Rosén 1910, s. 3.

31. Jämför Rosén 1910, s. 8–9, där Rosén säger att det yttre bibelordet inte behövs, men att ”Guds goda ingifwelser” kan igenkännas på att de ”icke äro contraira mot den H[elga] Skriift”.

32. Rosén 1910, s. 5–6. För uttryckets vidare användning i den svenska väckelsen, se Halldorf 2012, s. 122 (n. 141). Jfr även Janssons bidrag i denna bok.

33. Rosén 1910, s. 7. Se vidare, s. 27–52. Liknande formuleringar återfinns också hos Martin Luther, men då tillämpas det på ”ceremonier” och inte på gudstjänsten. Se Halldorf och Hagman 2017, s. 73.

re former, och målet är att människan på sikt ska frigöra sig från de senare. Han ger alltså uttryck för en radikal entusiasm, vilket visar sig vara en teologi med politiska konsekvenser. Roséns utmaningar av den kyrkliga överheten leder till att han ställs inför rätta. I rättegångarna hävdar han rätten att få följa sin övertygelse och vägrar att underkasta sig myndigheternas påbud. Den entusiastiska teologin uppmuntrar alltså individer att hävda sin rätt till samvetsfrihet, det vill säga rätten att lyssna inåt snarare än på myndigheterna.³⁴

Entusiasm i 1800- och 1900-talets svenska väckelse

Arvet från pietismen levde kvar i en rad väckelserörelser i Sverige under 1800- och 1900-talet.³⁵ Det märks inte minst genom att det entusiastiska motivet är framträdande. Faktum är att det är en grund till en del utbrytningar och nybildningar, eftersom hänvisningarna till personlig upplysning och inre ljus inte bara kan användas till att utmana Svenska kyrkan, utan också riktas mot frikyrkornas former och ordningar. Här följer tre exempel som visar att den radikala entusiasmen var en ostädad kraft i svensk kristenhet under den här perioden.

Det första exemplet är baptistpredikanten August Sjödin (1832– ca 1900), upphovsmannen till den så kallade sjödinska syndfrihetsläran som splittrade baptismen kring år 1860. Kyrkohistorikern Cecilia Wejryd konstaterar att lite är känt när det gäller influenserna till Sjödens teologi.³⁶ Men när man tittar närmare på hans förkunnelse blir en radikal entusiasm tydlig. Sjödin själv menade att källan till hans lära var den heliga Andens personliga uppenbarelse av en kunskap som tidigare varit fördold, alltså en inre upplysning.³⁷

Denna upplysning utmanade traditionella bibeltolkningar och i vissa fall Bibeln i sig. Sjödin avfärdade dem som följde Bibelns bokstav

34. Jfr Rosén 2010, där flera av skrifterna är riktade till kyrkliga eller världsliga myndigheter. Se även Ljungberg 2017.

35. För kontinuiteten mellan 1700-talets pietism och 1800-talets svenska folkväckelse eller frikyrklighet, se t.ex. Klefbeck 1928, s. 7–8, Westin 1956, s. 24, Walan 1964, s. 13 och Selander 1980, s. 19.

36. Wejryd 2017, s. 123.

37. Wejryd 2017, s. 125.

som ”lagträlar”. ”Bibeln är inte Gud” konstaterade han, ett påstående som de flesta utan tvivel höll med om. Men för Sjödin innebar det att han själv tog sig rätten att sovra bland bibelpassagera och välja dem som han fann lämpliga. Grunden för urskillningen var, återigen, den inre upplysningen. ”Bibeln kunde tolkas av den som fått den rätta upplysningen, alltså hade syndfrihetsläran som tolkningsnyckel”, konstaterar Wejryd.³⁸

Sjödin menade också att frälsningen innebar att den troende blev en del av Kristi syndfria kött och på så sätt själv kunde leva i fullkomlig syndfrihet. Därmed kom lagen och etiska regler att betraktas som yttre bruk som den troende skulle växa ifrån. Den gamla Adamsnaturen dog på korset och i frälsningen ersattes den av Kristi egen kropp.³⁹ Här är entusiasmen så långt driven att den som frälsts blir Kristus också i konkret mening. Individerna har inte bara själv hela sanningen genom upplysningen, utan kan inte heller göra några fel – det vill säga synda. Varken lag, Bibeln, liturgi eller kyrkliga hierarkier har alltså någon större betydelse för den frälsta människan.

Sjödins lära vann en del anhängare, men snart uteslöts han ur Baptistsamfundet. År 1865 emigrerade han också från Sverige till USA.

En annan, mer moderat form av entusiasm återfinns i det sena 1800-talets helgelseörelse. I Vintrosa i Närke hörde läsningen av den katolske kvietisten Louvignys bok *Thet fördolda lifvet med Christo i Gud* – den som Rosén översatt – till inspirationskällorna för framväxten av Helgelseförbundet.⁴⁰ I rörelsens tidskrifter gav man också utrymme åt madame Guyon, senare även framlyft inom Pingströrelsen under 1900-talet, och François Fénelon.⁴¹ Förkunnelsen betonade vilan, stillheten och uppgivandet av jaget i syfte att nå fram till föreningen

38. Wejryd 2017, s. 131.

39. Wejryd 2017, s. 128.

40. Halldorf 2012, s. 165.

41. Se *Trons Segrar* årg. 4 1893, bilaga till nr 12, s. 1, *Trons Hvila* årg. 14 1898, s. 60 och Halldorf 2012, s. 203. Angående Pingströrelsens intresse för madame Guyon, se *Evangelii Härold* 4 (1918), s. 9. Lewi Pethrus själv uppger att han läste kvietister ”med stor behållning och glädje”. Lewi Pethrus 1953, s. 164. Se *Brudgummens röst* 4 (1915), s. 132, för Guyon och *Brudgummens röst* 8 (1918), s. 28, 45, 173, för referenser till både Guyon och kvietisten Fénelon.

med Gud (ovan nämnda *unio mystica*). Vid dessa teman uppehåller sig till exempel Helgelseförbundets predikant Emil Gustafson (1862–1900).⁴²

Gustafson går alls inte lika långt som Sjödin, däremot är likheterna med Rosén tydligare. Gustafson kallar det inre ljuset för ”inspirationens ljus”, och han betonar vikten av att låta sig vägledas av detta ljus och inte bara av textens bokstav. Om man saknar detta ljus spelar det ingen roll vilket ämbete man har eller om ens förkunnelse utgår från Bibeln, menar Gustafson: ”Och hvem kan räkna de predikanter (prester och lekmän), som förr emottogo Herrens ord ifrån hans mun och då voro enfaldiga och varma, men hvilka nu förlorat inspirationens ljus och föreläsa ur den döda kunskapens hårda stentaflor?”⁴³

Gustafson betraktar aldrig Bibeln som sekundär, men hävdar att den är död och otillgänglig för den som saknar det inre ljuset. Han kritiserar också strukturer som vilar på bokstaven snarare än Anden och det inre livet.

Värt att notera är också att skillnader i kyrkotillhörighet och teologi inte hindrade väckelseörelser från att plocka upp och knyta an till katolska författare. Det avgörande var om man upplevde ett släktskap i fråga om det inre livet. Entusiasmen gav med andra ord utrymme för ekumenik på den andliga erfarenhetens grundval.

Katolska kvietister plockades vid den här tiden upp av de nätverk i Stockholm som går under namnet Bergmankretsen och Flodbergskretsen. Även här sökte man den nära gemenskapen med Gud, och man uppfattade det som om den andliga enhet som uppstod bland dem som sökte sig fram längs denna väg trumfades kyrko- eller samfundstillhörighet.⁴⁴

Jämförelsen mellan stockholmsmystikerna och Sjödin är en påminnelse hur olika formerna för entusiasmen kan vara. Den teologiska underbyggnaden är dock likartad: Det handlar alltid just om att Gud tar

42. Halldorf 2012, s. 204–206.

43. *Trons Segrar* årg. 8 1897, s. 30. För mer om inspirationens ljus hos Gustafson, se Halldorf 2012, s. 201–202, 206–207.

44. Om dessa nätverk, se Olsson 2020, Ljungman 1984, Schager 1987 och Halldorf 2012, s. 217–219.

sin boning i människan, vilket leder till en förvandling av människan och någon form av relativisering av yttre former. Men medan de väckelsefrömmen som läser kvietister och söker förening med Gud nöjer sig med att kritisera vissa yttre kyrkliga bruk, får det entusiastiska motivet som framgått betydligt mer drastiska konsekvenser hos Sjödin. Det illustrerar skillnaden mellan moderat och radikal entusiasm.

Ett sista exempel hämtas från Pingströrelsens tidiga historia, närmare bestämt en bibelveckan som enligt rörelsens ledare Lewi Pethrus gick överstyr i Ånäset 1922. Det visar också att ledarskapet i väckelsen ibland tyckte sig behöva dämpa entusiasmen. En profet hade dykt upp på bibelveckan och tagit kommando över sammankomsterna. Han tog över förkunnelsen, och den pastor som rapporterade från bibelveckan meddelade att ”Herren gjorde själv ’utläggningen’”. Det vill säga, profeten uppfattades som Guds mun.

Tron på profetiska tilltal var allmän i Pingströrelsen, men Pethrus menade att detta gick för långt. I ett brev till sin kollega Sven Lidman skriver Pethrus att han känner igen mönstren från väckelsens början: detta ”kan bli till skada, särskilt för överspända människor”.⁴⁵ Det Pethrus reagerar mot är att profetens budskap accepteras i sin helhet, utan att prövas av församlingen eller mot bibelordet. Trots att Pethrus leder en rörelse som är entusiastisk genom betoningen på andedopet, bekräftar han alltså värdet av yttre former och ordningar. Deras uppgift är att hägna in den individuella karisman, så att den inte löper amok.

Frågan om sambandet mellan gudomligt och mänskligt i det profetiska talet var omdebatterad i den unga pingstväckelsen. Det är en hermeneutisk diskussion som liknar den som enligt Nordbäck präglade 1700-talets pietism. I båda fallen handlar det om hur personlig uppenbarelse – inre ljus eller profetia – förhåller sig till Bibeln, traditionen och gemenskapen.⁴⁶ I en mening hade det varit naturligt för en karismatisk rörelse att ge företräde åt det första. Samtidigt är det svårt, för att inte säga omöjligt, att bygga just en rörelse på den förutsättningen. Pethrus ledarskap blev framgångsrikt tack vare hans förmåga att ge ut-

45. Halldorf 2017, s. 97–98.

46. Halldorf 2017, s. 93–95.

rymme åt entusiasmen, samtidigt som han lyckades tämja dess volatila, kyrkosplittrande tendenser.⁴⁷

Denna korta kyrkohistoriska genomgång har visat att det entusiastiska motivet, som har sina rötter i Wards idépöl, också präglar svensk väckelsekristendom. Det återfinns i 1700-talets pietism, under 1800-talet i sekteristiska grenar av baptismen och i helgelseörelsen samt vid 1900-talets början i pingstväckelsen. Vi har också sett att det som inledningsvis identifierades som den entusiastiska teologins tre beståndsdelar återkommer genomgående: Tron på Guds närvaro i själen, människans förvandling genom denna närvaro och hennes relativisering av yttre bruk. Radikaliseringen har att göra med hur långt dessa tankegångar drivs.

Entusiasmens politik

På 1730-talet ställdes de så kallade gråkoltarna, en pietistisk församling i Stockholm, inför myndigheterna anklagade för att ha ordnat religiösa sammankomster i strid med 1726 års konventikelplakat. Gråkoltarna låg teologiskt nära Sven Rosén, och entusiasmen är tydlig hos dem. Inför rätten är det också från den de hämtar argument för att försvara sina övertygelser. Så här svarade först Anna Gustavsdotter och sedan Elisabet Forsman på kammarrättens frågor:

Gud, som bor i själen, Han dömer. Detta måste andligen förstås, mina vänner! Sedan Gud befallt mig gå ut ur synden, så blev jag världen död.

Vi leva ej under världslig lag utan under Guds. Vi ha icke någon annan konung än Gud.⁴⁸

Kvinnorna hänvisar alltså till Guds inneboende i själen och menar att denna inre auktoritet väger tyngre än såväl kyrkliga som statliga förbud. Argumenten bet dock inte på myndigheterna, utan kvinnorna

47. Halldorf 2020.

48. Odenvik 1936, s. 91.

dömdes för att ha samlats till konventiklar och kritiserat prästerskapet. Straffet blev höga böter eller fängelse.⁴⁹

Historikern Johannes Ljungberg konstaterar att pietistkonflikterna vid 1700-talets början utgjorde ett epokbrott i svensk historia, eftersom det var första gången som enheten i stat och kyrka på allvar utmanades.⁵⁰ Pietisterna väckte frågor om bland annat tolerans, pluralism, samvetsfrihet och yttrandefrihet. Statens respons blev förbud och repressalier, vilket tydligast manifesterades i konventikelplakatet från år 1726.

Entusiasmen var utgångspunkten för pietisternas protest mot de rådande ordningarna. För kärnan i deras övertygelse var ju att den individuella, inre upplysningen var mer autentisk och sann än yttre former. Det gjorde konfrontationen med den lutherska ortodoxin oundviklig, inte bara på grund av dess betoning av det yttre ordet som förmedlades genom predikan utan också för att denna ordning var etablerad genom politiska beslut och lagstiftning. När konfrontationen väl skedde var det också logiskt att entusiasterna skulle avfärda yttre påbud och förbud – teologiska såväl som juridiska – för att i stället följa sin inre övertygelse.

Kyrkohistorikern Linderholm har beskrivit pietismen som en tvilingsrörelse till upplysningen.⁵¹ De inslag i pietismen som Linderholm lyfter fram som moderna är individualism, subjektivism, lekmännens frigörelse, det ökade utrymmet för kvinnan och uppgörelsen med auktoritetstron.⁵² Han noterar även kopplingen till det som här kallats entusiasmen, även om han inte analyserar den: ”Läran om det inre ordet blef för den tidens människor, hvad utvecklingsidén blifvit för en senare tid.”⁵³

Parallellen plockas även upp av Nordbäck, som har studerat pietisternas tal om vikten av att få lyssna till och lyda sina samveten.⁵⁴ Medan

49. Odenvik 1936, s. 98–99.

50. Ljungberg 2017, s. 7.

51. Linderholm 1966, s. 3: ”Den i egentlig mening moderna tiden ingår, i religiöst hänseende med pietismen, i kulturellt med upplysningen.”

52. Linderholm 1966, s. 52–57.

53. Linderholm 1966, s. 40.

54. Nordbäck 2004, s. 11.

upplysningens filosofer hävdade att människan hade rätt att följa sitt förnuft, menade pietisterna att hon borde få följa Guds tilltal i själen. I båda fallen liknades detta vid ljus: upplysningens rationella ljus eller det andliga, inre ljuset.⁵⁵

Två grundläggande inslag i den västerländska, demokratiska moderniteten är individualism och politisk liberalism. Människan ska ha rätt att följa sitt samvete och sin inre övertygelse. Denna idé uttrycktes i den amerikanska självständighetsdeklarationen 1776 och förknippas ofta med upplysningsfilosofer som John Locke och Immanuel Kant. Men här ser vi hur en liknande tanke förordades av pietister och väckelsekristna långt tidigare – och i många fall också av så kallat vanligt folk, utan högre skolning eller tillgång till den litterära offentligheten.⁵⁶ De försvarade den inför överheten och var till och med beredda att sitta i fängelse för den. Argumenten var teologiska och bottnade i andliga erfarenheter.

Detta innebar naturligtvis inte att alla entusiastiska rörelser blev demokratiska. Bland annat för att motivet också kunde användas för att motivera auktoritära teokratier, där de som ansågs ha fått del av det gudomliga ljuset kunde utöva närmast oinskränkt makt över andra. Men det kunde också översättas till en generell tilltro till individens omdöme och till krav på att få följa sitt samvete. Under 1700-talet motsatte sig radikala pietister den överhet som ville kontrollera deras fromhet, och ur väckelsen föddes både krav på religionsfrihet – för alla, inte bara för dem själva – liksom de första demokratiska föreningarna. Den svenska folkrörelseforskningen har visat att väckelserörelserna bidrar till demokratin, men fokus ligger då på deras organisationsformer och sociala mobilisering.⁵⁷ Det jag här har velat peka på är ett teologiskt motiv till demokratisering, nämligen idén om den enskilda människans direktkontakt med Gud.

Från väckelsens entusiasm till den moderna demokratin löper alltså en rottråd som ofta förbisätts i forskningen. Om man beaktar den blir

55. Nordbäck 2004, s. 38.

56. Se även Hill 1991 som visar hur liknande idéer kom till uttryck redan i 1600-talets England hos radikala grupper av olika slag.

57. Se t.ex. Lundkvist 1977.

det tydligt att framväxten av demokrati i väst inte berodde på en viss skolbildning, till exempel upplysningen, utan snarare på att flera rörelser utifrån olika övertygelser kom att betona samma värden: individens rätt att privat följa och offentligt hävda sin övertygelse.⁵⁸

Avslutande reflektioner

Detta kapitel har visat att entusiasmen varit ett centralt motiv i protestantiska väckelserörelser från 1600-talet. Föreställningar om att Gud finns i människans själ och att människan ska låta sig transformeras av denna inre kraft snarare än lita till yttre medel hämtas ur en heterodox idépöl som bland annat består av medeltida mystik och Böhme. Motivet framträder i 1600- och 1700-talets pietism och kvietism, och förs sedan vidare i 1800- och 1900-talets väckelser.

Utifrån övertygelsen att Gud kan tala direkt till individen utmanar väckelserna etablerade kyrkliga former, ordningar och läror; detta gäller i relation såväl till andra frikyrkosamfund som till Svenska kyrkan. I sin mest radikala uttydning är det en lära som spränger alla gränser, både mot historiska traditioner och samtida rörelser. Därför anser ledarna i väckelsen att de behöver hägna in och tämja den – göra det ostädade något mer städad, helt enkelt.

Jon Butler har visat att denna typ av städande präglar USA:s kyrkohistoria under 1800-talet, då starka institutionsbyggande män organiserar kyrkosamfund utan något större utrymme för kontroversiella och volatila element.⁵⁹ En liknande process kan man ana i Sverige. Städade väckelseledare som Carl Olof Rosenius, P.P. Waldenström, C. J. A. Kihlstedt och Lewi Pethrus byggde alla samfund som hämtade kraft från entusiasmen, samtidigt som de stöpte den i en mer stabil form. Helt kunde de dock inte göra sig av med den utan att släcka den eld som är väckelsespiritualitetens centrum: tron på varje människas personliga och direkta relation till Gud.

58. För en historieskrivning som lyfter fram denna mångfald, se Hallingberg 2010. Se även Urban Claessons bidrag i den här antologin.

59. Butler 1990, s. 2, 257–288.

Detta är teologi med politiska konsekvenser. En ostädad och folklig väckelse med historiska rötter i en heterodox idépöl bidrog till utvecklingen av demokratiska rättigheter, och det gäller inte bara i fråga om krav på inre frihet från yttre tvång eller rätten att samlas.⁶⁰ För att tala med Ward: ”The defeat of the Ancients by the Moderns was not the work of the Enlightenment alone.”⁶¹

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

- Arndt, Johann, 1992, *Om att förnyas efter Guds avbild: Bok 1 ur Den sanna kristendomen*. Skellefteå.
- Bebbington, David, 2000 (1989), *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London.
- Butler, Jon, 1990, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*. Cambridge, MA.
- Dayton, Donald, 2000 (1987), *Theological Roots of Pentecostalism*. Peabody.
- Eijnatten, Joris van, 2003, *Liberty and Concord in the United Provinces: Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands*. Leiden och Boston.
- Hagman, Patrik och Joel Halldorf, 2017, *Inte allena: Varför Luthers syn på nåden, Bibeln och tron inte räcker*. Örebro.
- Halldorf, Joel, 2012, *Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen*. Skellefteå.
- Halldorf, Joel, 2014, ”Evangelicals, Practices, and the Univocity of Being: Avoiding the Pitfall of Gnosticism”, i Joel Halldorf och Fredrik Wenell, *Between the State and the Eucharist: Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*, s. 68–84. Eugene.
- Halldorf, Joel, 2015, ”Theosis i den svenska väckelsen”, i Carl Johan

60. Här finns en intressant parallell i vad historikern Joris van Eijnatten noterat i Holland, där religiösa minoriteters anspråk på att få profetera successivt vidgats till ett krav på yttrandefrihet generellt. Se Eijnatten 2003. Jfr även Ljungberg 2017, s. 226.

61. Ward 2006, s. 2.

- Berglund och Daniel Gustafsson (red.), *Ad fontes: Festskrift till Olof Andren på 100-årsdagen*, s. 167–179. Skellefteå.
- Halldorf, Joel, 2017, *Biskop Lewi Pethrus: Biografi över ett ledarskap*. Skellefteå.
- Halldorf, Joel, 2020, ”Ledarskap i ostädade gemenskaper”, i Sune Fahlgren, Joel Halldorf, Erik Sidenvall och Cecilia Wejryd (red.), *Så är det inte hos er: Kyrkligt ledarskap i organisationsteoriernas värld*, s. 51–72. Stockholm.
- Hallingberg, Gunnar, 2010, *Läsarna: 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet*. Stockholm.
- Hamm, Thomas, 2003, *The Quakers in America*. New York.
- Hill, Christopher, 1991, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. Harmondsworth.
- Jarrick, Arne, 1987, *Den himmelske älskaren: Herrnhutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*. Stockholm.
- Klefbeck, Alarik, 1928, *Etiska idéer i svensk frikyrklig väckelsereligiositet*. Stockholm.
- Larson, Rebecca, 1999, *Daughters of Light: Quaker Women Preaching and Prophesying in the Colonies and Abroad, 1700–1775*. Chapel Hill.
- Linderholm, Emanuel, 1966, *Pietismen och dess första tid i Sverige*. Stockholm.
- Ljungberg, Johannes, 2017, *Toleransens gränser: Religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa*. Lund.
- Ljungman, Ulrika, 1984, *Gud – och intet mer: Levnadsteckningar och brev från den mystiska Flodbergskretsen*. Skellefteå.
- Louth, Andrew, 2007, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford.
- Lundkvist, Sven, 1977, *Folkkrörelserna i det svenska samhället 1850–1920*. Stockholm.
- Marsden, George M., 1991, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids.
- Nordbäck, Carola, 2004, *Samvetets röst: Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*. Umeå.
- Nordbäck, Carola, 2009, ”Bokstaven och det levande Ordet: Sven Roséns radikalpietistiska tankevärld speglad via hans dagboksanteck-

- ningar”, i Anders Persson och Daniel Lindmark (red.), *Från Sara Greta till Lilla svarta Sara: Väckelsen i litteraturen och väckelsens litteratur*, s. 119–161. Skellefteå.
- Odenvik, Nathan, 1936, *Gråkoltarna: En bild från den pietistiska väckelsen i Sverige under 1700-talet*. Stockholm.
- Olsson, Magnus, 2020, *Underströmmar i Gamla stan*. Stockholm.
- Pethrus, Lewi, 1953, *Medan du stjärnorna räknar*. Stockholm.
- Rosén, Sven, 1910, *Skrifter och bref: Av Sven Rosén. Samlade och utgivna af Emanuel Linderholm*. Uppsala.
- Rosén, Sven, 1948, *Sven Roséns dagbok: Utgiven och kommenterad av Nathan Odenvik*. Stockholm.
- Schager, Henrik, 1987, ”En annan väg än den, där många gå”: *Mystikern Henrik Schagers levnadsminnen*. Delsbo.
- Selander, Inger, 1980, ”O hur saligt att få vandra”: *Motiv och symboler i den frikyrkliga sången*. Stockholm.
- Wacker, Grant, 2014, *America's Pastor: Billy Graham and the Shaping of a Nation*. Cambridge, MA.
- Walan, Bror, 1964, *Församlingstanken i Svenska Missionsförbundet: En studie i den nyevangeliska rörelsens sprängning och Svenska Missionsförbundets utveckling till o. 1890*. Stockholm.
- Wallmann, Johannes, 2005, ”Johann Arndt (1555–1621)”, i Carter Lindberg (red.), *The Pietist Theologians: An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, s. 21–37. Malden.
- Ward, W.R., 2006, *Early Evangelicalism: A Global Intellectual History, 1660–1789*. Cambridge.
- Wejryd, Cecilia, 2017, *Lagen, synden och väckelsen: Åtta svenska 1800-talsledare och moderniteten*. Stockholm.
- Westin, Gunnar, 1956, *Den kristna friförsamlingen i Norden: Frikyrklighe- tens uppkomst och utveckling*. Stockholm.
- Åberg, Bengt, 1968, *Individualitet och universalitet hos Waldemar Rudin: Jämte en teckning av hans kyrkohistoriska bakgrund*. Stockholm.

Tidningar och tidskrifter

Brudgummens röst 1915, 1918

Evangelii Härold 1918

Trons Segrar 1893, 1897

Trons Hvila 1897

6. Individualisering och transnationella nätverk

Entusiasm, rörlighet och rörlighet hos Säs Per Persson

CECILIA WEJRYD

Entusiasm och förkunnelse som tänjer gränserna är enligt kyrkohistorikern Donald Dayton en central del av den evangelikala rörelsen, kanske till och med dess hjärta.¹ Historieskrivningen både inom och utanför de olika väckelserörelserna har däremot ofta väjt för de extatiska dragen. I de fall de funnits med så har de antingen framställts som något övergående eller en avvikelse.²

Säs Per Persson (1828–1894) var en entusiastisk, rörlig och rörig aktör i den svenska folkväckelsen vid mitten av 1800-talet och har ofta skrivits ut ur den stora berättelsen. I *Den inre missionens historia* beskriver Ekman honom på följande sätt:

I denna socken lefde vid midten af 1850-talet en man vid namn Säs Per Persson, som då var en varm kristen och mycket verksam för evangelii spridning i sin hembygd. Efter någon tid omfattade han den baptistiska läroåskådningen och betraktas som grundläggare af baptistförsamlingen i Vämhus. Han afres-

1. Dayton 2005; Dayton och Strong 2014, s 159–160. Jag översätter engelskans *evangelical* med ”evangelikal”.

2. Eriksson 1895; Drake & Borgström 1898; Ekman 1898a; Ekman 1898b; Ekman 1900; Ekman 1902; Nordström 1928; Nordström 1936; Fridén 1943. Under 1970-talet sker en omsvängning till ett mer problematiserande och mångfaldsaccepterande sätt att skriva samfundens historia, se Andreasson 2018, s. 189–193 samt Hallingberg 2016, s. 39.