



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Helgon, familjen och världen

En hagiografisk studie av efterföljelse som världstransformerande kraft

Saints, Family and the World
A Hagiographical Study of Discipleship as World-Transformative
Power

Anton Johnsson

Termin: VT 2018

Kurs: RKT235 Teologi examensarbete, 15 hp

Nivå: Magisterexamen

Handledare: Andreas Nordlander

Abstract

This hagiographical study deals with Christian saints, in the broad sense of the word, who, in the pursuit of following Christ, have transgressed the will of their biological family. By employing the historical narrative and theory of the philosopher Charles Taylor and the sociological theory of David Martin the question is asked if these hagiographical cases should be seen as radical breaks with the social imaginaries of their respective times or whether they rather should be seen as in line with tendencies toward individualization and a more disembedded worldview. The three saints surveyed are Clare of Assisi, the Anabaptist martyr Elizabeth Dirks and the founder of the Swedish Free Baptist Movement Helge Åkeson. From a constructive theological standpoint and in line with the historical study, the thesis also wishes to, begin to make reflections on Christian discipleship as a theological *locus*.

The study shows that the saints, as presented in the hagiographical material, can be said to destroy their social world, in the sense that in not following the wish of their families they tend to disrupt a world where political power and personal relations are closely intertwined. On the other hand, their wish to follow Christ also, unwittingly, secularizes the world in that it makes the modern, disembedded individual a possibility. Yet, when breaking with a social world where the political and the personal are not differentiated something of the personal is preserved within the communities of the saints, there is a renovating tendency to the old social world.

For a radical discipleship in a Western European context, the essay suggests a re-evaluation of sectarianism, a starting point to think about God's activity in a secular age, and a suggestion to return to determinative personal relations as a way to resist the impersonal order of modern society.

Key words: Hagiography, Saints, Discipleship, David Martin, Charles Taylor, Secularization, World, Clare of Assisi, Elizabeth Dirks, Helge Åkeson

Innehåll

Abstract	1
1. Inledning	3
1.1 Bakgrund	3
1.2 Syfte och frågeställningar	4
1.3 Avgränsningar	4
1.4 Material och metod	5
1.5 Teori	10
1.5.1 Charles Taylor och västerlandets sekularisering	10
1.5.2 David Martin och kristendomens tidsbomber	15
1.5.3 Teoretiskt ramverk för läsningen	19
1.6 Tidigare forskning	19
1.7 Disposition	21
2. Analys	22
2.1 Klara av Assisi	22
2.1.1 Den sociala världen	22
2.1.2 Analys av hagiografin	23
2.1.3 Världstransformerande kraft?	28
2.2 Elisabeth Dirks	29
2.2.1 Den sociala världen	29
2.2.2 Analys av hagiografin	31
2.2.3 Världstransformerande kraft?	35
2.3 Helge Åkeson	37
2.3.1 Den sociala världen	37
2.3.2 Analys av hagiografin	39
2.3.3 Världstransformerande kraft?	43
3. Diskussion	45
3.1 Helgon och världen	45
3.1.1 Helgon som förgör världen	45
3.1.2 Helgon som sekulariserar världen	47
3.1.3 Helgon som renoverar världen	49
3.2 Ansatser till en teologi om lärjungaskap	51
3.2.1 Möjligheten att följa: evangeliska genombrott	51
3.2.2 Till försvar för sekterismen	52
3.2.3 Det personligas återkomst	53
Källförteckning	55

1. Inledning

1.1 Bakgrund

”Den som älskar far eller mor mer än mig, han är inte värd att tillhöra mig” (Matt 10:37). Jesu ord förmår många att än idag sätta teet i vrångstrupen. Om inte dessa ord orsakar problem med svalget då kanske den mer tillspetsade formuleringen i Lukasevangeliet (14:26) gör det. Om orden kan ha denna effekt på moderna, individualiserade läsare, hur mycket mer så på medeltida läsare för vilka faderns makt över barnen, även när dessa vuxit upp, togs för given och sågs som grundläggande för samhällsbygget (se 2.1).

Om dessa evangeliska ord tas på allvar, kan kristendomen ses som en ”världsförgörande” kraft (”world-destroying”), en term som återfinns i en intervju av David Cayley med sociologen David Martin. Där talar Martin om evangeliet som något som har kraften att förgöra hur världen föreställs.¹ Det finns något verkligt farligt för samhället om dessa ord skulle tas på allvar, eller alternativt – de skulle kunna ha en revolutionär potential. Hur det kan vara så kommer att redovisas under Teori (se 1.5.2). Det jag önskar göra i denna uppsats är att se på hur denna uppbrottstematik förhåller sig till den historiska utvecklingen i västvärlden; har de haft en världstransformerande, revolutionär potential? Sättet att göra detta har varit att se på helgonen, där många tagit dessa ord på djupaste allvar.

Som ett resultat av denna undersökning kommer några förslag avseende kristet lärjungaskap att ges. ”Bibelns auktoritet förmedlas genom helgonens liv” menar Stanley Hauerwas.² Det är i dessa liv som, i kött och blod, evangeliernas uppbrott blir synligt. Det är där vi kan se några av fallgroparna och möjligheterna som följer med Jesu uppmaning. Kort sagt, helgonens liv erbjuder en möjlighet att reflektera över den kristna trons förhållande till världen, detta eftersom det är de som i högre utsträckning än andra anses ha förkroppsligat evangeliet.

Jag själv kommer till detta projekt med bakgrund som pastor verksam inom Evangeliska Frikyrkan, en baptistisk frikyrka. Detta märks utifrån de hagiografiska berättelser som jag arbetar med. Två av tre helgon som behandlas finns inom döparrörelser. Helgonens dopsyn och församlingssyn spelar dock näppeligen, vågar jag påstå, någon avgörande roll för den kommande analysen.

¹ CBC Radio, *The Myth of the Secular, Part 2 (Encore Oct 23, 2012)*, red. David Cayley, åtkomst: 2018-04-24, 14:42, <http://www.cbc.ca/radio/ideas/the-myth-of-the-secular-part-2-1.3143513>

² Stanley Hauerwas, *Det fredliga riket: en introduktion till kristen etik*, översatt av Patrik Hagman. (Skellefteå: Artos och Norma Bokförlag, 2012), s. 143.

1.2 Syfte och frågeställningar

Syftet med denna uppsats är att undersöka ett vanligt motiv i västeuropeiska hagiografiska berättelser: brottet med föräldrarnas och den biologiska familjens vilja i avsikt att följa Jesus Kristus. Visar dessa berättelser på möjligheten, att i efterföljelsens namn, låta radikala brott ske med den rådande ordningen; att ställa sig utanför den förväntade rollen i samhället för att istället följa Kristus? Eller kan det även vara så att berättelserna bekräftar och i vissa fall förstärker den föreställningsvärld som omger dem? Det vill säga samspelar dessa brott med större tendenser i sin samtid som leder mot exempelvis ökad individualisering?

Syftet med denna uppsats är även att påbörja en teologisk reflektion över den tendens till radikala uppbrott som ligger i efterföljelsen. Utgör efterföljelsens uppbrott ett hot mot den sociala värld som är Västeuropa, är den världstransformerande, eller ligger uppbrottet med föräldrarnas vilja i linje med, och förstärker, tendenser i det västeuropeiska samhället? I uppsatsen arbetar jag med följande frågeställningar:

- På vilka sätt utmanar eller förstärker de hagiografiska berättelserna om brott med föräldrarnas vilja grundläggande sociala mönster under medeltiden, renässansen och moderniteten?
- Utifrån denna analys, hur kan den kristna efterföljelsens uppmaning till uppbrott förstås teologiskt? Utmanar eller förstärker den tendenser i samtiden?

1.3 Avgränsningar

Hur ska denna uppsats förstås rent ämnesdisciplinärt? Uppsatsen behandlar visserligen historiska texter och skeenden, men den bör inte primärt förstås som ett bidrag till ämnet kyrkohistoria. Detta eftersom syftet med uppsatsen inte enbart är att diskutera historiska skeenden utan att kunna föra en konstruktiv teologisk diskussion som landar i samtiden. De historiska texterna förstås som nedslag i utvecklingen av en föreställningsvärld som leder fram till den västerländska moderniteten, vilket gör dem till relevant material för teologisk diskussion.

Tanken med uppsatsen är alltså att diskutera de historiska mentalitetsförändringar som skett i Västeuropa och som gett upphov till just den samtida situationen, och att göra detta genom hagiografierna. På vilka sätt spänner hagiografierna emot, eller följer med, i den sociala föreställningsvärlden? Det är utifrån detta som också en teologisk reflektion kring efterföljelse kan föras. Eftersom detta är idén bakom analysen av det hagiografiska materialet är också urvalet av personer och sammanhang bredare än vad de skulle vara i en kyrkohistorisk uppsats. Uppsatsen ämnar

diskutera en bred västeuropeisk förändring, och gör detta genom att spegla sig i en bred uppsättning av personer och sammanhang.

I uppsatsen vill jag också, med hjälp av den tidigare nämnda analysen, säga något normativt om kristen efterföljelse, i den västeuropeiska kontext i vilken jag befinner mig. Mitt ärende är att teologiskt diskutera hur det radikala uppbrottet som ligger i evangelierna ska förstås i den västeuropeiska moderniteten. Denna uppsats befinner sig därför inom den systematiska teologins fält. Att den katolske filosofen Charles Taylor och den anglikanska prästen och sociologen David Martin stundtals ägnar sig åt att diskutera teologiska ämnen och reflekterar från ett kristet perspektiv,³ behöver därför inte ses som ett problem utan snarare som en tillgång.

1.4 Material och metod

Genom att göra tre historiska nedslag i berättelser av hagiografisk karaktär, en från medeltiden, en från renässansen och en från moderniteten, kommer uppsatsen undersöka på vilka sätt dessa berättelser utmanar eller förstärker mönster i den sociala världen i vilken hagiografierna är skrivna. För att undersöka detta kommer den brittiske sociologen David Martin och den kanadensiske filosofen Charles Taylor, med sina begreppsapparater och historieskrivningar, att användas.

Hagiografi kommer i uppsatsen att förstås relativt brett och inte endast utgöras av helgonvitor utan även av andra livsberättelser vars syften är att hylla den omvittnade personen och förmå läsaren att förstå denna person som ett mönster för ett kristet liv. Personer som omvittnas i dessa berättelser kommer hädanefter att refereras till som ”helgon”, även om denna term i en reformatorisk och frikyrklig kontext inte är lika vedertagna begrepp som i de äldre kyrkofamiljerna. Detta delvis för att skapa en mer enhetlig begreppsapparat i uppsatsen och delvis för att personerna som omvittnas funktionellt kan ses som helgon.

I det medeltida nedslaget kommer jag att diskutera Klara av Assisi. Det hagiografiska materialet som jag kommer att använda är ”Legend of Saint Clare” från *Clare of Assisi: The Lady: Early Documents*, redigerad och översatt av Regis J. Armstrong.⁴ Dessa utgör exempel på auktoriserade helgonvitor av ett mer traditionellt slag och behöver ingen vidare motivering för att gå in under begreppet hagiografi.

³ Martin skriver i inledningen av ett kapitel i *The Breaking of the Image*: ”This chapter is an aside about preaching. Like so much preaching it is pious opinion glossed by sociology.” David Martin, *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theory and Practice*. (Oxford: Blackwell, 1980), s. 103. I inledningen på ett annat kapitel: ”At various points, so far, and later on, the exposition leans toward sociological mode. Now in this particular chapter the exposition leans toward theology” Martin, *Image*, s. 71. Taylor har längre diskussioner om teologiska dilemman som uppstår i det sekulära samhället. Se t ex Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA och London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), s. 618-675.

⁴ Armstrong, Regis J., red. och öv., ”The Legend of Saint Clare” i *The Lady - Clare of Assisi: Early Documents*. (New York: New City Press, 2006)

Det hagiografiska materialet från renässansen kommer att utgöras av en berättelse om den nederländska anabaptisten Elisabeth Dirks, som den är återberättad i *The Martyr's Mirror* först utgiven år 1660.⁵ Boken, sammanställd av pastor Thieleman Jansz van Braght, tillkom i en tid av religiös tolerans i Nederländerna som fick de anabaptistiska mennoniterna att blomstra i landet. Bokens syfte, enligt historikern Steven M. Nolt, var att motverka kulturell assimilering och förmå mennoniterna att tänka på sig själva som distinkta från kulturen.⁶ Berättelsen om Elisabeth Dirks, och det verk som den ingår i, kan ses som hagiografiska till sin funktion då de kommit att användas som en normativ bok för efterföljelse i den anabaptistiska traditionen. Nolt skriver tillsammans med Donald B. Kraybill och David L. Weaver-Zercher om bokens roll i Amishfolkets gudstjänstliv:

It is not uncommon for sermons to refer to stories recorded in *Martyrs Mirror*, a thousand-page book filled with accounts of early Christians martyrs and sixteenth-century Anabaptist men and women who died for their faith. Their example of dying well is offered as a model of patience even for twenty-first century Amish listeners who are not sitting in dungeons.⁷

Slutligen kommer vi till nedslaget i moderniteten där *Helge Åkeson – en minnesteckning* av N.P. Truedson används.⁸ Truedson skildrar i denna bok den svenska fribaptismens grundare Helge Åkeson. Ett visst mått av modernitetens krav på objektivitet märks i författarens förord när författaren skriver:

Denna minnesteckning är grundad på personlig bekantskap samt mångårigt umgänge och samarbete med den person, varom den handlar. Det är ett försök att så troget och sanningsenligt som möjligt framställa livsbilden av en man, som i sann gudsfuktan levde ett världsförnekande och självpupporfrande liv.⁹

Men samtidigt är det tydligt att berättelsen om Åkeson är menad att ses som ett mönster för efterföljelse, ett ideal som varje fribaptist bör emulera. Att berättelsen om Åkeson ska ses som en berättelse för uppbyggelse märks även i följande passage, som återfinns i Truedsons förord. I

⁵ Boken skrevs ursprungligen på nederländska, dess fullständiga titel i engelsk översättning är: *The Bloody Theater or Martyr's Mirror of the Defenseless Christians Who Baptized Only Upon Confession of Faith, and Who Suffered and Died for the Testimony of Jesus, Their Saviour, From the Time of Christ to the Year A.D. 1660*. Nanne van der Zjipp, Harold S. Bender och Richard D. Thiessen, "Martyrs' Mirror" i: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, Åtkomst: 2 februari 2018, 14:52. http://gameo.org/index.php?title=Martyrs%27_Mirror&oldid=145854

⁶ Steven M. Nolt, *A History of the Amish: Revised and Updated* (Intercourse: Good Books, 2003), s. 20.

⁷ Donald B. Kraybill, Steven M. Nolt och David L. Weaver-Zercher, *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy* (San Francisco: Jossey-Bass, 2011), s. 110.

⁸ Nils Peter Truedson (1843-1931). Följde med på flera av Helge Åkesons resor som sångare, senare redaktör och missionär till Sydafrika. Emigrerade till USA i början av 1900-talet, där verksam som redaktör. Se Jan-Åke Alvarson, red. *Svenskt Frikyrkolexikon* (Stockholm: Atlantis, 2014), s. 466.

⁹ N.P. Truedson, *Helge Åkeson – en minnesteckning* (Habo: Fribaptistsamfundets förlag, 1947), s. 3.

passagen skildras Åkesons tvekan inför att förhäva sig själv och Truedsons kommentarer om hur boken ska förstås:

Han [Åkeson] önskade i allt förhårliga Herren men själv vara ringa och undangömd. Kort före sin död bad han därför, att ingen efter hans bortgång skulle skriva något om honom till hans beröm. Men då svarade en broder: ”Om någon vill skriva något om dig, liksom det fordom blev skrivet om Bibelns heliga, och till andras uppmuntran berömma Gud för vad han gjort, detta är väl icke orätt”? [sic] Häremot hade han intet att invända. Därför har denna minnesteckning kunnat utkomma, vilken jag dock erkänner som en alltför matt målning av verkligheten. Vi läsa i Bibeln oss till uppbyggelse och lärdom, tröst och uppmuntran Josefs, Daniels m. fl. av de gamla heligas historia. Så – om än i mycket lägre grad – önskar, beder och hoppas jag, att dessa svaga skildringar om en av vår tids sant gudfruktiga män må av den opartiske och fördomsfrie kunna läsas till uppbyggelse, lärdom och uppmuntran.¹⁰

Sammanfogat i Truedsons kommentarer är både idén om modernitetens ”opartiske och fördomsfrie” läsare, samt en uppmaning till denna läsare att betrakta berättelsen om Åkeson som en sorts helig historia, jämförbar med Bibelns berättelser. Truedsons verk är en förlängning av ”de gamla heligas historia”, det är kort och gott en hagiografi skriven i moderniteten även om inte Truedson själv använder just det ordet.

För att analysera dessa i tid och geografi spridda berättelser kommer jag att använda Charles Taylors båda böcker *Modern Social Imaginaries* och *A Secular Age*. I dessa båda böcker skildrar han hur den västerländska moderniteten och sekulariteten uppkommit. Böckerna skildrar de långa linjer och mentalitetsförändringar som lett till moderniteten. Detta gör det möjligt att se på det hagiografiska materialet i en större social och historisk kontext för att granska hur de spänner mot och spelar med i rörelser i sin samtid. Förutom böckerna från Taylor kommer jag även använda David Martins verk *The Breaking of the Image* samt *Pacifism* för att ge en sociologisk teori att testa materialet mot. Dessa böcker skildrar hur den radikala kallelsen i evangelierna befinner sig i ett dialektiskt förhållande till den omgivande kulturens krav på stabilitet. Materialet presenteras mer noggrant under Teori (1.5).

Hur ska då det hagiografiska materialet läsas? Det första som kan anmärkas är givetvis den stora spridningen i tid och geografi mellan de olika hagiografierna. Här kan det anmärkas att det i nyare systematisk teologi inte är helt ovanligt att använda ett vitt material för att visa på breda förändringar i en viss kultur. Den brittiske teologen Graham Ward försöker visa på förändringar i sättet att se på teologi, från något som är baserat i kyrkans liturgi till ett självständigt universitetsämne, genom Kyrillios av Jerusalem (313-386)¹¹ Hugo av Sankt Viktor (ca 1096-1141)¹² samt Philip Melanchton

¹⁰ Truedson, *Helge Åkeson*, s. 3-4.

¹¹ Graham Ward, *How the Light Gets In: Ethical Life I* (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 24-33.

¹² *ibid.* s. 48-60.

(1497-1560).¹³ Wards liksom mitt intresse är att visa på breda historiska förändringar i västvärlden, förändringar som lett fram till vår nuvarande situation. Det kan därför anses rimligt att jag antar en liknande metodologi i mitt urval av texter. Med detta sagt ämnar denna uppsats att inte bara placera in de olika hagiografierna i en sorts generell historia utan även att ta hänsyn till de partikulära miljöer i vilka de utspelar sig och är skrivna. Inför det att varje hagiografi presenteras kommer därför deras partikulära kontext samt deras plats i Taylors större historieskrivning förklaras. När det kommer till nedslaget i renässansen, Elisabeth Dirks, så bör det påpekas att det där finns ett större historiskt gap mellan den tid som hagiografien skildrar och den tid då den nedtecknades. För att göra rättvisa åt detta kommer jag söka skildra både den miljö som texten utger sig för att skildra och den tid i vilken den tillkom.

En annan fråga att ta hänsyn till i läsningen av dessa texter är deras historiska värde. Historikerna Ulrich Köpf, Peter Plank och Joseph Dan skriver i uppslagsverket *Religion Past and Present* om medeltida hagiografier:

The authors of the vitae of the saints did not usually write on their own initiative, rather as representatives, commissioned by individuals or, more often, by certain groups (e.g. of a cathedral or collegiate chapter, a monasterial convent or order). Hagiography did not serve a historical interest – still unknown to the Middle Ages – nor exclusively the cult or personal edification, but rather – like the medieval veneration of saints – it often served political and politico-ecclesial purposes.¹⁴

Dessa texter ska alltså inte på något enkelt sätt förstås som historiska, och det finns en mängd intressen som ligger bakom och formar texten såsom den föreligger. Detta gäller inte enbart hagiografiska texter från medeltiden, utan bör förstås generellt på texter av denna karaktär. Det är viktigt att vara medveten om detta i mötet med texterna. Men tanken med denna uppsats är inte att finna den egentliga historien om dessa helgon ”bakom texten”, eller att bedöma vilka delar av hagiografierna som har historisk bärighet. Istället är syftet mer synkront, att läsa texterna som de föreligger, för att se på vilket sätt textens värld utmanar sin samtid. Att de då stundtals kan tjäna ”politiska och politisk-kyrkliga syften” är därför inte med nödvändighet något ont, utan kan snarare tydliggöra spänningar i berättelsernas samtid.¹⁵

¹³ Ward, *Light Gets In*, s. 88-107.

¹⁴ Ulrich Köpf, Peter Plank och Joseph Dan, ”Hagiography”, i: *Religion Past and Present*. Onlineupplaga, åtkomst: 21 februari 2018, 15:15, http://dx.doi.org.ezproxy.ub.gu.se/10.1163/1877-5888_rpp_COM_09232

¹⁵ Von Weissenberg, som presenteras nedan (se 1.6), ger dock en mer positiv utvärdering av hagiografins historiska roll. Hon anser att hagiografierna ger stoff till socialhistoria. Von Weissenberg tar sin utgångspunkt i att helgonets roll är att presentera ett ideal för den gemenskap som berättelsen återges för, detta gör att berättelsen tenderar att försöka skildra vardagslivet. Detta för att visa hur idealet kan levas ut i olika stånd och miljöer. Von Weissenberg skriver även: ”the community of the faithful was part author, part audience, part controller. As such, the author had a vested interest in portraying the saint’s life as recalled by the community.” Marita von Weissenberg, ”Generations of Men

En sista fråga infinner sig innan uppsatsen övergår till att diskutera teori; denna fråga är hur begreppet "värld" ska förstås teologiskt. Uppsatsen bär underrubriken "en hagiografisk studie av efterföljelse som världstransformerande kraft". Vad är denna värld som transformeras? Det grekiska ordet *kosmos* bär enligt exegeten Hermann Sasse i grekisk filosofi en betydelse av ordning, och kan då syfta på skapelsens inneboende ordning. Betydelsen av begreppet kom så småningom att syfta på universum eller världen.¹⁶ I Nya testamentet kommer ordet att få två grundläggande betydelser, enligt exegeten Brian J. Dodd, dels som ett spatial och temporalt koncept: världen som skapelse som kommer avlösas i ny skapelse, och delvis som mänskligheten i opposition till Gud.¹⁷ Denna opposition mot Gud är större än enskilda individer, enligt exegeten Horst Balz. Synden och gudsfrånvändheten har mänskligheten utanför Kristus i sitt grepp, stundtals beskrivs det som att världen behärskas av den Onde eller av olika härskare och makter.¹⁸ Längre fram påvisas att Taylor (se 1.5.1), men också Martin (se 1.5.2) anser att världen i preaxiala religioner ofta förstås som en ordnad helhet, där det mänskliga samhället utgör en harmonisk enhet med den skapade världen. Det som det Nya testamentet stundom gör är att slå en kil mellan den mänskliga världen, som kan vara och är i opposition till Gud, och den spatiala och temporala världen. När det talas om "världstransformerande" handlar det i uppsatsen om den sociala världen, de mänskliga strukturerna eller föreställningarna om världen; stundtals kommer detta att markeras med begreppet "den sociala världen". Det syftar alltså inte på den skapade världen utan på mänskliga strukturer, hur människan konstruerar sin värld.

and Masculinity in Two Late-Medieval Biographies of Saints", i red. Rafella Sarti, *Men at Home*, Special Issue of *Gender & History*, vol. 27 No. 3 November 2015, s. 671-672.

¹⁶ Hermann Sasse, "κόσμος" i *Theological Dictionary of the New Testament*, vol.3, red. Gerhard Kittell, översatt av Geoffrey W. Bromiley. (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1965), s. 868-880.

¹⁷ Brian J. Dodd, "World" i *Dictionary of the New Testament & Its Developments*, red. Ralph Martin och Peter H. Davids (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997) s. 1222-1223.

¹⁸ Horst Balz, "κόσμος" i *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, red. Horst Balz och Gerhard Schneider (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2003), s. 312.

1.5 Teori

Det hagiografiska materialet kommer att prövas mot den stora berättelse om västerlandets sekularisering som den kanadensiske katolske filosofen Charles Taylor skriver fram och den "Sociology of Christian Theory and Practice"¹⁹ som sociologen David Martin skapar i bland annat *The Breaking of the Image*. Följande beskrivningar av Taylor och Martins teorier måste ses som schematiska, till stor del på grund av det väldiga material de båda tillhandahåller. Men trots att detta är en förenklad bild, visar den på de för uppsatsen viktigaste dragen i deras tänkande.

1.5.1 Charles Taylor och västerlandets sekularisering

När Taylor beskriver det västerländska samhällets långa vandring mot sekularisering är ett centralt begrepp *social imaginaries*. *Social imaginaries* kan förstås som den föreställningshorisont mot vilken människan orienterar sig. Taylor gör en åtskillnad mellan *imaginaries* och samhällsteori ("social theory"). Samhällsteori är något som hör till en akademisk elit enligt honom, medan föreställningshorisonten är något som delas av det breda befolkningslagret. Föreställningen om hur världen fungerar befinner sig mindre på ett teoriplan och handlar, enligt Taylor, mer om bilder av världen, om berättelser och legender. Däremot anser Taylor att det finns en tydlig koppling mellan teori och föreställning. Elitens teorier tenderar att sippra nedåt för att så småningom nå ner till de breda befolkningslagren. Taylor menar att den nya föreställningshorisonten allt som oftast är kopplade till praktiker – som t ex ett visst förförande att rösta eller att demonstrera, som på olika sätt befäster hur världen är funtad och hur relationer människor emellan bör se ut.²⁰

Det moderna, sekulära västerländska samhället tänker sig Taylor har ytterst sina rötter i föreställningar sprungna ur latinsk kristendom och praktiker som uppkommit ur denna. Taylor gör en åtskillnad mellan "preaxiala" ("pre-axial") religioner och "postaxiala" ("post-axial") religioner.²¹ Det som åsyftas med "axial" är en sorts förändring som skedde i ett flertal religioner århundrandena innan Kristus. I de preaxiala religionerna, menar Taylor, förstods en individ främst som nedbäddad i sociala

¹⁹ Martin, *Image*, s. ii.

²⁰ Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham and London: Duke University Press, 2004), s. 23-30.

²¹ Sociologen Robert N. Bellah gör i sin bok *Religion in the Human Evolution* något fler uppdelningar och nyanseringar än Taylor. Bellah redogör i sin bok för religion från äldre stenålder fram till den axiala perioden. Intressant att notera är den arkaiska tiden, som enligt Bellah direkt föregår den axiala, präglades av begynnande statsbildningar och en koncentration av makt till en eller ett fåtal personer. Sättet att upprätthålla denna ordning var, enligt Bellah, att: "elaborate a vast hierarchical conception of the cosmos in which the divine, the natural and the human are integrated" vidare "the cosmos was seen as a state and the state as an essential element in the cosmos." Kungen fick ofta då inta en förmedlande roll mellan Gud(ar) och människor, och kunde med tiden inta rollen som folkets beskyddare. Detta lämnade dock enligt Bellah en öppning för att diskutera politisk legitimitet. Representerade verkligen kungen den himmelska rättvisan? Robert N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011). s. 261-263.

relationer: som far, son eller medlem av en viss stam. De religiösa praktikerna speglade detta, det var som samhälle som människan relaterade till Gud. Religionen var även nedbäddad i den sociala ordningen som fanns i samhället, som tenderade att sakraliseras, människans ordning sågs som en del av och i harmoni med den skapade världen. Taylor skriver att det som främst eftersträvades i dessa religioner var mänsklig välfärd, som till exempel fertilitet och goda skördar. I dessa sammanhang användes de religiösa riterna för att manipulera och vädja till krafter och gudomligheter som hade en ambivalent inställning till människan. Taylor skriver dock om kristendomen, som ett exempel på en postaxial religion:

The paradox of Christianity, in relation to early religion, is that on one hand, it seems to assert the unconditional benevolence of God toward humans (there is none of the ambivalence of early divinity in this respect) and yet, on the other, it redefines our ends so as to take us beyond flourishing.²²

I kristendomen finns, enligt Taylor, ett tydligt brott mellan den trefaldiga harmonin med den skapade världen, den sociala världen och tanken på mänsklig välfärd.²³ Det finns, som Taylor skriver i citatet, en strävan som går utöver vanlig mänsklig välfärd. Ett exempel som han tar upp är att dö ung på ett kors plötsligt kan ses som en seger, snarare än som ett nederlag. Det finns också en tendens att se den skapade världen som brusten och i ett behov av upprättelse. Slutligen skriver Taylor:

The New Testament is full of calls to leave or at least to relativize the solidarities of family, clan, and society and to become part of the Kingdom. We see this reflected in the way certain Protestant churches operated, where one was not simply a member by virtue of birth but one had to join by answering a personal call. This in turn helped to give force to a conception of a society as founded on covenant, and hence as ultimately constituted by the decision of free individuals.²⁴

Det finns alltså enligt Taylor i den kristna tron, som en postaxial religion, en sorts strävan bort från att se sin primära identitet som inbäddad i vissa sociala roller. Häri ligger något av nyckeln till kontraktsförståelsen av det moderna samhället. Trots detta skedde inte brottet med det tidigare samhället särskilt snabbt, utan länge sågs människan som främst en del av varats stora kedja, den kedja av personliga relationer och roller som hängde ihop i en sorts organisk helhet.²⁵ Den kristna tendensen till uppbrott arbetade sig alltså långsamt in i samhället. Långsamheten ser Taylor som

²² Taylor, *Social Imaginaries*, s. 57.

²³ Enligt Bellah verkar det axiala skiftenas "genombrott" ("breakthroughs") vara beroende av "sammanbrott" ("breakdowns"), alltså stor social oro. Han påminner sina läsare om att kortsiktigt var få av den axiala revolutionens förgrundsgestalter framgångsrika, varken Jeremia, Sokrates, Konfucius eller Jesus. Sammanbrottet i Israels fall är givetvis ockupationen av och exilen i Babylonien. Bellah, *Human Evolution*, s. 281-282.

²⁴ Taylor, *Social Imaginaries*, s. 62

²⁵ För mer om varats stora kedja se *ibid.*, s. 10-14, 144-146.

beroende av att de som tog upp brottstematiken på allvar ”were hemmed in by the force of the majority religious life that remained firmly in the old mold.”²⁶ Istället för ett uppbrott från majoritetssamhället tenderade den religiösa eliten fungera i en sorts kompletterande relation till det. Trots detta började de strukturer och idéer som krävdes för att människan skulle bäddas upp från sitt sociala, kosmiska sammanhang och den mänskliga välfärden så sakteliga ställas upp.²⁷

Taylors tes är att den rörelse mot individualisering som han konstaterade i citatet började accelerera från 1200-talet. Det som då skedde var att en reformrörelse började göra sig hörd inom kyrkan, en rörelse som på fromhetsplanet tog sig uttryck i en mer kristocentrisk andlighet och på organisationsplanet i bland annat tiggardordnar. Taylor tänker sig delvis att denna reformrörelse hänger ihop med digerdödens härjningar och med en mer mobil befolkning. Rörelsen i reformerna gick i riktning bort från en kollektivistisk tro mot en förståelse av tron som lägger större fokus på det inre livet och på uppriktigheten i tron hos individen. Kort sagt i en postaxial riktning. Hos eliten fanns, skriver Taylor, en allt större misstro mot den gamla förståelsen av tron, där hela den skapade världen sågs som förtrollad och där materiella ting sågs som bärare av speciella egenskaper. Denna mer sakramentala, magiska förståelse av tron sågs som i konkurrens med reformrörelsens ökade fokus på introspektion och det dygdiga livet. Taylor drar linjen från denna skepsis hos en utbildad minoritet till reformationen. I reformationer, menar han, fokuserades, likt solen i ett förstoringsglas, reformrörelsens vilja att låta tron nå djupare in hos befolkningen och skepsisen mot en sorts magisk sakramentalitet. Sakramenten som verkande *ex opere operato* ifrågasattes. Taylor menar även att viljan att låta tron tas på allvar av alla uttrycktes i ett ifrågasättande av den kompletterande relationen mellan lekmännen och ordensfolket. Reformationen ansåg att alla kristna skulle leva heliga liv, på likvärdig nivå.

Taylor tänker sig att uppgörelsen med en magisk sakramentalitet banade vägen för en värld där Gud, och andra andliga makter, i högre grad än tidigare sågs som distinkta från världen. Guds kraft var inte längre i lika hög grad förbunden med den materiella verkligheten. Detta öppnar upp för synen på världen som indelad i två sfärer, naturlig och övernaturlig. Uppgörelsen med uppdelningen mellan lekmän och ordensfolk utgjorde i sin tur ett brott mot tanken på världen som bestående av kompletterande relationer.²⁸

Enligt Taylor finns en parallell rörelse under medeltiden och framåt, en civiliseringsrörelse, som förbinder sig med den kristna reformrörelsen. Civiliseringsrörelsen är enligt Taylor ett projekt som från början handlade om att lugna en vild och halvt självständig adel. Detta civiliseringsprojekt, att göra dessa till gentlemän involverade i hovliv och artig diplomati, kom att mixas med reformationens

²⁶ Taylor, *Social Imaginaries*, s. 61.

²⁷ *ibid.* s. 51-62.

²⁸ Taylor, *Secular Age*, s. 61-88.

ideal på att alla kristna ska leva överlätna liv. Resultatet, som Taylor skriver fram, var att ett gott medborgarskap kom att ses som samma sak som att vara en god kristen. Detta sker samtidigt som naturen alltmer kommer att ses som skild från Gud och därför öppen för manipulation. På ett liknande sätt kommer människan att ses som organiserbar i ett nytt disciplinerat samhälle som växer fram.²⁹ Det Taylor tycker sig se är en förändring i hur människan kommer att betrakta sig själv, det är en rörelse bort från ett ”poröst jag” (”porous self”) till ett ”buffrat jag” (”buffered self”). Samhället har kommit att ses som mer formbart. Och människan har kommit att uppfattas som självständig gentemot naturen. Den religiösa vändningen mot det inre livet har bidragit till en bild av människans jag som självständigt och inte bundet till kosmos och sociala roller. Jaget uppfattas alltmer som det disciplinerade sinnet, anser Taylor, skilt från kroppen och skyddat från omvärlden.³⁰

Den starkare uppdelningen mellan den skapade världen och Gud, samt den nya förståelsen av människor som sinsemellan buffrade individer bäddar för en sorts ”försynsbaserad deism” (”Providential Deism”). Guds roll i det nya civiliserade och ekonomiska samhället som uppkommer i skiftet mellan 1600- och 1700-talet blir att vara en sorts garant för dess fortlevnad och för människans välbefinnande. Gud blir, skriver Taylor, den som genom sin försyn har skapat förnuftiga ordningar där sökandet efter det egna välbefinnandet sammanfaller med samhällets välbefinnande. Det nya borgerliga, artiga samhället där kommers är paradgrenen tas här, menar Taylor, redan som något givet, som den förnuftiga ordning som Gud lagt ner i själva skapelsen. Gud blir, anser Taylor, en avlägsen garant för detta system av självständiga, ”buffrade” individer. Denna antropocentriska och avlägsna gud står på tröskeln till en ordning där det är möjligt att föreställa sig en värld utan Gud.³¹ I den kristna närhistorien ligger en mängd teologiska konflikter som verkat tärande på den fredliga kommersbaserade ordningen. Ett allt för starkt ”fanatiskt” fokus på doktriner och på en mer utbroderad teologi ses därför av stora delar av eliten som något icke-önskvärt. Med referens till filosofen John Locke beskriver Taylor synen på religion som börjar växa fram:

Religion can [...] be an aid to the social order by inculcating the right principles, but it must avoid becoming a threat to this order by launching a challenge against it. Thus, Locke is ready to tolerate various religious views, but he excepts from this benign treatment atheists (whose non-belief in an afterlife undermines their readiness to keep promises and respect good order) and Catholics (who could not but challenge the established order).³²

²⁹ Taylor, *Secular Age*, s. 99-130.

³⁰ För mer om det buffrade jaget se: *ibid.*, s. 33-41.

³¹ *ibid.*, s. 221-234.

³² Charles Taylor, ”Western Secularity” i *Rethinking Secularism*, red. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer och Jonathan van Antwerpen (Oxford: Oxford University Press, 2011), s. 34.

Religionen får, sammanfattningsvis, enligt Taylor i denna försynsbaserade deism ett värde i det att den kan förmå ge människor rätt principer, eller genom straff och belöningar i livet efter detta förmå människor att handla väl.³³ Men kristendomen kan också komma att ses som i konflikt med den givna ordningen då den har en tendens att gå bortom mänsklig välfärd, detta som är det enda verkligt viktiga i den förnuftsbaseade deismens värld. Taylor skriver:

Thus, by a variety of routes, one could end up rejecting Christianity, because in calling for something more than human flourishing, it was the implacable enemy of human good; and at the same time a denial of the dignity of the self-sufficient buffered identity.³⁴

Taylor visar på hur världen alltmer kom att förstås som styrd av opersonliga ordningar. Försynens plats övertogs av opersonliga lagar som den om historiens framåtskridande, den osynliga handen och dylikt. Dessa målade upp den borgerliga staten som oundviklig.³⁵ En sorts återsakralisering blir tydlig kring 1700-talet och tidigt 1800-tal enligt Taylors narrativ. Den givna ordningen blir helig, men denna gång utan referens till det som Taylor kallar högre tider, det vill säga den sakrala tid som tidigare samhällen ansågs vara grundade i, exempelvis Guds tid, en gyllene tidsålder från förr eller idévärlden. Detta kommer, enligt Taylor, att ersätta med en homogeniserad tid, men som ändå sakraliseras genom sina anspråk på att tillhöra det längst framskridna stadiet.³⁶

Under 1800-talet uppkommer det som Taylor kallar för novaeffekten. Med detta menar han att en supernova av olika sorters sekulariteter och andligheter, och tillstånd mellan religion och sekularitet uppkommer kring denna tid. Taylor tänker sig att dessa ska läsas som uppror mot den uppfattade plattheten i det moderna samhället, som var alltför antropocentriskt och alltför fokuserat på det vanliga mänskliga livet, utan möjlighet till hjältedåd och upphöjdhet.³⁷

³³ Taylor, *Secular Age*, s. 223.

³⁴ *ibid.*, s. 264.

³⁵ *ibid.*, s. 279-286.

³⁶ *ibid.*, s. 272.

³⁷ Jag väljer att sammanfatta detta mycket kort i detta kapitel främst på grund av utrymmesskäl, för den som är mer intresserad handlar det om del III i *A Secular Age*. Taylor, *Secular Age*, s. 299-377.

1.5.2 David Martin och kristendomens tidsbomber

Martin förstår religion på ett liknande sätt som Taylor. Under de två årtusenden som föregår Kristi födelse finns upprepade brott med en tanke på världen som en harmonisk enhet, enligt Martin.³⁸ Detta, menar Martin, är även märkbart i den ”judeo-kristna” traditionen. Den judeo-kristna traditionens förhållande till den skapade världen är, tänker sig Martin, att eftersom världen är skapad av Gud är den inte ond, men Gud är samtidigt transcendent, vilket gör att världen inte kan identifieras med Gud. Detta möjliggör en viss distans till världen som den nu är konstituerad samtidigt som skapelsen bekräftas. I denna spänning, eller dialektik, finns en revolutionär potential enligt Martin. Världen är inte ond och ska därför inte överges, men den är ännu inte där den borde vara.³⁹ Martin skriver: ”The prophetic tradition is therefore written into Judeo-Christianity from Isaiah to Karl Marx.”⁴⁰

Martin använder en vokabulär som liknar Taylors. Där Taylor väljer att tala om *imaginaries*, det som kan kallas föreställningshorisonter, vill Martin tala i termer av *image*, eller den bild av världen som formas i vissa samhällen.

För Martin är det främst två krafter som formar den bild av världen som finns i västerlandet: ”transcendens” och ”enhet”. För Martin har religioner med sina rötter i judendomen en speciell dialektik när det kommer till transcendens. Här finns ett aktivistiskt driv att gå bortom den sociala världen och det som där är givet, samtidigt som det finns delar av dessa traditioner som just betonar att den skapade ordningen är given av Gud och därför inte får överskridas.⁴¹ Men skriver Martin: ”[T]he radical strain remains active, capable of taking men away from home. The beyond intrudes on the given, revealing its limits and inciting men to uncover new potentialities”⁴²

Den andra kraften som formar den bild i vilken samhället föreställs är enhet. Martin tänker sig att idén om Guds enhet skapar en tendens i samhällen med rötter i judendomen att tala om företeelser som folkets enhet och mänsklighetens enhet. Men det är just denna tanke på enhet som skapar splittring och en dualistisk tendens. Den enda sanningen och den enda guden skapar en kontrast till de många sanningarna och de många gudarna:

This vocabulary of unification and opposition, the people of God and the heathen, the people and the class enemy, the social boundaries of truth and unreclaimed soil or unreclaimed souls is part of the fundamental structure of all movements springing from the Judaic root.⁴³

³⁸ David Martin, *Pacifism* (Abingdon: Routledge, 1965), s. 11-14.

³⁹ *ibid.*, s. 17-19.

⁴⁰ *ibid.*, s. 19.

⁴¹ Martin, *Image*, s. 7-10.

⁴² *ibid.*, s. 9.

⁴³ *ibid.*, s. 13.

Betoningen på enhet skapar delning, eftersom enheten inte genast är genomförbar. Sanningen tas emot av en social grupp, men inte av en annan.⁴⁴ Detta innebär att kristendomen alltid tenderar att sätta upp gränser, mellan kyrka och värld, heligt och profant, mellan ordern och lekmän. Tanken på enhet skapar dessa tudelningar eftersom den enda sanningen behöver bevaras.

Martin tänker att viktiga ingredienser för ett samhälles fortlevnad är en viss hierarki, en böjelse att värdera det lokala och blodsband högre än det främmande och de obesläktade och ge stor vikt till både biologisk och social reproduktion. Detta är det naturliga samhället.⁴⁵ Mot detta stretar kristendomen, som med betoningen på enhet och transcendens går emot det naturliga samhällets hierarkier, i det att transcendens ifrågasätter det givna, och en betoning på det lokala. Dessutom fokuserar kristendomen mer på återfödelse än biologisk födelse. Martin kan därför beskriva kristendomen som en sekulariserande kraft, detta på grund av att samhällen ofta klär sina hierarkier, sina blodsband och sina traditioner i sakrala anspråk. Allt detta ifrågasätter kristendomen genom att istället fokusera på enheten och det enda nödvändiga.⁴⁶ Martin konstaterar dock:

This outright war of faith and natural religion cannot continue for long. The war is recorded in the New Testament, and the compromise in the history of the Church. The idea of unity is an eschatological hope and it generates a tension which is expressed in a duality: church and world.⁴⁷

Kort sagt måste, enligt Martin, denna spänning bevaras eller dämpas upp för att inte försvinna. Detta kan ske genom ”brödraskap” som genom sin inre organisation och separation från världen förmår att bevara det radikala stråket, men det sker också genom att världen och kyrkan tilldelas separata sfärer.⁴⁸

Martin menar att kristendomen lever i en dialektik mellan anpassning, att befinna sig i kontinuitet med det omgivande samhället, och det radikala uppbrottet från det. Lösningen på denna spänning blir ofta, enligt Martin, ”brödraskapet” och sekterna där kristendomens tendens att sträva bort från det omgivande samhället bevaras – som en tät kapsel av potential. För den vidare kyrkan blir uppbrottet en del av dess symbolik och riter, och befinner sig där som en språklig potential.⁴⁹ Martin skriver:

The Church is a dam and builds up enormous potentiality inside it. Unless the divine is held back in sacred space, inside churches, or behind altar rails under priestly control there would be no build up. Without quiescence, latency and passivity there is no power, only wastage.⁵⁰

⁴⁴ Martin, *Image*, s. 11-13.

⁴⁵ *ibid.*, s. 19-20

⁴⁶ *ibid.*, s. 22-24.

⁴⁷ *ibid.*, s. 24.

⁴⁸ *ibid.*, s. 24-27.

⁴⁹ *ibid.*, s. 13-16.

⁵⁰ *ibid.*, s 13.

Kyrkan är en damm som bevarar uppbrottets radikalitet, så att det senare kan få utlopp. Detta kan både ske genom kyrkans repeterande av sina bilder och genom det radikala brödraskapets kapsel börjar läcka och en radikal ny ordning börjar anas på grund av dessas annorlunda liv.⁵¹ Martin tänker sig att kyrkans gränslinjer, mellan heligt och profant, mellan sekt och värld, fungerar som ett ”reservat för fullkomligheten”, tudelningen blir ett sätt att bevara den radikala potentialen och idén om fullkomlighet: ”the edge of the wafer, the wall of the monastery, the social boundary of the sect each protect the idea of perfection”⁵² Dessa gränser som skapas genom enhets- och transcendenstanken är dammens väggar där kristendomens radikala stråk kan samla kraft.

Dialektiken mellan kristendomens uppbrott och samhällets behov av kontinuitet leder enligt Martin till en sorts ”dubbel struktur” (”double structure”) inom kristendomen. Det kristna radikala stråket måste, för att använda Martins uttryck, smyga sig in under samhällets sociologiska gränser och där dyka upp med en mask som får det att te sig som en *status quo*:s främsta försvarare. Men som Martin ser det är det snarare så att detta utgör ”time-bombs lodged across the frontiers of the possible”.⁵³ Martin tänker sig att det radikala stråket bevaras just genom den handling som kan te sig som ett förräderi av det radikala. Ett exempel som Martin tar upp är de två svärden, uppdelningen mellan det världsliga regementet och det andliga. Detta är ett sätt att harmonisera spänningen mellan det naturliga samhällets krav och kristendomens anspråk, men samtidigt tänker sig Martin att det skapar en sorts ”ghostly and spiritual alternative”⁵⁴, en sorts undflyende kritik av samhället. Den naturliga fadern får ett alternativ i den andlige, den världsliga rättssystemet får ett alternativ i kyrkans domstolar, kyrkofriden står som en sorts symbolisk kritik av våldet utanför, och prästens undantag från att göra militärtjänst och den skräck som tanken på en dödande präst väcker, vittnar om Guds rikes universalitet. För Martin är allt detta exempel på symboler som landar i människors medvetande och som bär på en stark potentiell sprängkraft, även om de hålls tillbaka av avgränsningar mellan heligt och profant för en tid.⁵⁵ De dubbla strukturerna bevarar den radikala potentialen och låter inte kraften i dessa symboler gå förlorade.

På vilka olika sätt kan då dessa ”tidsbomber” aktiveras? Martin kan främst te sig som drivande en idéhistorisk tes, men hos honom finns också vissa materiella förklaringsmodeller. Som en pilotstudie för hur olika kristna rörelsers förhållningssätt till krig varierar använde han i *Pacifism* det engelska inbördeskriget (1642-1651) som exempel. Hur kommer det sig att ”the spiritual egalitarianism of St. Paul [lead] to levelling notions in a secular context”⁵⁶? Martin tänker sig att plötsliga försämringar i

⁵¹ Martin, *Image*, s. 14.

⁵² *ibid.*, s. 38.

⁵³ *ibid.*, s. 157

⁵⁴ *ibid.*, s. 161.

⁵⁵ *ibid.*, s. 153-166.

⁵⁶ Martin, *Pacifism*, s. 55.

förhållandena, eller milda förbättringar i dem som ackompanjeras av sociala uppbrott, kan leda till fantastiska förväntningar. Ett apokalyptiskt språkbruk kan då plockas upp av vissa delar av den lägre medelklassen och ”de anständiga fattiga” (”the decent poor”), detta var omständigheterna under engelska inbördeskriget då förväntningar om en femte monarki med Kristus som regent uppstod.⁵⁷ Denna radikalitet kan ta sig uttryck i aktivistiskt våld eller i form av en mer kvietistisk pacifism. Martin tänker sig även att efter att en revolution misslyckats, som i det engelska fallet, kan exempelvis pacifism bevaras inom en rörelse som en ett radikalt rest från revolutionen, något han menar är fallet med kväkarna. Detta blir då en sorts förändligad fortsatt kamp mot det aktuella samhället.⁵⁸ Det radikala stråket förändligas och förs vidare till en ny generation, det bevaras genom en sekteristisk grupp som sätter upp nya gränser mot världen.

Martin diskuterar hur det i många rörelser, på grund av enhetssträvandena, finns en vilja att riva ner gränserna mellan de dubbla strukturerna. För Martin är kalvinismen ett exempel på en sådan rörelse som önskar att alla i samhället ska vara lika hängivna Gud, som vill införa en fullkomlig ordning för alla. Klostrens murar måste därför rivas. Men, fortsätter Martin, gränsdragningen uppstår genast igen mellan de utkorade och ”de förkastade” (”reprobates”) , den synliga kyrkan och den osynliga.⁵⁹ Ett totalt utplånade av gränserna skulle innebära ett totalt utplånade av transcendensen, detta menar Martin sker i socialismen där Gud blir historien. Sekularisering är vad som sker när gränserna rivs.⁶⁰

En tydlig radikal praktik som Martin identifierar är jungfrudomen. Detta är en kraft som är riktad mot den biologiska familjen, denna bas i samhällets reproduktion. I jungfrudomen skapas, tänker sig Martin, ett ”brödraskap” utanför samhällets kontrollsystem, utanför den sociala reproduktionen. Martin skriver om den traditionella kristna inställningen till sex:

In fact it is part of the general Christian difficulty over the reproduction of the *status quo*. Sexual reproduction and the reproduction of the *status que ante* are allied problems, and any logic of regeneration will run into the fundamental difficulty of generation: the family and sexuality.⁶¹

Martin skriver vidare att för att det jungfruliga brödraskapet ska kunna upprätthållas och inte assimileras i det vidare samhället behövs disciplin, och för att kunna avstå från sina jordiska fäders vilja behövs en motkraft i andliga fäder. På detta sätt skapas en spegel av det naturliga samhället, som blir mer kompletterande.⁶² Bilden av jungfrun, i form av Maria, kan då adopteras av mer provinsiella

⁵⁷ Martin, *Pacifism*, s. 61-68.

⁵⁸ *ibid.*, s. 68-70.

⁵⁹ Martin, *Image*, s. 32.

⁶⁰ *ibid.*, s. 189-192.

⁶¹ *ibid.*, s. 155.

⁶² *ibid.* s. 43.

intressen som en beskyddare för den naturliga familjen och för staden.⁶³ Det finns alltså en tydligt dialektisk process mellan kristendomens tendens till uppbrott och samhällets tendens till stabilitet och kontinuitet. Men kvar finns alltid, som jag tidigare citerade Martin, ett radikalt stråk.

1.5.3 Teoretiskt ramverk för läsningen

I uppsatsen kommer Taylors teori användas som en historisk bakgrund för de hagiografiska berättelserna. Taylors beskrivning av medeltiden, renässansen och moderniteten ger berättelserna en viktig placering i tid och rum. Med hjälp av Taylor placeras även berättelserna in i ett större historiskt narrativ, det om västerlandets sekularisering. Detta gör det möjligt att pröva huruvida berättelserna utmanar eller förstärker historiska tendenser, som de är beskrivna av Taylor. Är berättelsen om till exempel Klara av Assisi ett exempel på rörelsen mot buffrade individer?

Martin ger uppsatsen verktyg och ett språk att för att analysera det hagiografiska materialet. Med hjälp av Martin kan berättelserna förstås som ett sorts uppdämmande av radikal kraft, eller som ett sorts symboliskt motstånd mot *status quo* och den sociala värld i vilken berättelserna utspelar sig. Men det ger också analytiska verktyg att tänka på dialektiken mellan en värld som söker kontinuitet och en kristendom som söker uppbrott, och på de olika sätt som kompromisser dem emellan kan sökas. Det ger oss alltså både verktyg att förstå kristen tro som förändringsagent men också som kollaboratör till den rådande ordningen.

1.6 Tidigare forskning

Uppsatsens ämne är tunt beforskat. Men en som har skrivit om konflikter med den biologiska familjen i hagiografier är Marita von Weissenberg, en finlandssvensk historiker verksam vid Xavier University, Ohio. Von Weissenberg skriver i sin avhandling *Men, Marriage and Masculinity in Late Medieval Hagiography, 1100-1500* om helgon som ingått äktenskap och om konflikterna mellan ett sekulärt manlighetsideal och ett andligt sådant.

Hon visar på spänningen som finns mellan önskan hos vissa helgon att leva sexuellt avhållsamma liv inom sina äktenskap och det "fädernebaserade arvssystem" ("patrimony"). Hon citerar Dylan Elliott: "from the point of view of the nobility as a caste, there can be no greater form of rebellion than the refusal to replace itself."⁶⁴ Här tar von Weissenberg upp manliga helgon som Galeotto Roberto Maltesta och Elzéar av Sabran. I det senare exemplet visar hon på hur Elzéar och hans fru

⁶³ Martin, *Image*, s. 40-44.

⁶⁴ Marita von Weissenberg, "Men, Marriage and Masculinity in Late Medieval Hagiography, 1100-1500" Doktorsavhandling, Yale University. ProQuest (AAT: 3571854), s. 206.

Dauphine har föresatt sig att leva i ett sexuellt avhållsamt äktenskap, men att detta ständigt prövas av släktingar som önskar ättlingar. Pressen att föda fram ättlingar är så pass hög att Dauphine fruktar för att bli lönnmördad av Elzéars familj för sin oförmåga att föda en son.⁶⁵ Det som von Weissenberg vill peka på här är konflikten mellan en sekulär form av manlighet som kräver avkomma för att reproduceras, och en andlig form av maskulinitet präglad av disciplin och avhållsamhet.⁶⁶ Den andliga formen av manlighet är, visar von Weissenberg, i slutändan en manlighet som är modellerad efter Kristus. Kristus som hagiograferna lyfter fram som ”son” i en sorts kontrast till den sociala rollen som fader i ett det fädernebaserade arvssystemet.⁶⁷ I en artikel av von Weissenberg visar hon ytterligare på konflikten mellan en sekulär manlighet och en andlig sådan; adelsmannen Galetto Roberto Maletesta önskade enligt hans hagiograf redan som femåring att leva i fattigdom. De som stod kring honom hånade då honom för att önska sig något så ”base and effeminate”⁶⁸; att leva i fattigdom och att frånsäga sig rätten att härska ses alltså som feminint. Maletesta kunde, enligt von Weissenberg, endast leva ut sin önskning om att leva i kyskhet, när han blev ”freed from fear and obedience” i förhållande till sina äldre manliga släktingar.⁶⁹ Von Weissenberg påpekar exempelvis att Maletestas önskan om att leva jungfruligt, som stod i motsatsförhållande till sina äldre släktingars önskemål, sågs som ett brott mot den kedja av faderlig kontroll som det fädernebaserade arvssystemet utgjorde. När Maletesta inte producerar ättlingar ses detta inte bara som något omanligt för hans egen del, hans äldre manliga släktingars manlighet kränks även, då en del av deras uppgift som män var att arrangera fertila äktenskap.⁷⁰

Von Weissenbergs avhandling pekar i en intressant riktning för denna uppsats del då den visar på de konflikter som kan uppstå mellan ett samhälle som önskar social reproduktion och en efterföljelse som på olika sätt spjärnar emot denna reproduktion och istället söker andlig förnyelse. Här kan efterföljelsen ses som ett hot mot den rådande ordningen.

⁶⁵ von Weissenberg, ”Masculinity”, s. 202-208.

⁶⁶ Den svenska historikern Yvonne Maria Werner har i flera verk diskuterat kristen och särskilt katolsk manlighet. I hennes studier kring 1800-talets katolska mission i Norden framträder en tydlig kontrast mellan en nationalistisk, protestantisk betoning på aktiva ”manliga” dygder och en katolsk betoning på passiva, ”kvinnliga” dygder som ödmjukhet och lydnad. Detta fick de katolska männen att i Sverige komma att betraktas som feminina. Se ex, Yvonne Maria Werner, ”Feminin manlighet? Katolska missionärer i Norden” i red. Yvonne Maria Werner, *Kristen Manlighet: Ideal och verklighet 1830-1940*. (Lund: Nordic Academic Press, 2008), s. 139-160.

⁶⁷ von Weissenberg, ”Masculinity”, s. 283-287.

⁶⁸ von Weissenberg, ”Generations of Men”, s. 669.

⁶⁹ *ibid.*, s. 670.

⁷⁰ *ibid.*, s. 672-672, 678.

1.7 Disposition

I denna uppsats analysdel kommer hagiografierna över Klara av Assisi (2.1), Elisabeth Dirks (2.2) och Helge Åkeson (2.3) att behandlas. Hagiografierna kommer att presenteras i kronologisk ordning, och under vardera helgon kommer först den sociala världen, den uppfattning av världen och samhälle som rådde vid denna tid, att diskuteras, i hög grad utgående från Taylor. Detta görs under rubriken "Den sociala världen" (se 2.1.1, 2.2.1, 2.3.1). I detta sammanhang kommer även frågor om de partikulära, mer lokala omständigheterna som detta helgon fanns nedbäddad i att diskuteras. Därefter kommer analysen av själva hagiografierna, med rubriken "Analys av hagiografen" (se 2.1.2, 2.2.2, 2.3.2). Hagiografierna behandlas i löpande text och kommenteras utifrån det teoretiska ramverket från Martin och Taylor. Till slut kommer en sammanfattande punkt där frågan om vilken ställning helgonen, som de presenteras i hagiografierna, intar till den sociala världen omkring dem, något som görs under rubriken "Världstransformerande kraft?" (se 2.1.3, 2.2.3, 2.3.3).

Efter detta följer diskussionen (3), där först frågan om helgonen och världen ställs i en fördjupad diskussion (3.1). Uppsatsen avslutas med en mer normativ diskussion om efterföljelse, där olika ansatser till att tänka kring lärjungaskap erbjuds läsaren (3.2).

2. Analys

2.1 Klara av Assisi

2.1.1 Den sociala världen

Under teori (se 1.5.1) har, på ett kortfattat sätt, den kompletterande funktionen som den religiösa eliten i det medeltida samhället tenderade att inta i förhållande till majoritetssamhället samt reformrörelsens påverkan på detta samhälle skrivits ut. Det medeltida samhället föreställdes, enligt Taylor, som olika kompletterande relationer, som kan beskrivas med formler som: ”bönderna arbetar för alla, herrarna försvarar alla och prästerskapet ber för alla”. Denna rollfördelning sågs som nödvändig för samhället som helhet, men exempelvis prästerskapets uppgift sågs som bärare av en större värdighet än de andra. De kompletterande relationerna mellan stånden utgjorde alltså inte ett jämbördigt förhållande.⁷¹ Taylor menar att denna hierarkiska ordning sågs som grundad i naturen själv, tanken hämtade sin näring från en platonsk-aristotelisk förståelse av verkligheten där vissa eviga former förverkligas i tid och rum av kontingenta människor. Att gå emot ordningen var alltså, skriver Taylor, att gå emot naturen.⁷² Ordning sågs som grundad i en högre tid, Guds tid, eller en gyllene tidsålder från förr varifrån den hämtade sin eviga giltighet.⁷³ Taylor beskriver också denna förmoderna, medeltida ordning som till stor del beroende av personliga relationer. Relationen mellan drängen och kungen förmedlades genom en lång kedja av personliga relationer; från drängens husbonde, via hans överordnade, via vasallen och till slut fram till kungen. Taylor anser att en av grundidéerna i detta samhälle är den patriarkala, husbonden som regerar över sitt hushåll utgör den form och den rättfärdigande bild som används för att förstå kungamakten. Det är genom ett deltagande i denna kedja av faderlig kontroll som den enskilde blir en del av samhället.⁷⁴

Armstrong porträtterar staden Assisi vid slutet av 1100-talet som fångad i en maktstrid som rådde på den italienska halvön. Normanderna kontrollerade de sydliga sicilianska staterna, i norr hävdade tyska styrkor att deras kejsare var arvtagare till det heliga Romerska imperiet, och samtidigt ville de centralt belägna Påvliga staterna behålla sitt inflytande och stävja allianser mellan nord och syd som hotade deras inflytande. Den huvudsakliga vägen mellan Ravenna och Rom fanns i Spoletodalen där Assisi låg vilket gjorde staden, skriver Armstrong, till en åtråvärd plats för de stridande makterna. Armstrong anser att ett sorts sönderfall av tidigare ekonomiska strukturer och ett ständigt fluktuerande

⁷¹ Taylor, *Secular Age*, s. 45.

⁷² Taylor, *Social Imaginaries*, s. 13-14.

⁷³ *ibid.*, s. 93-98.

⁷⁴ *ibid.*, s. 144-147.

mellan vilka makter som hade kontroll över Assisi ledde till närmast revolutionär stämning. Här nämns exempelvis att Assisi utropade sig till en "commune", ett lokalt självstyre under en borgmästare. Stadens gamla borg stormades och revs – borgen, menar Armstrong, utgjorde en påminnelse för befolkningen om utländsk dominans. Början på 1200-talet beskrivs av Armstrong som en orolig tid med en mängd interna stridigheter mellan städer och familjer i Assisis närområde.⁷⁵

Som tidigare nämnts under Teori (se 1.5.1) tänker sig Taylor att 1200-talet var en period av ökad individualisering. Detta berodde delvis på en ökad betoning på det inre livet, ett nytt sätt att uppfatta döden, samt en konflikt mellan introspektiv fromhet och sakramental magi. Det som kanske framförallt kan beteckna reformrörelsen under denna tid är en önskan att minska glappet mellan de olika nivåerna av fromhet, att mer förmå en enhetlig kristendom att ta form där människor rör sig i "samma hastighet" när det kom till fromhet. Reformrörelsen tog sig både uttryck bland eliten och bland folket, enligt Taylor.⁷⁶ Taylor ser tiggarrordnarna som just ett utskott av denna reformrörelse. Deras predikande syftade, tänker sig han, till stor del till att förmå en större del av befolkningen att ta sin tro på allvar.⁷⁷ Taylor talar också om Reformperioden från 1200-talet och framåt som en tid för ökad kristocentrisk fromhet, och en övergång från en triumfalistisk teologi om korset mot en teologi som fokuserar på Kristi solidariska lidande med oss, som människa.⁷⁸

2.1.2 Analys av hagiografin

Den hagiografiska berättelsen om Klara av Assisi skildrar hennes födelse, uppväxt och hur hon efter möten med Franciskus av Assisi beslutar sig att leva i celibat, hur hon flyr från sin familj och "föder" fram ett kloster i San Damiano. Med finns också berättelser om hennes underverk och hennes böneliv samt hur hennes syster, Agnes, sluter sig till klostret. Hagiografin om Klara av Assisi ger uttryck för ett tudelat förhållande till den sociala världen som den ingår i, det väger dock över i en negativ bedömning av den. I berättelserna finns en tydlig fördömande ton: "she...judged that the passing scene of worldly pride should be condemned, being taught by the holy unction of the Spirit to place a worthless price upon worthless things."⁷⁹ Varifrån kommer då denna negativa bedömning av världen, och hur kommer det sig att den radikala efterföljelsen kommer till uttryck just i Assisi? Martin har gett oss verktyg att förstå att en reaktion mot plötsliga försämringar i villkoren parat med sociala uppbrott kan skapa apokalyptiska stämningar (se 1.5.2). Som vi har sett var hagiografin

⁷⁵ Regis J. Armstrong, "Introduction" i *The Lady - Clare of Assisi: Early Documents*, red. och öv. Regis J. Armstrong (New York: New City Press, 2006), s. 13, 15.

⁷⁶ Taylor, *Secular Age*, s. 61-63

⁷⁷ *ibid.*, s. 64-65. Taylor skriver att "we can see the friars as a late-medieval agrit-prop"

⁷⁸ *ibid.*, s. 64.

⁷⁹ Regis J. Armstrong, red. och öv., "The Legend of Saint Clare" i *The Lady - Clare of Assisi: Early Documents*. (New York: New City Press, 2006), s. 282.

skrivna efter en orolig period präglad av sociala uppbrott i Assisi, i hagiografin talas det även explicit om "the turmoil of the world".⁸⁰ Kanske kan denna oro bana väg för det "nya" som Franciskus och Klara anses komma med? Detta nya kommer beskrivas nedan. Den negativa bedömningen av världen tar sig tidigt i berättelsen bland annat uttryck i att Klara, redan innan hennes kallelse till klosterlivet, under sina dyrbara kläder bar en tagelskjorta, och att hon tidigt i livet väljer att inte låta gifta sig "in a noble way". Hon vägrar samtycka till att gifta sig med den av familjen utsedda gemålen, och istället låtsas hon önska gifta sig senare. I själva verket vill hon, enligt hagiografikern, förbli en jungfru.⁸¹ I legenden om den heliga Klara återfinns en klar spänning mellan de kvinnliga medlemmarna i Klaras familj och familjen när den beskrivs i generella termer eller är manligt kodade. Det konstateras tidigt i berättelsen att Klaras far likväl som alla hennes släktingar på båda sidor tillhör riddarskapet, något som längre fram kommer orsaka problem. Samtidigt särskiljs tidigt i berättelsen Klaras mor, Ortulana, som en from kvinna, som både åker på pilgrimsfärd och får höra en röst tala om hennes framtida dotter, Klara, när hon är havande.⁸² Senare i berättelsen får vi också veta att Ortulana själv går in i klostret.⁸³

Martin talar (se 1.5.1) om jungfrudomen som en sorts dom över den sociala världen, att avhållsamhet är ett uttryck för kritik mot *status quo*, en tveksamhet inför att föra den rådande ordningen vidare. På samma sätt uttrycker citatet från Dylan Elliott, som von Weissenberg lyfter fram, tanken att detta med att inte föra vidare nästa generation i adliga kretsar i sig sågs som ett den ultimata formen av uppror (se 1.6). Taylor har, som jag skrev ovan (se 2.1.1), beskrivit det medeltida samhället som ett som föreställdes i patriarkala termer. Kungen ansågs härska över sina undersåtar på ett liknande sätt som husfadern härskar över sitt hushåll, eller omvänt: husfaderns makt utgjorde själva basen i det hierarkiska samhället. Att bryta med familjen, som framförallt i hagiografin är manligt kodad när den är i opposition, kan alltså läsas som en sorts kritik mot hela det rådande samhället, som ett brott med hur hela samhället är organiserat. Men för att detta uppror ska kunna upprätthållas, menar Martin, behövs disciplin (se 1.5.2). Detta innebär att de jordiska fäderna kommer att ersättas av andliga. Brottet resulterar på så sätt i en sorts spegelbild av det omgivande samhället. I berättelsen om Klara sker just detta. Rollen som den andliga fadern tilldelas Franciskus, till vilken Klara lovar lydnad.⁸⁴ Franciskus beskrivs som den som ska rycka Klara från världen, vilket målas i närmast krigiska bilder: "He, who was totally longing for spoil and [who] had come to depopulate the kingdom of the world, would also be able to wrest this noble spoil from the evil world and win her for his Lord."⁸⁵ Genom att förmå Klara att följa honom i avhållsamhet vill berättelsens Franciskus vinna ett

⁸⁰ Armstrong, "Legend", s. 288.

⁸¹ *ibid.*, s. 282.

⁸² *ibid.*, s. 280-281.

⁸³ *ibid.*, s. 309.

⁸⁴ Se *text* *ibid.*, s. 284-285, 291.

⁸⁵ *ibid.*, s. 283.

byte från världen, detta görs även för att avbefolka världen. Jungfrudomen ses alltså som i direkt kontrast till, och i konflikt med världen som Klara lämnar bakom sig – en värld som bygger på reproduktionen av *status quo* genom barnalstring. Samtidigt finns, som Martin påpekar, ett återskapande av sorts patriarkal ordning då faderns vilja ersätts med den andlige faderns vilja, Franciskus.

Även påven Gregorius IX förstås i dessa faderliga termer, men gentemot honom finns inte samma lydnad hos Klara. Gregorius försöker, enligt den anonyme hagiografikern, att övertala Klara att låta ordern åtminstone äga några egendomar, istället för att leva i total egendomslöshet. Gregorius menar att han kan lösa Klara från löftet om egendomslöshet, varpå Klara svarar: "I will never in any way wish to absolved from the following of Christ."⁸⁶

Flykten från familjen sker på palmsöndagen. Under natten flyr Klara, enligt berättelsen, från sitt hem och sina släktingar för att ta sig till Portiunciula där hon möts av franciskanbröderna. Hagiografen beskriver det som att Klara där lämnade Babylons smuts och gav världen sitt skilsmässobrev. Hennes huvud rakades och hennes fina kläder las undan.⁸⁷

I kyrkan i Sao Paolo, där Klara till en början bor, kommer konflikten med familjen att bryta loss. Hagiografikern skriver hur släktingarna "with a broken heart" fördömer Klaras handlingssätt, och tillsammans kommer till kyrkan för att föra henne tillbaka till hemmet. Där, med en blandning av våld och smicker, försöker de övertala Klara att komma åter eftersom de ser hennes handlingssätt som "worthless... and unbecoming to her class and without precedent in her family."⁸⁸ Hagiografikern skriver då att Klara håller fast vid altarduken, blottar sitt rakade huvud och vidhåller att hon tänker fortsätta tjäna Kristus. Vidare berättas det att Klara trots att hon får utstå mycket hat har en stark övertygelse, oppositionen från slakten möjliggör närmast ett sätt för henne att omforma sin ande. Hennes släktingar känner sig nödgade att vända åter.⁸⁹

Det som kommer bli Klaras fasta plats är kyrkan San Damiano. Hagiografikern skriver:

In this little house of penance, the virgin Clare enclosed herself for the love of the heavenly spouse. Here she imprisoned her body for as long as it would live hiding it from the turmoil of the world... [She] gave birth to a gathering of virgins of Christ, founded a holy monastery, and began the Order of Poor Ladies.⁹⁰

Jag citerade tidigare Martin (se 1.5.2): "the wall of the monastery... protect the idea of perfection." Utifrån Martin går det läsa Klaras separation från den omgivande världen som ett sätt att bevara den kristna trons radikala och kompromisslösa karaktär. När Klara "innesluter sig" inom San Damianos

⁸⁶ Armstrong, "Legend", s. 294.

⁸⁷ *ibid.*, s. 285-286.

⁸⁸ *ibid.*, s. 287.

⁸⁹ *ibid.*, s. 287.

⁹⁰ *ibid.*, s. 288.

väggar kan det ses som en åtgärd för att bevara den radikala kallelsen. Tanken på sanningens enhet är det som leder till att Klara med nödvändighet måste separera sig från en omvärld som inte tar emot denna kallelse. Annars kan sanningen och kärleken till den ende himmelske brudgummen mattas, och dess potential går förlorad. Inom dessa murar kan vi återigen se det paradoxala i att behovet av att särskilja sig från världens ordningar tenderar att skapa en sorts motsvarig ordning i den avskilda andliga kretsen. Klara avstår från att föda barn, men föder i sin tur "a gathering of virgins" inom klostrets murar. Klaras ödmjuka tjänst inom murarna beskrivs också av hagiografikern som "familial", och drar ofta åt det mer omvårdande, mödraliknande hållet.⁹¹

Trots detta behov av separation för att heligheten inte ska förgås finns det tillfällen i berättelsen då den kompletterande rollen mellan de andliga virtuoserna, som Taylor kallar dem,⁹² och folket blir tydligt. Hagiografikern skriver: "Remaining enclosed, Clare began to enlighten the whole world and her brilliance dazzled it with the honors of her praises."⁹³ Just Klaras avskildhet är det som förmår henne att befinna sig i en sorts kompletterande förhållande till den sociala världen utanför murarna. Detta märks inte minst i berättelserna om hur staden blir ockuperad av en viss Vitalis d'Aversa. När Klara hör att Assisi är ockuperat säger hon, enligt hagiografikern, till sina medsystrar: "Dearest children, every day we receive many good things from that city. It would be terrible if, at a proper time, we did not help it, as we now can."⁹⁴ Genom Klara och hennes medsystrars böner och botgöring lyckas också ödet för staden att vändas, enligt berättelsen. Här finns alltså en tydlig kompletterande roll, genom Klaras avskildhet och helighet förmår hon rädda och skydda den stad som hon och klostret mottar "många goda ting" från.

Taylor tänker sig tiggardordnarna som en sorts reformkraft som önskar förmå fler människor att ta sin tro på allvar, att minska glappet mellan de andliga virtuoserna och de övriga. I hagiografen uttrycks detta på följande sätt:

Virgins ran after her example to serve Christ as they were; married women to live a chaste life more completely; noble and illustrious women, spurning their ample palaces, built strict monasteries for themselves and considered it a great joy to live for Christ in *sackcloth and ashes*... Finally, many who were already joined in marriage bound themselves in mutual consent to the law of continence: the men entering the Orders, the women the monasteries. A mother would invite her daughter to follow Christ, a daughter, her mother; sister attracted sister. [sic] an aunt her nieces. Everyone desired to serve Christ in a jealous fervor. All wished to become a participant in this angelic life that shone through Clare. Any

⁹¹ Armstrong, "Legend", s. 292, 312.

⁹² Taylor, *Secular Age*, s. 62.

⁹³ Armstrong, "Legend", s. 290.

⁹⁴ *ibid.*, s. 302.

numbers of virgins, excited by the stories of Clare, although they were not able to enter the enclosed life, strove to live a regular life without a rule in their own home.⁹⁵

Klaras liv har alltså också funktionen att minska gapet mellan de radikala och de mer vanliga kristna. Detta skulle också kunna läsas som en sorts förnyelse av världen. Författaren drar en kontrast mellan den gamla världen ”oppressed by the weight of years” och det nya som Franciskus kommer med. Kanske också Klara ska läsas in i denna förnyelse.⁹⁶ Som kanske skulle kunna förstås som en eskatologisk förnyelse.

Agnes, Klaras syster, bestämmer sig genom sin systers förböner att gå med i ordern samt att leva jungfruligt. Men Agnes utsätts för samma, och hårdare, behandling som den Klara fick utstå. En samling av tolv manliga släktingar tar sig in i klostret där de överfaller Agnes, sparkar och slår henne, drar henne i håret samt med våld för henne ut ur klostret. Agnes utbrister ”Dear sister, help me! Do not let me be taken from Christ the Lord.”⁹⁷ Klara lägger sig i prostration och ber för sin syster. Efter vägen blir Agnes plötsligt mycket tung och männen förmår inte att rubba henne. Systrarnas farbror Mondalus önskar då slå ihjäl Agnes, men stoppas genom en intensiv smärta i handen. Som hagiografikern berättar historien kommer sedan Klara till platsen och förmår släktingarna att överlämna den halvdöda Agnes i hennes vård. Efter att släktingarna lämnar platsen, förbittrade över att de inte lyckats uträtta sitt ärende hoppar Agnes upp: ”already rejoicing in the cross of Christ for which she had struggled in her first battle, gave herself perpetually to divine service.”⁹⁸ Denna berättelse⁹⁹ kan knytas ihop med det som von Weissenberg visade i (se 1.6), hur vägran att fortplanta sig kom att ses som ett av de största upproren i den adliga miljön. Kanske också skillnaderna mellan de manliga och de kvinnliga släktingarnas reaktioner på Klara och Agnes beslut kan förstås genom begreppet ”patrimony”, det fädernebaserade arvssystemet. I detta system har männen mer att vinna på den rådande ordningen än kvinnor, som kan göra uppror genom att avskilja sig från världen i klostren. Skillnaden mellan kvinnor och män i Klaras släkt skulle kunna förstås utifrån att männen har mer att vinna i det patriarkala systemet av former, som Taylor beskriver det. Att vara kvinna är att vara fången i en lång kedja av personliga relationer, att gå in i klostret kan beskrivas som ett förkastande av denna ordning – att bryta sig fri från kedjan.

⁹⁵ Armstrong, “Legend”, s. 289. Citatet verkar visa på en sorts spegelvändning av den dystra bild som ges i Matt 10:35 där Jesus säger att han kommit för att ställa ”en dotter mot hennes mor och en sonhustru mot hennes svärmor”. Här vänds detta och en stark attraktionskraft emanerar ut från efterföljelsen som förmår att attrahera släktingar till efterföljaren.

⁹⁶ *ibid.*, s. 277-278.

⁹⁷ *ibid.*, s. 303.

⁹⁸ *ibid.*, s. 304.

⁹⁹ *ibid.*, s. 203-204.

2.1.3 Världstransformerande kraft?

Hur kan då denna hagiografi förstås i förhållande till den sociala värld som omger den? I berättelsen finns ett starkt retoriskt förkastande av världen, den beskrivs som värdelös, som Babylons smuts, något som Klara lämnar sitt skilsmässobrev till. *Värld* tenderar att kopplas till fåfänga¹⁰⁰ men även till den adliga viljan att upprätthålla *status quo*. Att välja att inte ingå i den reproduktiva ordningen blir ett sorts brott med ett samhälle där faderns makt ingår i en lång kedja, varats stora kedja, som bygger på personliga relationer. En kedja som upprätthåller ett kompletterande men ytterst sätt ojämlikt samhälle. Franciskus ”avbefolkar världen” genom att låta ännu en själ lämna denna ordning bakom sig.

Samtidigt som detta sker skapas en sorts spegelbild av samhället i klostret. Klara blir en moder för sina systrar, och Franciskus antar rollen som en fader för Klara. Detta utgör personliga relationer som bygger en ny kedja.

Berättelsen om Klara är del av en större reformrörelse, en rörelse som önskar att minska glappet mellan de andliga virtuoserna och den stora massan av kristna. Klaras intensiva kristocentriska livsstil verkar enligt hagiografen förkunnande på människorna; många lämnar de etablerade former som de är en del av, varav vissa till och med slutar leva som äkta makar för att istället följa Kristus i klostren. På detta sätt ingår Klara i en rörelse mot mer buffrade individer; människor som förmår att tänka på sig själva utanför de sociala sammanhang som de är nedbäddade i.

Kanske är det bäst att förstå Klaras berättelse som en som både innehåller ett brott med den gamla ordningen och en där den reproduceras med en viss *twist*. Kanske kan det sägas att berättelsen om Klara är berättelsen om hur världen, ”oppressed with the weight of years” förnyas. Den renoveras, vilket innehåller ett mått av förstörelse men också kontinuitet och nyskapande.

¹⁰⁰ Se t ex Armstrong, ”Legend”, s. 285

2.2 Elisabeth Dirks

2.2.1 Den sociala världen

Taylor talar om tiden 1450-1650¹⁰¹ som Reformationstiden. Det är här som den tidigare nämnda reformrörelsen, med sin önskan att minska gapet mellan de religiösa virtuoserna och de övriga, når en höjdpunkt i att låta alla, mer eller mindre, leva efter samma höga standard. Tidigare i denna uppsats har det redovisats hur detta är en tid av disciplinering, där ett civiliseringsprojekt binds samman med den religiösa reformrörelsen. Denna disciplinering har möjliggjorts av en förändrad syn på naturen. Naturen kom att ses som formbara råvaror snarare än deltagare i en sorts magisk sakramentalitet (se 1.5.1). Taylor pekar på det intressanta att förkastandet av en sakramental förståelse av naturen tenderade att gå hand i hand med ett sorts avsakraliserande av den hierarkiska ordningen av platonska former. Ett förkastande av Guds förmedlande av nåd i form av dopvattnet kan också leda till ett förkastande av idén om att samhällets ordning förmedlar eviga, gudomliga former.¹⁰² Taylor beskriver skillnaden mellan den föregående sociala världen och den som börjar uppkomma på följande sätt:

Living a godly life in this world is something very different from living in the ordered Aristotelian Cosmos of Aquinas, or the hierarchy of Pseudo-Dionysios. It is no longer a matter of admiring a normative order, in which God has revealed himself through signs and symbols. We rather have to inhabit it as agents of instrumental reason, working the system effectively in order to bring about God's purposes; because it is through these purposes, and not through signs, that God reveals himself in his world.¹⁰³

Inledningsvis leder dock många av dessa förändringar, inte till ett mer sekulärt, avförtrollat samhälle – snarare kommer till en början magin, tidigare utspridd i den skapade världen, att koncentreras till en pol: djävulen. Taylor karaktäriserar tiden som en av intensiv rädsla som delvis uppkommer på grund av snabba sociala förändringar. Rädslan och koncentrationen av magin till djävulen ledde till en tid av intensiv förföljelse av uppfattade heretiker och häxor.¹⁰⁴

Den mer instrumentella förståelsen av naturen, leder också till en större vilja att organisera människor på ett samhälleligt plan. Människor ska organiseras, skriver Taylor, delvis för att stävja hot mot samhället, delvis för att de högre klasserna kom att störas av den uppfattade oordningen i

¹⁰¹ Taylor, *Secular Age*, s. 85. Taylor anmärker dock att ett exakt tidsspänn tenderar att bli godtyckligt.

¹⁰² Se *ibid.*, s. 74, 79-80.

¹⁰³ *ibid.*, s. 98.

¹⁰⁴ *ibid.*, s. 88-89.

samhällets lägre skikt och även för att skapa mer produktiv befolkning. Detta kommer både att bidra till ett bättre underlag till armén och utgöra ett förled till ett samhälle där handel snarare än krig är det som utmärker de mellanstatliga relationerna.¹⁰⁵

Taylor tar vid flera tillfällen upp Holland¹⁰⁶ som ett utmärkt exempel på ett samhälle som under 1500- och 1600-talen strävar efter civilisering som ett sätt att öka sin produktivitet och sin militära kapacitet, och som även intar ett mer instrumentellt förhållande till naturen.¹⁰⁷ Av kyrkohistorikern Gunnar Westin tecknas situationen för de anabaptistiska, sedermera mennonitiska, församlingarna i Nederländerna. Westin konstaterar att anabaptismen kom till området under 1530-talet och tidigt hade en kiliastisk karaktär, på grund av bland annat förkunnaren Melchior Hofmann. Det var bland annat nederländska anabaptister som 1534 deltog i Münsterupproret som sökte upprätta ett tusenårsrike med våld. Från 1535 drabbades anabaptisterna, varav majoriteten var pacifister, av hård förföljelse av den katolska regeringen. Trots detta växte församlingarna.¹⁰⁸ Enligt ett kejsarligt edikt tog sig förföljelsen uttryck i att, som Westin skriver:

den som höll fast vid sin anabaptistiska villfarelse, hade omdöpt andra eller uppträdde som ledare skulle föras till bålet; den som hade låtit döpa om sig men återkallade eller hade härbärgerat döpare, skulle avrättas... kvinnor genom dränkning.¹⁰⁹

I Leeuwarden i Freisland, fanns ett tidigt anabaptistiskt centrum, skriver Westin, och till grundarna för denna rörelse räknas Obbe och Dirks Philips. Denna del av anabaptismen präglades inte av en kiliastisk eskatologi, och i dessa trakter lät även Menno Simons sig döpas, den som senare kom att ha ett så stort inflytande på den nederländska anabaptismen att den antog hans namn.¹¹⁰ Under 1570-talet fick mennoniterna under Willhelm av Oranien njuta av en relativ religionsfrihet, och kom enligt Westin att uppnå en alltmer blomstrande ställning.¹¹¹ Westin menar att mennoniterna under 1600- och 1700-talen kom att få ett starkare fäste i städernas borgarkrets och att det därför fick en större ”världsöppenhet” och ”ackomodering till miljön”. Anabaptister på andra håll anmärkte snart på den nederländska anabaptismens mer liberala hållning.¹¹² Det är också i detta sammanhang, som tidigare anmärktes, som van Braghts *Martyrs' Mirror* skrevs (se 1.4). Westin sammanfattar förändringen, och en tilltagande numerär tillbakagång för mennoniterna som beroende på: ”de inre

¹⁰⁵ Taylor, *Secular Age*, s. 100-112.

¹⁰⁶ Ibland benämner Taylor landet som Holland och ibland som Nederländerna.

¹⁰⁷ *ibid.*, s. 98, 103, 111-112

¹⁰⁸ Gunnar Westin, *Den kristna friförsamlingen genom tiderna: martyrer och frihetskämpar* (Stockholm: Westerbergs, 1954), s. 134-136. Westin menar att tillväxten kan bero på att breda befolkningslager påverkats av senmedeltida mystikertraditioner, och därför var mottagliga för anabaptismens efterföljelsebudskap.

¹⁰⁹ *ibid.*, s. 135.

¹¹⁰ *ibid.*, s. 136-138.

¹¹¹ *ibid.*, s. 141.

¹¹² *ibid.*, s. 181-182.

motsättningarna och splittringen, den lösare disciplinen, likgiltigheten för läran, tilltagande rikedom och lyx å ena sidan, ekonomiskt och socialt förfall i vissa småstäder, där mennoniterna funnos, å den andra.”¹¹³

2.2.2 Analys av hagiografen

Berättelsen om Elisabeth Dirks är betydligt kortare än den om Klara av Assisi. Van Braght har valt att ordningsmässigt förlägga berättelsen om Dirks martyrium tidigare än den vidare berättelsen om henne.¹¹⁴ Martyriet är främst en dialog mellan henne och herrarna ("Lords"), alltså medlemmar av magistratet, där de försöker förmå Dirks att avslöja namn på andra anabaptister. Detta vägrar hon att göra. Därefter skildrar van Braght förhör under tortyr, för att sedan kort beskriva Dirks död. Långt senare i boken berättar van Braght något mer om denna Elisabeth Dirks; knapphändigt beskrivs hur hon av sina föräldrar placeras i ett kloster, hur hon får tag i ett latinsk Nya testamente, hur hon bestämmer sig för att fly utklädd till en mjölkpiga, hur hon göms och undervisas av några anabaptister för att sedan flytta in hos en kvinna vid namn Hadewijk – för att sedan gripas.¹¹⁵ Berättelsen utgör en intressant inversion gentemot den om Klara, då Klara flydde till klostret mot sin familjs vilja och Elisabeth Dirks flyr från ett kloster mot sin familjs vilja. Berättelsen fortsätter sedan att berätta om Hadewijks man, en trumslagare, som tvingas fly efter att ha uttryckt sympati med en anabaptist vid dennes avrättning, och om hur Hadjewijk, som grips tillsammans med Elisabeth Dirks, lyckas fly från fångelse med Guds hjälp.¹¹⁶

Elisabeth Dirks kom enligt van Braght från en adlig familj, och hon placerades som ung i ett kloster av sina föräldrar. I klostret Tieng i Östra Freisland berättas det att Dirks ges en utbildning i ett flertal olika ämnen inklusive latin.¹¹⁷ Genom en slump, eller genom Guds försyn som van Braght väljer att säga, kommer hon där i besittning av Nya testamentet på latin. När hon läser och mediterar beskriver van Braght att hon börjar komma till insikt om Guds vilja. Detta leder till att hon:

became distressed on account of her state of life, and seeing no chance to alter her life according to the rule of said Word in the convent, much less under the paternal roof, she resolved after much conflict and reflection to escape from the convent, trusting to the fatherly providence of Almighty God for help and guidance.¹¹⁸

¹¹³ Westin, *friförsamlingen*, s. 183.

¹¹⁴ Thieleman J. van Braght, *The Bloody Theater or Martyr's Mirror of the Defenseless Christians Who Baptized Only Upon Confession of Faith, and Who Suffered and Died for the Testimony of Jesus, Their Saviour, From the Time of Christ to the Year A.D. 1660*, översatt av Joseph F. Sohm (Scottsdale: Herald Press, 1660), s. 481-483.

¹¹⁵ *ibid.*, s. 546.

¹¹⁶ *ibid.*, s. 546-547.

¹¹⁷ *ibid.*, s. 546.

¹¹⁸ *ibid.*, s. 546.

Genom att byta kläder med en av klostrets mjölkpigor lyckas Dirks sedan fly till Lier, där hon kommer till ett hus med anabaptister som undervisar henne djupare i de sanningar hon upptäckt. Vidare förs hon till Leeuwarden där hon får bo hos den tidigare nämnda Hadewijk.¹¹⁹ Det som är intressant med denna berättelse är att flykten från klostret förstås som ett brott med föräldrarnas vilja. Det är inte så att klostret ensamt ses som oförenligt med det nytestamentliga livet, Dirks ser heller inte någon möjlighet att leva utifrån Nya testamentets budskap i sin familjs hem. Elisabeth Dirks måste alltså, som individ, bryta med sina föräldrar för att kunna leva mer i enlighet med Guds vilja. Taylor har påpekat att Nya testamentet är fullt av uppmaningar att lämna, eller åtminstone relativisera förhållandet till familjen – och att detta kan ses i vissa protestantiska kyrkor som kräver att medlemskapet ska vara ett svar på en personlig kallelse snarare än något som tillhandahålls vid födseln (se 1.5.1). Detta utgör, enligt Taylor, en sorts början på den moderna förståelsen av samhället som baserat på kontrakt. Anabaptismen, som Dirks kommer att tillhöra, utgörs av kyrkor där just den personliga överlåtelsen snarare än födselrätt är det som utgör grunden för medlemskap – en sorts förelöpare till tanken på samhället som bestående av buffrade individer som tillsammans ingår ett förbund eller kontrakt.

Dirks grips den 15 januari år 1549. I van Braghts skildring av gripandet framgår det att hon sågs som en ledare för anabaptisterna. De som infångar henne utbrister efter de att de funnit hennes Nya Testamente på latin, att de funnit ”the right man [sic]; we have now the teacheress;... where is your husband Menno Simons, the teacher?”¹²⁰ Elisabeth Dirks uppger att hon inte har någon make.¹²¹

I det martyrium som van Braght skildrar finns det en märklig ordväxling mellan herrarna och Dirks som rör frågan om föräldraskap:

Lords: ”We say that you are a teacher, and that you seduce many. We have been told this, and we want to know who your friends are.”

Elizabeth: “My God has commanded me to love my Lord and my God, and to honor my parents; hence I will not tell you who my parents are; for what I suffer for the name of Christ is a reproach to my friends”¹²²

¹¹⁹ van Braght, *Martyr's Mirror*, s. 546.

¹²⁰ *ibid.*, s. 481. Av någon anledning kopplas Elisabeth Dirks samman med den inflytelserike anabaptisten Menno Simons, den som senare kom att ge anabaptismen i Nederländerna ett nytt namn. Dirks själv antas vara en lärare på ett liknande sätt som Simons, och även vara dennes fru. Som visat ovan (se 2.2.1) finns det geografiska kopplingar mellan Simons och Dirks, då båda var verksamma i Freisland. Detta kan förklara antagandet att de var gifta.

¹²¹ *ibid.*, s. 481.

¹²² *ibid.* s. 481.

Herrarna pressar inte Elisabeth Dirks i denna fråga utan vill då istället veta vilka hon undervisat.¹²³ Ordväxlingen är märklig och det kan te sig som om Elisabeth svarar på en annan fråga än den som herrarna ställer till henne. Möjligen ska detta förstås som att Elisabeth inte vill ange sina föräldrar, som inte har något att göra med hennes anabaptism. Jag föreslår dock att när herrarna frågar efter vänner ska detta förstås som vänner i lärarposition. Herrarna inleder sin fråga med att konstatera att Dirks är en lärare, och frågar därefter efter hennes vänner. I den tidigare ordväxlingen antogs lärarinnan Dirks utgöra en bro till Menno Simons, herrarna fortsätter på detta spår och vill nu använda Dirks som bro över till andra lärarvänner inom rörelsen. Jag läser då Dirks svar som att hon inte önskar ange sina andliga föräldrar, alltså sina lärare. Detta kan läsas som att hon placerar sig själv i en underordnad position gentemot sina lärarkollegor, hon är deras barn. Denna läsning stöds av att herrarna går vidare med att fråga efter de som hon undervisat – alltså de som befinner sig i en underordnad position gentemot henne. Om denna läsning stämmer framträder något intressant: Dirks har lämnat sina biologiska föräldrar men inträder därefter i en föräldra-barnrelation till sina nya lärare. Martin har visat oss att förkastandet av de biologiska föräldrarna i ett ”brödraskap” tenderar att skapa en skuggbild inom brödraskapet. De biologiska föräldrarna ersätts av andliga fäder eller mödrar – dessa behövs för att upprätthålla disciplinen som är nödvändig för att lämna de biologiska föräldrarna (se 1.5.2). Kanske är det detta som sker i berättelsen om Elisabeth Dirks? Hon bryter med sina biologiska föräldrar men får sedan nya föräldrar i den anabaptistiska gemenskapen, de som lärt henne mer om Ordet.

Förhöret, som van Braght skildrar det, fortsätter med att Elisabeth Dirks vägrar att ange någon i den anabaptistiska kretsen: ”I hope through the grace of God, that He will keep my tongue, so that I shall not become a traitoress, and deliver my brother into death.”¹²⁴ Återigen kan vi se det familjära språkbruket. Den familj som överges ersätts med en annan, bestående av många ”bröder”.

Förhöret övergår sedan till teologiska frågor där Elisabeth Dirks svarar med en mängd olika anspelningar på Bibeln, genomgående väljer hon även att tilltala magistraterna med ”my lords”.¹²⁵ Detta signalerar respekt för deras överhet.

När Elisabeth diskuterar nattvarden utbrister herrarna: ”Be silent for the devil speaks through your mouth.”¹²⁶ Taylor beskriver den tidiga renässansen som en tid präglad av rädsla. Beteenden som föll utanför den rådande ortodoxin kunde dock i denna rädsas tidevarv endast förklaras med att det hörde till djävulen, den enda motpolen till Gud i en värld som håller på att avförtrollas (se 2.2.1). Det kan vara detta vi ser i berättelsen - i en tid av avtagande avförtrollning kan Dirks heretiska uttalande endast förklaras som hörande till djävulen. Trots Dirks respektfulla tilltal anklagar herrarna henne, enligt

¹²³ van Braght, *Martyr's Mirror*, s. 481.

¹²⁴ *ibid.*, s. 481.

¹²⁵ *ibid.*, s. 482.

¹²⁶ *ibid.*, s. 482.

van Braght, för att tala: "from a spirit of pride" varpå Dirks svarar: "No, my lords, I speak with frankness."¹²⁷

Ett senare, återigen något märkligt, replikskifte återger van Braght på följande sätt:

Lords: "The Holy Ghost has saved you already; you need neither confession or sacrament?"

Elizabeth: "No, my lords, I acknowledge that I have transgressed the ordinance of the pope, which the Emperor has confirmed by decrees. But prove to me that I have transgressed in any article against my Lord and my God, and I will cry woe over me, miserable being."¹²⁸

Det ter sig även här som om frågan och svaret inte helt hakar i varandra. Men det som dock är klart är att Elisabeth Dirks, trots sitt respektfulla tilltal till sina överordnade, inte ser en organisk koppling mellan samhällets hierarkier, dess sakramentala förmedling av former, och Guds vilja. Att höra till Guds folk är inte längre samma sak som att höra till den samhällsliga ordningen, varats stora kedja är bruten för Dirks. Taylor skriver att ett förkastande av den sakramentala förmedlingen av nåd genom exempelvis dopvatten tenderade att hänga samman med ett förkastande av den sociala ordningen som förmedlande en evig form för samhället (se 2.2.1). I den ovanstående ordväxlingen, i all sin märklighet, görs även denna koppling. Påve eller kejsare är inte förmedlare av evig ordning, inte heller bikt eller sakrament. Herrarna frågar Dirks om hon inte genom dopet söker frälsning varpå Dirks, enligt van Braght, svarar: "No, my lords, all the water in the world could not save me; but salvation is in Christ."¹²⁹ Dirks förmåga att tala med rakhet ("frankness") i berättelsen kan förstås som att hon, trots att hon respekterar myndighetspersonerna, inte anser att de förmedlar en sakramental verklighet. På samma sätt förmedlar inte dopets vatten frälsningens verklighet, denna beror endast på Kristi person.

Senare i berättelsen kommer ett andra förhör att skildras, denna gång under tortyr. Först sätts tumskruvar på Elisabeth Dirks. Enligt van Braght, får detta blod att spruta ut från hennes naglar. Dirks klagar till Gud över att hon inte står ut mycket längre, varpå herrarna ber henne att erkänna för att slippa plågan. Van Braght skriver att Gud då hjälpte Dirks i smärtan så att hon inte längre kände den. De sätter skruvar på hennes smalben, varpå Elisabeth Dirks svimmar.¹³⁰ Men hon vaknar upp, försäkrar herrarna om att hon är vid liv och, enligt van Braght, varken avsäger sig sin tro eller anger något som kunde vara till nackdel för hennes trossyskon. Berättelsen avslutas med van Braghts

¹²⁷ van Braght, *Martyr's Mirror*, s. 482.

¹²⁸ *ibid.*, s. 482.

¹²⁹ *ibid.*, s. 482.

¹³⁰ Av intresse att notera under tortyren mot smalbenen är att Dirks verkar mer oroad över att män ska röra vid hennes bara hud än inför den faktiska tortyren.

prosaiska beskrivning av hur Dirks senare dömdes till döden och dränktes i en säck den 27 mars 1549.¹³¹

2.2.3 Världstransformerande kraft?

Denna berättelse bör förstås på två nivåer, dels utifrån den tid som den skildrar och dels utifrån den tid då den presenterades i bokform av Thieleman Janz van Braght.

På den första nivån utgör hagiografin om Elisabeth Dirks en berättelse som skildrar ett radikalt uppbrott från de kvardröjande resterna av ett sakraliserat samhällsskick, där samhället byggs upp i en lång kedja av personliga relationer. Det är ett uppbrott från familjens makt, grunden för den faderliga kedja av kontroll som leder upp till kejsaren. Dirks ger prov på att kunna tala rakt, om än respektfullt, till herrarna. Hon kan göra detta eftersom varken vattnet i dopfunten eller herrarnas ämbeten innehar en magisk sakral kraft. Inte heller kejsaren eller påvens ämbeten besitter denna kraft.

Samtidigt som hagiografin skildrar ett uppbrott är det tydligt att Dirks föregriper och spelar med i större trender i sin samtid. Det kontraktsbaserade samhället, som inte har sin grund i eviga former utan istället måste rättfärdigas utifrån ett sorts frivilligt kontrakt mellan buffrade individer, föregrips i de anabaptistiska gemenskaperna som ett förbund av överlåtna personer. Kanske anabaptismen i Nederländerna kan beskrivas som ett sorts avsakraliserandets förtrupp. Nederländerna beskrivs av Taylor som något av ett exempelsamhälle när det kommer till renässansens disciplinerande utveckling – något som kommer leda till att landets framskjutna position när det gäller handel och militärmakt. Anabaptisterna föregriper delar av utvecklingen mot det borgerliga samhället i det att den negerar det gamla samhället. Samtidigt är det viktigt att påpeka att anabaptisternas motstånd mot det gamla samhället skapar en skuggbild av det inom gemenskapernas egna gränser. Elisabeth Dirks uppbrott från sina föräldrars vilja skapar en skuggbild av familjen inom gemenskapen. Dirks får nya andliga föräldrar bland anabaptisterna. Det finns alltså något mer familjärt, något mer nära och överlåtet i den anabaptistiska gemenskapen än i det kontaktsbaserade samhället som sakta tar form. Det sker en reovering av det äldre samhället i gemenskapen, vissa delar förgörs – andra delar står i fortsatt kontinuitet till det gamla. Kanske är denna kontinuitet det som utgör spänningen mot det kommande borgerliga samhället. Medan samhället i stort går mot alltmer opersonliga relationer bevaras inom de anabaptistiska gemenskaperna den nära, familjära, kedjan av personliga relationer. Det kan tänkas att detta utgör en annan strömning än den kommande liberalismen som dominerar den borgerliga staten. I liberalismen är det den buffrade individen som står i centrum, i anabaptismen finns drag av detta –

¹³¹ van Braght, *Martyr's Mirror*, s. 482. Det är intressant att notera att Elisabeth Dirks dom fastställs till avrättning genom dränkning. Enligt edikten som jag refererar till ovan (se 2.2.1), var detta en straffningsmetod för de som avsåg sig sin tro eller endast härbärgerat döpare. Detta medan hagiografin visar på Dirks ovilja att avsäga sig tron.

men individen är nedbäddad i en gemenskap av personliga determinerande relationer, som går utöver staten och den biologiska familjen.

Westin beskriver den tid där van Braght sammanställde *Martyr's Mirror*, när det kommer till mennoniterna, som präglad av "världsöppenhet". Det ter sig som att det Westin åsyftar är att mennoniterna fått fäste i och kommit att alltmer präglas av den borgerliga miljön, den som jag hävdar att de utgjort en sorts avsakraliserande förtrupp till. Martin skriver att: "the social boundary of the sect... protect the idea of perfection."¹³² Vidare har jag visat att Martin anser att det är just genom avgränsningar, genom murar mot det omgivande samhället, som det radikala stråket i kristendom kan samla kraft (se 1.5.2). Världsöppenheten riskerar att få det mennonitiska vittnesbördet att förlora kraft. Utan murar finns det ingen möjlighet att odla det annorlunda, radikala stråket. Det kan te sig effektivare att öppet påverka kulturlivet, men som Martin skriver: "[w]ithout quiescence, latency and passivity there is no power, only wastage."¹³³ Det van Braght kan anses göra är alltså att försöka resa en sociologisk gräns mot det omgivande samhället så att inte den radikala kraften ska rinna ut i det mot världen öppna hålet. Detta görs bland annat genom berättelsen om Elisabeth Dirks, en berättelse om en kvinna som stod i ett bjärt kontrastförhållande till sin tids respektabla herrar. Van Braghts försök att stävja tendenserna till världsöppenhet lyckades inte helt.

¹³² Martin, *Image*, s. 38.

¹³³ *ibid.*, s 13.

2.3 Helge Åkeson

2.3.1 Den sociala världen

Under teori har visats hur Taylor anser att det moderna sekulära samhället framför allt ska förstås som en rörelse från en kedja av personliga relationer till en mer opersonlig ordning som främst präglas av buffrade individer som bedriver handel inom vissa givna ramar (se 1.5.1). Taylor ser det moderna samhället som grundat, inte i en högre tid, utan snarare som att det konstitueras av gemensam handling i profan tid. Ett exempel på detta är hur Taylor beskriver den offentliga sfären, en företeelse som uppkommer under 1700-talet och blir mer vitt spridd under 1800-talet. Samhället börjar föreställas mer i termer av ett "metatopisk" ("metatopical") samtal. Den offentliga sfären är inte längre bunden till vare sig staten som organisation eller till lokala samlingar av individer. Istället, skriver Taylor, föreställs den offentliga sfären som ett samtal som sker utanför dessa institutioner; det är detta samtal i profan tid som ger staten och andra institutioner dess legitimitet. Detta i kontrast till att samhällets legitimitet strålar ut från personliga relationer som anses fylla vissa förutbestämda, eviga former grundade i en högre tid.¹³⁴

Taylor beskriver processen mot ett mer opersonligt, jämlikt samhälle som gradvist; till en början var den republikanska drömmen i det som skulle bli USA bundet till en viss klass av gentlemän som var beroende av äldre former av hierarki. Men en snabb ekonomisk tillväxt och sociala förändringar ledde till att bredare befolkningslager kunde bryta med sina familjer och de roller de hade i sina samhällen. Taylor nämner väckelserörelser, där exempelvis baptister ingår, som en viktig bidragande faktor till ett nytt jämlikhetsideal. Dessa kyrkor bidrog till möjligheten att bryta med gamla former, och gav också, skriver Taylor, mod att leva ut den nya självständigheten utan att övermannas av förtvivlan, dryckenskap eller rädsla.¹³⁵

Tidigare i uppsatsen har det skrivits om hur Taylor anser att en förändrad syn på religion börjar göra sig gällande i det tidigt moderna samhället (se 1.5.1). Religion började förstås som "an aid to the social order by inculcating the right principles, but it must avoid becoming a threat to this order by launching a challenge against it."¹³⁶ Religion och samhällsbygge kunde alltså ses som något som hörde samman, religionen förmår att ge samhället just de värderingar som kan upprätthålla det.¹³⁷ Men om religion inte anses stödja den rådande ordningen, är den inte längre något gott. Och som jag citerade Taylor ovan kan kristendomen i sig komma att ses som ett hot när dess mål sträcker sig

¹³⁴ Se Taylor, *Social Imaginaries*, s. 83-99.

¹³⁵ *ibid.*, s. 148-150.

¹³⁶ Taylor, "Western Secularity", s. 34.

¹³⁷ Ett exempel som här kan anföras är den brittiska syntesen mellan patriotism, en etik av anständighet och protestantism som kom att hållas högt i det tidigt moderna brittiska samhället. Se t ex Taylor, *Secular Age*, s. 394.

bortom mänsklig välfärd. För mänsklig välfärd var den borgerliga statens över allt överordnade mål (se 1.5.1).

Westin skriver i sin bok *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid* att under mitten av 1800-talet var en mängd religiösa tvångslagar i kraft. Dessas syfte var att skydda den svenska lutherska ortodoxin.¹³⁸ Den första svenska dissenterlagen kom först på 1860, tämligen sent ur ett nordiskt perspektiv, och detta efter att det att den svenska frikyrkligheten fått sitt genombrott.¹³⁹ De hårda religiösa lagarna fick den liberala pressen - nästan mot sin vilja enligt Westin - att sluta upp kring och försvara frikyrklighetens som ett uttryck för frigörelse.¹⁴⁰ Förutom tvångslagarna menar Westin att ett annat motstånd mot frikyrkligheten bestod i att det i många delar av landet rådde ett:

slutet bygdeliv, hägnat av kyrklig tradition och orört av nya strömningar, [som] stod avvärjande mot främmande budbärare och med sedvänjans styrka och oreflekterade misstro mot det nya höll fast vid det, som varit i fädernas tid.¹⁴¹

Det kan anses att Sverige i mitten av 1800-talet fortfarande befann sig i den gamla form av samhälle som Taylor beskrivit, och som jag tidigare redogjort för (se t ex 1.5.1). Samtidigt rådde, enligt Westin, en sorts kyrklig oro där metodism, evangelikalism ”liberaler och Kierkegaard-anhängare” fått den svenska kyrkoortodoxin att svaja.¹⁴² Detta bidrog till att frikyrkligheten kunde beredas rum. Westin menar även att: ”[d]e ofta i gammaldags djävulsfruktan, trolldomstro och domedagsväntan levande människorna” mötte i den nya frikyrkliga förkunnelsen något värmande och hoppingivande.¹⁴³ Frikyrkorörelsen växte på allvar till i den sociala uppgångskurvan under 1800-talets andra hälft. Westin skriver att mitten av 1800-talet präglades av missväxt, svåra missförhållanden och misär, medan det under den senare delen av seklet skedde en snabbare ekonomisk tillväxt, med stark befolkningstillväxt och urbanisering. Biskop C.H Rundberg konstaterade, enligt Westin, år 1875 att en ny sorts subjektivitet började bereda ut sig i samband med den nya rikedomen: ”föräldramakt och husbondevälde får lämna rum för ungdomens och arbetarens lättsinne och oförstånd.”¹⁴⁴ Det var i denna tid av sociala omvälvningar som både liberalism, socialism och frikyrklighet kunde få sig ett fäste. Westin konstaterar till slut att frikyrkligheten hade stark tillväxt bland arbetare på bruksorter där ett socialt uppbrott kommit att ske från den gamla, starka kulturen ute i landsortsbygderna.¹⁴⁵

¹³⁸ Westin går igenom dessa lagar mer i detalj här: Gunnar Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid: Svensk baptism till 1880-talets slut* (Stockholm: Westerbergs, 1963), s. 12-14.

¹³⁹ *ibid.*, s. 49-50.

¹⁴⁰ *ibid.*, s. 50-51.

¹⁴¹ *ibid.*, s. 16.

¹⁴² *ibid.*, s. 14.

¹⁴³ *ibid.*, s. 47-48.

¹⁴⁴ *ibid.*, s. 57. Westin visar också hur samtida ansåg att ”herrehatet” var en gammal känsla hos den svenska bonden som kunde ta sig uttryck i religiös olydnad. *ibid.*, s. 55-58.

¹⁴⁵ *ibid.*, s. 60.

2.3.2 Analys av hagiografin

Truedsons bok om Helge Åkeson spänner från Åkesons födelse år 1831 till hans död 1904. Den är till stora delar ett sammanhängande narrativ som försöker skildra Åkesons liv och personlighet, även om den stundtals i långa stycken ägnar sig åt doktrinära utläggningar där det kan vara svårt att skilja Truedson från Åkeson.¹⁴⁶ I boken återges även längre stycken från brev och dylikt författat av Åkeson.

När det kommer till Åkesons förhållande till sin biologiska familj intar Truedsons skildring en ambivalent hållning. Åkesons barndomshem på lantgården Hult i Stenestad, Skåne skildras i ljusa färger och tidigt introduceras Åkesons far, en välbärgad lantbrukare. Åkesons far är också den som uppmanar Åkeson att inte endast läsa utan också att leva i enlighet med Bibeln. Vidare skildras det hur Helge Åkeson tillsammans med sin bror Bengt för ett arbetsamt och strävsamt liv på gården.¹⁴⁷ Den begynnande separationen från föräldragården har sin upprinnelse i Åkesons omvändelse, och hans då tilltagande intresse för mission till "hednavärlden". Truedson skildrar hur Åkeson går fem mil till fots, till Lund, för att samtala med Peter Fjellstedt¹⁴⁸ för att undersöka möjligheten att få gå ut i mission. Fjellstedt uppmanar en nedslagen Åkeson att bli präst, vilket innebär att han måste studera.¹⁴⁹ Truedson skriver:

Det blev nu en ny allvarlig kamp med Gud. Mer än en gång kunde ju tanken vilja stanna därvid att han hade ett gott hem med stora vackra bokskogar, åkrar och ängar... och då han nu icke såg någon annan utväg, så måste han taga det tunga oket på, begiva sig till skolan och studera till dess han bleve präst.¹⁵⁰

Här skildras alltså kärleken till hemmet som ett hinder att fullfölja kallelsen att gå ut med evangelium. Truedson skildrar ytterligare ett hinder som består i att Åkesons far önskar att Åkeson ska överta gården, dessutom anser fadern att den nittonårige Helge Åkeson är för gammal för att bege sig in i skolans värld för en så lång tid. Men skriver Truedson: "[Åkesons] glödande kärlek till Jesus, som offrat sig för honom, och hans nit att bringa hedningarna evangelium kunde icke och fick icke kvävas ens av en ädel vördnad och undergivenhet under hans älskade fader."¹⁵¹ När Åkesons far ser sonens

¹⁴⁶ Truedson låter oss t ex veta att Åkeson förfäktade en sorts subjektiv försoningslära, ansåg att försoningen försatte den kristne i ett helgat tillstånd som gjorde att hon inte längre kunde kallas för syndare även om olika begär eller böjelser inte nödvändigtvis försvinner samt intog en position där det grekiska ordet *aion* ska översättas med tidsålder; vilket öppnade upp för en kritik av läran om eviga straff. Truedson, *Helge Åkeson*, s. 33-42. Dessutom anser Truedson att Åkeson intog en närmast ariansk hållning i frågan om Kristi gudom. Truedson, *Helge Åkeson*, s. 73-74.

¹⁴⁷ *ibid.*, s. 7-8.

¹⁴⁸ Präst, bibelkommentator och grundare av Lunds Missionsällskap. Se Alvarson, *Frikyrkokolexikon*, s. 129.

¹⁴⁹ Truedson, *Helge Åkeson*, s. 11-12.

¹⁵⁰ *ibid.*, s. 12.

¹⁵¹ *ibid.*, s. 12.

kärlek och nit för saken, skriver Truedson, ger han till slut vika och låter sätta Åkeson på "elementärläroverket i Hälsingborg [sic]"¹⁵²

Helge Åkesons brott med sin fars vilja kan utan tvekan anses vara det svagaste av brotten i de hagiografier som jag skildrat. Detta eftersom det här handlar om ett medgivande från faderns sida. Dessutom skildras hemmet som en oas för Åkeson under den tuffa studietiden.¹⁵³

Genom att läsa Søren Kierkegaards kyrkokritik kommer Åkeson, enligt Truedson, fram till "att statskyrkan icke var Guds församling" och tillsammans med andra studenter" hjälptes de åt att avkläda och riva ner den" I samband med detta inser Åkeson, skriver Truedson, att hedningarna även finns i det egna landet.¹⁵⁴ De är alltså inte begränsade till så kallade hednaländer. Mötet med Kierkegaards kyrkokritik leder också till att Åkeson, efter fem års studier, lämnar läroverket. Truedson skriver fram avhoppet som en händelse som av andra ansågs vara förnedrande, och berättar att många manade Åkeson att hädanefter stanna hemma vid gården – som återigen inträder som en frestelse för Åkeson – dock bestämmer sig denne för att istället ge sig iväg som kringresande predikant och kolportör för Hälsingborgs traktatsällskap.¹⁵⁵ Det är i detta skifte som något av Åkesons asketism kommer till uttryck. Sedan Åkeson kommit att överväga baptismen blir hans lön indragen av traktatsällskapet, skriver Truedson. Detta leder till Åkesons radikala position att en förkunnare inte alls bör uppbära lön, eftersom förkunnaren då blir beroende av människors åsikter - istället bör förkunnaren förtrösta på Gud. Åkeson tar därefter aldrig emot lön för sitt arbete, enligt Truedson.¹⁵⁶

Jag anser att det är rimligt att läsa Åkeson som en modern person i den betydelsen att han deltar i ett metatopiskt samtal. Med hjälp av Kierkegaards skrifter och de häften som han säljer som kolportör utvärderar Åkeson statskyrkan och bedömer om den är en giltig institution. Kyrkan är för Åkeson inte grundad i en evig tid där den förkroppsligar en form. Snarare är den något som med hjälp av ett pågående samtal kan utvärderas, kritiseras och "nedrivs".

Efter Åkesons dop fortsatte han att verka, uppger Truedson, som vandrande predikant – dock numera utsatt för trakasserier för att han hörde till baptisterna. I en särskilt hård tid var dock Åkeson, enligt Truedson, mindre verksam och befann sig istället på en lantgård som brodern Bengt köpt. Denna gård låg i direkt anslutning till familjegården som Bengt övertagit. Helge Åkeson köpte gården på inrådan av vänner, uppger Truedson.¹⁵⁷ Dock uppstår någon form av komplikationer då den familj som först sålt den önskar få tillbaka gården – samt att hustrun i familjen verkar ha räknat med att Åkeson skulle gifta in sig i hennes familj. Det hela slutar i att Åkeson, enligt Truedson, återlämnar

¹⁵² Truedson, *Helge Åkeson*, s. 13. Elementärläroverk var en högskoleförberedande utbildning. Här inhämtade Åkeson bland annat sina kunskaper i grekiska och hebreiska. Kunskaper han sedan använde till att översätta Bibeln.

¹⁵³ *ibid.*, s. 14.

¹⁵⁴ *ibid.*, s. 14-15.

¹⁵⁵ *ibid.*, s. 16-20.

¹⁵⁶ *ibid.*, s. 19-20.

¹⁵⁷ Det framgår inte från historien varifrån Åkeson fick pengar till detta. Truedson är oklar på denna punkt.

köpehandlingarna till sin bror och önskar att denne ska lämna dem till de förra ägarna. Truedson skriver: ”Så var nu Helge åter fri.”¹⁵⁸ Vi kan i denna berättelse återigen ana något av ambivalensen inför hemmet. I detta tidiga skede av berättelsen återkommer hemmet som en frestelse, kärleken till hemtrakterna och Åkesons far är det som riskerar att kasta Åkeson ur dennes bana som både missionär i ”hednavärlden” och som fattig kringvandrande predikant och istället dra honom in i ett stabilt liv som lantbrukare. Det ter sig inte vara *ett* hem i sig som är det som hotar Åkesons frihet, inte långt efter denna händelse köper Åkeson några tunnland mark i Broby där en församlingslokal byggs och där han, dock endast tillfälligtvis, verkar bo enligt Truedsons berättelse.¹⁵⁹ Snarare är det familjehemmet och den dragningskraft det har som hotar kallelsen. Truedsons berättelse skildrar dock aldrig ett tydligt brott, den totala konfrontationen tenderar att utebli genom yttre faktorer: faderns medgivande till studier och de bråkiga före detta ägarna till den intilliggande gården.

Något längre fram i berättelsen föreslår en viss baptistpredikant vid namn Hanner att Åkeson kanske borde gifta sig, och han pekar ut en enligt hans tycke lämplig kandidat. ”Om det blev något samtal med henne är obekant”, skriver Truedson.¹⁶⁰ Efter en bönekamp i skogen Tiveden kommer dock Helge fram till att han ska förbli ogift.¹⁶¹ Truedson ger ingen vidare kommentar kring detta, det kan te sig som att en livskamrat skulle kunna vara en pol som skulle kunna dra Åkeson bort från det kringvandrande livet. På samma gång finns det ett positivt förhållande till familjelivet hos Åkeson som skildras i hagiografien. Truedson skriver att barnuppfostran låg Åkeson varmt om hjärtat, och att han ”såg församlingens framtida bestånd och framgång sammanknutet med barnen och deras utveckling”¹⁶² Ett av Åkesons sista ord till ”brödraskapet” är enligt Truedson: ”Besinnen vikten av barnuppfostran”.¹⁶³ Det ter sig alltså som om barnen och familjelivet får en framskjuten plats i gemenskapen även om de inte fick det i Åkesons egna liv.

På vissa sätt kan Helge Åkeson ses som ett utmärkt exempel på det som biskop C.H. Rundberg varnade för enligt Westin, hur ”föräldramakt och husbondevälde”¹⁶⁴ bryts. Åkeson kan ses som en del av den större rörelse av sociala omvälvningar som ledde till att människor i Sverige kom att överge

¹⁵⁸ Truedson, *Helge Åkeson*, s. 25.

¹⁵⁹ *ibid.*, s. 28-29. Denna berättelse är intressant. När medlemsantalet i församlingen ökar tillkommer ett flertal fattiga till församlingen. I samband med detta säljs det mesta av jorden och pengarna utdelas till dessa, och behövande på andra platser. Vidare skildrar Truedson hur Åkeson aldrig räknade något för sitt eget utan fritt kunde ge bort sina egendomar. Detta märks också i att han, skriver Truedson, tenderade att tala om t ex ”klockan jag bär” snarare än ”min klocka.” Dessa berättelser verkar utgöra ett sorts eko till Apg 4:32-35. Åkeson och församlingen i Broby blir här placerad i något av en roll som en upprättad kyrka, där ”ingen betraktade något av det han ägde som sitt” och ”de som ägde jord eller hus sålde sin egendom och kom med köpesumman” så att allt kan delas ut ”åt var och en efter behov”.

¹⁶⁰ *ibid.*, s. 31.

¹⁶¹ *ibid.*, s. 31-32.

¹⁶² *ibid.* s. 93. På grund av detta verkade Åkeson även för upprättandet av egna skolor så att barnen inte skulle sättas i: ”världsskolorna, där ogudaktiga lärare och lärarinnor utöva ett skadligt inflytande på barnen, och där de påverkas av den världsanda som råder, och även måste inlära falska läror och orätta begrepp [sic] om Gud och andliga ting.” Truedson, *Helge Åkeson*, s. 94.

¹⁶³ *ibid.*, s. 138.

¹⁶⁴ *ibid.*, s. 57.

sin hembygds starkt konservativa ideal. Martin anser att tider av mindre förbättringar och social omlokalisering är en grogrund för ett apokalyptiskt och radikalt språk (se 1.5.2). Bibliska profetior och apokalyptik ter sig också vara något som Åkeson visade stort intresse för,¹⁶⁵ detta intresse kan delvis förklara hans enkla, radikala livsstil och hans uppbrott från etablerade livsformer i hembygden. Men samtidigt som Åkeson är en figur som visar på uppbrottet från en konservativ lantbrukarkristendom, finns där samtidigt respekten för familjen som institution. Åkesons uppbrott är försiktigt, och han framhåller familjens värde. Däremot finns föga intresse för den relativa rikedom som nu är möjlig att samla på sig. På detta sätt utgör Åkeson ett sorts korrektiv mot en samtid som, enligt samtida källor, börjar röra sig i en mer materialistisk riktning. Åkeson är den buffrade individen – den som gör uppbrott från hembygden, och den som själv läser Bibeln och kritiserar kyrkans lära. Men samtidigt finns ett kvardröjande intresse för familjen, ett band han inte förmår kapa.

På grund av att Åkeson ansågs vara en villolärare så uteslöts en hel del församlingar lojala med honom ur Baptistsamfundet.¹⁶⁶ Utöver detta utanförskap påtog sig även församlingarna själva ett sorts utanförskap:

Helge tänkte att det bästa sättet, varpå man kan vara till välsignelse för sina bröder är att själv föregå i det goda. Och det bästa sättet att bli till välsignelse för världen är att i både lära och liv gå ut ifrån den, under det att man dock gör allt vad man kan för att bringa den evangelium, att gå utanför lägret, även de läger, som människor slagit sig ned i, vare sig de består av religiöst formväsende eller av fåfängliga och sinnliga njutningar, och att som Herrens lilla pilgrimsskara, taga plats vid Jesu fötter.¹⁶⁷

I detta är det lätt att se det som Martin skrivit: sanningen – just genom att vara en enda – innebär ett sorts särskiljande för att den ska kunna bevaras och inte spädas ut av en värld som inte önskar ta emot den (se 1.5.2). Truedson framhåller ständigt Åkeson som en person som söker sanningen, ”att få veta Guds vilja och göra den”.¹⁶⁸ Just detta sökande efter den enda sanningen innebär att Herrens lilla pilgrimsskara ständigt måste dra ut från platser som hotar att kompromettera denna sanning. Detta utdragande är det som möjliggör, som Truedson tillskriver Åkeson, en välsignelse för världen. Det är när fribaptisterna drar ut som den radikala sanningen, bevarad i Jesu ord, kan välsigna världen, för det är då den blir synlig.

I båda fallen Klara av Assisi och Elisabeth Dirks har vi sett att ett utdragande från familjestrukturen tenderar att återskapa denna inom den nya gemenskapen. Men så är inte fallet med Åkeson och dennes fribaptister. Gruppen är i radikal opposition till samhället, både i dess krigstjänstvägran och i dess

¹⁶⁵ Truedson, *Helge Åkeson*, s. 72-73.

¹⁶⁶ *ibid.*, s. 51-53.

¹⁶⁷ *ibid.*, s. 111.

¹⁶⁸ *ibid.*, s. 101.

ovilja att svära eder i domstolen¹⁶⁹ samt oviljan att använda titlar. Det sista kommer till uttryck i det att Åkeson, enligt hagiografen, tenderade att säga ”du” istället för att tilltala människor med titel.¹⁷⁰ Trots detta saknas den spegling där andliga fäder tar plats i kyrkan som ersättning för biologiska fäder. Det finns en verkligt familjär ton när Truedson skriver om Åkesons syn på församlingen: ”I Guds hus ville han, att alla skulle vara bröder. Där skulle ingen vara hög och låg efter mänskliga företräden, rikedom eller andra gåvor eller platser.”¹⁷¹ Vid flertalet tillfällen beskrivs också rörelsen som ”brödraskapet”,¹⁷² vilket lustigt nog också är den arketypiska titel som Martin ofta väljer att använda när han talar om dessa radikala grupper som bevarar kristendomens uppbyggning.¹⁷³ Dock finns ett motstånd hos Åkeson att placera sig själv i rollen som fader. När någon lär ha sagt ”Jag tror som Helge”, tillrättavisade Åkeson enligt Truedson denna person.¹⁷⁴ Och i sitt slutord skriver Truedson att ”ingen bör betrakta Helge som en lärofader. Såsom sådan ville han alls icke varken framstå eller vara ansedd... han bör därför betraktas som han var, och som han ville vara, nämligen en broder.”¹⁷⁵ Kanske kan denna brist på fadersspråket trots opposition mot världen förklaras något av att berättelsen om Helge Åkeson äger rum i ett samhälle som mer kommit att präglas av opersonliga relationer, som Taylor just tänker är kännetecknande för moderniteten (se 1.5.1), det faderliga språket är därför inte nödvändigt på samma sätt. Möjligen kan också denna brist förstås utifrån att Åkeson ändå senare, efter sin död, kommer att förstås som ett rättesnöre i och med att Truedson upphöjer honom som i någon mening jämförbar med ”Bibelns heliga”¹⁷⁶, som ett helgon. Åkeson kan så i döden fylla den roll han inte önskade i livet.

2.3.3 Världstransformerande kraft?

Den hagiografiska berättelsen om Helge Åkeson utgör ytterligare ett exempel på någon som befinner sig i ett paradoxalt förhållande till sin samtid. Åkeson är en person som bryter med de djupt nedärvda mönster som finns i de svenska bygderna – ett där man håller sig till fädernas vägar. Men Åkesons brott med ”föräldramakt och husbondevälde”, är ambivalent. För att använda ett begrepp från Taylor så kan det tänkas att Åkeson befinner sig i ”korsdraget” (”cross-pressure”) mellan två världar.¹⁷⁷ Draget från en värld representerad av familjens gård; en värld av stabilitet, personliga determinerande relationer och långsam förändring å ena sidan och å andra sidan draget från den nya världen av

¹⁶⁹ Truedson, *Helge Åkeson*, s. 95-98.

¹⁷⁰ *ibid.*, s. 103.

¹⁷¹ *ibid.*, s. 105.

¹⁷² Se t ex *ibid.*, s. 138, 124.

¹⁷³ Se t ex Martin, *Image*, s. 14.

¹⁷⁴ Truedson, *Helge Åkeson*, s. 63.

¹⁷⁵ *ibid.*, s. 166.

¹⁷⁶ *ibid.*, s. 3-4.

¹⁷⁷ För mer om detta begrepp se: Taylor, *Secular Age*, s. 594-617.

buffrade individer som ingår i kontraktbaserade relationer. Kanske denna ambivalens tar sig uttryck i det familjära språket i förhållande till församlingen och i den betydelse som Åkeson verkar fästa vid barnen och den biologiska familjen. Individen får inte härska ostört utan bäddas ner i nya och förnyade sociala sammanhang.

Åkeson kan utan problem nedriva statskyrkans legitimitet genom ett deltagande i ett metatopiskt samtal, men just genom att göra detta bereder han också vägen för den nya liberala ordningen av individer. Den frikyrkliga rörelsen i stort i Sverige, med dess komplicerade relation till liberalismen, kan kanske just läsas som något som underlättar och förlöser ett nytt sätt att se på sig själv bland de breda befolkningslagren: som en individ. Men också ett nytt sätt att se på samhällsinstitutioner: som utvärderingsbara och grundade i metatopiska samtal. Berättelsen om Helge Åkeson utgör dock också ett viktigt korrektiv, för hos honom finns en radikal, luffarliknande enkelhet som utmanar en rörelse i samtiden som alltmer tenderar att lägga fokus på mänskligt blomstrande i form av ekonomisk välmåga. Samtidigt som Åkeson ger en god bild av den buffrade individen som väl passar in i ett mer kontraktbaserat samhälle är enkelheten, osjälviskheten¹⁷⁸ och motståndet mot krigsmakten och edgången något som inte bara skaver mot den liberala, borgerliga staten utan mot en mängd statsbildningar. Åkeson befinner sig i ett paradoxalt förhållande till sin samtid, och till världen.

Fribaptismen väljer att ställa sig utanför det rådande samhället; de drar ut och det är just detta som beskrivs som deras sätt att välsigna världen. Det är genom att befinna sig i ett annorlunda förhållande till världen som de förmår ge den välsignelse. Detta tar sig både uttryck i ett lösgörande från det gamla samhället, ett förgörande, och i att medvetet eller omedvetet spela med i hur det nya världen, den buffrade, börjar byggas.

¹⁷⁸ Se text not 158.

3. Diskussion

3.1 Helgon och världen

När "världen" diskuteras i denna uppsats är det, som tidigare redogjorts för, den sociala världen som diskuteras (se 1.4). Den av människor konstruerade värld som den kristna traditionen tenderar att förstå som i opposition till Gud. Det som följer nedan är en diskussion om hur uppsatsens helgon, som de framställs i sina respektive berättelser, relaterar till denna värld. De tre kategorier som här används är förgöra, sekularisera och reovera. Det jag vill diskutera med dessa kategorier är, enligt min första frågeställning (se 1.2): "På vilka sätt utmanar eller förstärker de hagiografiska berättelserna om brott med föräldrarnas vilja grundläggande sociala mönster under medeltiden, renässansen och moderniteten?" *Förgör* skulle då korrespondera med frågan om på vilka sätt som hagiografierna utmanar den sociala värld som omger dem. Med ordet *sekulariserar* vill jag visa på vilka sätt som berättelserna om helgonen spelar med i större trender som leder mot individualisering och avförtrollning. Med *reoverar* vill jag visa på det mer paradoxala förhållandet som helgonen, som de återges i sina hagiografier, intar till sin samtid. Det tenderar, hävdar jag, att finnas en sorts spegling av den kringliggande sociala världen som uppkommer just i försöket att göra motstånd mot den. Detta kan läsas som både ett medgivande till den sociala världen som omger helgonet, men det kan också bli ett sorts motstånd mot de större sekulariserande trenderna.

3.1.1 Helgon som förgör världen

De helgon som jag här diskuterar, Klara av Assisi, Elisabeth Dirks och Helge Åkeson, är exempel på personer som hotar den sociala värld som de ingår i. Klara bryter upp från ett samhälle där det saknas en tydlig distinktion mellan personliga relationer och politisk makt. Tvärtom är det så att husfaderns makt är ett och samma som furstens makt över sina undersåtar. De är båda exempel på en platonsk- aristotelisk form där husfadern är den enande principen för näst intill all maktutövning (se 2.1.1). Att som Klara bryta sig loss från sina föräldrars vilja, och inte underkasta sig denna personliga relation, är därför ett brott mot något av samhällets fundament. En ytterligare fördjupad dimension tillkommer om de manlighetsideal som rådde under stora delar av medeltiden, och som von Wissenberg redogör för, där de äldre manliga släktingarnas misslyckande i att förmå sina barn att underordna sig och ingå fertila äktenskap kunde ses som ett ifrågasättande av deras manlighet (se 1.6). Kanske är detta också bakgrunden till att det främst är manliga släktingar som attackerar Klara och hennes syster med våld. De kvinnliga släktingarna som omnämns verkar mer positivt inställda till Klara och Agnes val. I

denna sociala värld finns ingen opersonlig ordning. Frågor om kön, familjerelationer och politisk makt är vävt i ett stycke; den enskilde individen är invävd i en komplex väv av personliga relationer. Klaras uppbrott är därför en våldsam reva i en helhet. Hennes trohet mot evangeliernas Jesus som manar till efterföljelse utan att se sig om efter far eller mor (Luk 9:59-62) är det som leder henne till ett uppbrott från ett samhälle där mänsklig välfärd tenderar att ses som religionens mål (se 1.5.1), till ett liv i jungfrulighet och fattigdom.

Klara kommer dock så småningom att inta ett kompletterande förhållande till sin samtid (se 2.1.2). Att inta ett kompletterande förhållande till majoritetssamhället var dock inte ett alternativ som var öppet för Elisabeth Dirks. Dirks lever, som Taylor visat oss, under en tid som präglas både av stora sociala omvälvningar samt av stark rädsla. Parat med en ökad avförtrollning ledde detta i den tidiga renässansen till dualism: antingen hör du till djävulen eller Gud. Dirks ansågs höra till djävulen (se 2.2.2). Hon straffades därför med dränkning. Den sociala oro som dränkte Dirks kan även tänkas varit bidragande till den anabaptistiska rörelsen uppkomst, i en orolig tid präglad av social omlokalisering uppkommer en kiliastisk rörelse som senare fjällar av sin överdrivna eskatologi (se Martins diskussion 1.5.2). Avförtrollningen kan hjälpa oss att förstå Dirks opposition mot sin tids samhälle; Dirks förmår att bryta upp från sitt samhälle eftersom hon kommit att bryta med ett mer sakramentalt sätt att förstå världen. Precis som dopvattnet inte förmedlar frälsning i sig själv utgör inte kejsare eller påve heller nödvändiga former som i tiden fylls av kontingenta människor. Om det är så att Klara skapar en reva i klädnaden så ter det sig mer som att Elisabeth Dirks vill bränna upp tyget, hela den världsbild som bygger på sakramental förmedling gör hon där och då ett tydligt brott med. Ett brott som magistraterna inte kan tolerera.

Helge Åkeson befinner sig i en värld som på många sätt verkar traditionellt orienterad, med Westins ord rådde ett ”slutet bygdeliv, hägnat av kyrklig tradition och orört av nya strömningar.”¹⁷⁹ Men det ter sig som en värld som befinner sig mitt i korsdraget, mellan det gamla hägnade och det nya, individualiserade. Kierkegaard-anhängare, liberaler och baptister verkar bereda väg för ett nytt sätt att förstå sig själv, kyrkan och samhället – de ger mod att leva utanför etablerade livsordningar (se 2.3.1). Åkeson vågar ta klivet, men det är på många sätt ett tveksamt steg. Det går även att notera att medan Dirks kände sig nödgad att lämna klostret *och* sina föräldrar för att bege sig ut på sin anabaptistiska flykt, och Klara var tvungen att fly och hålla sig fast i altarduken för att freda sig från sina arga släktingar, sker Åkesons uppbrott, av hagiografen att döma, fredligt. Det är en inre dragkamp, den mellan familjehemmet och dess bokskogar och det kringvandrade livet i Kristi efterföljd. Det är inte i någon högre grad en yttre konflikt. Det ter sig som om avsakraliserandet av samhällsordningen och en mer individualiserande tendens trots allt haft genomslag med tanke på den fredliga reaktionen

¹⁷⁹ Westin, *frikyrklighetens genombrottstid*, s. 16.

från familjen Åkeson. Möjligen kan detta också förstås utifrån klass, Åkeson hör till en välbärgad lantbrukarmiljö och är inte som Elisabeth Dirks och Klara adlig. Kanske kan frågan om heder och skam knutet till de övre klasserna vara ett gott uppslag för vidare hagiografisk forskning. Åkeson delar det celibatära livet och fattigdomen med Klara, men hans förhållande till familjen ter sig mer positivt än Klaras. Åkesons världsfrögörande kraft består i hans pacifism och hans asketiska självvalda fattigdom. Det är en kritik som är mer riktad mot de opersonliga krafterna i samhället, militärväsendet och den nytillkomna rikedom, än mot personliga relationer. Kanske kan detta spegla ett samhälle som alltmer tenderar att gå över i en opersonlig riktning snarare än ses som uppbyggd av personliga relationer. Åkeson framhåller de familjära relationerna som viktiga, men går istället emot några av de opersonliga ordningar som börjar göra sig gällande i samtiden. Detta samtidigt som Åkeson befinner sig i en tradition av personer, tillsammans med Klara och Dirks, som hörsammar evangeliernas kallelse att bryta upp från familjen för att följa Kristus. En buffrande, individualiserande kallelse. Åkeson är i korsdraget mellan två världar, en personlig och en opersonlig. Det är ett tveksamt uppbrott från det personliga och en begynnande kritik av det opersonliga. Men för att få en tydligare bild av detta korsdrag krävs extensivare hagiografisk forskning med fler exempel.

3.1.2 Helgon som sekulariserar världen

Det är dock inte bara så att helgonen befinner sig i opposition. I analysdelen blir det tydligt hur dessa helgon, såsom de skildras i sina hagiografier, spelar med i större historiska trender; trender som leder mot sekularisering.

Klara av Assisi, Elisabeth Dirks och Helge Åkeson utgör exempel på personer som bäddas upp från sina sociala sammanhang för att bli individer. Klara bryter upp från sin biologiska familj i en önskan att följa Jesus. Elisabeth Dirks gör likaså och talar med stor rättframhet till magistraterna. Åkeson bryter upp från "föräldramakt och husbondevälde"¹⁸⁰ för att bli en predikant som varken binds av statskyrkans ortodoxi eller av Baptistsamfundets mening. Det blir här tydligt att helgonen är med i större historiska trender som rör sig bort från ett samhälle fortsatt präglad av preaxiala idéer (se 1.5.1). Helgonen bäddas upp från de personliga relationerna, vrakar konventionella idéer om mänsklig välfärd och behandlar inte sina sociala världar som bindande eviga former.

Jag vill dock inte bara hävda att dessa helgon, som vi har dem i hagiografierna, spelar med i en större utveckling. Jag vill hävda att de leder den. Som vi tidigare har sett anser både Taylor (se 1.5.1) och Martin (se 1.5.2) att kristendom kan vara en sekulariserande kraft i sig. Taylor tar fasta på

¹⁸⁰ Westin, *frikyrklighetens genombrottstid*, s. 57.

evangeliernas fokus på uppbrottet från det konventionella livet för att följa Jesus. Martin skriver om hur kristendomen med sina enhets- och transcendenstankar sekulariserar en värld som klär det lokala, hierarkierna och blodsbanden i en sorts sakral dräkt. Helgonen skulle kunna anses vara denna tendens förtrupper, det radikala avantgardet, som rycker ut först och inte hålls tillbaka av "the force of the majority religious life".¹⁸¹ Klara av Assisi bryter med blodsbandets makt, som i sin tur binder henne till högre politiska makter. Elisabeth Dirks föregriper en instrumentell syn på världen, dels genom sitt förkastande av en mer magisk sakral förståelse av dopet och dels av samhällsordningen. Även om hon respekterar ordningen, accepterar hon inte den sociala världens sakrala anspråk, kopplingen mellan Guds vilja och kejsaren finns inte. Elisabeth Dirks dop meddelar att kristen tro inte har att göra med födslorätt, det är uppbrott från det konventionella livet. Anabaptisten Dirks utgör en sorts försmak av vad som ska komma, en mer instrumentell förståelse av skapelsen och av människans samhälle. Även om Dirks så klart inte hade någon medveten agenda utgör hon en förtrupp för den kommande sekulariseringen. Westin skildrar hur de mennonitiska församlingarna i Nederländerna snart blir en del av borgarkretsarna i städerna, och hur de sedan får lida en numerär nedgång (se 2.2.1). Detta skulle kunna läsas som att mennoniterna blir en del av det borgerliga majoritetssamhället som de tidigare var en förtrupp till. Men detta är också en rörelse som leder till "lösare [disciplin], [likgiltighet] för läran."¹⁸² Det som sker är med andra ord en sekularisering. Det som började med Dirks modiga trots och fromhet blir, när det kommer att formaliseras, sekularisering.

Helge Åkeson bryter ny mark, när han som en fri individ inbegripen i ett metatopiskt samtal börjar vandra omkring i Sverige. Men även han utgör en förtrupp till ett mer sekulariserat samhälle. Den baptism som Åkeson förkunnar kan ses som en möjlighet för människor nedsänkta i ett traditionalistiskt samhälle att våga bryta med gamla livsformer utan att, med Taylors ord, övermannas av förtvivlan, dryckenskap eller rädsla (se 2.3.1). Åkeson som på många sätt förkroppsligar den buffrade individen, ska alltså inte bara läsas som någon i opposition till sitt samhälle, utan också som en förtrupp till det kommande sekulära samhället av mer buffrade individer. Hans förkunnelse möjliggör en brytning och ett nytt sätt att föreställa sig själv.

Det finns teologihistoriska böcker som velat hävda att det främst är protestantismen som sekulariserat samhället.¹⁸³ Fördelen med det som Taylor och Martin gör är att visa att sekulariseringen snarare beror på tendenser som är djupt nedbäddade i kristendomen som postaxial religion. Rörelsen mot individualisering går genom reformrörelsen på 1200-talet hela vägen ut till ett sekulariserat västerländskt samhälle (se 1.5.1). Det är inte nödvändigtvis ett avsteg, ett fall, utan kan snarare ses som att helgonen har tenderat, om min tes är rätt, att vara denna utvecklings förtrupper. Den bredare

¹⁸¹ Taylor, *Social Imaginaries*, s. 61.

¹⁸² Westin, *friförsamlingen*, s. 183.

¹⁸³ Ett exempel är Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012).

sekulariseringen förebådas i fromheten hos Klara av Assisi, Elisabeth Dirks och Helge Åkeson. Detta eftersom kristendomen tenderar att avsakralisera det som Martin kallar för den naturliga religionen (se 1.5.2).

Dock kanske Taylor och Martin, som inte är historiker i första hand, tenderar att berätta denna historia med för breda penseldrag. Även om deras teorier fungerat mycket väl på mitt hagiografiska material, så kan det vara värt att ställa frågor om huruvida undersökningar mer begränsade i tid och rum, och med mindre fokus på att rita en historisk linje, skulle finna mer material och tendenser som är gensträvigt. Dock tror jag att den insikt de delar, att kristen tros uppbrottstematik har varit en avgörande faktor bakom en hel del av det sekulariserade samhällsklimatet i Västeuropa, är en riktig sådan. Något som helgonen verkar vittna om.

3.1.3 Helgon som renoverar världen

Martin skriver om kristendomens tidbomber som kastas över det möjligas barriär (se 1.5.2). Med detta syftar han på att det radikala stråket ofta måste förkläs eller anta något av sin omgivnings värden för att bevaras. Dess fulla potentiella kraft kan först långt senare släppas loss. Något som vi både i förhållande till Klara av Assisi, Elisabeth Dirks och, i någon mån, Helge Åkeson har fått återkomma till är frågan om hur biologiska föräldrar kom att ersättas av andliga föräldrar. Hagiografikern som ger oss berättelsen om Klara av Assisi är särskilt explicit på denna punkt, lydnaden gentemot den biologiska fadern ersätts med lydnad gentemot den andlige fadern, Franciskus – och, i någon mån, lydnad gentemot påven (se 2.1.2). Till detta kan läggas att Klara – vars celibat kan uppfattas som kritik mot den rådande ordningen – beskrivs i mödralikande termer i förhållande till sina medsystrar i klostret. På ett liknande sätt ter det sig som att Dirks ersätter livet under sina föräldrars vilja med andliga föräldrar inom den anabaptistiska gemenskapen. Dirks går in i nya föräldra-barnrelationer. Åkeson beskriver också ”brödraskapet” i familjära termer, även om han inte accepterar rollen som fader, och heller inte själv har en tydlig andlig fader. Som Martin skriver är brottet med föräldrarna något som kräver disciplin, vilket är det som skapar behovet av andliga fäder och mödrar (se 1.5.2). Klaras uppbrott från en patriarkal samhällsordning kan te sig omintetgjord just i det att hon ersätter det biologiska föräldraskapet med ett andligt. Men kanske är det bättre att med Martin tänka oss hennes uppbrott som en tidsbomb som kastas över det möjligas barriär. Det fullkomliga uppbrottet är inte möjligt och Klaras handlande måste maskeras under en ny patriarkalitet. Dock ligger hennes uppbrott från de i hagiografen manligt kodade släktingarna som en potentiell bomb, vars kraft kan frigöras och leda till ett mer egalitært samhälle. I Klaras uppbrott från familjen finns potentialen till den liberal-demokratiska buffrade individen.

Det är även värt att notera att Klara kommer att inta ett kompletterande förhållande till det omgivande samhället. Detta är tydligt i den ömsesidiga nytta som Klara och staden Assisi verkar dra av varandra. Stadens invånare ger klostret gåvor och Klara ber för staden. Detta är något som passar in i den medeltida formel som vi diskuterat ovan (se 2.1.1). På detta sätt ter det sig som att Klara befinner sig i kompletterande och renoverande förhållande till världen. Klara kommer med eskatologisk förnyelse till världen (se 2.1.1).

Dock vill jag hävda något mer än detta. Uppbrottet från föräldramakten tenderar att skapa en spegelbild av densamma i de kristna gemenskaper jag undersökt (med ett möjligt undantag av Helge Åkeson). Det som framträder i berättelsen om Elisabeth Dirks är att i ett samhälle som står på gränsen mellan det äldre, präglad av personligt determinerande relationer, och det nya opersonliga, konserveras något av det gamla samhällets nära relationer i den kristna gemenskapen i samband med uppbrottet. När Dirks bryter upp från föräldrarna krävs nya auktoriteter att förhålla sig till; dessa skapas genom lärarna i församlingen. Detta innebär att närhet och förpliktande relationer förblir något viktigt i den mindre gemenskapen även när det större samhället, som sackar efter sina radikala anabaptistiska förtrupper, alltmer präglas av en opersonlig ordning. På ett liknande sätt bevarar klostren, i sitt brott med det kringliggande samhället, något av de personliga lydnadsrelationerna. Inte heller låter Helge Åkeson, denne frie individ, individens nycker härska ostört, istället bäddas hon ner i nya förpliktande relationer mellan syskon. Häri ligger en förklaring till det jag kallar renovering. Det vill säga: helgonen kanske förgör världen i någon mån, men å andra sidan bevarar de också något av den gamla världen just i sitt uppbrott. Det finns fortsatt kontinuitet med den värld som de en gång gjorde mer eller mindre förtäckta uppror mot.

Detta öppnar i sin tur upp för något intressant: när den sociala världen hunnit ifatt sina förelöpare, och kommit att gå mot en kontraktsbaserad opersonlig ordning, finns det i de gemenskaper som helgonen lämnat efter sig just något som stretar emot den nya opersonliga ordningen. Den gamla världen, bevarad för att inte uppbrottet skulle bli för radikalt, stretar emot den nya. Eftersom det radikala "brödraskapet" är förelöpare bevaras äldre former i det, något som stretar emot det nya samhället av buffrade individer. Istället för en ordning som endast består av den ensamme individen och staten, finns här ett mellanled av personliga relationer i gemenskaper som inte är den biologiska familjen. Och, som jag kommer skriva längre fram (se 3.1.3), är det kanske just dessa personliga relationer som – mer än något annat – behövs för att vara någon form av världstransformerande kraft i en social värld som alltmer kommer att präglas av föreställningen om buffrade individer. Men här räcker det att säga: helgonens renovering av den gamla världen kan göra att gemenskaper i dess efterföljd skaver mot det nya.

3.2 Ansatser till en teologi om lärjungaskap

Till slut ska jag försöka göra några kreativa ansatser till en teologi om lärjungaskap. Av utrymmesskäl kan det endast vara just detta: ansatser, ett sorts startblock varifrån läsaren kan fortsätta loppet. Diskussionen som följer kommer alltså på intet sätt vara heltäckande utan har endast som mål att öppna upp för vidare reflektion. Denna diskussion ska ske i enlighet med frågeställningen: utifrån ”analys[en]; hur kan den kristna efterföljelsens uppmaning till uppbrott förstås teologiskt? Utmanar eller förstärker den tendenser i samtiden?” (1.2) Uppgiften är alltså att sätta resultatet från den hagiografiska undersökningen, med Martin och Taylors teorier i bakhuvudet, in i ett modernt, sekulariserat Västeuropa från ett konstruktivt teologiskt perspektiv. Alltså, hur ska en kristen teologi läsa de resultat som framkommit i denna uppsats, och foga in det i en världsbild där efterföljelse är ett centralt tema? Den kristna teologin måste, i min mening, våga ställa den typen av frågor.

3.2.1 Möjligheten att följa: evangeliska genombrott

Efterföljelse bör i ett sekulärt samhälle diskuteras som ett historiskt problem. Taylor förstår en av de stora skillnaderna mellan det förmoderna och det moderna sekulära samhället som rörande uppfattningen av tid. Det förmoderna samhället förstod samhället och vissa institutioner som grundade i en högre, helig tid, medan det moderna endast är grundat i profan tid (se 1.5.1, 2.3.1). Taylor skriver att den högre tiden på olika sätt ansågs påverka den vanliga tiden. Påskhändelserna var närmre under stilla veckan än veckan före, även om den rent kronologiskt befinner sig längre från ursprungshändelsen.¹⁸⁴ I den gryende moderniteten tenderade händelser att förklaras med opersonliga mekanismer, som den osynliga handen eller historiens progression (se 1.5.1). Med denna förståelse av tid och tendensen till opersonlighet skymms Guds agens mer och mer. Frågan måste ställas: hur ska Jesus Kristus kunna efterföljas? Hur kan Kristus bli så pass synlig i historien att det går att ta ryggen på honom?

Denna uppsats kan läsas som en som först och främst beskriver historiska skeenden och sociologiska mekanismer. Men jag föreslår att händelserna rent teologiskt också kan läsas som en beskrivning av hur Guds ande rör sig genom historien och gör Kristus synlig. Martin beskriver Jesu kallelse till uppbrott som något som utgör en språklig potential inom kyrkan, en potential som förs vidare genom till exempel riter och liturgi. Denna språkliga potential kan dock inte alltid få fritt utlopp. Den måste hållas tillbaka för att symbolerna ska kunna laddas med kraft innanför kyrkan. Annars

¹⁸⁴ Taylor, *Social Imaginaries*, s. 97-98.

riskerar den att gå till spillo (se 1.5.2). Vid vissa historiska tillfällen verkar det som om denna energi bryter sig loss, som vid social omlokalisering och förändring i materiella omständigheter (se 1.5.2).

Jag föreslår att detta teologiskt bör läsas som att Kristus, och hans kallelse till efterföljelse, ständigt är närvarande genom ordet om honom. Kristus är närvarande i kyrkan. Men kallelsen till den radikala efterföljelsen blir inte alltid synlig. Inte förrän Anden blåser på orden och avtäckar Kristus, Ordet¹⁸⁵, när tiden är inne.¹⁸⁶ ”[N]är tiden var inne gjorde han sitt ord känt för alla” (Tit 1:3). Detta skulle kunna kallas evangeliska genombrott. Vid dessa genombrott kan kallelsen spräcka dammens väggar, där orden samlar energi, och sedan välla ut i världen. När det kommer till förklaringsmodeller behöver inte en konkurrens ses som nödvändig mellan sociologiska eller materiella sådana å ena sidan och teologiska, en grundbult i kristen tro är tron på inkarnationen – hur Gud tar plats i vanligt mänskligt samspel – samt hur Gud tar kropp i företeelser som bröd och vin.¹⁸⁷ Kanske det är just i social oro som synen skärps för människans mottagande av Ordet.

I helgonens liv finns dessa ögonblick då orden får liv. I hagiografin om Klara skrivs om Franciskus att: ”[His] words seemed to her to be on fire and [his] deeds were seen as beyond the human.”¹⁸⁸ Hos Elisabeth Dirks skapar det latinska Nya testamentet ett trängande behov av att ändra livsriktning. Det är som om Anden vid dessa tillfällen blåser på orden för att avslöja Ordet, och då kan vallar sprängas.

3.2.2 Till försvar för sekterismen

Sekterism är inte särskilt populärt. Detta eftersom ordet i folklig svenska kommit att uppfattas som närmast synonymt med inskränkthet och ondska och sällan förstås i linje med teologen Ernst Troeltschs tänkande.¹⁸⁹ Det jag menar med sekt är tendensen att avskilja sig från den omgivande världen, att se sin livsstil som i opposition till en fallen social värld. Utifrån Martin blir det tydligt att gränser är något som behövs för att radikaliteten i evangeliet om Jesus Kristus ska kunna bevaras. Utan dessa gränser riskerar kraften att förloras (se 1.5.2). Sekterismen kan ses som praktiserad för den här världens skull; genom att göra avgränsningar mot den omgivande sociala världen bevaras kristendomens transcendent- och enhetstanke, sekten blir som en tät kapsel av potential varifrån kraften senare kan få utlopp. En annan tendens i kristendomens historia till följd av transcendent- och

¹⁸⁵Författaren Marilynne Robinson beskriver något liknande på ett vackert sätt: ”Det tycks mig ibland som om Herren andas på denna Skapelses svaga grå glöd, och att den då börjar stråla – i ett ögonblick eller ett år eller en livstid.” Marilynne Robinson, *Gilead* (Stockholm: Svante Weylers Förlag, 2015), s. 247.

¹⁸⁶Nya testamentet genomljuder av detta *kairos*, när Guds handlande och tid penetrerar vår tid. (Luk 9:51, 19:44, Rom 5:6, Gal 4:4, 1 Tim 2:6)

¹⁸⁷Historikern Brad S. Gregory gör en intressant läsning av västerlandets sekularisering som beroende på ett metafysiskt antagande om att Guds vara är det samma som vårt, vilket innebär en konkurrens mellan Gud och skapelse om vem som är handlande agent. Gregory, *Unintended Reformation*, s. 23-73.

¹⁸⁸Armstrong, ”Legend”, s. 284.

¹⁸⁹Martin diskuterar sekt, kyrka, kult, ordern och samfund utifrån Ernst Troeltsch och Max Weber i Martin, *Pacifism*, s. 3-10.

enhetstanken är korståg, där hela världen ska göras om med våld. Sekten är då att föredra. Sektens avskildhet, för den här världens skull, kan förstås som samstämmigt med ett viktigt tema i Bergspredikan när Jesus talar om lärjungar som jordens salt och ljus (Matt 5:13-16). I hagiografierna som vi har undersökt är just klostrets murar, den anabaptistiska gemenskapens distinktion från det övriga samhället och Helge Åkesons "lilla pilgrimsskara" som trotsar konventioner, något som är nödvändigt för efterföljelsen. Det är genom att Klara låter sig inneslutas av klostrets väggar som hon kan vara ett heligt tecken som kommer med förnyelse och fördjupad överlåtelse till världen utanför (se 2.1.2). Det är genom att fostras i den utsatta gemenskapen i Lier som Dirks förmår att stå emot herrarnas angrepp och tortyr (se 2.2.2). Även Åkesons mening är att det är just genom att dra ut från världen som församlingen kan vara den till störst välsignelse, det är då den kan vara förebildlig (se 2.3.2). Kanske går det att formulera sig så, att det heliga aldrig riktigt förmås rymmas i det "naturliga samhället" med dess betoning på hierarki och det lokala. Sekten befinner sig i ett förhållande till världen som påminner den om att det finns något bortom de begränsningar som världen förklarar som sakrala. Det går också att notera att det är när den mennonitiska församlingen präglas av "världsöppenhet" som den går ner numerärt och andligt, den uppgår i borgarskapet (se 2.2.1). Det är dock svårt att beräkna vad som blir resultatet när kraften i sekten släpps ut i världen, det kan mycket väl bli sekularisering. Vad utfallet blir lämnar sekten i Guds händer.

Självfallet måste på något sätt talet om sekterism modereras av den kristna enhetstanken som även har en legitim verkan i ekumenism. Modereras måste den även av den niceanska trosbekännelsens ord om "en enda, helig, allmänlig och apostolisk kyrka". Dock kanske det går att finna en sorts ekumenisk sekterism, och kanske är denna uppsats ett exempel på detta. Här finns exempel på katolskt ordensväsen och två skilda döpparrörelser som förenas i världsförgörande och renoverande kraft i Kristus. En sådan ekumenisk sekterism kan vara ett uppslag för framtida teologiska studier.

3.2.3 Det personligas återkomst

Under "Helgon som renoverar världen" (3.1.3) beskrev jag, utifrån Martin, något av den process där opposition mot föräldrarnas vilja tenderar att skapa en skuggbild av dem, andliga fäder och mödrar, inom utbrottsgrupperna. Något av det gamla samhällets personliga relationer, språket av förälder-barn, tenderar att finnas kvar i Klaras kloster och Elisabeth Dirks anabaptistgemenskap. Ett familjärt språk, om än inte ett av förälder-barn, finns också bland Helge Åkesons fribaptister. Oppositionen mot ett samhälle som i högre grad tenderar att förstås i termer av personliga relationer, leder till en skuggbild av de personliga relationerna i efterföljelsegemenskaperna. Detta innebär att något av det personliga kommer att bevaras i dessa gemenskaper då samhället i övrigt alltmer kommit att gå i riktning mot ett opersonligt kontraktssamhälle.

Helgonen banar vägen för en värld av buffrade individer (se 3.1.2), men i slutändan bäddas alltid helgonet som individ ner i personliga determinerande relationer; till Gud, till andliga bröder och systrar, till andliga fäder och mödrar. Den värld som kommer efter helgonen, dessa andliga avantgardister, är ett liberal-demokratiskt samhälle av buffrade individer som inte nödvändigtvis befinner sig i dessa personliga relationer. När helgonen bröt med sina föräldrar var det för att följa Kristus. Den sekulära moderniteten som kommer efter dem, det som Taylor kallar för ”äkthetens tidevarv” (”The Age of Authenticity”), är istället en tid som präglas av att individen själv ska avgöra vad det innebär att vara sant mänsklig, betoningen ligger på det egna valet, och att göra sin ”grej”.¹⁹⁰ Helgonen sträcker sig mot Gud, människan i det borgerliga samhället sträcker sig inåt. En ganska slående illustration av Luthers sentens om människan som ”inkrökt i sig själv” (”*incurvatus in se*”).

I ett samhälle som präglas av opersonliga krafter och där människan är buffrad och inkrökt i sig själv, kanske den bästa formen av kristet lärjungaskap är att låta efterföljelsegemenskaper präglas av personligt determinerande relationer. I ett opersonligt samhälle behöver det personliga komma tillbaka, detta för att efterföljelsegemenskaperna, i någon mån, ska kunna utgöra en världsförgörande kraft. Kanske detta också skulle kunna ses som ett sekulariseringsarbete. Ovan beskrev jag hur Taylor skriver fram det borgerliga samhället som återsakraliserat, då det tas som av naturen givet och antas vara legitimt i kraft av att vara det längst framskridna stadiet (se 1.5.1). Att i kristna gemenskaper då mer förstå jaget som konstituerat av personliga relationer, till Gud och bröder och systrar, skulle kunna ses som ett ifrågasättande av det sekulära samhällets sakrala anspråk. Detta till skillnad mot en syn på individen som buffrad och som sin egen domare över det sant mänskliga.

Teologiskt kan det personligas återkomst förstås utifrån tanken på att lärjungen i Kristus är bunden till sina medlärjungar, som syskon, att dessa relationer konstituerar vem lärjungen är. Det är i dessa personliga relationer som den kristne blir till, det är i dessa relationer som lärjungen blir en del av Kristi kropp. Det är också på detta sätt som det evangeliska talet om uppbrottet, att älska Kristus mer än far eller mor (Matt 10:37, Luk 14:26), bör förstås. Att bryta upp från föräldrarna är att bryta upp från en uppsättning determinerande relationer för att bli del av en annan uppsättning: efterföljelsegemenskapens bröder och systrar. Som filosofen Martin Buber skrivit är det i relationen med ett du som jaget blir till,¹⁹¹ den buffrade individen är en myt som måste avsakraliseras. Helgon som Klara av Assisi, Elisabeth Dirks och Helge Åkeson beredde, på gott och ont, vägen till det moderna, opersonliga samhället. Nästa generations helgon måste återvinna något av det personliga i sina gemenskaper. Vilken effekt detta kommer ha på världen kan den kristne med god tillförsikt lämna i Guds händer.

¹⁹⁰ Taylor, *Secular Age*, s. 473-480, 486-492.

¹⁹¹ Martin Buber, *Jag och Du*, översatt av Margit och Curt Norell (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1958), s. 32-35.

Källförteckning

Tryckta källor:

- Alvarson, Jan-Åke, red., *Svenskt Frikyrkolexikon* (Stockholm: Atlantis, 2014)
- Armstrong, Regis J., "Introduction" i *The Lady - Clare of Assisi: Early Documents*, red. och öv. Regis J. Armstrong (New York: New City Press, 2006)
- Armstrong, Regis J., red. och öv., "The Legend of Saint Clare" i *The Lady - Clare of Assisi: Early Documents*. (New York: New City Press, 2006)
- Bellah, Robert N., *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011)
- van Braght, Thieleman J., *The Bloody Theater or Martyr's Mirror of the Defenseless Christians Who Baptized Only Upon Confession of Faith, and Who Suffered and Died for the Testimony of Jesus, Their Saviour, From the Time of Christ to the Year A.D. 1660*, översatt av Joseph F. Sohm (Scottsdale: Herald Press, 1660)
- Balz, Horst, "κόσμος" i *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, red. Horst Balz och Gerhard Schneider (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2003), s. 309-313.
- Buber, Martin, *Jag och Du*, översatt av Margit och Curt Norell (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1958)
- Dodd, Brian J., "World" i *Dictionary of the New Testament & Its Developments* red. Ralph Martin och Peter H. Davids (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997), s. 1222-1224.
- Gregory, Brad S., *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012)
- Hauerwas, Stanley, *Det fredliga riket: en introduktion till kristen etik*, översatt av Patrik Hagman. (Skellefteå: Artos och Norma Bokförlag, 2012),
- Kraybill, Donald B., Steven M. Nolt och David L. Weaver-Zercher, *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy* (San Francisco: Jossey-Bass, 2011)
- Martin, David, *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theory and Practice* (Oxford: Blackwell, 1980)
- Martin, David, *Pacifism* (Abingdon: Routledge, 1965)
- Nolt, Steven M., *A History of the Amish: Revised and Updated* (Intercourse: Good Books, 2003)
- Robinson, Marilynne, *Gilead* (Stockholm: Svante Weylers Förlag, 2015)
- Sasse, Hermann, "κόσμος" i *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. III, red. Gerhard Kittell, översatt av Geoffrey W. Bromiley. (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1965) s. 867-898.
- Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries* (Durham and London: Duke University Press, 2004),

- Taylor, Charles, *A Secular Age* (Cambridge, MA och London: Belknap Press of Harvard University Press, 2007)
- Taylor, Charles, "Western Secularity" i *Rethinking Secularism*, red. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer och Jonathan van Antwerpen. (Oxford: Oxford University Press, 2011)
- Truedson, N.P., *Helge Åkeson – en minnesteckning* (Habo: Fribaptistsamfundets förlag, 1947)
- Ward, Graham, *How the Light Gets In: Ethical Life I* (Oxford: Oxford University Press, 2016)
- Werner, Yvonne Maria, "Feminin manlighet? Katolska missionärer i Norden" i red. Yvonne Maria Werner. *Kristen Manlighet: Ideal och verklighet 1830-1940*. (Lund: Nordic Academic Press, 2008), s. 139-160.
- Westin, Gunnar, *Den kristna friförsamlingen genom tiderna: martyrer och frihetskämpar* (Stockholm: Westerbergs, 1954)
- Westin, Gunnar, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid: Svensk baptism till 1880-talets slut* (Stockholm: Westerbergs, 1963)
- von Weissenberg, Marita, "Men, Marriage and Masculinity in Late Medieval Hagiography, 1100-1500" Doktorsavhandling, Yale University. ProQuest (AAT: 3571854),
- von Weissenberg, Marita "Generations of Men and Masculinity in Two Late-Medieval Biographies of Saints", i red. Rafella Sarti, *Men at Home*, Special Issue of Gender & History, vol. 27 No. 3 November 2015, s. 669-683.

Otryckta källor:

- CBC Radio, *The Myth of the Secular, Part 2 (Encore Oct 23, 2012)*, red. David Cayley, åtkomst: 2018-04-24, 14:42, <http://www.cbc.ca/radio/ideas/the-myth-of-the-secular-part-2-1.3143513>
- Köpf, Ulrich, Peter Plank och Joseph Dan, "Hagiography", i: *Religion Past and Present*. Onlineupplaga, åtkomst: 21 februari 2018, 15:15, http://dx.doi.org.ezproxy.ub.gu.se/10.1163/1877-5888_rpp_COM_09232
- van der Zjipp, Nanne, Harold S. Bender och Richard D. Thiessen, "Martyrs' Mirror" i: *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, Åtkomst: 2 februari 2018, 14:52. http://gameo.org/index.php?title=Martyrs%27_Mirror&oldid=145854