



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Väckelsens kloster
-en studie av den monastiska vändningen
i frikyrkligheten

Revivalist Monasteries
- a Study of the Monastic Turn
in the Free Church

Carolina Fjelstad

Termin: VT17

Kurs: RKT235 Uppsats Teologi, 15 hp

Nivå: Magister

Handledare: Andreas Nordlander

Abstract

This essay explores what I call "the monastic turn" in the free church and evangelical tradition. The specific purpose of the investigation has been to sketch the challenges posed to the monastic turn from previous research and my own reading of a number of authors connected to the phenomena and against this background analyze the portrayal of monastic tradition in the writings of Peter Halldorf so as to see in what extent it comes forth as in continuity or discontinuity with his own free church tradition. My theoretical tools for analysis have been Charles Taylor's theory on the motives for the dismantling of the monastic tradition within the protestant reformations as well as ecclesiological free church identifiers.

The study shows how the monastic turn within the free church stays in continuity with the free church tradition as the portrayal of monastic tradition seems to take shape as a reinforcement of free church identities. As such, it is a kind of "reformed" monastic tradition that is presented within this turn. I argue further that differences in what aspects of the tradition are put forward by the different authors reveal how the monastic turn inherits an ecclesiological tension inherent in Swedish free church tradition regarding whether the "true" church is an invisible community of believers, based on common emotional experiences, or a distinct social body with its own institutions in society. However, the monastic turn also poses a challenge to the free church tradition, especially in Halldorf's portrayal of monastic life as inevitably connected to a celibate life.

Keywords: Free church; monastic tradition; Peter Halldorf; ecclesiology; the monastic turn

Nyckelord: Frikyrklighet; monastisk tradition; Peter Halldorf; ecklesiologi; den monastiska vändningen

Innehållsförteckning

Kapitel 1. Inledning.....	1
1.1 Syfte och frågeställning.....	1
1.2 Metod.....	2
1.3 Material och Avgränsningar.....	2
1.4 Centrala begrepp	4
1.5 Teoretiska verktyg.....	6
1.5.1 Charles Taylor – Monastisk tradition som ”höghastighetsreligion”	7
1.5.2 Frikyrklig ecklesiologi - identitetsmarkörer.....	9
1.6 Tidigare forskning	12
Kapitel 2. Frikyrklighet, tradition och den monastiska vändningen.....	14
2.1 Bakgrund.....	14
2.2 Traditionens återkomst i postmoderniteten.....	17
2.3 Kristenhetens livbåtar i en förfallen kultur.....	19
2.4 Det fullkomliga livets praktiker.....	22
2.5 Askesens kroppsliga motkultur.....	23
2.6 Den monastiska vändningen inom frikyrkligheten – utmaningar och frågor.....	24
Kapitel 3. Monastisk tradition hos Peter Halldorf.....	26
3.1 Väckelserörelser är vi allihopa.....	26
3.2 Andlighetens vaccin mot moderniteten.....	28
3.3 Tradition utan etiketter.....	30
3.4 Det frikyrkliga klostret.....	34
Kapitel 4. Avslutning.....	38
4.1 Slutdiskussion.....	38
4.2 Avslutande reflektioner.....	40
Bibliografi	42

Kapitel 1. Inledning

I en krönika i kvällstidningen *Expressen* 29/1 2017 proklamerar teologerna Joel Halldorf och Patrik Hagman att det nu, 500 år efter reformationens upplösande av klostren i det protestantiska Europa, åter är dags att ”gå i kloster”.¹ Uttalandet menar jag speglar ett ökat intresse för monastisk tradition inom protestantiska kyrkor, något som även präglar de mer traditionskritiska frikyrkorna. Inom amerikansk evangelikal kristenhet har sedan tidigt 2000-tal en rörelse bestående av små gemenskaper – kommuniteter - växt fram vilken kallas *New Monasticism* sedan dess medlemmar funnit inspiration i bl.a. monastisk tradition.² Inom svensk frikyrklighet framstår Peter Halldorf, pingstpastor, författare och ledare för Ekumeniska kommuniteten i Bjärka-Säby, som förgrundsfigur för detta fenomen. Halldorfs författarskap har sedan 1990-talet fokuserat fornkyrklig och medeltida kristen teologi och spiritualitet samt monastiskt liv; han är i rollen som redaktör för tidskriften *Pilgrim* samt retreatledare på Nya Slottet Bjärka-Säby även verksam inom ett vidare kyrkligt sammanhang som vänder sig till bl.a. monastisk spiritualitet för ett berikande av samtidens kyrkor.³

Denna uppsats tar sin utgångspunkt i antagandet att det under senare år skett vad vi skulle kunna kalla en ”monastisk vändning” inom frikyrkligheten. Givet frikyrklighetens plats inom protestantisk tradition vilken i sig förknippas med klostrens upplösning tycks det finnas en problematik i detta då en sådan vändning kunde ses som ett brott med den egna traditionen. Då Peter Halldorf framstår som förgrundsfigur i en svensk frikyrklig monastisk vändning kommer undersökningen, mot bakgrund av en monastisk vändning inom frikyrkligheten i Sverige och internationellt, fokusera på framställningen av monastisk tradition i Halldorfs författarskap.

1.1 Syfte och frågeställning

I denna uppsats avser jag att mot bakgrund av en ”monastisk vändning” i frikyrkligheten, i Sverige och internationellt, analysera Peter Halldorfs framställning av monastisk tradition för att se hur han skriver fram dess kontinuitet respektive brott med den frikyrkliga traditionen.

Uppsatsens frågeställning är således:

- I vilken utsträckning kan vi förstå en frikyrklig monastisk vändning som brott respektive kontinuitet med den egna traditionen?

¹ Joel Halldorf & Patrik Hagman, ”500 år efter Luther – dags att gå i kloster”, *Expressen* 29/1 2017, hämtad 4/4 2017, <http://www.expressen.se/kultur/joel-halldorf/500-ar-efter-luther---dags-att-ga-i-kloster/>. Halldorf har bakgrund i den svenska pingströrelsen medan Hagman är luthersk teolog med bakgrund i baptismen i Finland.

² Rob Moll, ”The New Monasticism”, *Christianity Today* 49, no. 9, 2005, 38-46.

³ Urban Thoms, ”De ska läka såren kring Bjärka-Säby”, *Dagen*, 4/4 2014, hämtad 5/5 2017, <http://www.dagen.se/dokument/de-ska-laka-saren-kring-bjarka-saby-1.96229>.

1.2 Metod

För att kunna svara på denna frågeställning har jag först och främst, genom litteratursökningar på olika databaser samt böcker på ämnet, satt mig in i forskningsläget kring den monastiska vändningen i frikyrkligheten. Det finns ytterst lite, näst intill ingen, forskning på ämnet i svensk kontext medan motsvarande fenomen inom amerikansk evangelikal kristenhet har blivit betydligt mer utforskat, där forskningen också lyft fram en viss problematik. Den amerikanska kontexten utgör därför, tillsammans med den svenska, en del av denna uppsats.

Efter en översikt av forskningsläget gjorde jag ett urval av författare, från både svensk och amerikansk kontext, vilka jag utifrån uppsatsens syfte ansåg relevanta för undersökningen av en monastisk vändning i frikyrkligheten. I kapitel 2 diskuteras de utmaningar för en frikyrklig monastisk vändning som min läsning av dessa författare lyfter fram. Diskussionen mynnar ut i ett antal frågor inför läsningen av Halldorf.

Mot bakgrund av den teologiska problematik som tidigare forskning liksom min läsning av andra författare lyfter fram har jag sedan i en nära läsning av mitt material genomfört en *inhållslig idéanalys* av Halldorfs framställning av monastisk tradition i relation till frikyrklig tradition. På så sätt söker min undersökning inte så mycket att *förklara* en frikyrklig monastisk vändning utifrån externa kriterier utan söker snarare en *förståelse* för denna utifrån de studerade författarnas självförståelse.⁴ De teoretiska verktyg som använts för analys presenteras närmare i avsnitt 1.5.

1.3 Material och Avgränsningar

I detta avsnitt redogörs för det urval som gjorts för undersökningen av Peter Halldorfs texter samt arbetets avgränsningar. Författare och material som utgör grunden för diskussion kring en vidare monastisk vändning inom frikyrkligheten presenteras i kapitel 2.

Det har varit nödvändigt att göra ett urval i Halldorfs författarskap då en helomfattande undersökning inte vore möjlig inom uppsatsens tidsram.⁵ Utifrån undersökningens syfte har jag därför gjort ett urval av böcker vilka fokuserar monastisk tradition men utelämnat annat tryckt material som t.ex. texter ur tidskriften *Pilgrim*. Jag har även sökt inkludera material som utgår från Halldorfs egen kontext i pingströrelsens historia för att kunna undersöka hans förståelse av den egna

⁴ Carl-Henric Grenholm, *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning* (Lund: Studentlitteratur, 2006), 213-215.

⁵ Halldorf har författat ett 30-tal böcker sedan 1980-talet varav flertalet diskuterar kyrkans "äldre" traditioner. Han är även, som redaktör, en återkommande skribent i tidskriften *Pilgrim* samt har under flera år författat ett månadsbrev till Ekumeniska kommuniteten Bjärka-Säby.

traditionen. Då målet har varit att göra ett så ”representativt” urval bland Halldorfs författarskap som möjligt har jag inledningsvis genom att läsa sammanfattande texter av samtliga Halldorfs publicerade verk valt ut de böcker som till stor del berör monastisk tradition. Dessa har jag sedan tittat närmare på, läst inledningar och delar av kapitel, för att bilda mig en uppfattning kring deras innehåll. Utifrån dessa valde jag sedan ut 5 som skulle ingå i studien utifrån principerna att de skulle representera olika tidsperioder i Halldorfs författarskap; att de skulle beröra monastisk tradition samt att minst 1 bok också explicit skulle behandla frikyrklig tradition. Dessutom försökte jag undvika att inkludera två böcker med alltför likartat innehåll. Ett möjligt problem med denna ansats skulle kunna vara att material som är relevant för uppsatsens frågeställningar går mig förbi. Med tanke på arbetets begränsade ramar anser jag dock att denna urvalsmetod är mest rimlig.

Följande böcker av Peter Halldorf utgör undersökningens huvudsakliga material:

Jungfrumark (1993) vilken är en av de tidiga böckerna i Halldorfs författarskap där han börjat vända sig till kyrkans historiska traditioner, däribland monastisk tradition, för att söka en väg framåt för den egna frikyrkan.

Hädanefter blir vägen väglös (1997). I denna bok utgår Halldorf från ”Flodbergskretsen”, en ekumenisk ”mystik” rörelse under tidigt 1900-tal, vilken hade starka kopplingar till svenska väckelserörelser, däribland pingströrelsen, och samtidigt till den kristna traditionens mystiker och genom dessa även anknytning till monastisk tradition.

Ande och bokstav (1998/2005). I denna omarbetade upplaga av en bok som först utkom 1998 diskuterar Halldorf mer kritiskt både samtida karismatiska rörelser och det egna sökandet efter förnyelse liksom monastiska rörelser i kyrkans historia. Utifrån samtida och historiska exempel diskuteras här de risker han ser i sökandet efter helighet och radikalitet.

I *Doften av helgon* (2007) lyfter Halldorf tydligt fram betydelsen av vad han kallar ”den levande traditionen”, genom bl.a. monastiskt liv, för den egna kyrkan i nutida svenskt samhälle. Här diskuteras vilka utmaningar han menar sig se för den egna kyrkan samt hur monastisk tradition ska kunna svara på dessa.

Att älska sin nästas kyrka som sin egen (2016) är som undertiteln anger ett ”manifest för kristen enhet och ett ekumeniskt perspektiv på Petrusämbetet”. I denna bok diskuterar Halldorf, utifrån sin kontext i pingströrelsen vari möjligheterna till ekumenik mellan olika kyrkliga traditioner skulle kunna bestå idag och vilka utmaningar en ekumenisk hållning möter.

Då detta inte är en undersökning av Halldorfs teologiska utveckling som sådan, vilket kunde vara en intressant studie i sig, läses materialet synkront. Genom att urvalet omfattar både tidiga och senare verk av Halldorf hoppas jag ändå kunna ge en representativ bild av hans framställning av monastisk tradition.

Undersökningens av en ”monastisk vändning” hos Peter Halldorf kan väcka invändningar huruvida detta fenomen går att skilja från en vidare tematik i Halldorfs författarskap. Per Åkerlund beskriver Peter Halldorf som förgrundsfigur i en ”katolsk återkomst” inom svensk kristenhet medan Dale M. Coulter hänvisar till Halldorf som en del av en pentekostal rörelse inom vilken man söker sig till östkyrklig sakramental teologi.⁶ Det finns således skäl att anta att en ”monastisk vändning” hos Halldorf är en del av ett vidare skeende, både i hans eget författarskap som inom svensk och internationell kyrklighet i stort. Jag menar ändå att en monastisk vändning är möjlig att undersöka för sig då den utgör ett tämligen distinkt fenomen. Där jag anser det nödvändigt kommer jag knyta an till angränsande trådar i Halldorfs författarskap samt till en vidare ”traditionell vändning” inom frikyrkligheten.

En frikyrklig monastisk vändning kan även ses som en del av en sådan vändning inom vidare kyrklighet i Sverige och internationellt. Att fokusera främst frikyrkliga element skulle kunna leda till att jag missar viktiga aspekter eller övertolkar mina resultat. Att undersöka monastiska vändningar inom protestantiska samfund överlag, eller innefatta även nya monastiska initiativ inom Katolska kyrkan, hade varit intressant men alltför omfattande. Jag nöjer mig således med att påpeka att min studie fokuserar *en* del av en större rörelse i Sverige och internationellt; en del jag menar är speciellt intressant på grund av frikyrklighetens ”traditionella” skepsis gentemot andra kyrkliga traditioner och institutioner.

1.4 Centrala begrepp

Begrepp som *tradition*, *monastisk tradition* samt *frikyrka* förekommer frekvent i materialet och utgör samtidigt centrala begrepp i min egen diskussion. I detta avsnitt presenterar jag begreppen samt klargör i vilken mening jag använder mig av dem.

Tradition: ”Tradition” (gr *paradosis*) innebär både innehållet i det som förs vidare och själva processen, *traderandet* av ett visst innehåll.⁷ I den kristna kyrkan har tradition definierats på olika sätt. I den tidiga kyrkan ansågs att traditionen bäst bevarades genom biskoparnas ordnade succession från de apostoliska kyrkorna, trosbekännelser samt en biblisk kanon.⁸

⁶ Se Per Åkerlund, ”Katolsk återkomst i vår tid. En personlig betraktelse”, i *Doften av rykande veckor: Reformationen ur folkets perspektiv*, red. Fredrik Heiding S.J. och Magnus Nyman (Skellefteå: Artos, 2016), 390. samt Dale M. Coulter, ”Surprised by Sacraments”, *First things* (blogg), 21/11 2013, hämtad 20/2 2017, <https://www.firstthings.com/blogs/firstthoughts/2013/11/surprised-by-sacraments/>.

⁷ Daniel H. Williams, ”Tradition” i *The Cambridge Dictionary of Christianity*, red. Daniel Patte (Cambridge University Press, 2010), 1241.

⁸ Günther Gassman, ”Tradition” i *The Encyclopedia of Christianity* Vol 5 (Eerdmans Publishing Company, 2008),

Senare har kyrkliga ”grenar” utvecklats olika förståelse av traditionens innehåll. Östkyrkan ser på traditionens innehåll som ”fastställt” i bl.a. Bibeln samt den antika kyrkans liturgier och former av spiritualitet men ”öppet” för tolkning genom Helig Ande i kyrkans liv.⁹ I västkyrkan drevs de protestantiska respektive Katolska¹⁰ reformationerna åt olika håll i frågan där de förra betonar skriften över traditionen men behåller fornkyrkans bekännelser och den senare betonar både skriften och ”oskrivna traditioner” som auktoriteter för kyrkans liv.¹¹

I denna uppsats avser begreppet *tradition* såväl en viss kyrklig ”gren” (ex. frikyrklig tradition), vilken innebär en specifik förståelse av traditionsbegreppet i sig, som ”historisk kontinuitet” (dvs att tillhöra en viss kyrklig tradition är att leva i kontinuitet med denna) men även specifika former för kristet liv och spiritualitet (ex. monastisk tradition, ikonografi) vars uttryck kan variera mellan kyrkliga grenar.

Monastisk tradition: Uppsatsen berör enbart monastiskt liv i kristendomen men inte ens inom denna avgränsning kan vi tala om *en* enhetlig monastisk tradition. Den tidigaste formen av monastiskt liv tros ha uppkommit i Egypten under 300-talet som en del av redan existerande asketisk tradition, då i *anchoritisk* (eremiter) och *cenobitisk* (gemenskaper) form.¹² Olika former av monastiskt liv spreds sedan i olika ”grenar”. I östkyrkan var Basileios regel inflytelserik men klostren som levde under denna var relativt fria att anpassa regeln efter lokala traditioner.¹³ Under 900-talet blev Benedictus regel, med fokus på *stabilitas loci*, en fast hierarki samt gemensamt böneliv och arbete, standard för monastiska gemenskaper i Väst.¹⁴ Medan den västliga traditionen skulle komma att utformas i olika *ordnar* har det monastiska livet i östkyrkan i mindre utsträckning förenats i större organisationer.¹⁵

Columba Stewart sammanfattar kristen monasticism som ”en form av kristet liv som präglas av vissa asketiska praktiker, regelbunden bön, materiell enkelhet, celibat och någon grad av avskildhet”.¹⁶ Även om det har funnits lekordnar där celibat inte varit obligatoriskt tycks det ha varit en definierande faktor för traditionen i stort.¹⁷ När jag i denna uppsats hänvisar till *monastisk tradition*, alternativt *kloster/-tradition*, är det enligt Stewarts definition.

518.

⁹ De fastställda elementen inbegriper i övrigt bl.a. de sju ekumeniska koncilierna, kyrkofädernas konsensus och skrifter. Se Gassman *Tradition*, 518.

¹⁰ I denna uppsats benämns den romersk-katolska kyrkan ”Katolska kyrkan” (med inledande versal) medan ”katolsk” används i ordets vidare betydelse av ”världsvid” eller ”allmänlig”.

¹¹ Gassman *Tradition*, 518-519.

¹² Dorothea Wendebourg, ”Monasticism” i *The Encyclopedia of Christianity*, Vol 3 (Eerdmans Publishing Company, 2003), 625.

¹³ Wendebourg *Monasticism*, 627.

¹⁴ Wendebourg *Monasticism*, 628.

¹⁵ Columba Stewart ”Monasticism” i *The Cambridge Dictionary of Christianity*, red. Daniel Patte (Cambridge University Press, 2010), 832.

¹⁶ Stewart *Monasticism*, 831.

¹⁷ En sådan lekorden var ”Det gemensamma livets bröder och systrar”, se Wendebourg *Monasticism*, 629.

Frikyrka: Med frikyrka/frikyrklighet avses i denna uppsats främst de *protestantiska* samfund i Sverige vilka kommer ur 1800- och 1900-talets väckelserörelser samt skiljer sig från den nationella kyrkan.¹⁸ Begreppet avser dock även *evangelikal* kristendom som vidare beteckning för en viss kristen tradition inom vilken, menar teologen Joel Halldorf, de flesta svenska frikyrkor kan räknas in. Det är inte helt oproblemiskt att likställa svenska frikyrkor med evangelikala samfund i t.e.x. USA med tanke på de olika kontexter de växt fram ur. Joel Halldorf menar dock att begreppet, trots skillnaderna mellan samfunden, kan användas som samlingsbegrepp för rörelser vilka delar ett visst historisk ursprung i pietismen, en teologisk betoning på personlig omvändelse samt utvecklande av vissa metoder för att befrämja en sådan.¹⁹ I denna uppsats kommer jag, trots bredden inom dessa samfund, hänvisa till dem som delar av en och samma ”frikyrkliga tradition”, vars ”innehåll” diskuteras och definieras nedan.

1.5 Teoretiska verktyg

Då undersökningen avser att mot bakgrund av en frikyrklig monastisk vändning se hur Peter Halldorf skriver fram monastisk tradition i brott respektive kontinuitet med frikyrklig tradition behöver jag teoretiska verktyg för analys som passar just detta syfte. En del av arbetet utgörs således av att utforma analysverktyg, vad Carl-Henric Grenholm kallar *analysspråk*, dvs de begrepp och distinktioner som används för att klargöra innehållet i det undersökta materialet.²⁰

För att kunna se vad som kan sägas utgöra brott respektive kontinuitet mellan monastisk och frikyrklig/protestantisk tradition använder jag mig av filosofen Charles Taylors teori om motiven till de protestantiska reformationernas avvecklande av monastisk tradition.

Som verktyg för analys av vad som utgör det specifikt frikyrkliga, dvs en frikyrklig självförståelse, i framställningen av monastisk tradition kommer jag utifrån ecklesiologisk diskussion och reflektion inom samtida svensk frikyrklighet definiera ett antal frikyrkliga ”identitetsmarkörer”. Med ”identitetsmarkör” avser jag drag eller kännetecken i frikyrkliga samfund och rörelser vilka specifikt kopplas till en frikyrklig kollektiv identitet.

¹⁸ Evangeliska Fosterlandsstiftelsen (EFS) har, som väckelserörelse inom Svenska Kyrkan, historiskt sett befunnit sig på gränsen mellan frikyrka och nationell dito.

¹⁹ Joel Halldorf, ”Evangelicals, Practices, and the Univocity of Being. Avoiding the Pitfall of Gnosticism” i *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*, red. Joel Halldorf och Fredrik Wenell (Eugene: Pickwick Publications, 2014), 70.

²⁰ Grenholm *Att förstå religion*, 217.

1.5.1 Charles Taylor – Monastisk tradition som ”höghastighetsreligion”

Att 1500-talets reformationer ledde till nedmontering av monastiskt liv inom protestantiska kyrkor och samhällen är allmänt känt. Jag vill i denna undersökning inte utgå från någon specifik reformators kritik av monastisk tradition, bl.a. eftersom svensk frikyrklighet kan sägas vara influerad av såväl luthersk och reformert som radikalreformatorisk tradition.²¹ Istället får Charles Taylors teori om motiven till de protestantiska reformationernas avvecklande av monastisk tradition, vilken utgör en del i hans framställning av västerländska samhällens utveckling från en mer eller mindre kristen civilisation till sekulära samhällen, tillhandahålla de verktyg som behövs för en analys på detta område.²²

Taylor menar att de protestantiska reformationerna utgjorde en slags extrem utgång av en allmän strävan efter ”reform” som präglade västlig kristendom under senmedeltiden och vars mål var att jämna ut gapet mellan den ”folkliga” fromheten, vilken främst tog sig uttryck i ”yttre” handlingar så som fasta, helgondyrkan osv., och den tidens andliga eliter, vilka ofta präglades av större teologisk medvetenhet och fokus på ”inre” hängivenhet i bön och meditation. Han skiljer därmed på denna strävan efter reform och tidigare reformrörelser vilka sällan utmanade samhällets struktur.²³

Den medeltida samhällsstrukturen menar Taylor byggde på ett slags religiöst ”flerhastighetssystem” där olika fromhetsuttryck kan liknas vid olika ”hastigheter” och där monastiskt liv utgör exempel på ”höghastighets-kristendom”. Detta system byggde i sig på strävan efter balans mellan en spänning som präglar kristna samhällen specifikt; den kristna trons strävan bortom mänskligt blomstrande å ena sidan, samt mänskliga samhällens inneboende strävan efter möjligheter för dess invånare att leva och frodas å den andra.²⁴

Celibatet blev enligt Taylor tidigt i kristendomen ett uttryck för försöken att lösa denna spänning då det sågs som möjliggörande ett liv helt tillägnat Gud. Kyrkliga traditioners omfattande av både celibat och äktenskap menar han sedan utvecklades till en slags komplementär samhällsstruktur i medeltidens Europa i vilken de celibatära fyllde en samhällsfunktion genom förbön, predikan, omsorg om fattiga och sjuka medan de äktenskapliga kallelserna fokuserade samhällets övriga behov; en struktur som även innebar en hierarkisk balans där celibatära, ”högre”, kallelser i sig gjorde plats åt de ”lägre”.²⁵ Celibat spelar alltså en betydande roll i Taylors syn på medeltida monastisk ”höghastighetskristendom” som en slags (kroppslig) förutsättning för en högre

²¹ Sune Fahlgren, ”The Loss of Theological Visions. Free Church Ecclesiologies in Sweden from the Nineteenth Century to the Present” i Halldorf och Wenell, *Between*, 58-60.

²² Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: the Belknap Press, 2007).

²³ Taylor *Secular Age*, 62-63.

²⁴ Taylor *Secular Age*, 44.

²⁵ Taylor *Secular Age*, 44-45.

hängivenhet.

Taylor menar att det var ett utbrett missnöje med denna hierarki som låg bakom reformivrarnas ambition att omforma hela samhället efter en ”högre” måttstock.²⁶ De protestantiska reformationerna var ”extrema” i avseendet att vilja dra reformen till sin spets genom att söka *utplåna* skillnaden i ”hastighet” överlag. Enligt Taylor sökte dessa inte bara finna en balans i spänningen mellan evangeliets krav och vardagens anspråk; de ville utplåna denna spänning genom att forma hela samhället efter det monastiska livets nivå.²⁷

I kölvattnet av dessa reformationer menar han att synen på det heliga förändras; Guds kraft var inte längre speciellt närvarande i vissa platser, tider, ting eller personer - nu ”helgades” vardagen och det profana.²⁸ I den mån celibatära ”kallelser” levde kvar torde också synen på dessa ha förändrats till att vara ett kall bland andra.²⁹ Vi skulle kunna säga att dess ”kroppsliga” innebörd som förutsättning för ett hängivet liv försvinner.

Taylors teori kan ifrågasättas bl.a. utifrån Greg Peters framställning av de protestantiska reformatorernas kritik mot monastisk tradition vilken betonar kritiken av klosterlöftena. Samtidigt kan vi även hos Peters se hur kritiken fokuserar traditionens ”elitistiska” prägel.³⁰ Jag menar att Taylor tillhandahåller de verktyg vi behöver för undersökningen av en av denna uppsats grundproblematiker; hur vi kan förstå ett återtagande av monastisk tradition inom de traditioner som förknippas med avvisandet av denna. Därmed kan en fokuspunkt i analysen av frikyrkliga framställningar av monastisk tradition utgöras av hur de förhåller sig till ett religiöst ”flerhastighetssystem”, dvs vilken funktion de söker i monastisk tradition och hur denna framställs i relation till andra kyrkliga kallelser. Detta relaterar till de protestantiska reformationernas ”helgande” av det profana. Inom Katolska kyrkan utgör monastiska kallelser *konsekrerat* (dvs helgat) *liv* vilket man menar på ett unikt sätt synliggör Jesu liv i kyskhet, fattigdom och lydnad.³¹ Det är således intressant att se hur de texter jag undersöker förhåller sig till monastiskt liv som speciellt helgat i förhållande till en ”vardag” i det ”profana”.

Teorin kring celibatets betydelse som förutsättning för en högre hängivenhet, vilket de protestantiska reformationerna omvandlade till en kallelse bland andra, gör celibatets roll i de

²⁶ Taylor *Secular Age*, 63, 71.

²⁷ Taylor *Secular Age*, 77.

²⁸ Taylor *Secular Age*, 79.

²⁹ Taylor *Secular Age*, 81.

³⁰ Greg Peters, *Reforming the monastery: Protestant Theologies of the Religious Life* (Eugene: Cascade Books, 2014). Se speciellt 19-52.

³¹ Se Johannes Paulus II, *Vita Consecrata*, Post-Synodal Apostolic Exhortation 25/3 1996, hämtad 17/4, 2017, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html.

framställningar till ytterligare en fokuspunkt. Dessa aspekter menar jag tillsammans utgör en ”protestantisk kritik” mot monastisk tradition.

1.5.2 Frikyrklig ecklesiologi - identitetsmarkörer

I detta avsnitt definieras och diskuteras frikyrkliga ”identitetsmarkörer”. Då jag fokuserar på drag som utmärker dessa rörelser och samfund som *kyrka* kommer jag inledningsvis kort diskutera hur frikyrkligheten kan placeras in på ett ”ecklesiologiskt spektrum”.

Ecklesiologi som teologisk disciplin kan sägas utgöra en reflektion kring vad det är att vara kyrka. Med detta menas både vad kyrkan *är* och vad den *gör* eller, med teologen Sune Fahlgrens ord, dess *existens* och *funktion*.³² Fahlgren menar att dessa två hålls samman i den ecklesiologiska föreställningen av kyrkan som Kristi kropp, där kyrkans vara innebär ett ”kroppsligt” handlande och handlingen i sin tur utgör en viss existens. I vissa nutida ecklesiologier, menar han vidare, leder analogin med Kristi kropp till föreställningen om kyrkan som sakrament(al) i att ”kyrkan är ett *synligt* tecken som har del i vad den kommunicerar”, nämligen Kristus.³³

Kyrkan som *tecken* skapar viss spänning i relationen till det övriga samhället då det implicerar både en *skillnad* (för att kunna utgöra ett ”tecken”) såväl som *samspel* (kyrkan måste vara i samhället för att förmedla något till detta). Vi skulle kunna se förståelsen av kyrkans relation till samhället som en skala där kyrkan som *alternativt samhälle* placeras på ena änden och en kyrka integrerad med samhället i en slags *kristen civilisation* på den andra. Fredrik Wenell visar på att frikyrkliga rörelser ofta sett sig som ”annorlunda” minoritetsgemenskaper vilka har något att erbjuda majoriteten.³⁴ Jag menar att de därmed kan placeras på den sida av skalan som drar åt en förståelse av kyrkan som alternativt samhälle. Vi kan tala om en frikyrklig identitetsmarkör i form av ”motkultur” till det vidare samhället.³⁵

De väckelserörelser som svenska frikyrkor växte fram ur hade i sig olika ursprung och präglade således dessa samfund på olika sätt.³⁶ Fahlgren menar att frikyrkörörelserna dock förenades i strävan efter kyrklig ”frihet” från statlig kontroll. Dessutom bar de gemensamma drag så som

³² Sune Fahlgren, *Predikantskap och församling. Sex fallstudier av en ecklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet*. (Örebro: ÖTHrapport supplementserie Örebro Teologiska Högskola, 2006), 32-3.

³³ Fahlgren *Predikantskap*, 33.

³⁴ Fredrik Wenell, *Omvändelsens skillnad. En diasporateologisk granskning av frikyrklig ungdomskultur i folkkyrka och folkhem* (Avhandling, Acta Universitatis Upsaliensis, 2015), 15.

³⁵ Kyrka som ”motkultur” tillhör inte uteslutande en frikyrklig självförståelse. För exempel på hur katolicismen i allmänhet och dess ordensliv i synnerhet har diskuterats utifrån ett motkulturperspektiv, se *Kvinnligt klosterliv i Sverige och Norden: En motkultur i det moderna samhället*, red. Yvonne Maria Werner (Ängelholm: Catholica, 2005), 11.

³⁶ Se Oloph Bexell, ”Det frikyrkliga Sveriges bygdeväckelser” i *Sveriges Kyrkohistoria. VII Folkväckelsens och Kyrkoförnyelsens tid* (Stockholm: Verbum, 2003), 200-202.

frivilligt medlemskap baserat på personlig bekännelse; betoning på det ”allmänna prästadömet” då lekfolk deltog mycket aktivt i församlingens liv; liksom en kritisk inställning till ”traditionens” auktoritet i den post-apostoliska kyrkan.³⁷ Wenell påpekar att dessa kyrkor även i allmänhet var kritiska till användningen av bekännelseskriterier och istället lade betoningen på kristen praktik.³⁸ Kritiken mot skrivna bekännelser och ”tradition” kunde också ta sig uttryck i en kritik mot organisation som sådan, något teologen Joel Halldorf pekar ut som kännetecknande för den tidiga pingströrelsen inom vilken ”frihet” och ”spontanitet” hölls som ideal.³⁹ Som kännetecknande för dessa rörelser menar jag att ovanstående drag utgör en form av frikyrkliga identitetsmarkörer.

Frikyrkornas olika ursprung innebar dock även skillnader och en mångfald i vad Fahlgren kallar ”teologiska visioner”.⁴⁰ Den ”nyevangeliska” väckelsen växte fram som rörelse inom Svenska kyrkan där den utgjorde *ecclesiola in ecclesia*, ”en liten kyrka i kyrkan”. Ur denna bildades t.ex. Svenska Missionsförbundet vars vision att på bas av personlig bekännelse samla ”allt trons liv” i en ”församling av troende” utgjorde kontrast gentemot statskyrkosystemet och vars fokus på trons konsekvenser för hela livet engagerade många av samfundets medlemmar i samhälle och politik.⁴¹

En annan vision gestaltades i den tidiga baptistiska rörelsen vars fokus på ”praktisk” efterföljelse kunde leda till civil olydnad gentemot staten, genom t.ex. vapenvägran.⁴² Dessutom förde den invandrade baptismen med sig vissa kyrkliga praktiker, t.ex. troendedop och församlingsmöte, vilka ledde till en tydligare bild av frikyrkan som *alternativ* - en *ecclesia* bredvid den nationella kyrkan - i det svenska enhetssamhället.⁴³

Olika influenser kunde också prägla en och samma rörelse. Den svenska pingströrelsen växte delvis fram inom redan etablerade samfund så som Baptistsamfundet och Missionsförbundet men lämnade ofta dessa, på grund av kritik mot samfundsorganisationerna.⁴⁴ Joel Halldorf lyfter fram att den tidiga pingströrelsen såg oberoende av organisationer som väg till en ”djupare enhet i anden”. ”Mänskliga organisationer” skulle bli överflödiga om de lokala församlingarna istället lät sig förenas via korrespondens och besök i varandras församlingar, efter apostolisk förebild.⁴⁵

Denna organisationskritik till trots menar Halldorf att rörelsens ledare Lewi Pethrus lyckades skapa en kristen motkultur i det svenska samhället bl.a. genom att bygga alternativa ”institutioner”,

³⁷ Fahlgren *Loss*, 59-61.

³⁸ Wenell *Omvändelsens skillnad*, 20.

³⁹ Joel Halldorf, ”Lewi Pethrus and the creation of a Christian counterculture”, *Pneuma* 32 (2010): 358.

⁴⁰ Fahlgren *Loss*, 61-63.

⁴¹ Se t.ex. Fahlgren *Loss*, 61-62.

⁴² Fahlgren *Loss*, 62.

⁴³ Fahlgren *Predikantskap*, 118-119.

⁴⁴ Halldorf *Lewi Pethrus*, 359.

⁴⁵ Halldorf *Lewi Pethrus*, 359-360.

vid sidan av statliga och sekulära, genom vilka en kristen identitet kunde stärkas.⁴⁶ Pingströrelsens självförståelse som motkultur ter sig således delvis motsägelsefull genom att ta sig uttryck i såväl minimala organisationsstrukturer som institutioner.⁴⁷

I en analys av vad han anser är frikyrklighetens successiva förlust av en distinkt identitet i förhållande till den svenska välfärdsstaten och det vidare samhällets värderingar visar Wenell på en spänning, lik den vi såg i den tidiga pingströrelsen, inom svensk frikyrklighet som sådan.⁴⁸ Han menar att frikyrkorna utifrån ursprung kan delas in i två ecklesiologiska modeller vilka inte längre manifesteras i skillnader *mellan* samfund utan som en spänning *inom* samfunden själva. Modellerna utgörs av den nyevangeliska väckelsens ”ecclesiola in ecclesia” respektive baptistisk ecklesiologi. Medan båda bygger på personlig omvändelse och delar föreställningen om kyrkan som motkultur finns en spänning mellan dem i den nyevangeliska förståelsen av kyrkan som en *gemenskap baserad på liknande andliga och känslomässiga erfarenheter*, i kontrast mot den omgivande kulturens känslomässiga påverkan, och en baptistisk bild av kyrkan vars kontrast består i ett *specifikt telos* vilket formar gemenskapen till en distinkt *social kropp*.⁴⁹

Här finns eventuellt en viss konflikt med Fahlgrens mångfald av ”teologiska visioner” men utifrån Wenell skulle vi kanske ändå kunna tala om *i huvudsak* två frikyrkliga ecklesiologiska modeller vilka också bär visionen om kyrkan som motkultur på olika sätt.

Av de identitetsmarkörer som presenterats ovan menar jag att kyrkan som motkultur utgör en övergripande frikyrklig självförståelse. Dessutom tycks kritiken gentemot ”traditionens” auktoritet samt skepsis i förhållande till kyrklig organisation och institution överlag, uttryckt i prioriteringen av praktik över dogm, utgöra särskilda utmaningar för en frikyrklig monastisk vändning. Samtidigt har vi sett att denna skepsis kan gå hand i hand med ”byggande” av egna institutioner. Jag menar att Wenells distinktion mellan två frikyrkliga ecklesiologiska modeller ger möjligheter att förstå en motsägelsefullhet inom svensk frikyrklighet som vi skulle kunna formulera som spänningen mellan visionen om kyrkan som en ”osynlig” gemenskap baserad på känslomässiga, andliga erfarenheter i kontrast mot det övriga samhällets dito och visionen om kyrkan som distinkt ”social kropp” där en kyrklig motkultur kan uttryckas i konkreta institutioner. Dessa frikyrkliga ”identitetsmarkörer” kommer användas som analysverktyg i min undersökning.

⁴⁶ Halldorf *Lewi Pethrus*, 363-4. Pethrus startade bl.a. en bank, radiostation samt dagstidningen *Dagen*.

⁴⁷ Sedan 2001 är dock även pingströrelsen organiserad som ett eget samfund. Se Halldorf *Lewi Pethrus*, 368.

⁴⁸ Fredrik Wenell ”Scattered Conversion? Youth, Free Church and the Swedish Welfare State” i Halldorf och Wenell, *Between*, 39-54.

⁴⁹ Wenell *Conversion*, 39-40.

1.6 Tidigare forskning

Forskningsfältet kring monastisk tradition inom svensk frikyrklighet är – än så länge – näst intill obefintligt. Däremot finns forskning som på olika sätt knyter an till ämnet och på så sätt kan visa sig relevant för denna uppsats.

I en undersökning av tidskriften *Pilgrims* diskursiva skapande av spiritualitet menar Ulrika Svalfors att det finns vissa samband mellan tidskriftens ”normativa” (i bemärkelsen okontroversiell) andlighet och vad hon kallar ”extrem andlighet” genom dess höga anspråk på radikalitet och ”äkta andlighet” samt kritiska förhållningssätt emot samhälle och etablerad kyrklighet.⁵⁰ Svalfors undersökning menar jag är intressant här främst som en undersökning av hur en ”diskurs” som *Pilgrim*, vilken kan sägas ingå i en ”traditionell vändning” inom svensk kyrklighet, till viss del speglar diskurser kring andlighet i specifikt frikyrkliga kretsar där frågan om kriterier för ”autentisk” andlighet är central.⁵¹

Forskningen på den monastiska vändningen inom nordamerikansk evangelikal kristenhet i *New Monasticism* bidrar med olika perspektiv på detta fenomen. Eric C. Carter ställer i sin litteraturstudie kring *New Monasticism* (NM) frågan huruvida rörelsen kan sägas stå i kontinuitet med monastisk tradition.⁵² Han visar på hur NM utifrån olika aspekter har positionerats i kontinuitet med både t.ex. Katolska ”lekmannaordnar” samt med en vidare komunitetsrörelse i kyrkans historia.⁵³ Carter själv menar att NM utifrån sitt beroende av (post)moderna tänkare som Alasdair MacIntyre och Jonathan R. Wilson främst bör beskrivas som ”a postmodern outworking of an ancient faith” och kan som sådan ses som del i en vidare rörelse av nya uttryck i amerikansk evangelikal kontext kallad *Emerging Church*.⁵⁴

William Samson menar att *New Monasticism* utifrån sin vilja att skapa ”skillnad” gentemot en dominerande kultur bör förstås som både en reaktion mot och uttryck för evangelikal tradition på samma gång.⁵⁵ Då evangelikal kristendom delvis karaktäriseras av sökandet efter en ”kontrastidentitet” menar han att det är utifrån förståelsen av monastisk tradition som kontrast till en dominerande makt som de finner inspiration i denna.⁵⁶ Han menar vidare att rörelsens motvillighet

⁵⁰ Ulrika Svalfors, *Andlighetens ordning – En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim* (Avhandling, Acta Universitatis Upsaliensis, 2008). Svalfors ger exempel på ”extrem andlighet” i t.ex. pingstförsamlingen i Knutby.

⁵¹ Svalfors menar att *Pilgrim* kan liknas vid en ”institution inom en vidare ekumenisk rörelse som kretsar kring andlig fördjupning med starka inslag från ortodoxt och katolskt fromhetsliv”. Se Svalfors *Andlighetens ordning*, 4.

⁵² Eric C. Carter, ”The New Monasticism: a literary introduction”, *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 5, no. 2 (2012).

⁵³ Carter *New Monasticism*, 273, 278-281.

⁵⁴ Carter *New Monasticism*, 268, 274.

⁵⁵ William Samson, *The New Monastics and the changing face of American Evangelicalism* (ProQuest Dissertation Publishing, 2016), 3.

⁵⁶ Samson *Evangelicalism*, 151-152.

att starta nya kyrkor kan ses som en reaktion mot evangelikal ”entreprenörsanda” samt tendensen att se kyrkan som ett valfritt uttryck för individens tro. På så sätt skapas en motkultur gentemot den egna traditionen.⁵⁷ Samson menar alltså att NM just genom att söka en ”monastisk” motkultur står i kontinuitet med frikyrkligheten.

Wes Markofski har studerat NM i relation till andra uttryck inom evangelikal kristendom och menar att liksom dominerande strömningar anammar uttryck och strategier från affärskulturen och *Emerging Church* använder postmodern filosofi för att utmana den moderna ”megakyrkan” så brukar NM historiska gemenskapsmodeller för att utmana dominerande religiösa och politiska strömningar.⁵⁸ Som sådan tillhör rörelsen en evangelikal tradition inom vilken man fritt varierar ”metoder” för att förmedla evangeliets budskap.⁵⁹ Markofski hävdar dock att NM, genom att dess praktiska uttryck omprioriterar klassiskt evangelikala ”ståndpunkter”, även förmedlar ett annat budskap och så bidrar till en förvandling av amerikansk evangelikal kristendom.⁶⁰ Därmed är det intressant att söka aspekter av den monastiska vändningen vilka skulle kunna ses som en förvandling av svensk frikyrklighet.

Värt att nämna är också kyrkohistorikern Chris Armstrongs kritik av hur en av rörelsens företrädare, Jonathan Wilson-Hartgrove, hanterar historien ”oansvarigt” i framställningen av monastisk tradition som ”motkultur” samt inkludandet av diverse ”radikala” kristna rörelser och samfund i en återkommande ”monastisk impuls”. Detta, menar Armstrong, kräver en rejäl omdefiniering av begreppets historiska betydelse samt tar inte hänsyn till de komplexa relationer som klostren ofta hade med omgivande samhällen.⁶¹ Historieskrivning tycks således ha en central plats i en evangelikal monastisk vändning.

Markofski har kritiserats för att inte se NM i den vidare kontexten av en ekumenisk ”nymonasticism”.⁶² Som sagt är detta en risk i min egen undersökning. Jag menar att ovanstående forskning ändå visar på att det finns anledning att undersöka hur en monastisk vändning ter sig i relation till den frikyrkliga tradition i vilken den äger rum, både i fråga om kontinuitet och brott med denna. Dessa aspekter tar jag med mig in i uppsatsens huvuddel i kapitel 2 och 3, vilken inleds med en bakgrund till den frikyrkliga monastiska vändningen.

⁵⁷ Samson *Evangelicalism*, 165.

⁵⁸ Wes Markofski, *New Monasticism and the Transformation of American Evangelicalism* (New York: Oxford University Press, 2015), 279.

⁵⁹ Markofski *Transformation*, 71.

⁶⁰ Markofski *Transformation*, 278.

⁶¹ Chris Armstrong, ”New monastic Jonathan Wilson-Hartgrove retells monastic history”, *Grateful to the dead* (blogg), 2010, hämtad 10/3 2017, <https://gratefultothedead.wordpress.com/2010/08/02/new-monastic-jonathan-wilson-hartgrove-retells-monastic-history/>.

⁶² Francesca Montemaggi, ”New Monasticism and the Transformation of American Evangelicalism”, *Journal of Contemporary Religion* 31, no. 2, doi: 10.1080/13537903.2016.1152691, 284.

Kapitel 2. Frikyrklighet, tradition och den monastiska vändningen

2.1 Bakgrund

Trots att inte ens Martin Luther, som en av förgrundsfigurerna i de protestantiska reformationerna, avfärdade klosterliv helt och hållet utan främst som en ”högre” form av kristendom har monastisk tradition sedan 1500-talets reformationer främst förknippats med Katolsk och Ortodox kyrklighet.⁶³ Greg Peters har visat på hur, samtidigt som det fanns kloster som anammade en protestantisk teologi, förkastandet av monastisk tradition redan under de första årtiondena efter reformationen i många sammanhang kom att bli tätt förknippat med en protestantisk identitet.⁶⁴

I.o.m att Birgittinerklostret i Vadstena stängs år 1595 avslutas den successiva avveckling av monastiskt liv i Sverige som då pågått i ca 70 år.⁶⁵ Sedan mitten av 1800-talet har Katolska klosterordnar börjat återetablera sig i det svenska samhället, till en början dock oftast knutna till någon form av praktisk verksamhet så som vilohem och pensionat.⁶⁶ Upprättandet av kloster reglerades dock av svensk lagstiftning och först i.o.m religionsfrihetslagen från 1951 kunde kloster etableras officiellt i det svenska samhället med speciellt tillstånd från kunglig instans (sedan 1977 behövs inget sådant tillstånd).⁶⁷ Även monastiska kommuniteter i evangelisk-luthersk tradition har etablerats i Sverige under 1900-talet vilka sedan 1990 erkänns som en integrerad del av det andliga livet inom Svenska kyrkan.⁶⁸

Peters visar hur monastisk tradition långsamt, som i det svenska exemplet ovan, återaktualiseras i protestantiska kyrkor och samfund.⁶⁹ Det är i detta fenomen, med fokus på en monastisk vändning inom frikyrkliga samfund och rörelser under 2000-talet, som denna uppsats tar sin utgångspunkt. Här följer en kort bakgrund till de sammanhang som jag anser har specifik relevans för undersökningen, med början i *New Monasticism*.

Under tidigt 2000-tal växte den rörelse som kom att kallas *New Monasticism* (NM) fram inom nordamerikansk kristenhet. Rörelsen består av kommuniteter, spridda över kontinenten, vars medlemmar ofta har bakgrund i evangelikala kyrkor.⁷⁰ Under ett möte i Durham år 2004, dit representanter från flera kommuniteter hade kommit, formulerades 12 ”kännetecken” vilka på sätt

⁶³ Se t.ex. Martin Luther, ”The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows” i *Luther's Works*. Vol. 44, *The Christian in Society I.*, red. James Atkinson (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 304.

⁶⁴ Peters, *Reforming*, 4-6, 10-11.

⁶⁵ Martin Berntson, *Klostren och reformationen* (Skellefteå: Norma, 2003), 11.

⁶⁶ Yvonne Maria Werner, ”Inledning” i Werner, *Kvinnligt klosterliv*, 8.

⁶⁷ I 1951-års religionsfrihetslag ingick en paragraf vilken reglerade inrättandet av kloster. Se Birgitta Laghé, ”Nationellt men främmande: Kvinnliga religiösa kommuniteter i Svenska kyrkan” i Werner, *Kvinnligt klosterliv*, 169, 184.

⁶⁸ Laghé *Nationellt men främmande*, 186.

⁶⁹ Se t.ex. avsnittet om Anglikanska kyrkan i Peters, *Reforming*. 53-90.

⁷⁰ Pamela Winfield, ”Interview with Jonathan Wilson-Hartgrove”, *Cross Currents* 64, no. 2, (2014): 282-286.

och vis ramar in rörelsen.⁷¹ Jonathan Wilson-Hartgrove är, som en av initiativtagarna till mötet i Durham samt genom sitt författarskap, en av rörelsens förgrundsfigurer.⁷²

Wilson-Hartgrove menar att NM presenterar *alternativa* sätt att leva ett monastiskt liv. Det ”alternativa” bygger dels på det faktum att få av rörelsens medlemmar representerar de traditioner där monastiskt liv utgör en mer eller mindre självklar del av kyrkans liv; det är alltså fråga om monastiskt liv vid sidan av redan etablerade ordnar. Dessutom består rörelsens kommuniteter ofta av både ensamstående och familjer vilket är ytterligare ett avsteg från vad han kallar den monastiska ”normen”.⁷³

New Monasticism som begrepp används inte enbart för den nordamerikanska rörelsen utan tycks ibland fungera som ”paraplybegrepp” för liknande tendenser i västerländsk kristendom överlag.⁷⁴ På grund av dess relation till evangelikal kristendom kommer jag i denna undersökning uteslutande att relatera till den nordamerikanska rörelsen.

Under senare år har kommuniteter växt fram inom svensk kyrklighet, däribland frikyrkliga sammanhang, vilka delvis kan ha sin bakgrund i den rörelse av kommuniteter och husförsamlingar som växte fram inom svensk kyrklighet under 1970- och 80-talen.⁷⁵ Den tidigare rörelsen tycks inte främst inspirerats av monastisk tradition även om vi i den ekumeniska tidskriften *Nytt Liv*, vilken bl.a. genom dess redaktör Magnus Malm hade koppling till kommunitetsrörelsen, i ett nummer från 1976 finner en artikel om ”förnyelsen” i samtidens kristenhet i vilken kommuniteten har en del och där kommuniteter skrivs fram som en del av det kristna livet den vidare kyrkans historia uttryckt i såväl monastiska ordnar som anabaptistiska rörelser och samtida husförsamlingar.⁷⁶

Den ”nyare” rörelsen visar dock på starkare relation till monastisk tradition. Kommuniteter.se är en hemsida för ”kommuniteter, kollektiv, kloster, husförsamlingar och andra alternativa kristna gemenskaper” vilken drivs av ”ett löst nätverk av människor med hjärta för kommunitetsliv”.⁷⁷ På hemsidan finns bl.a. en lista över aktiva kommuniteter/kollektiv över landet samt tips på böcker och annat material kring ämnet kristen gemenskap. Bland rekommenderad litteratur finns både böcker från den nordamerikanska *New Monasticism*-rörelsen samt författare som Dietrich Bonhoeffer och syster Sofie O.P. Här tas alltså inspiration från såväl NM som kloster samt författare av både protestantisk och Katolsk bakgrund. Utifrån detta menar jag att vi kan förstå en ”monastisk

⁷¹ Se Rutba House, red., *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism* (Eugene OR: Cascade Books, 2005), xii-xiii.

⁷² Winfield *Interview*, 282.

⁷³ Winfield *Interview*, 283.

⁷⁴ Se t.ex. <https://newmonasticismsireland.com/precepts> och www.new-monastics.com/new-monastic-life för liknande rörelser vilka dock inte delar alla den amerikanska rörelsens kännetecken.

⁷⁵ Knuth Frohm har undersökt denna rörelse i *Livsstil eller Organisation: En studie av några kristna gemenskapsgrupper i 1980-talets Sverige* (Eskilstuna: Proklama/BokHuset MoL, 1995).

⁷⁶ Magnus Malm, ”Rapport från en resa”, *Nytt Liv* 41 (aug 1976): 11.

⁷⁷ Kommuniteter.se Hämtad 12/3 2017.

vändning” delvis mot bakgrund av en vidare komunitetsrörelse i svensk kyrklighet där *Ekumeniska komuniteten i Bjärka-Säby* (EKIBS) framstår som exempel i en frikyrklig kontext.

År 1996 började det som sedan blev EKIBS som en form av komunitetsliv med förebild i monastisk tradition på Nya Slottet Bjärka-Säby vilket ägs av Pingstkyrkan i Linköping.⁷⁸ Denna tid, då några personer levde på platsen för ett eller två år i taget, beskrivs som en grund till det centrum för retreat och gudstjänst som platsen har blivit.⁷⁹

Kommuniteten beskrivs som en lekmanakommunitet som vill stödja sina medlemmar, vilka är spridda över såväl geografiska som samfundsgränser, att leva i ”Kristi efterföljd” i vardagen. På grund av denna spridning är det främst en ”ekumenisk spiritualitet” - uttryckt i gudstjänstlivet på Bjärka-Säby samt i komunitetens ”andliga regel” - med influenser från såväl östlig och västlig kyrkotradition som frikyrkliga och karismatiska rörelser, som förenar komunitetens medlemmar.

EKIBS lever inte efter klassiska klosterlöften men ett löfte avges vid inträde i komuniteten vilket förbinder medlemmen till en viss ”rytm” i det andliga livet. Utöver detta uppmuntras medlemmen ytterligare till att t.ex. ta del av en lokal församlingsgemenskap, leva ekologiskt hållbart, utöva andlig läsning samt dela sina ägodelar med andra.

Trots att EKIBS sedan 2008 definieras som ”oberoende ekumenisk” menar jag att den med sitt frikyrkliga ursprung och fortsatta koppling till frikyrkligheten – Peter Halldorf har sedan flera år innehaft det yttersta ledarskapet i komuniteten som dess *preses*⁸⁰ - kan sägas utgöra en del av den monastiska vändningen i svensk frikyrklighet inom vilken Halldorf alltså har en speciellt framträdande roll.

Jag hävdar således att vi kan tala om en ”monastisk vändning” inom frikyrkligheten i Sverige och internationellt. I följande avsnitt diskuteras ett antal författare vilka på ett eller annat sätt knyter an till denna vändning. Robert Webber och James K.A. Smith skriver inte fram monastisk tradition som sådan men relaterar till *Emerging Church* samt en vidare traditionell vändning inom evangelikal kristenhet. Från NM diskuteras - utifrån deras framträdande roller i rörelsens historia - huvudsakligen Jonathan R. Wilson och Jonathan Wilson-Hartgrove men även texter av andra författare inom rörelsen refereras till i någon utsträckning.⁸¹

Utöver Peter Halldorfs författarskap finns inga stora mängder litteratur kring den svenska monastiska vändningen. I följande avsnitt kommer jag dock lyfta in två författare med anknytning till frikyrkan vilka på olika sätt knyter an till denna vändning. Roland Spjuth är lektor i systematisk teologi vid Örebro Teologiska Högskola och argumenterar i sin bok *Kristen moralhistoria* för att

⁷⁸ ”Nya Slottet, Bjärka Säby”, hämtad 30/4 2017, http://www.nyaslottet.se/nyaslottet.se_beta/nyaslottet_1.html

⁷⁹ All information om EKIBS i detta avsnitt är, om inget annat anges, hämtad från komunitetens hemsida, hämtad 12/3 2017, Ekumeniskakommuniteten.se.

⁸⁰ Han kommer dock att lämna över denna post till Jonas Eveborn, pastor i Equmeniakyrkan, i september 2017.

⁸¹ I andra delar av uppsatsen refereras för det mesta till rörelsen som helhet (NM) och inte enskilda författare.

husförsamlingen utgör den goda vägen för samtida kyrklighet. Då Spjuth även berör monastisk tradition anser jag hans bidrag relevant för denna undersökning. Patrik Hagman är luthersk teolog med bakgrund i den svensktalande baptismen i Finland och figurerar inte sällan i sammanhang tillsammans med svenska frikyrkliga teologer.⁸² Hagman skriver bl.a. om betydelsen av att återta den asketiska traditionens praktiker i dagens frikyrkor och kan således sägas ingå i en vidare ”traditionell” vändning inom frikyrkligheten.

2.2 Traditionens återkomst i postmoderniteten

Inom evangelikal kristenhet har postmodernitet som begrepp och fenomen diskuterats och både utmaningar och möjligheter har lyfts fram för kyrkan i ett postmodernt samhälle.⁸³ Teologen Robert Webber bidrar till diskussionen genom att hävda att postmoderniteten som kulturellt paradigm bereder vägen för evangelikal kristenhet att återvända till ”traditionen”.⁸⁴

Webber utgår från att samtiden befinner sig i ett ”paradigmskifte” mellan modernitet och postmodernitet. I den kulturella omställning då modernitetens verklighetsuppfattning och universella sanningar krackelerar hamnar evangelikal kristenhet, som barn av moderniteten, i kris. Det är alltså i *skiftet* från moderniteten till postmodernitet som problem uppstår för kyrkan.⁸⁵ Lösningen ligger i att vända sig till en viss historisk form av kristendom och anpassa den till en postmodern världsbild.⁸⁶

Denna tes bygger på analysen att ”klassisk kristendom” (vilken Webber daterar till ca år 100-600 e.kr.) formades i en kultur inte olik nutida västerländska samhällen; en postmodern anpassning av denna form av kristendom skulle så kunna hjälpa dagens kyrka att bevara en distinkt kristen identitet gentemot samtida utmaningar.⁸⁷

Medan Webber utgår från att olika kyrkliga traditioner kan identifieras med en viss historisk tidsperiod och dess specifika kulturella uttryck – ett paradigm - menar han att det finns en kärna, ”the rule of faith”, vilken traderats från apostlarna och bevarats över tid genom kyrkans liturgiska och teologiska traditioner.⁸⁸ ”Klassisk kristendom” utgör på samma gång ett eget kyrkohistoriskt paradigm vars kulturella kontext passar en västerländsk postmodern kontext och en form av autentisk kristendom ur vilken olika konfessionella traditioner har växt fram.⁸⁹

⁸² Se not 6 i Patrik Hagman ”The Constantinianism of the Free Church Tradition and the Promise of a New Asceticism” i Halldorf och Wenell, *Between*, 104.

⁸³ Se diskussion i James K.A. Smith, *Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 18f.

⁸⁴ Robert E. Webber, *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker Books, 1999).

⁸⁵ Webber *Ancient-Future*, 20-24.

⁸⁶ Webber *Ancient-Future*, 12.

⁸⁷ Webber *Ancient-Future*, 7.

⁸⁸ Webber *Ancient-Future*, 14-16.

⁸⁹ Webber *Ancient-Future*, 89-92.

Webbers bild av det postmoderna tillståndet som ett nytt ”paradigm” är i sig beroende av postmodern teori och kan ifrågasättas då t.ex. Smith menar att vi snarare befinner oss i en förlängning av moderniteten än i ett nytt tillstånd.⁹⁰ Främst ser jag en problematik i att som Webber utse ett visst paradigm till en slags kristendomens kärna utifrån vilken han kan ”klä av” olika kyrkliga traditioner (inklusive den evangelikala) de uttryck han anser vara historiska ”tillägg”.⁹¹ Ett sådan förhållningssätt menar jag riskerar bli godtyckligt i sitt sätt att avgöra vad som är ”autentiskt” och vad som kan ses som kontingent ”tillägg” i den kristna tron.

Även Smith menar att evangelikal kristendom befinner sig i kris. I boken *Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, Foucault to Church* argumenterar han för att moderniteten har berövat kyrkan dess unika identitet.⁹² Postmodern teori kan, genom att sticka hål på modernitetens universella (okroppsliga) ”sanningar”, bereda vägen för äldre kristna teman i en inkarnerad (kroppslig), partikulär och som sådan ”dogmatisk” och ”institutionell” kristendom.⁹³ Hos Smith framträder alltså ”traditionens” *kroppslighet* som en slags antites till modernitetens okroppsliga anspråk på universalitet. En ”inkarnerad” kyrka innefattar både erkännande av tid och historia genom en återgång till *katolicitet* i kontrast till modernitetens historielöshet, samt bekräftandet av rumslighet genom *liturgi* och *lokala gemenskaper* mot en modern individualism och ”platslöshet” i evangelikala ”megakyrkor”.⁹⁴

För Smith tycks tradition och liturgi främst ha en ”funktion” som *kroppsliga* manifestationer av tro, i motstånd till motsvarande praktiker kopplade till stat och marknad, och inte som specifika traditioner eller liturgier i sig.⁹⁵ Han för samman en ”katolsk” ecklesiologi med en ”eklektisk” liturgi där rökelse och levande ljus figurerar tillsammans med modern popmusik och digitala ikoner.⁹⁶ I kontrast mot modernitetens universella ideal framställs således kristendomens partikulära karaktär som en enhet i ”traditionen” medan ”partikulära” uttryck för kristendom i form av olika konfessionella traditioner tycks försvinna.

Jag menar att det finns ett problem i hur Smith i sin strävan att vara ”katolsk” riskerar att bli godtyckligt i sitt sätt att plocka ut vissa praktiker ur kyrkliga traditioner och anpassa dem till en evangelikal kontext. Trots att han kritiserar frikyrklighetens försök att ”översätta” evangeliet till en specifik kulturell miljö som ”evangelikal pragmatik”, menar jag att Smith - liksom i viss mån Webber - på detta sätt tenderar att själv behandla ”traditionen” pragmatiskt; anpassningsbar till vad

⁹⁰ Se t.ex. diskussionen kring skillnaden mellan *postmodernitet*, som en slags ”hypermoderna” kulturella uttryck, och *postmodernism* som den teoribildning som kritiserar moderniteten men vilken inte applicerats på det kulturella planet ännu, i Smith *Postmodernism*, 20, not 8.

⁹¹ Webber *Ancient-Future*, 89.

⁹² Smith *Postmodernism*, 116.

⁹³ Smith *Postmodernism*, 25, 71-73, 122.

⁹⁴ Smith *Postmodernism*, 127, 141-142.

⁹⁵ Smith *Postmodernism*, 146.

⁹⁶ Smith *Postmodernism*, 30, 144.

han ser som kyrkans behov här och nu.⁹⁷

Smith och Webber introducerar ”traditionens återkomst” som åtgärd gentemot modernitetens påverkan på det (fri)kyrkliga sammanhang de själva tillhör. Samtidigt har vi sett att deras behandling av tradition skulle kunna ses som frikyrklig i sig. Deras utgångspunkt i en specifikt frikyrklig utmaning - hur kontinuitet skapas och bevaras i sammanhang vars tradition består i att, som Webber uttrycker det, ”börja om på nytt” - väcker frågan om vad som hindrar ett återtagande av tradition från att bli ännu en sådan omstart?⁹⁸ Det väcker även frågor kring hur ett frikyrkligt återtagande av ”tradition” förhåller sig till olika konfessionella kontexter.

2.3 Kristenhetens livbåtar i en förfallen kultur

Inom *New Monasticism* framställs monastisk tradition mot bakgrund av en kritik mot den evangelikala kristenhetens förlust av en distinkt identitet gentemot marknad och stat. Då Jonathan R. Wilson har haft stort inflytande på rörelsen presenteras först hans vision om en ”ny monasticism”.

Wilson framställer monastiska rörelser som konkreta gemenskaper vilka genom gemensamma praktiker bevarar en vision av det kristna livets ursprung och mål. Som sådana utgör de en speciellt lämplig *form* för kyrkliga ”motkulturer” i en tid som präglas av relativism och individualism.⁹⁹ För denna analys är Wilson till stor del beroende av filosofen Alasdair MacIntyres analys av moralitetens kollaps i moderniteten där MacIntyre menar att det intellektuella och moraliska livet i samhället behöver konkreta gemenskaper, likt medeltida kloster, vilka lever efter ett gemensamt telos för att kunna motstå total individualism och nihilism.¹⁰⁰

Då monastiska gemenskaper skiljs åt utifrån den specifika kontext de befinner sig i och alltså vad det är de utgör motkultur till bör en nutida monastisk rörelse, menar Wilson, formas utifrån den berättelse om västerländska samhällen som MacIntyre målar upp.¹⁰¹ Liksom Smith söker Wilson alltså kanske i monastisk tradition främst en viss *funktion*, en form av kristet liv som passar tidens utmaningar speciellt väl. NM framstår som kristenhetens ”livbåtar” ett mörkt hav där den västerländska (kristna) civilisationen går i kvav.

Genom att bygga på MacIntyres analys och fokusera på monastisk tradition som en viss *form* för kristet liv i en splittrad värld menar jag att Wilson lyckas undvika det som skulle kunna utgöra en problematik i ett återtagande av monastisk tradition. Denna framstår inte som en ”högre” form av

⁹⁷ För Smith's kritik mot ”pragmatic evangelicalism”, en term han i själva verket lånar från Robert Webber, se t.ex. *Postmodernism*, 77 samt 124-125.

⁹⁸ Webber *Ancient-Future*, 76.

⁹⁹ Jonathan R. Wilson, ”Introduction” i Rutba House, *School(s) for Conversion*, 1-3.

¹⁰⁰ Wilson *Introduction*, 3. Se Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).

¹⁰¹ Wilson *Introduction*, 3-4.

kallelse utan som en slags mall i vilken evangelikala kristna mer eller mindre bara kan kliva in.

I boken *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism* utvecklas rörelsens kännetecken i en samling essäer. Här framställs monastiska rörelser som inomkyrkliga motståndsrörelser vilka tagit sig olika uttryck genom kyrkans historia men förenas i att utgöra en kontrast gentemot kyrkans sammanblandning med politiska, kulturella och ekonomiska maktcentra. Denna definition möjliggör för författarna att skriva in såväl franciskaner som anabaptister och ”slavkyrkor” i den amerikanska södern i en monastisk tradition.¹⁰² Speciellt anabaptistiska rörelser menar Ivan Kauffman står i kontinuitet med monastisk tradition då de ville göra klostrens gemenskaper till ett ”allmänkristet” ideal.¹⁰³ Vi känner igen Taylor i synen på de protestantiska reformationerna som ett sätt att göra monastiskt liv till allmänkristet ideal. Samtidigt menar jag att vi just utifrån Taylor kan ifrågasätta sättet att skriva in dessa rörelser i kontinuitet med varandra, speciellt utifrån framställningen av monastiska gemenskaper som del av ett ”flerhastighetssystem” vilket de protestantiska reformationerna sökte utplåna. Att göra klostrens gemenskaper till ett ”allmänt ideal” skulle alltså kunna ses som själva brottet med monastisk tradition. Att anabaptister förutsätts bevara samma kristna identitet som medeltida franciskaner kan ses som ett försök att ena olika kyrkliga traditioner men, menar jag, är problematiskt just utifrån att man tenderar att osynliggöra och relativisera konfessionella skillnader vilka även kan påverka det konkreta livet.

Jonathan Wilson-Hartgrove beskriver monastisk tradition som en profetisk rörelse vars syfte inte består i att främja individers andliga utveckling utan i att ”påminna kyrkan om sin egen identitet”.¹⁰⁴ Utifrån analysen av den egna evangelikala kyrkan som alltför sammanblandad med den västerländska kulturens kommersialism, politiska privilegier och moraliska relativism läggs således grunden till NM i behovet av kontrastgemenskaper vilka kan forma och bevara en kristen identitet.¹⁰⁵ Inte minst amerikansk politik med dess ”krig mot terrorn” utgör grund för en ny monastisk (motståndsrörelse).¹⁰⁶

Av detta framgår en självförståelse hos NM som nutida uttryck av en ådra i kyrkans tradition där det radikala livets kontrast mot ekonomisk och politisk elit förenar olika rörelser i en enda tradition. ”Kyrkans identitet” fokuseras här till vissa sociala och politiska aspekter.

Utifrån beskrivningen av monastisk tradition som en slags inomkyrkliga motståndsrörelser vilka vill stärka kontrasten mellan kyrka och stat, marknad och omgivande kultur följer jag Samsons påstående att det är just i form av kontrastgemenskap gentemot en dominerande makt som

¹⁰² Rutba House *School(s) for Conversion*, ix-x.

¹⁰³ Ivan Kauffman, ”Mark 5: Humble Submission to Christ's Body, the Church” i Rutba House, *School(s) for Conversion*, 68-69.

¹⁰⁴ Jonathan Wilson-Hartgrove, ”New Monasticism and the Resurrection of American Christianity”, *Missiology* 38, no.1 (2010): 15.

¹⁰⁵ Wilson-Hartgrove *New Monasticism*, 13, 17-18.

¹⁰⁶ Rutba House *School(s) for Conversion*, x.

NM finner inspiration i monastisk tradition och menar att vi kan förstå NM som del av en strävan efter att stärka en frikyrklig självförståelse som motkultur och att den monastiska vändningen på så sätt kan förstås som frikyrklig i sig även när den, som här, framstår som kritik mot den egna kyrkan. I frågan kring vad som kan definieras som en *monastisk* rörelse utgör alltså historieskrivning en central aspekt.

Då den ”monastiska impulsen” här framstår som ett *medel* för att bevara sann kristendom gentemot världens inflytande kan det tyckas som att NM på något sätt vänder på en traditionell protestantisk kritik mot klosterlivet som en ”andlig elit” och lyfter upp en sådan ”radikal” kristendom som nödvändig för kyrkans fortlevnad. Samtidigt, menar jag, bevarar NM en tydligt protestantisk-frikyrklig identitet, dels genom att traditionen framställs i form av ett konkret ”verktyg” för kyrkliga motkulturer, dels genom att den ”breddas” till att omfatta även protestantiska rörelser och således till stor del osynliggör de konflikter som uppstod kring monastiskt liv i medeltida kristendom.

Här menar jag att utelämnandet av celibat i definitionen av monastiska rörelser är speciellt anmärkningsvärt. Jane Bennet omnämner celibatet som möjlig ”livsstil” vars löfte likställs med äktenskapliga löften då båda hålls lika ”heliga” inom NM.¹⁰⁷ Fattigdomsidealet framkommer genom Shane Claibornes essä tydligare som central aspekt av traditionen då det gäller alla, om än inte som ett löfte utan ”a form of simplicity rooted in love”.¹⁰⁸ Kanske kan vi se detta ”relativiserande” av celibatets roll i monastisk tradition som en vilja att tona ner det i traditionen som speciellt blev föremål för en protestantisk kritik och som sådant i linje med en reformatorisk strävan att utplåna gapet mellan olika ”kallelser” i kyrkan.

Som komunitetsrörelse vars medlemmar kan leva antingen i äktenskap eller celibat har NM vissa motsvarigheter inom Katolska kyrkan.¹⁰⁹ Skillnaden, menar jag, är att det inom Katolska kyrkan görs skillnad mellan lekmannaordnar och det ”konsekrerade” livet med dess löften om fattigdom, kyskhet och lydnad – där skillnaden innefattar en syn på dessa olika former av kristet liv som kompletterande varandra - medan dessa inom NM framstår som ett och samma.¹¹⁰

NM lyfter fram klostrens gemensamma praktiker som formande och bevarande en kristen identitet. Här ställs vi inför frågan *vilken* ”kristen identitet” som förväntas förmedlas genom sådana ”monastiska” gemenskaper? Framförallt, hävdar jag, tycks det vara en frikyrklig identitet som motkultur som traditionen förväntas bevara där speciellt sociala och politiska aspekter lyfts fram.

¹⁰⁷ Jana Bennett, ”Mark 8: Support for Celibate Singles Alongside Monogamous Married Couples and Their Children” i Rutba House, *School(s) for Conversion*, 115-117.

¹⁰⁸ Shane Claiborne, ”Mark 2: Sharing Economic Resources with Fellow Community Members and the Needy Among Us” i Rutba House, *School(s) for Conversion*, 30.

¹⁰⁹ Exempelvis i komunitetsrörelsen *Chemin Neuf*. Se <https://www.chemin-neuf.fr/fr/> (hämtad 8/5 2017).

¹¹⁰ Se t.ex. Markus Graulich, ”The Relationship between the State of Consecrated Life and the New Ecclesial Movements. Canonical Remarks”, *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry* 76 (2016).

Jag har även hävdad att det är en specifikt protestantisk bild av monastisk tradition, som ett allmänt kristet ideal, som framgår hos NM. Den konfessionella och historiska bredden av rörelser som förenas i definitionen ”monastisk tradition” menar jag kan beskrivas som en slags ”smörgåsbords-monasticism” där rörelsens företrädare samlar under ”traditionen” det som passar med den egna rörelsens självförståelse. Utifrån min kritik av Webber och Smith skulle även detta kanske kunna klassas som uttryck för en frikyrklig ”pragmatisk” hållning gentemot tradition.

2.4 Det fullkomliga livets praktiker

Roland Spjuth är inte ute efter ett ”återtagande” av monastisk tradition som sådan. Då han i sin historiska exposé över kristen moralhistoria söker efter sätt att leva moraliskt efter moderniteten finner han dock i monastisk tradition en *form* för moraliskt liv som delvis fungerar som inspiration till liv i kyrkan idag.¹¹¹

Spjuths framställning av medeltida monastisk fromhet fokuserar på askesens praktiker vilka skapar ett avgränsat rum för klostrens gemenskaper att dana karaktär efter ett gemensamt *telos*: skönheten i det fullkomliga livet i Gud efter Kristi och helgonens förebild.¹¹² Detta *telos* gestaltar en gemensam vision för alla kristna medan det är främst inom de monastiska gemenskaperna som de *praktiker* vilka formar människan efter denna vision utvecklas.¹¹³ Här framstår medeltida monastisk tradition som en konkret form för det liv som alla kristna är kallade att leva, vars ”avgränsade rum” kanske ändå ger utrymme för Taylors förståelse av medeltida monasticism som ”höghastighetskristendom”.

Monastisk tradition som en ”högre moral” möts av Spjuth med viss ambivalens. Askesens ”avståndstagande” från det som står i vägen för fullkomligheten kan framstå som nödvändig och en del av nunnan eller munkens väg till ödmjukhet genom insikten om sin egen brist.¹¹⁴ Samtidigt ser han en problematik i att människor därigenom kunde upphöjas till ”andliga superatleter” vars fullkomlighet blir föremål för tillbedjan i sig. De teologiska konsekvenserna – där människan ses som förmögen att ”presteras” sin egen frälsning - lyfter Spjuth som en varning, liksom tendensen att askesen övergår från att vara en hjälp att nå ett fullkomligt liv i kärlek till att uttrycka förakt för kroppslighet.¹¹⁵ Samtidigt som jag inte tror att vi ska se varningen för överdriven askes som specifikt protestantisk menar jag att Spjuth i kritiken mot att upphöja klosterfolket till andliga superatleter kan sägas visa upp en känslighet för en protestantisk kritik av ett religiöst ”flerhastighetssystem”.

¹¹¹ Roland Spjuth, *Kristen Moralhistoria* (Örebro: Libris, 2006).

¹¹² Spjuth *Moralhistoria*, 24-26.

¹¹³ Spjuth *Moralhistoria*, 25.

¹¹⁴ Spjuth *Moralhistoria*, 32.

¹¹⁵ Spjuth *Moralhistoria*, 39-44.

Spjuths framställning av medeltida kloster som del av en framväxande civilisation, där det finns en spänning mellan ”sekulär” makt och kyrkans auktoritet samt där klostren utgör en del såväl i det politiska spelet som i spänningar inom den kyrkliga hierarkin, framstår som mer komplex än inom NM.¹¹⁶ Kanske är det detta som gör Spjuth mindre benägen att tala om monastisk tradition som det entydiga svaret på kyrkans utmaningar i samtiden.

I själva verket, menar jag, tycks Spjuth identifiera det som inom NM kallas ”monastisk tradition” med en viss *moraltradition* vilken sprungit fram ur klostrens gemenskaper. På så sätt kan han skriva fram frikyrkliga grupper delvis i kontinuitet med monastisk tradition - i gemensamma moralpraktiker och ett ”heligt” liv i kontrast mot ”världen” - utan att skriva fram dessa som monastiska rörelser i sig.¹¹⁷ Detta gör det också möjligt för Spjuth att inspireras av medeltida monasticism utan att behöva förhålla sig till denna som en ”högre” form av kristet liv. Genom att betona traditionens moralpraktiker ”lösgörs” monastisk tradition från celibat och löften och blir till en allmän form för kristet liv.

Hur Spjuth ställer sig till en protestantisk kritik av monastisk tradition menar jag vi kan ana av hans beskrivning av teologen Dietrich Bonhoeffers ”husförsamling” vid prästseminariet i Finkenwalde som en ”ny slags monasticism” där gemensamma praktiker formar församlingen efter ett gemensamt *telos* i ”vardagen” och inte genom ”askesens världsfrånvändhet”.¹¹⁸ Om vi kan tala om ett ”monastiskt ideal” hos Spjuth handlar detta främst om ett liv i gemenskap vilket genom moralpraktiker riktas mot ett gemensamt *telos*. Som sådant kan det fungera som en form för moraliskt liv mot senmodernitetens individualism och perfektionism där den medeltida traditionens *telos* i ett fullkomligt liv ter sig mindre relevant.¹¹⁹ Medeltida monastisk moraltradition tycks således här genomgå ett protestantiskt ”helgande av vardagen” för att kunna hjälpa kyrkan att bevara en motkultur i förhållande till omgivande kultur.

2.5 Askens kroppsliga motkultur

Patrik Hagman menar att ett återtagande av den asketiska traditionens praktiker kan hjälpa frikyrkligheten att återfå en kontrastidentitet gentemot stat och konsumtionskultur.¹²⁰ Den kristna asketiska traditionens ursprung härleder Hagman till den monastiska rörelsens början i den egyptiska ökenspiritualiteten med fokus i dess praktiker och avståndstagande från ”världen”.¹²¹

Hagman menar att frikyrkliga rörelser i Norden har haft en tradition av ”praktiker”, t.ex. i

¹¹⁶ Spjuth *Moralhistoria*, 73-74.

¹¹⁷ Spjuth *Moralhistoria*, 157.

¹¹⁸ Spjuth *Moralhistoria*, 231-246.

¹¹⁹ Spjuth *Moralhistoria*, 251.

¹²⁰ Hagman *New Asceticism*. Hagman skriver mer utförligt kring återtagande av den tidigkristna asketiska traditionen i t.ex. *Om kristet motstånd* men då denna essä skrivs in i frikyrklig kontext kommer jag i huvudsak utgå från denna.

¹²¹ Patrik Hagman *Om kristet motstånd* (Skellefteå: Artos, 2011), 35-47.

form av viss klädsel, undvikande av vissa former av underhållning eller stimulantia, vilka i viss utsträckning har skilt dem från omgivande kultur. På grund av vad han ser som ett skifte inom det religiösa livet från fokus på ett gemensamt moraliskt beteende till individuella ”inre” kvaliteter och upplevelser, hävdar Hagman denna tradition gått förlorad och att frikyrkan inte längre lever upp till sin självförståelse som motkultur.¹²² Han ger alltså en liknande bild som Wenell men utan den ecklesiologiska kopplingen.

Hagmans syn på kyrka och ”omgivande” kultur som konkurrenter om människors kroppar och själar grundar sig i en förståelse av kristendomens ursprung som motståndsrörelse inom samhället.¹²³ Om kyrkan inte är uppmärksam kan den kapas av kultur eller stat och förlora sin relevans. Hagman menar att de tidiga asketiska rörelserna just syftade till att tydliggöra gränsen mellan kyrka och värld, mellan Guds rike och det romerska imperiet, i en tid då det ”konstantiska” inflytandet över kyrkan gjorde gränsen mellan kyrka och stat otydlig.¹²⁴ Asketiska praktiker utgörs av kroppsliga beteenden vilka syftar till en förvandling av personen/gemenskapen till ett vittnesbörd om Guds rike.¹²⁵ Eftersom samhälle och kultur förändras är dock även de praktiker som skiljer kyrka från värld beroende av en specifik kontext i tid och rum. Kyrkan idag behöver alltså finna sätt att ”förkroppsliga” sina övertygelser och formas till en ”social kropp” i kontrast mot världen.¹²⁶ Asketiska praktiker lyfts således fram ur monastisk tradition som ett verktyg i strävan att reformera hela (fri)kyrkan.

Ett återtagande av ”traditionens” praktiker blir hos Hagman, liksom för NM och Smith, ett sätt för frikyrkligheten att ta tillbaka och bevara en identitet som motkultur, vars fokus på sociala och politiska aspekter kritiserar en kristendom som fokuserar på ”andliga” upplevelser över moraliska ”praktiker”. Genom att tala om asketiska praktiker istället för monastisk tradition menar jag att Hagman kan plocka ut aspekter av traditionen vilka han anser relevanta för dagens kyrka där celibatet, återigen, lyser med sin frånvaro. Borta är Taylors ”flerhastighetssystem” men även hans bild av de protestantiska reformationernas strävan att forma hela samhället efter klostrens ideal. Det monastiska (asketiska) idealet består i dess kroppsliga sätt att forma hela kyrkan till ett alternativt samhälle.

2.6 Den monastiska vändningen inom frikyrkligheten – utmaningar och frågor

Utifrån de utmaningar och frågor som lyfts i läsningen av dessa författare formuleras här ett antal frågor inför läsningen av Halldorfs texter.

¹²² Hagman *New Asceticism*, 106-107.

¹²³ Hagman *Motstånd*, 18-23.

¹²⁴ Hagman *New Asceticism*, 111.

¹²⁵ Hagman *New Asceticism*, 111.

¹²⁶ Hagman *New Asceticism*, 110.

Författarna ovan tycks identifiera en problematik i samtida (fri)kyrklighet vilken består i förlusten av en distinkt identitet i förhållande till omgivande samhälle. Jag hävdar att det finns en relation mellan en frikyrklig ”ecklesiologisk” självförståelse som ”motkultur” och en monastisk vändning inom dessa traditioner vilket skulle kunna signalera att denna syftar till att stärka en frikyrklig identitet snarare än att utmana den. Detta påstående tar jag med mig in i läsningen av Halldorf i frågan hur monastisk tradition skrivs fram i förhållande till frikyrklig identitet.

I strävan att stärka en kontrastidentitet lyfts framförallt de sociopolitiska aspekterna av traditionen fram i de texter som studerats. Detta tycks höra ihop med hur traditionens ”kroppsliga” *praktiker* framträder som speciellt viktiga i kontrast mot moderniteten och den frikyrkliga andlighetens ”okroppslighet”. Kanske skulle vi kunna säga att det är strävan efter kyrka som en distinkt social kropp som framträder där monastisk tradition *främst* skrivs fram som åtgärd för en specifik problematik, vad som anses vara frikyrklighetens förlust av en sociopolitisk motkultur. Därmed tar jag med mig frågan vilken problematik det monastiska idealet ska svara emot hos Halldorf.

Vad som framgår hos flera författare menar jag är selektiva läsningar av traditionen vilka tenderar att osynliggöra eventuella konfessionella skillnader och således traditioners ”innehåll”. Genom att återta ”traditionen” utan att relatera till någon specifik kyrklig tradition eller institution menar jag att de ger ett uttryck för en slags ”smörgåsbords-monasticism/-traditionalism” där man menar sig kunna plocka det ”autentiska” ur olika traditioner och applicera på den egna kontexten. En utmaning i frikyrkliga återtaganden av tradition, och alltså för en monastisk vändning hos Halldorf, menar jag således gäller förhållningssätt till andra konfessionella traditioner och institutioner utifrån en tradition som tenderar att behandla sådant ”pragmatiskt”.

Speciellt intressant menar jag är den relativa tystnad författarna visar upp i förhållande till en protestantisk kritik av monastisk tradition. Ingen av ovanstående förespråkar ett monastiskt liv i ”traditionell” mening och det är endast inom NM som celibat diskuteras överhuvudtaget. Jag menar att vi utifrån Taylor skulle kunna se detta som ett uttryck för kontinuitet med reformationernas strävan att utplåna ett ”flerhastighetsystem” och ”helga vardagen” inom vilken celibatet kunde framstå som speciellt problematiskt. En frikyrklig monastisk vändning tycks alltså inte, utifrån dessa författare, utgöra något större brott med protestantisk tradition. Hur Halldorfs framställning av monastisk tradition möter en protestantisk kritik är således den sista frågan jag tar med mig in i nästa kapitel.

Kapitel 3. Monastisk tradition hos Peter Halldorf

Med början under 1980-talet har Peter Halldorf publicerat böcker vars tematik rör sig kring begrepp som *radikalitet*, *helighet* och *lärjungaskap*. Det är dock först fr.o.m tidigt 1990-tal som dessa teman specifikt tas upp i relation till monastisk tradition; således menar jag att vi kan tala om en ”monastisk vändning” hos Halldorf själv.¹²⁷ Halldorf står genom sitt författarskap som förgrundsfigur i ett frikyrkligt intresse för klostertradition, vilket hos honom går hand i hand med intresse för kyrkofäderna, ortodox och orientalisk kristendom och ekumenik. Hans texter och agerande har blivit omdiskuterade och ibland kritiserade men sällan inom akademiska kretsar.¹²⁸ I detta kapitel presenteras min analys av Halldorfs framställning av monastisk tradition med utgångspunkt i de utmaningar och frågor som formulerats i föregående kapitel.

3.1 Väckelserörelser är vi allihopa

Halldorf utgår från att frikyrkligheten, liksom protestantiska kyrkor överlag, befinner sig i kris och likt de flesta författare i föregående kapitel framställer han moderniteten som ”skurken i dramat”. Hos Halldorf framstår denna kris till stor del som konsekvens av hur moderniteten orsakat en slags kollektiv minnesförlust hos protestantiska traditioner. Den moderna myten om hur mänskligheten når framgång genom att bryta med ett bakåtsträvande förflutet menar han formar den moderna människan till att missta ”uppstudsighet” för mognad och på så sätt dömas till evig rebell i en rotlös tillvaro med ständiga uppbrott.¹²⁹ I denna kontext blir en historisk medvetenhet så för Halldorf ett sätt att mogna, stilla sig och finna rötter; den blir ett slags vaccin mot moderniteten.

Att söka historiska rötter är för Halldorf ett sökande efter den egna *identiteten*.¹³⁰

Samtidigt som han ställer sig kritisk till protestantiska traditioner som moderna rebeller tycks det vara just exempel på människor som vågar bryta upp mot gängse levnadssätt och normer och inte räds att ”gå mot strömmen” han söker och finner i bl.a. ökenfadern Antonios och tidig monastisk tradition. Det är tack vare dem som vägrat finna sig i likgiltighet och vilka i jakten på ett ”radikalt alternativ” gått emot ”trender och traditioner” som kristendomen har överlevt.¹³¹ Det paradoxala är att Halldorf vill bekämpa moderniteten med att söka historiska rötter medan den ”rot” han finner att identifiera sig med framställs som ett till synes ”modernt” helgon som själv bryter upp från en stagnerad tradition. Vi skulle kunna hävda att han här använder en frikyrklig självförståelse för att

¹²⁷ Se t.ex. *Radikal tro – utmaning till en ung generation* (Stockholm: Förlaget Filadelfia, 1984) för exempel på denna tematik i Halldorfs författarskap innan hans ”monastiska vändning”.

¹²⁸ För en kritik emot Halldorfs tolkning av kristen tradition och bibeltolkning, se t.ex. Jørgen Sejergaard, ”Peter Halldorf – hans teologi og de andelige strømninger i tiden”, *Budskabet – tidsskrift for bibelstudium, trosliv og mission*, no. 3, April 2006.

¹²⁹ Peter Halldorf, *Jungfrumark* (Alingsås: Nytt Liv, 1993), 11-12, 15.

¹³⁰ Halldorf *Jungfrumark*, 16.

¹³¹ Halldorf *Jungfrumark*, 21-22, 37.

beskriva den kristen monastiska traditionens början.

Ännu tydligare blir denna koppling i beskrivningen av kyrkans kamp mot de nya andliga rörelser vilka han menar utmanar den ”etablerade kyrkans” ljumhet och slapphet, under 1200-talet.¹³² När kyrkan får alltför mycket makt, menar Halldorf, förlorar den självinsikt och vad som senare urartar till kätterska rörelser växer på så sätt ofta fram ur en ”berättigad protest mot det etablerade”.¹³³ Kanske skulle vi kunna säga att denna framställning rymmer viss kritik emot statskyrkosystemet. Speciellt Dominikus, vars ordensrörelse av ”lekmän” framträder i kontrast mot ”påvens män”, framstår som ”frikyrklig” då han som den sanna kristendomens försvarare i kampen mot kättarna leds, inte av den etablerade kyrkans maktfullkomlighet och rädsla, utan av ”ivern att leda människor till en personlig tro”.¹³⁴ Den sanna kyrkan står inte i maktposition; det handlar om att hitta historiens (frikyrkliga) rebeller, trots allt.

Jag menar att Halldorfs framställning av monastisk tradition här liksom förstärker en frikyrklig identitet som radikal väckelserörelse genom att förankra den i historien. På så sätt kanske han också ”legitimerar” en monastisk vändning i relation till frikyrkligheten. Liksom inom NM utgör alltså historieskrivning här en central del av en monastisk vändning.

Genom att hävda att klosterordnarna i den tidiga kyrkan motsvarar de ”väckelserörelser” som efter reformationen delar upp protestantiska kyrkor i olika samfund skriver Halldorf fram en väckelsetradition som går utöver både kloster och frikyrkliga grupper och inom vilken ”det radikala livet” utgör en bro mellan de frikyrkliga ”öarna” och den vidare kyrkan. Det nya med reformationen var att väckelserörelsen ”bildade nytt”.¹³⁵ Det är här som traditionen, på samma sätt som inom NM, inte bara förstärker en frikyrklig identitet utan även utmanar den genom att hävda att det verkligt radikala består i att ”förbli vid sin kyrka”.¹³⁶ Radikaliteten bevaras men uttrycket förändras. De sanna uppbroten sker mot en ljum andlighet, inte mot kyrkan i sig.

För Halldorf tycks det monastiska livets ”radikalitet” ha samma funktion inom kyrkan som senare väckelserörelser, bland vilka han räknar in de protestantiska reformationerna. Detta krockar med Taylor som menar att det är just det monastiska livets radikala prägel, i form av ”höghastighetskristendom” vilken lämnar utrymme åt ”lägre” hastigheter, som reformationen vänder sig emot. Det kan alltså finnas större skillnader mellan protestantiska och monastiska rörelser än de förras tendenser att ”starta eget”. Utifrån Taylor skulle vi kunna hävda att det är en ”reformerad” bild av monastisk tradition som Halldorf skriver in i kontinuitet med frikyrklighet.

Om Halldorf framställning av monastisk tradition fungerar som ett slags förstärkande av frikyrklig

¹³² Halldorf *Jungfrumark*, 149-150.

¹³³ Halldorf *Jungfrumark*, 149.

¹³⁴ Halldorf *Jungfrumark*, 152-158.

¹³⁵ Peter Halldorf *Ande och bokstav: den smala vägen mellan fanatism och förfall* (Örebro: Cordia, 1998/2005), 98.

¹³⁶ Peter Halldorf *Hädanefter blir vägen väglös* (Göteborg: Pilgrims förlag AB Nytt liv, 1997), 128.

identitet utmanar han samtidigt delar av den. Vi har sett att det kan finnas spänningar inom frikyrkligheten i fråga om vari dess specifika ”skillnad” ligger, vilket Wenell försöker synliggöra i sin ecklesiologiska distinktion. I en debattartikel i tidningen *Dagen* kritiserar Jonas Melin Halldorfs beskrivning av frikyrklighetens ursprung som förnyelserörelser inom Svenska kyrkan. Melin betonar istället den tidiga baptistiska rörelsens strävan efter att ”återupprätta den nytestamentliga församlingen”. Denna, menar han, verkade inte inom den lutherska kyrkan utan tillhör en tradition av ”friförsamlingar” vilken står i starkare kontinuitet med urkyrkan än t.ex. den ”institutionella” Katolska kyrkan.¹³⁷ Melin visar att Halldorf inte bara stärker en frikyrklig identitet som sådan; genom att skriva fram den egna traditionen som väckelse- och förnyelserörelse skulle vi snarare, utifrån Wenell, kunna säga att han förmedlar en viss frikyrklig ecklesiologi över en annan. Därmed vänder vi oss nu till frågan huruvida Halldorf skriver fram det monastiska idealet som svar mot en specifik problematik.

3.2 Andlighetens vaccin mot moderniteten

Liksom de amerikanska författarna i kapitel 2 tycks alltså Halldorf skriva fram monastisk tradition som ett sätt att återta frikyrklighetens radikala identitet i åtgärd mot moderniteten. Men är Halldorfs väckelsetradition densamma som amerikanernas och Hagmans sociopolitiska motkulturer? Hos Halldorf är det inte främst kyrkans sociala och politiska dimensioner utan snarare dess ”andliga” tillstånd som tagit skada av moderniteten. Frikyrkans kris tar sig uttryck i andlig stagnation och ytlighet vilket t.ex. visar sig i att livet med Gud förvandlats till moralistisk, intellektualiserad tro, eller i ”hyperkarismatiska” rörelser där trons känslor och upplevelser är i fokus. Moralistisk kristendom, menar Halldorf, är konsekvensen av ”brist på andlig kraft” medan det ”unikt kristna” är ”något mer är känslor och sentimentalitet; mer än idéer och åsikter; mer än etik och moral. Guds egen närvaro, likt en källa med självtryck i människans inre”.¹³⁸

Halldorf menar vidare att bristen på historiska rötter har gjort pingströrelsens ”motkultur” alltför känslig för det omgivande samhället vilket har lett till att den har förlorat både ”den ursprungliga enkelheten” och en ”äkta och djupgående andlighet” och istället blivit ”institutionaliserad” och ”medelklass”.¹³⁹ Här drabbar en frikyrklig kritik av kyrklig institution de egna leden. Medan förlusten av en effektiv motkultur liksom kritiken av moralistisk kristendom i Hagmans analys ska lösas genom återtagande av den asketiska traditionens (kroppsliga) praktiker framställs problemet hos Halldorf som förlusten av ”äkta” andlighet. Det är således en kyrka vilken förfallit från sina ursprungliga, främst andliga men även sociala, ideal som utgör bakgrunden till

¹³⁷ Debattartikel i tidningen *Dagen*, ”Frikyrkan historiskt förankrad”, Jonas Melin 28/3 2014
<http://www.dagen.se/debatt/frikyrkan-historiskt-forankrad-1.97546>, (hämtad 22/4 2017 kl 16.40).

¹³⁸ Halldorf *Jungfrumark*, 60.

¹³⁹ Halldorf *Hädanefter*, 142-143.

Halldorfs monastiska vändning.

Halldorf menar att det moderna samhällets krav på aktivitet och uppvisande av resultat gjorde det svårt att legitimera klostrens ”fördolda” böneliv vilket ledde till att dess djupare andlighet gick förlorad. Andlighetens ”återkomst” i nutid tolkas som en reaktion på moderniteten där återkomsten monastiskt liv skulle hjälpa kyrkan att möta människors andliga längtan.¹⁴⁰ Det är inte som hos Webber att antika ”modeller” för kristet liv passar en postmodern kyrka speciellt bra, snarare är det förlusten av dessa modeller i sig som här utgör grunden till kyrkans kris.

Stabiliteten och ramarna i monastisk tradition framstår särskilt tydligt som kontrast gentemot en orolig och föränderlig samtid. Klosterregeln gör klostren till ett slags trons och andlighetens ankare då en ”autentisk kristendom” är frukten av ”hängivenhet, disciplin och trohet mot bestämda ideal och mål”.¹⁴¹ Det är alltså inte bara historien som sådan utan också en viss tradition som utgör vaccin mot moderniteten.

Halldorf talar dock mindre om stabilitet i fråga om *plats* än NM och Smith vilket skulle kunna bero på skillnader i amerikansk evangelikal kristenhet med dess ”megakyrkor” och de delar av svensk frikyrkotradition där engagemang i det lokala samhället utgjort en del av trons liv. Det utgör samtidigt del av en övergripande skillnad där de amerikanska författarna, liksom Hagman och Spjuth, betonar den konkreta gemenskapens sociala praktiker medan Halldorf betonar en gemensam spiritualitet i form av ”hängivenhet”, ”helighet” och ”djup”. Istället för att som NM definiera kärnan i monastisk tradition i små sociopolitiska motståndsrörelser vilka lever i samhällets utkanter menar Halldorf att det främst är i fråga om en viss kontemplativ, karismatisk spiritualitet med liturgin och ”den personliga friheten i lyhördhet mot Anden” i centrum som den bevarar kontinuitet över tid och rum.¹⁴² Kanske bör vi inte ställa det ena mot det andra då klostrens spiritualitet och sociopolitiska aspekter inte nödvändigtvis utesluter varandra; mellan Halldorf och övriga författare synliggörs dock en tydlig skillnad i *fokus*.

Samtidigt söker även Halldorf en förstärkt frikyrklig ”motkultur” gentemot omgivande samhälle. Kanske skulle vi i hans fokus på monastisk tradition i form av en viss spiritualitet kunna se spår av en inneboende spänning i svensk frikyrklighet mellan den sanna kyrkan som ”osynlig” gemenskap baserad på känslomässiga erfarenheter och strävan efter att bygga en konkret motkultur. Jag menar att Halldorfs fokus tyder på en tydligare identifikation med den ”väckelsefromhet” vilken, enligt Wenell, betonar den *inre* skillnaden gentemot omgivande samhälle över en politisk kontrast. Vi skulle kunna tala om att han i monastisk tradition söker en motkultur i ”det heliga livet” i en hängiven andlighet.

¹⁴⁰ Halldorf *Ande*, 84-85.

¹⁴¹ Halldorf *Jungfrumark*, 113-114.

¹⁴² Peter Halldorf *Doften av helgon* (Stockholm: Verbum, 2007), 101-102.

Bakgrunden till Halldorfs monastiska vändning ligger således i vad han ser som en utarmad andlighet orsakad av modernitetens sjukdomar på kyrkan. En *fördjupad andlighet* i form av erfarenheten av ”Guds närvaro” snarare än politik står i centrum av framställningen av monastisk tradition vilket jag menar skulle kunna härledas till en betoning av en motkultur bestående i en *inre* ”skillnad”. Medan monastisk tradition här framställs som ”autentisk” andlighet i kontrast mot frikyrkans stagnerade tro menar jag att Halldorf samtidigt genom att betona vikten av en hängiven fromhet får traditionen att appellera till något som redan sitter djupt i frikyrkligheten.

Halldorf har dock kritiserats från håll inom pingströrelsen för att gå för långt i att anamma främmande element utanför den egna traditionen. Kritiken har bl.a. rört spiritualitetens former i liturgi, användandet av ikoner och radband, meditation och kontemplation vilka anses vara ”tillägg” till Bibeln och som sådana ”en annan frälsningslära”.¹⁴³ Samtidigt som en monastisk vändning på sätt och vis kan legitimeras genom att skriva in monastisk tradition i en ”väckelse-tradition” av hängiven andlighet tycks den också utmana en frikyrklig syn på ”tradition” överlag. Nästa avsnitt kommer därför ta en närmare titt på hur Halldorf förhåller sig till tradition i förhållande till andra kyrkliga konfessioner och institutioner.

3.3 Tradition utan etiketter

Jag har hävdats att Halldorf skriver fram ”det radikala livet” som gemensam nämnare för monastisk tradition och frikyrklighet. Som väckelserörelse framstår monastisk tradition som exempel på radikal tro vars specifika ”yttre” drag, som t.ex. celibat, i jämförelsen med frikyrkliga väckelserörelser träder i bakgrunden till förmån för ”inre” karaktärsdrag så som hängivenhet. Detta är dock inte den enda bilden av monastisk tradition som framträder hos Halldorf.

Medan frikyrkans radikala identitet påstås vara grundad i modernitetens idéer om frihet som autonomi och spontanitet skrivs klostren fram som de platser vilka har skapat konkreta former för att få, och här citerar Halldorf benediktinmunken Ingmar Svanteson, ”den ursprungliga radikaliteten” att hålla i längden.¹⁴⁴ Monastisk tradition utgör alltså genom sin *form*, vi skulle kunna kalla det *institution*, en slags kritik emot frikyrklighetens förnyelseiver. Här, menar jag, synliggörs något av det som utgör en eventuell problematik med en ”monastisk vändning” inom frikyrkan: spänningen mellan kontinuitet och förnyelse, stagnation och väckelse, institution och frihet. Halldorf vill framställa monastisk tradition som både-och; den är det centrala uttrycket för väckelse och förnyelse i kyrkans långa historia och utgör samtidigt, bl.a. genom att stanna inom den kyrka

¹⁴³ Artikel i tidningen *Dagen* ”20 har lämnat församlingen”, Urban Thoms 4/4 2014, hämtad 22/4 2017, <http://www.dagen.se/dokument/20-har-lamnat-forsamlingen-1.95871>.

¹⁴⁴ Halldorf *Jungfrumark* 118, *Helgon*, 114-115.

den vill reformera, centrum för trons kontinuitet och bevarande. Halldorfs monastiska vändning tycks här också innebära en vändning i fråga om frikyrklighetens hållning gentemot kyrkliga institutioner.

Nyckeln till den ”paradoxala” relation mellan förnyelse och kontinuitet Halldorf lyfter fram i monastisk tradition menar jag att vi kan finna i hans traditionsbegrepp. ”Traditionen”, skriver han, ”överlämnar allt detta åt oss: liturgin och ikonerna, rökelsen och kyrkans heliga år, klostren och vördnaden för helgonen. Samma tradition som skänker oss Bibeln, kyrkans Heliga Skrift, genom vilken Anden uppenbarar Guds ord. De två, Traditionen och Skriften, är uttryck för en och samma verklighet”.¹⁴⁵ Problemet med protestantiska kyrkor är att de i reformationens spår ställer skrift och tradition mot varandra och så skiljer Bibeln från historien.¹⁴⁶

Traditionens uttryck för tro, av vilka klostren är en del, utgör alltså *i sig* källan till förnyelse. Frikyrkornas stagnering beror på att de är väckelserörelser utan ”Tradition”.¹⁴⁷ Halldorf vill dock skilja ”Tradition” i denna bemärkelse från specifika kyrkliga institutioner eller, som han skriver, ”’traditionerna’ i horisontell mening”.¹⁴⁸ Hur kan vi då skilja på de båda?

Halldorf menar att monastisk tradition tillhör ett ”lika *gemensamt* som *omistligt* kristet arv”.¹⁴⁹ Denna hållning menar jag grundas i två huvudsakliga antaganden: att det finns en kärna i kristen tro vars ursprung ligger i en viss historisk period samt att denna främst uttrycks i en viss spiritualitet i ett ”heligt liv” vilken överskrider tid och rum såväl som konfession. Dessa antaganden kommer jag nu diskutera mer ingående var för sig.

Genom att hänvisa den monastiska traditionens ursprung till tiden *före* år 1054 då kyrkan splittras i Öst och Väst menar jag att Halldorf kan framställa denna som ”förkroppsligande” det kristna livets kärna och bärare av ”en djup känsla av samhörighet med hela kyrkan”.¹⁵⁰ De första 1000 åren (inte bara Webbers 600 år) i kyrkans historia framstår alltså som en period för autentisk kristendom bortom konfessionella skillnader i kyrkans historia ur vars källa nutidens kyrka kan ösa.

Att framställa traditionens ursprung i en viss tidsperiod som garant för dess äkthet ifrågasätter Ulrika Svalfors i sin studie av tidskriften *Pilgrim* där hon visar hur ”klassisk” som begrepp, i den diskurs som tidskriften utgör, binder samman *autenticitet* till kontinuitet med perioden före moderniteten och således föregående det man anser vara kyrkans största historiska felsteg. Det problematiska, menar hon, ligger i att hävda att något är bra och äkta på bas av att det är ”gammalt”.¹⁵¹ Här kan det alltså finnas en problematik liknande den jag lyfte hos Webber gällande

¹⁴⁵ Halldorf *Helgon*, 67.

¹⁴⁶ Halldorf *Helgon*, 69.

¹⁴⁷ Halldorf *Ande*, 99.

¹⁴⁸ Halldorf *Helgon*, 68.

¹⁴⁹ Halldorf *Ande*, 85 (min kursivering).

¹⁵⁰ Halldorf *Helgon*, 5-6, 101-105.

¹⁵¹ Svalfors *Andlighetens ordning*, 72-74.

hur Halldorf menar sig kunna avgöra vad som är ”äkta” kristendom och där, vilket Melins invändningar ovan visar på, andra uttryck för kristendom således osynliggörs eller framstår som som ”misstag”.

Föreställningen om en period i kyrkans historia som källa till autentisk kristendom knyter an till antagandet om gränsöverskridande traditioner. På sätt och vis ter detta sig inte annorlunda från exempelvis denna uppsats antagande att det finns något vi kan kalla ”monastisk tradition” i kristendomen. Jag menar dock att Halldorf går längre än så genom att mer eller mindre sudda ut konfessionella gränser i vad han menar är uttryck för ”autentisk” kristendom.

Halldorf menar att historien visar på personer som delar ”kärleken till Jesus Kristus, den totala hängivenheten och överlåtelsen åt ett heligt liv” och vilka oavsett tradition och miljö är besläktade i att visa kyrkan på vad den förlorat.¹⁵² Det heliga livet, ofta knutet till monastiskt liv, framstår som en *erfarenhet* vilken överskrider andra identiteter; det som förenar kristna i alla tider bortom ”sekundära” frågor om t.ex. ”medlemskap och dop, nådegåvor och bibelsyn”.¹⁵³

Föreställningen om en gemensam identitet vilken överskrider gränser i tid och rum såväl som konfession återkommer i framställningen av kontemplativ spiritualitet.¹⁵⁴ När Emil Gustafson, en av den svenska väckelsetraditionens förgrundsgestalter, liknas vid munken Bernard av Clairvaux framställs konfession och dogmatiska skillnader som ”etiketter” vilka enbart skymmer den underliggande enheten och inte tycks påverka den andliga erfarenheten i sig.¹⁵⁵ Den sanna kyrkan framstår här i en viss spiritualitet vilken inte nödvändigtvis levs ut i konkreta gemenskaper utan består i en osynlig gemenskap av ”enskilda”.¹⁵⁶ Detta liknar vad Svalfors i sin studie identifierar som föreställningen om en ”andlig underström”, förknippad med mystik och monastiskt liv, vilken förenar ”gudsälskare” av olika bakgrund genom att överskrida tid, rum och kyrkliga organisationer; en föreställning hon hävdar hör ihop med en kritisk, eller åtminstone ambivalent, inställning till institution och kyrklig organisation.¹⁵⁷

Halldorfs framställning av monastiskt liv och kontemplation som en slags gränsöverskridande traditioner vilka rymmer kristendomens kärna, menar jag således kan höra ihop med en frikyrklig betoning av *erfarenhet* över *dogm* där kyrkliga institutioner, trots allt, relativiseras.

Alltså, ”Traditionens” praktiker - i t.ex. monastiskt liv - anses bära på teologisk innebörd vilken inte är, så att säga, konfessionellt ”färgad” eftersom de stammar från den odelade kyrkans tid och

¹⁵² Halldorf *Jungfrumark*, 164.

¹⁵³ Halldorf *Jungfrumark*, 69.

¹⁵⁴ Jag följer här Halldorf sätt att likställa ”kontemplativ spiritualitet” med ”mystik”.

¹⁵⁵ Halldorf *Hädanefter*, 46.

¹⁵⁶ Halldorf *Hädanefter*, 72, 75-82.

¹⁵⁷ Svalfors *Andlighetens ordning*, 66-68.

hör samman med en ”universell” erfarenhet. Samtidigt visar Halldorf på en speciell dragning mot östkyrkan, både i fråga om traditionsbegreppet i allmänhet och monastisk tradition.¹⁵⁸ Jag menar att detta visar på en problematik i Halldorfs framställning av tradition - liksom hos bl.a. Smith, Webber och NM – vilken i första hand gäller antagandet att det teologiska ”innehållet” i de praktiker de vill ”adoptera” är en form av autentisk kristendom utifrån vilken andra former av kristen tro definieras som misstag eller tillägg.

Detta antagande problematiseras ytterligare då Halldorfs dragning mot östkyrklig tradition skulle kunna bero på att dess monastiska tradition i mindre utsträckning än den västliga präglas av institution i form av monastiska ordnar och således ”passar” en frikyrklig utgångspunkt bättre. Om detta stämmer skulle vi kunna se hur vissa traditioner ”prioriteras” över andra just utifrån en frikyrklig utgångspunkt. Detta förhållningssätt till tradition menar jag tycks vara beroende av en frikyrklig betoning av praktik över dogm samt skepsis i förhållande till kyrkliga institutioner och utgör som sådant ett uttryck för frikyrklig ”pragmatik” och ”smörgåsbords-traditionalism” i sig. Om så är fallet, hur ska ett återtagande av tradition kunna åtgärda den kris som de menar att moderniteten har orsakat i frikyrkligheten?

Den sista frågan tycks Halldorf själv vilja besvara genom att hävda att en vändning till historien inte ger ”nya trender” utan beprövad erfarenhet.¹⁵⁹ Han visar också på en större medvetenhet än t.ex. Webber gällande risken för godtycklighet i att hävda vissa traditioners äkthet över andra.¹⁶⁰ Genom att kritisera den ekumenik som plockar från andra kyrkliga traditioner som från ett ”smörgåsbord” kritiserar Halldorf det förhållningssätt till tradition som jag menar att han i viss utsträckning själv tillämpar.¹⁶¹ I den katolska tidskriften *Signum* kritiseras bl.a. Halldorf för att i beskrivningen av ignatiansk spiritualitet utelämnat dess kontext i Katolsk tradition och istället hänvisa den till ett allmänt kyrkligt arv.¹⁶² Frågan om vad som utgör kyrkans *gemensamma* arv behöver alltså diskuteras och således även Halldorfs sätt att förhålla sig till tradition.

Betoningen av erfarenhet över dogm tillhör dock inte uteslutande frikyrklig tradition. Halldorf ger exempel på hur denna uppfattning existerar även inom Katolsk och Ortodox tradition, inte sällan i relation till just monastiskt liv. I sitt manifest för kristen enhet refererar han bl.a. till ”den koptiske klosterfadern och enhetsvisionären” Matta al-Miskin som ska ha sagt att man måste börja i ett gemensamt *liv* ”i trons enda och innersta väsen” innan enighet om innehållet kan uppnås.¹⁶³ Som en del av en ekumenisk strävan framställs prioriteringen av erfarenhet över dogm inte som

¹⁵⁸ Se t.ex. Halldorf *Ande*, 31-33, *Helgon* 68-69, 81.

¹⁵⁹ Halldorf *Jungfrumark*, 123.

¹⁶⁰ Peter Halldorf *Att älska sin nästas kyrka som sin egen. Manifest för kristen enhet och ett ekumeniskt perspektiv på Petrusämbetet* (Skellefteå: Artos, 2016), 48.

¹⁶¹ Halldorf *Manifest*, 19.

¹⁶² Fredrik Heiding ”Ignatiansk spiritualitet är väl katolsk”, *Signum*, senast ändrad 4/11 2014, hämtad 7/4 2017, <http://signum.se/ignatiansk-spiritualitet-ar-val-katolsk/>.

¹⁶³ Halldorf *Manifest*, 11.

förnekelse av konfessionella skillnader utan som ett sätt att försöka undgå polemiken som kan uppstå mellan kristna i teologiska diskussioner.¹⁶⁴ Detta menar jag kan påminna om Missionsförbundets ”teologiska vision” i att samla ”allt trons liv” under samma tak. Kanske kan vi se frikyrklighetens betoning av praktik över dogm inte bara som relativiserande konfessionella skillnader utan som den ”identitetsmarkör” vilken är förutsättningen för en monastisk vändning, och ett återtagande av tradition, inom dessa rörelser överhuvudtaget.

Genom att hävda betydelsen av konkreta traditioner och historisk kontinuitet för att bevara en ”ursprunglig radikalitet” och samtidigt beskriva ”det heliga livet” som en gemensam identitet vilken överskrider tid, rum och konfession menar jag vi kan se hur Halldorfs framställning av tradition ärver en frikyrklig ambivalens i förhållande till kyrkliga institutioner som vi såg t.ex. inom den tidiga pingströrelsen. I den utsträckning han hävdar att exempelvis ikoner och kloster är bärare av ”autentisk kristendom” tycks Halldorfs monastiska vändning omförhandla en frikyrklig syn på tradition. Samtidigt har jag visat på att frågan om vilka delar av traditionen som väljs ut styrs av en frikyrklig ”frihet” i sig. I detta ligger en utmaning som tycks vara genomgående hos flera av författarna här, nämligen i vilken utsträckning de konkreta ”praktiker” som adopteras in i en frikyrklig tradition kan skiljas från en viss konfessionell kontext? Dessutom väcker föreställningen om viss tradition som uttryck för autentisk tro frågan om vilka traditioner som därmed osynliggörs eller definieras som historiska ”misstag”?

Utifrån detta ”ambivalenta” förhållande till traditionella institutioner menar jag att en huvudsaklig utmaning för en frikyrklig monastisk vändning kvarstår i att skapa kontinuitet inom en tradition vars pragmatiska drag ständigt söker det som ”funkar”.

I följande avsnitt diskuteras frågan hur Halldorfs monastiska vändning förhåller sig till en protestantisk kritik mot monastisk tradition.

3.4 Det frikyrkliga klostret

Jag har nämnt att Halldorfs framställning av monastisk tradition som väckelserörelse gör att ”yttre” aspekter så som celibatet träder i bakgrunden till förmån för de ”inre” som t.ex. hängivenhet. På så sätt liknar han NM i att låta en viss historieskrivning definiera vad som är viktigt i traditionen.

Halldorf skiljer sig dock från övriga författare i min undersökning genom att skriva fram monastiskt liv som specifikt sprunget ur behovet av en form för celibatärt liv i den kristna kyrkan.¹⁶⁵ Det ”celibatära livsalternativet” hör enligt Halldorf som ”biblisk kallelse” till kyrkans liv i stort och knyts specifikt (men inte uteslutande) till en ”bönekallelse” för dem som vill ge ”hela sitt liv i bön

¹⁶⁴ Halldorf *Manifest*, 20.

¹⁶⁵ Halldorf *Ande*, 87.

och tjänst för Gud” och inte till ett liv som ”ogift” i allmänhet. En kyrklig tradition utan monastiskt liv lämnar således en del människor ”hemlösa” i fråga om kallelse. Det är därmed delvis för att ge frikyrkliga celibatära ett hem för sin kallelse som dessa rörelser borde välkomna monastiskt liv igen.¹⁶⁶

Genom att specifikt knyta an monastisk tradition med celibat menar jag att Halldorf, utifrån Taylors framställning av celibatets framträdande roll i monastiskt liv, i större utsträckning än de andra författarna tycks öppna upp för ”traditionella” former av monastiskt liv i frikyrkligheten. I att lyfta upp ökenspiritualitetens asketiska avståndstagande från ”världen” i sökande efter helighet som inspiration för nutida kyrkor tycks han även skilja sig från Spjuth som kontrasterar munkens ”världsfrånvändhet” mot husförsamlingens ”vardag”.¹⁶⁷ Innebär dessa skillnader att Halldorf öppnar upp för ett andligt ”flerhastighetssystem” inom frikyrkligheten och således vänder på de protestantiska reformationerna som Taylor förstår dem?

Medan Halldorf vill ge celibatet en plats inom frikyrkan är han noga med att inte göra alltför stor skillnad mellan detta ”livsalternativ” och andra. Istället för att representera ett fullkomligt kristet liv i kontrast mot det vanliga livets strävanden framställer Halldorf klostren som en praktisk lösning på de celibatäras allmänmänskliga behov av en ”familje-/vardagsgemenskap”.¹⁶⁸ Han balanserar mellan att hävda celibat och klosterliv som oundgängliga uttryck för kristet liv inom kyrkan och samtidigt inte framställa monastiskt liv eller det celibatära livet som ”förmer”.¹⁶⁹ Att på traditionellt Katolskt vis tala om monastiskt liv som ”konsekrerat” menar han rentav kan ses som ett uttryck för ”frestelsen till exklusivitet och snobbism”.¹⁷⁰ Om Halldorfs sätt att lyfta fram celibatet kan ses som ett steg i riktningen mot ”traditionellt” monastiskt liv i frikyrkan presenterar han samtidigt en ”reformerad” bild av detta som ett livsval bland andra.

Halldorf lyfter särskilt fram ”kroppsligheten” i den monastiska traditionens sätt att ”fostra helgon” - de som ”visar vägen genom att ge den kropp” - som ett tecken för den egna kyrkan.¹⁷¹ Den kroppsliga aspekten är central även hos bl.a. Smith och Hagman men där dessa fokuserar på den ”vanliga” församlingen menar Halldorf att klostrens gemenskaper har ett specifikt sätt att visa på detta. Helgonens och klostrens mening ligger i att kristendomen bara kan förstås som ”förkroppsligad verklighet, aldrig som idé lösgjord från ett liv i gemenskap”.¹⁷² Som sådan kan de hjälpa dagens frikyrka att renas från ”västerländsk kulturanpassning”.¹⁷³ Klostrens gemenskaper blir

¹⁶⁶ Halldorf *Ande*, 86-89.

¹⁶⁷ Halldorf *Jungfrumark*, 44-46.

¹⁶⁸ Halldorf *Ande*, 87.

¹⁶⁹ Halldorf *Ande*, 87-88.

¹⁷⁰ Halldorf *Manifest*, 32.

¹⁷¹ Halldorf *Helgon*, 106.

¹⁷² Halldorf *Helgon*, 122.

¹⁷³ Halldorf *Helgon*, 161.

här alltså till *tecken* på trons kroppslighet som ska hjälpa kyrkan bevara en motkultur. Halldorfs resonemang här menar jag tycks motsäga föreställningen av ”autentisk” kristendom som buren i en kontemplativ spiritualitet och därmed möjlig att lösgöra från ett konkret liv i gemenskap. Han visar således på en större spänning i relationen mellan ”kroppsliga” och ”okroppsliga” aspekter av kristendom än övriga författare.

Bilden av klostrens roll känns delvis igen från NM. Monastiskt liv får en viss karaktär av motkultur, eller kanske snarare en slags ”botkultur”, som läkande salva på en sjuk kyrka. Hos Halldorf utgör dock monastiska gemenskaper inte bara historiska motsvarigheter till frikyrkliga motstånds- och väckelserörelser utan även ett omistligt arv i den kristna traditionen som frikyrkligheten bör återta. Det är samtidigt ingen ”komplementarisk” bild av monastiskt liv i förhållande till den vidare kyrkan han presenterar.

Monastisk tradition framstår som en resurs genom att den, som det mer radikala uttrycket för en allmänkristen kallelse, ger upphov till en slags andlig ”trickle-down effect” på den övriga kyrkan. Nunnan eller munken, menar Halldorf, är enbart den som gått ett steg längre i den allmänkristna kallelsen: att leva helt, hängivet och odelat.¹⁷⁴ På så sätt kan klostren genom sitt böneliv och arbete fungera som ”osynliga blodgivarcentraler” för församlingarna omkring.¹⁷⁵ Då monastiskt liv framstår som ett kristet liv i 3-D – i tydligare kontrast mot bakgrunden – är dess form också något som egentligen talar till varje människas behov.¹⁷⁶

Denna uppfattning existerar dock inte enbart inom protestantiska kretsar. Exempelvis menar Enzo Bianchi, katolik och prior för den ekumeniska klosterkommuniteten i Bose i Italien, tillika en stor inspirationskälla för Halldorf, att de monastiska löften inte innebär något utöver doplöften för varje kristen.¹⁷⁷ Att alla kristna är kallade att leva ”helt, hängivet och odelat” kan således kanske inte ses som ett unikt protestantiskt uttalande. Jag menar dock att vi i Halldorfs fall skulle kunna se det som en ”omvänd” version av reformationernas intention att ”helga vardagen” och som sådant en öppning för monastiskt liv som en annan typ av vardagsliv i frikyrkan, vilket framträder i kontrast mot vad Taylor menar var platsen för monastiskt liv i antik och medeltida kristendom. Utifrån Taylor skulle vi kunna säga att det i Halldorfs framställning av monastisk tradition finns en viss skillnad i ”hastighet”; inte i ett system där olika hastigheter kompletterar varandra utan där klostrens ”höghastighet” fungerar som en slags ”generator” för att höja hastigheten på den övriga kyrkan.

Således håller sig Halldorf trots allt inom en ”protestantisk kritik”. Jag menar dock att det inte är bara i linje med en protestantisk kritik i allmänhet som han framställer monastiskt liv utan

¹⁷⁴ Halldorf *Jungfrumark*, 116.

¹⁷⁵ Halldorf *Helgon*, 96-97.

¹⁷⁶ Halldorf *Jungfrumark* 118, *Helgon*, 114-115.

¹⁷⁷ Enzo Bianchi, *Monastic Life and the Ecumenical Dialogue* (Monastero di Bose, 2001).

även som ett uttryck för en viss frikyrklig tradition. Halldorf hävdar jag på ett särskilt sätt förmedlar en slags frikyrkliga kloster i form av grupper av andligt *hängivna* kristna vars liv syftar till att höja den *personliga* hängivenheten i kyrkan i stort. Återigen, det är inte den sociala och politiska reform av kyrkan, som t.ex. NM och Hagman söker, som han är ute efter i första hand; jag menar att Halldorf främst - sin tradition trogen - söker väckelse.

För att knyta an till en av de utmaningar jag formulerade i slutet av föregående avsnitt tycks det en "adoption" av monastisk tradition i frikyrklig kontext också innebära en förvandling av dess teologiska innebörd. Jag menar mig således kunna konstatera att en frikyrklig monastisk vändning inte sker genom att adoptera traditionella praktiker rakt av utan involverar en förvandling av dessa praktiker i sig. Därmed framstår även antagandet om dessa praktiker som uttryck för autentisk kristendom bortom konfession som nödvändigt att problematisera.

Kapitel 4. Avslutning

Uppsatsens syfte har varit att undersöka i vilken utsträckning vi kan förstå en frikyrklig monastisk vändning som brott respektive kontinuitet med den egna traditionen. I slutdiskussionen nedan diskuteras analysens resultat och slutsatser som svar på denna.

4.1 Slutdiskussion

Utifrån hur ”moderniteten” på ett eller annat sätt framstår som orsaken till frikyrklighetens kris menar jag att författarna i denna undersökning skriver fram monastisk tradition som en form av inomkyrklig modernitetskritik. Utan att gå in på diskussionen kring huruvida västerländska samhällen är på väg in i ett nytt paradigms eller befinner sig i en slags ”förlängning” av moderniteten menar jag att Carters beskrivning av NM som ”a postmodern outworking of an ancient faith” skulle kunna passa in även på Halldorf i den utsträckning hans vändning till traditionen grundas i en strävan att bli av med modernitetens ”sjukdomar” på den egna kyrkan. Detta skulle kunna tolkas som att den monastiska vändningen *söker* ett brott med en frikyrklig tradition.

Jag visar samtidigt hur den monastiska vändningen präglas av en slags ”smörgåsbords-traditionalism” vilken grundas i en modern ”pragmatisk” hållning inom frikyrkligheten överlag. På så sätt skulle vi kunna se denna vändning delvis utifrån modernitetens påverkan på dessa kyrkor i sig. Åtminstone signalerar det att frikyrkligheten inte blir av med sin ”moderna” prägel så enkelt som den skulle önska, vilket jag menar vi kan se i Halldorfs sökande efter historiens ”rebeller”. Frågan om denna vändning kommer att kunna skapa den kontinuitet och långsiktighet i frikyrkligheten som den syftar till kvarstår således.

Genom att visa hur Halldorf tycks prioritera vissa delar av traditionen utifrån sin frikyrkliga bakgrund menar jag mig kunna hävda att det trots allt inte bara handlar om att finna ”autentiska” uttryck för kristendom utan att frikyrkliga återtaganden av tradition föregås av en viss förståelse av vad i traditionen som kan lyftas fram som autentiskt överhuvudtaget. Här menar jag att vi skulle kunna se den monastiska traditionens del i ett komplementärt ”flerhastighetssystem” eller i form av speciellt ”konsekrerat” liv som delar av traditionen vilka utifrån en frikyrklig utgångspunkt inte betraktas som ”äkta”.

I de fall vi kan koppla en pragmatisk hållning gentemot tradition till den frikyrkliga identitetsmarkören att prioritera praktik över dogm menar jag att vi också kan se detta som en förutsättning för en frikyrklig monastisk vändning överhuvudtaget och således oundviklig. Vad som då förblir viktigt menar jag är diskussionen kring vilka delar av traditionen som utesluts eller förklaras bort som misstag när andra lyfts fram som ”äkta”. Dessutom efterlyser jag en vidare

reflektion kring i vilken utsträckning det går att tala om vissa traditioner som bärande ett teologiskt innehåll ”bortom” olika kristna konfessioner. Kort sagt menar jag att det behövs en fortsatt kritisk reflektion kring ”användning” av tradition och historieskrivning inom den monastiska vändningen.

Författarna i denna studie, hävdar jag, använder monastisk tradition på ett eller annat sätt som förstärkning av en frikyrklig identitet. Även i de fall då traditionen används för att kritisera frikyrkligheten menar jag att det ofta sker som en påminnelse om de ”förlorade” ursprungliga idealen. Tydligast framträder detta drag hos Halldorf som skriver fram monastisk tradition som *väckelserörelse* vilken ska hjälpa frikyrkligheten att komma ur sin nuvarande stagnerade situation. Utifrån Taylor skulle vi kunna se detta som en ”reformerad” tradition i antagandet att denna, liksom frikyrkliga väckelserörelser, har syftet att höja ”hastigheten” hos folket i stort. På så sätt menar jag att vi kan förstå den monastiska vändningen inom frikyrkligheten i stor utsträckning som i kontinuitet med frikyrklig tradition i sig.

Skillnaderna i återtagande av traditionen komplicerar dock påståendet att monastisk tradition skrivs fram som förstärkning av *en* frikyrklig identitet, snarare tycks det vara olika aspekter av en sådan identitet som lyfts fram. Det råder kanske inga vattentäta skott mellan Halldorfs betoning av förlusten av en fördjupad och hängiven andlighet och frikyrklighetens sociopolitiska identitet. Trots att mitt sätt att använda Wenells analys av svensk frikyrklighet går att ifrågasätta då undersökningen omfattar en internationell kontext finner jag den vara till hjälp här då jag menar att den belyser hur skillnader mellan dessa framställningar av monastisk tradition kan sägas spegla en spänning mellan visionen om kyrkan som konkret motkultur i en distinkt ”social kropp” eller som ”osynlig” gemenskap baserad på känslomässiga erfarenheter. Jag har hävdad att denna spänning även existerar inom Halldorfs framställning i sig i form av en viss motsägelsefullhet gällande betydelsen av kyrkan som konkret gemenskap kontra autentisk kristendom som förmedlad i en spiritualitet bland ”enskilda”. Detta menar jag bidrar till att visa på hur ett ”återtagande” av monastisk tradition formas av och i den frikyrkliga traditionen och således erhåller en ny konfessionell ”färg”.

Samtidigt finns det aspekter där det går att förstå Halldorfs monastiska vändning som brott med den egna traditionen. Detta gäller inte minst i fråga om problematiken i att hävda behovet av kontinuitet med ”institutionella kyrkor” i anammandet av vissa traditioner, vilket kritiken från Melin samt inifrån pingströrelsen visar på speciellt.

Det är dock främst i Halldorfs framställning av monastisk tradition som ofrånkomligt knuten till det celibatära livet som jag menar att hans monastiska vändning framstår som ett brott med den egna traditionen. I detta avseende framstår övriga författare - där celibat på sin höjd framställs som en möjlig del av traditionen men ofta utelämnas helt - i högre grad i kontinuitet med en

protestantisk/frikyrklig tradition. Skulle då inte detta helt enkelt kunna bero på att de söker en form för kristet liv i den ”vanliga” församlingen? Det är samtidigt just det, att den monastiska vändningen riktar sig till församlingen i stort, som får mig att hävda att den i högre utsträckning förblir en frikyrklig tradition trogen. Den ”kroppsliga” skillnad som celibatet utgör i traditionen tycks fortfarande vara kontroversiell här.

Som jag har visat är det dock inte heller hos Halldorf fråga om att återinföra ett komplementärt ”flerhastighetssystem” då han visar upp en stundtals skarp kritik mot tendenser att göra skillnaden mellan monastiskt liv och kyrkans övriga liv alltför stor. I såväl Halldorfs betoning av monastiskt liv som uttryck för en allmänkristen kallelse som i bilden av celibatet som ett ”livsalternativ” bland andra menar jag att vi kan se spår av vad Taylor hävdar var de protestantiska reformationernas strävan att utplåna flerhastighetssystemet genom att göra monastiskt liv till modell för det kristna livet överlag och på så sätt ”helga” vardagen.

Det är således en ”reformerad” monastisk tradition som framträder hos Halldorf, liksom hos övriga författare i undersökningen. De skiljer sig dock från den protestantiska vision som Taylor presenterar genom att hävda kontrasten mellan kyrka och samhälle. Här menar jag att dessa framställningar får en specifikt (men inte uteslutande) frikyrklig framtoning där Halldorf utmärker sig i att låta det monastiska idealet ta sig uttryck i en hängiven och radikal andlighet.

Jag menar således att en monastisk vändning frikyrkligheten utifrån de framställningar som studerats i denna uppsats i stor utsträckning kan förstås som i kontinuitet med den egna traditionen genom att den tradition som ska ”adopteras” till viss del omformas efter de egna idealen. Detta framstår kanske föga överraskande men, menar jag, behöver ändå synliggöras som ett problematiserande av vad som händer i återtaganden av tradition.

Slutligen vill jag utmana dessa slutsatser genom att lyfta Markofskis påpekan om hur den praktiska formen för spiritualitet kan förvandla en tradition i sig. Då min egen undersökning har fokuserat litterära framställningar av tradition och inte den monastiska vändningens ”konkreta” uttryck i exempelvis den kommunitetsrörelse som växt fram och av vilken Peter Halldorf är en del förblir frågan kring hur denna vändning förändrar frikyrkligheten delvis obesvarad. Detta är således en fråga för vidare undersökning.

4.2 Avslutande reflektioner

I denna uppsats har jag velat utforska processen kring återtaganden av monastisk tradition inom de samfund som förknippas med avvisandet av denna och andra kyrkliga traditioner. Jag kan i slutet av arbetsprocessen konstatera att min undersökning enbart skrapar på ytan av detta fenomen, vilket

dels beror på kursens tidsram men även på svagheter i min metod och avgränsning vilka jag blivit medveten om under arbetets gång.

Att, som jag gör, utgå från antagandet att en frikyrklig monastisk vändning rymmer en viss problematik har gjort att undersökningen fokuserar en sådan problematik över andra aspekter vilka hade kunnat ge en fördjupad och mer nyanserad analys. Medan en jämförelse av frikyrkliga framställningar med monastisk traditions egna självförståelse(r) hade kunnat bidra till en fördjupad analys hade ett utvidgat urval bland Halldorfs texter, i exempelvis månadsbrev till EKBS, kunnat ge undersökningen tydligare förankring i en frikyrklig komunitetsrörelse.

Trots detta skulle denna uppsats kunna leda till vidare undersökningar av den monastiska vändningen i frikyrkligheten. Utifrån den betoning på kroppslighet och kyrkan som distinkt social kropp som visar sig i flera framställningar av monastisk tradition skulle det t.ex. vara möjligt att undersöka en monastisk vändning i svensk frikyrklighet utifrån vad Ola Sigurdson kallar ”religionens nya synlighet” i ett postsekulärt tillstånd där såväl Svenska kyrkan som frikyrkligheten, i upplösningen av bandet mellan stat och kyrka, framträder tydligare i egenskap av ”social kropp”.¹⁷⁸ Skulle en monastisk vändning kunna ses som ett sätt för frikyrkligheten att ”ta kropp” i ett föränderligt samhälle? Och i vilken utsträckning innebär detta i så fall en förvandling av den frikyrkliga identiteten?

Det är således med förhoppningen att den ska kunna utgöra ett bidrag till en fortsatt reflektion kring dessa frågor som jag avslutar denna uppsats.

¹⁷⁸ Se Ola Sigurdson, ”The Return of Religious Embodiment: On Post-Secular Politics” i *The Body Unbound: Philosophical Perspectives on Politics, Embodiment and Religion*, red. Marius Timmann Mjaaland, Ola Sigurdson och Sigridur Thorgeirsdottir, 19-36 (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010).

Bibliografi

- Armstrong, Chris. "New monastic Jonathan Wilson-Hartgrove retells monastic history". *Grateful to the dead* (blogg), 2010.
- Bennett, Jana. "Mark 8: Support for Celibate Singles Alongside Monogamous Married Couples and Their Children". I Rutba House, *School(s) for Conversion*, 112-123.
- Berntson, Martin. *Klostren och reformationen*. Skellefteå: Norma, 2003.
- Bexell, Oloph. "Det frikyrkliga Sveriges bygdeväckelser" i *Sveriges Kyrkohistoria. VII Folkväckelsens och Kyrkoförnyelsens tid, 200-202*. Stockholm: Verbum, 2003.
- Bianchi, Enzo. *Monastic Life and the Ecumenical Dialogue*. Monastero de Bose, 2001.
- Carter, Eric C. "The New Monasticism: a literary introduction". *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 5, no.2 (2012): 268-285.
- Claiborne, Shane. "Mark 2: Sharing Economic Resources with Fellow Community Members and the Needy Among us". I Rutba House, *School(s) for Conversion*, 26-38.
- Fahlgren, Sune. *Predikantskap och församling. Sex fallstudier av en ekklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet*. Örebro: ÖTHrapport supplementserie Örebro Teologiska Högskola, 2006.
- _____. "The Loss of Theological Visions. Free Church Ecclesiologies in Sweden from the Nineteenth Century to the Present". I Halldorf och Wenell, *Between the State and the Eucharist*, 55-67.
- Gassman, Günther. "Tradition". I *The Encyclopedia of Christianity*, Vol. 5, 517-519. Eerdmans Publishing Company, 2008.
- Graulich, Markus. "The Relationship between the State of Consecrated Life and the New Ecclesial Movements. Canonical Remarks", *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry* 76 (2016): 19-42.
- Grenholm, Carl-Henric. *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning*. Lund: Studentlitteratur, 2006.
- Hagman, Patrik. *Om kristet motstånd*. Skellefteå: Artos, 2011.
- _____. "The Constantinianism of the Free Church Tradition and the Promise of a New Asceticism". I Halldorf och Wenell, *Between the State and the Eucharist*, 102-113.
- Halldorf, Joel. "Lewi Pethrus and the creation of a Christian counterculture", *Pneuma* 32 (2010): 354-368.
- _____. "Evangelicals, Practices, and the Univocity of Being. Avoiding the Pitfall of Gnosticism". I Halldorf och Wenell, *Between the State and the Eucharist*, 68-81.

- Halldorf, Joel och Fredrik Wenell, red. *Between the State and the Eucharist: Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*. Eugene: Pickwick Publications, 2014.
- Halldorf, Peter. *Jungfrumark*. Alingsås: Nytt Liv, 1993.
- _____. *Hädanefter blir vägen väglös*. Göteborg: Pilgrims förlag AB Nytt Liv, 1997.
- _____. *Ande och bokstav. Den smala vägen mellan fanatism och förfall*. Örebro: Cordia, 1998/2005.
- _____. *Doften av helgon*. Stockholm: Verbum, 2007.
- _____. *Att älska sin nästas kyrka som sin egen. Manifest för kristen enhet och ett ekumeniskt perspektiv på Petrusämbetet*. Skellefteå: Artos, 2016.
- Heiding, Fredrik, S.J., och Nyman, Magnus, red. *Doften av rykande veckor. Reformationen ur folkets perspektiv*. Skellefteå: Artos, 2016.
- Kauffman, Ivan. "Mark 5: Humble Submission to Christ's Body, the Church". I *Rutba House, School(s) for Conversion*, 68-79.
- Laghé, Birgitta. "Nationellt men främmande: Kvinnliga religiösa komuniteter i Svenska Kyrkan". I Werner, *Kvinnligt klosterliv*, 169-223.
- Luther, Martin. "The Judgment of Martin Luther on Monastic Vows". I *Luther's Works*, Vol. 44 *The Christian in Society I*, James Atkinson red., 245-400. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Malm, Magnus. "Rapport från en resa", *Nytt Liv* 41 (aug 1976):11-14.
- Markofski, Wes. *New Monasticism and the Transformation of American Evangelicalism*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Moll, Rob. "The New Monasticism", *Christianity Today* 49, no. 9 (2005): 38-46.
- Montemaggi, Francesca. "New Monasticism and the Transformation of American Evangelicalism", *Journal of Contemporary Religion* 31, no. 2 (2016): 283-285, doi: 10.1080/13537903.2016.1152691.
- Peters, Greg. *Reforming the Monastery. Protestant Theologies of the Religious Life*. Eugene: Cascade Books, 2014.
- Rutba House. *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*. Eugene: Cascade Books, 2005.
- Samson, William. *The New Monastics and the changing face of American Evangelicalism*. ProQuest: Proquest Dissertation Publishing, 2016.

- Sejergaard, Jørgen. "Peter Halldorf – hans teologi og de andelige strømninger i tiden". *Budskabet – tidsskrift for bibelstudium, trosliv og mission*, no. 3 (april 2006): 21-27.
- Smith, James K.A. *Who's afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Spjuth, Roland. *Kristen Moralhistoria*. Örebro: Libris, 2006.
- Stewart, Columba. "Monasticism". I *The Cambridge Dictionary of Christianity*, red. Daniel Patte, 830-832. Cambridge University Press, 2010.
- Svalfors, Ulrika. *Andlighetens ordning – En diskursiv läsning av tidskriften Pilgrim*. Avhandling, Acta Universitatis Upsaliensis, 2008.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press, 2007.
- Johannes Paulus II. *Vita Consecrata*. Post-Synodal Apostolic Exhortation 25/3 1996.
- Webber, Robert E. *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- Wendebourg, Dorothea. "Monasticism". I *The Encyclopedia of Christianity* Vol. 3, 625-631. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Wenell, Fredrik. "Scattered Conversion? Youth, Free Church and the Swedish Welfare State". I Halldorf och Wenell, *Between the State and the Eucharist*, 39-54.
- _____. *Omvändelsens skillnad. En diasporateologisk granskning av frikyrklig ungdomskultur i folkkyrka och folkhem*. Avhandling, Acta Universitatis Upsaliensis, 2015.
- Werner, Yvonne Maria, red. *Kvinnligt klosterliv i Sverige och Norden: En motkultur i det moderna samhället*. Ängelholm: Catholica, 2005.
- Williams, Daniel H. "Tradition". I *The Cambridge Dictionary of Christianity*, red. Daniel Patte. Cambridge University Press, 2010.
- Wilson, Jonathan R. "Introduction". I Rutba House, *School(s) for Conversion*, 1-9.
- Wilson-Hartgrove, Jonathan. "New Monasticism and the Resurrection of American Christianity". *Missiology* 38, no.1 (2010): 13-19.
- Winfield, Pamela. "Interview with Jonathan Wilson-Hartgrove". *Cross Currents* 64, no. 2 (2014): 282-286.
- Åkerlund, Per, "Katolsk återkomst i vår tid. En personlig betraktelse". I Heiding och Nyman, *Doften av rykande veckor*, 389-421.