

Det heliga uppbrottet och den buffrade individen

Om olydiga helgon och den moderna individens uppkomst

ANTON JOHNSON

Anton Johnson är teologie master i systematisk teologi
vid Örebro teologiska högskola.

antonkarldavidjohnsson@gmail.com

”Den som älskar far eller mor mer än mig, han är inte värd att tillhöra mig” (Matt. 10:37). Vad har evangeliska ord som dessa inneburit i den väst-europeiska historien? De kan vara revolutionerande i ett samhälle där makt och personliga relationer var vävda i ett stycke. Men de skulle även kunna uppfattas som förelöpare till idén om den moderna individen som inte är bunden av relationer till exempelvis mor eller far. Kan Jesus kallelse i förlängningen ha lett till ett individualiserat samhälle? I motsats till en sådan historieskrivning kan ett samhälle uppbyggt av individer uppfattas som ett förräderi mot den kristna traditionens personalism. Denna uppfattning har fått ett visst genomslag i samtida teologi, vilket kommer framgå nedan. Det första stråket, att det finns något i kristen tro som lett till en relativisering av förpliktigande relationer likt dem inom familjen, återfinns hos den kanadensiske filosofen Charles Taylor. Han skriver:

The New Testament is full of calls to leave or at least to relativize the solidarities of family [...] 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, [...] ultimately constituted by the decision of free individuals.¹

I Taylors mening finns alltså ett individualiserande drag i kristen tro från urkunderna och framåt. Detta drag utgör en rottråd till vårt liberala, individualistiska och sekulära samhället. Men som framkommer nedan utgör 1200-talets reformrörelse med dess kristocentrism en sorts intensifiering av denna tendens. Det är även här, i allt väsentligt, som Taylors egen berättelse om Västeuropas sekularisering börjar. Denna tidsperiod är även viktig i det historiska narrativ om västs sekularisering som förordas av den teologiska rörelsen Radical Orthodoxy, då det här sker ett avsteg från medeltidens realistiska filosofi.

Det jag vill göra i den här artikeln är att undersöka förhållandet mellan historiska personers uppbrott från sin biologiska familj och uppkomsten av den sekulariserade individen genom att läsa tre ”hagiografier” – Klara av Assisis (1194–1253), Elisabeth Dirks (d. 1549) och Helge Åkesons (1831–1904). Dessa personer, som jag hädanefter kommer referera till som helgon, är spridda geografiskt, kronologiskt och konfessionellt. Det de har gemensamt är att de alla kände sig nödgade att bryta med sina biologiska familjers vilja för att följa Jesus Kristus. Jag ämnar läsa dessa livsberättelser i ljuset av Taylors historiska narrativ om västerlandets sekularisering, för att se om hagiografiernas livsöden stretar emot eller deltar i de mentalitetsförskjutningar som leder fram till det moderna sekulära samhället. Den brittiske sociologen David Martins (1929–2019) teorier kommer även att tillämpas i analysen av materialet. Martin visar hur den radikala kallelsen till efterföljelse som ligger inbakad i den kristna tron befinner sig i ett dialektiskt förhållande till det omgivande samhällets krav på stabilitet. Martin påstår att det pågår en ständig dialektik mellan ett västerländskt samhälle som önskar stabilitet och som drar åt det han kallar naturlig religion å ena sidan och å andra sidan det radikala stråket i den kristna tron. Dialektiken leder till att det radikala stråket ofta måste förkläs eller anta något av sin samtids värden, och så smygas in bakom det aktuella samhällets sociologiska gränser. Martin ser detta som ”time-bombs lodged across the frontiers of the possible”.² Kraften i det radikala uppbrottet, som inte är fullt ut möjligt i dess samtid, ligger som en tidsinställd bomb av potential som väntar på att brisera. Min tes är att helgonen utgör den förtrupp, det avantgarde, som möjliggör förståelsen av jaget som buffrat. Ett buffrat jag (”buffered self”) är i Taylors terminologi

1. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004, 62, <https://doi.org/10.1215/9780822385806>.

2. David Martin, *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theory and Practice*, Oxford 1980, 157.

ett jag där det finns en tydlig buffert, eller skydd, mellan individen och den yttre världen. Det är ett jag som uppfattar sig som mer autonomt i förhållande till den yttre världen och till familjestrukturer. Den centrala frågan för att testa denna tes blir: hur påverkas den uppfattade relationen mellan jaget och den sociala världen³ av dialektiken mellan, å ena sidan, det radikala uppbrottet i helgonberättelserna och, å andra sidan, ett samhälle som betonar människans givna plats i en större ordning? Det är detta som jag önskar göra en sorts sondering av i den här artikeln, och detta kommer ske genom en närläsning av de tre hagiografiska texterna i *Ljuset* av Taylor och Martin.

Mot denna hållning argumenterar ett växande antal teologer, inte minst förfäktare av Radical Orthodoxy, att mänskligheten deltar i en transcendent, fredlig ordning – *Logos*. Teologen Martin Westerholm har nyligen påvisat hur i senare versioner av Radical Orthodoxy gränsen mellan kyrka och värld blir upplöst då hela tillvaron ses som sakramental och deltagande ”i Gud” – kyrkan som ett eget hägn upphör därför att vara relevant och offentligt arbete antar en sakral karaktär. Detta i kontrast till förgrundsgestalten John Milbanks tidigare – i *Theology and Social Theory* – mer skarpa åtskillnad mellan en våldets ontologi, verksam i det förment sekulära samhället, och fredens ontologi i Guds stad.⁴ Den konfliktlinje som skapas av Radical Orthodoxy tenderar att få politisk-teologiska effekter i ett framhållande av medeltidens sakramentala ekonomi, på bekostnad av modern liberalism och kapitalism. De senare ses som sprungna ur en protestantisk pessimism om mänsklighetens natur, där människan är fullständigt fallen och därför våldsam – individen är i konflikt med sin omgivning snarare än att hon ingår i en harmonisk politisk helhet.⁵ Visserligen framhåller statsvetaren Adrian Pabst och Milbank i *The Politics of Virtue* att de inte helt förkastar liberalismen. De ser värden i den, men dessa värden är, som Arne Rasmusson skriver, något som de inte ser som unikt för liberalismen utan snarare som kvarlevor från den *liberality* som kommit till uttryck i den västliga kristna hegemonin innan moderniteten.⁶ Min förhoppning är att denna artikel ska kunna utgöra en kritik av denna teologiska strömning på två sätt. Jag önskar illustrera dels hur gränsen gentemot ”världen” har varit fruktbar i att föda

3. Se not 16.

4. Martin Westerholm, ”The Nature and Destiny of Niebuhr’s Augustine”, *Modern Theology* 39 (2023), 106–107, 111–112, <https://doi.org/10.1111/moth.12822>.

5. Se John Milbank & Adrian Pabst, *The Politics of Virtue: Post-Liberalism and the Human Future*, London 2016, 3–4, 23–24. Se även Eugene McCarraher, *The Enchantments of Mammon: How Capitalism Became the Religion of Modernity*, Cambridge, MA 2019, 23–47.

6. Se till exempel Milbank & Pabst, *The Politics of Virtue*, 29–32; Arne Rasmusson, ”Radical Orthodoxy on Catholicism, Protestantism and Liberalism/Liberality: On the Use of Historical Narratives and Quantitative Methods in Political Theology”, *Modern Theology* 37 (2020), 5–7, <https://doi.org/10.1111/moth.12596>.

fram en sorts frihetlighet, dels att uppbrottet från den harmoniska ”helheten” inte nödvändigtvis är ett fall, utan snarare något som öppnar upp nya möjligheter till syntes.

Funktionella hagiografier

Berättelser om heliga människor har alltid spelat en stor roll i kyrkans historia. Helgon har fungerat som föredömen, didaktiska modeller för efterföljelse och som en sorts återaktualisering av Bibelns berättelser. Även i kyrkliga traditioner där varje form av helgonkult är främmande återfinns personporträtt med liknande funktion som den klassiska hagiografen. Texterna påminner om varandra till den grad att det är legitimt att kalla även de förra hagiografier. Utöver detta används i viss senare frikyrklig teologi äldre kyrkotraditioners martyrologiska och hagiografiska kategorier för att förstå biografier om viktiga personer i rörelserna.⁷ Jag anser det sannolikt att de mönster för kristet liv som skissas i såväl katolska som icke-katolska hagiografier haft viktiga effekter på hur en gemenskap eller enskild människa uppfattar ett jag eller omvärlden. Jag kommer här alltså studera texter om heliga människor för att se vilken bild av jaget och världen de framkallar, detta snarare än att studera de historiska personerna bakom texten.

De tre personerna vars berättelser här studeras har en konfessionell spridning. Klara av Assisi, grundare av franciskanernas kvinnliga gren, befinner sig inom hägnet för det som utvecklades till den romersk-katolska kyrkan. Elisabeth Dirks är en anabaptistisk martyr verksam vid reformationstiden i Nederländerna och Helge Åkeson är grundare av den svenska fribaptistiska rörelsen. De levde och verkade under viktiga epokskiften i Västeuropa: reformrörelsen i kyrkan under 1200-talet, reformationens splittring av kristenheten och modernitetens inbrytande. Att just dessa ”helgon” valts beror alltså på att de befinner sig i viktiga skiften i Taylors historiska narrativ om sekulariseringen. Dessa helgon som bryter med sina familjers vilja för att följa Kristus kan sägas befina sig i malströmmen av dessa viktiga epoker, de personifierar dem till stor del. Säkerligen kunde andra historiska personer ha valts men jag anser att dessa personer är lämpliga för undersökningen på grund av deras ställning i de olika historiska sammanhangen.

Men hur kan dessa tre så pass olika personer alla förstås som helgon med hagiografier? Klara av Assisis fall är det minst kontroversiella. Hennes är en klassisk auktoriserad hagiografi. Jag kommer därför inte vidare motivera

7. Se till exempel den georgiska baptistbiskopen och teologen Malkhaz Songulashvilis analys av en minnesskrift över Ilia Kandelaki (1891–1927). Rubriken är ”Martyrdom and Hagiography”. Malkhaz Songulashvili, *Evangelical Christian Baptists of Georgia: The History and Transformation of a Free Church Tradition*, Waco, TX 2015, 123–130.

min användning av den.⁸ Dirks och Åkesons biografierna kan ses som funktionella hagiografier, och därmed kan de omvittnade personerna, i överförd bemärkelse, kallas för helgon. Med funktionell syftar jag här på att de har samma ändamål som de klassiska hagiografierna har, och därför – i någon mån – är hagiografier.

Berättelsen om Elisabeth Dirks ingår i den år 1660 utgivna martyriesamlingen *Martyr's Mirror*.⁹ Boken tillkom i en tid av ekonomiskt välstånd för den anabaptistiska mennonitiska gemenskapen i Nederländerna. Denna rikedom ledde emellertid till en ökad assimilering in i den borgerliga miljön och en förlust av den första radikaliteten. Författaren Thieleman Jansz van Braght (1625–1664) försökte med sina martyrbertättelser förmå mennoniterna att förstå sig själva som distinkta från den omgivande kulturen genom att ge normerande livsberättelser från martyrernas skara.¹⁰ Bertättelserna i böckerna har även fortsättningsvis kommit att användas som mönster för ett gott liv. Ett exempel är Amishfolkets gudstjänstliv, i vilket där det fortsatt knyts an till berättelserna i predikningar.¹¹

Berättelsen om Helge Åkeson hämtas från boken *Helge Åkeson – en minnesteckning*. I boken, författad av fribaptisten Nils Peter Truedson (1843–1931), varvas vad som kan sägas vara modernitetens krav på objektivitet, där Truedson vädjar till den ”opartiske och fördomsfrie” läsaren, med jämförelser av Åkesons livshistoria med ”Josef, Daniels m. fl. av de gamlas heliga historia”. Syftet med boken är ”uppbyggelse, lärdom och uppmuntran”.¹² Boken är skriven med något av modernitetens pretention om objektivitet, men gör samtidigt anspråk på att vara en förlängning av Bibelns heliga historia.

Båda berättelserna fungerar alltså som normerande för ett gott kristet liv.¹³ Den finlandssvenska historikern Marita von Weissenberg har i sin avhandling visat att hagiografiers främsta funktion kan sägas vara att hjälpa läsaren till *imitatio Christi*. Det individuella helgonet illustrerar efterföljelsens

8. Den version som jag utgår ifrån är ”Legend of Saint Clare (1255)”, i Regis J. Armstrong (red.), *The Lady – Clare of Assisi: Early Documents*, New York 2006, 272–329.

9. Se Nanne van der Zjipp, Harold S. Bender & Richard D. Thiessen, ”Martyr's Mirror”, *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, https://gameo.org/index.php?title=Martyrs%27_Mirror, besökt 2023-07-12.

10. Se till exempel Steven M. Nolt, *A History of the Amish*, 2:a uppl., Intercourse, PA 2003, 20; Gunnar Westin, *Den kristna friförsamlingen genom tiderna: Martyrer och frihetskämpar*, Stockholm 1954, 181–182.

11. Se till exempel Donald B. Kraybill, Steven M. Nolt & David L. Weaver-Zercher, *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy*, San Francisco, CA 2011, 110.

12. Nils Peter Truedson, *Helge Åkeson – en minnesteckning*, Habo 1947, 3–4.

13. Om svårigheten att avgränsa hagiografen som genre, se James Corke-Webster & Christa Gray, ”Introduction”, i Christa Gray & James Corke-Webster (red.), *The Hagiographical Experiment: Developing Discourses of Sainthood*, Leiden 2020, 6–7, https://doi.org/10.1163/9789004421332_002.

mönster. Texterna tenderar att innehålla paralleller till bibliska karaktärer, där helgonet ingår i ett kontinuum med dessa och upprepar deras handlingar.¹⁴ Parallellen till Truedsons anmärkning om de ”gamlas heliga historia” i samband med Åkesons verkar här uppenbar. Därtill visar von Weissenberg på hagiografiernas didaktiska karaktär.¹⁵ Den didaktiska funktionen i de medeltida katolska hagiografer som hon undersöker återfinns även i denna artikels icke-katolska biografier.

Sammanfattningsvis anser jag att det är motiverat att kalla Elisabeth Dirks och Helge Åkeson för helgon i funktionell mening även fast det inte finns någon helgonkult knuten till dem. Detta då texterna om dem till stor del fyller samma funktion som klassiska hagiografier.

I analysen av helgonen kommer först en kortare historisk bakgrund tecknas till deras sociala värld.¹⁶ Därefter kommer jag att ge en enkel skiss över deras historiska situering och även sätta in dem i ett det större narrativ som Charles Taylor spinner kring västerlandets sekularisering. Slutligen kommer hagiografierna presenteras, vilka jag löpande kommenterar utifrån Taylor och Martin.

Klara av Assisi

Den sociala världen

Charles Taylor anger 1200-talet som en ungefärlig startpunkt för en reformrörelse inom den västliga kristendomen¹⁷ – en rörelse bort från en sakramental förståelse av kristendomen till en mer introspektiv och kristocentrisk sådan. Kort sagt kan rörelsen sägas ske mot den inre människan, hennes

14. Marita von Weissenberg, *Men, Marriage and Masculinity in Late Medieval Hagiography, 1100–1500*, New Haven, CT 2013, 71–78.

15. von Weissenberg, *Men, Marriage and Masculinity*, 71.

16. Social värld kan med Taylors språkbruk förstås som en föreställningshorisont (”social imaginary”). Se till exempel Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 23–30. En föreställningshorisont kan beskrivas som en bred föreställning i en social miljö om hur världen är betingad. Föreställningshorisonten är mer kopplad till bilder och berättelser än vad samhällsteori är. Teologiskt knyter *värld* an till det nytestamentliga κόσμος som har en betydelsen som betecknar det mänskliga samhället bortvänt från Gud och stående under makter som förslavar det. Se till exempel Horst Balz, ”κόσμος”, i Horst Balz & Gerhard M. Schneider (red.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Grand Rapids, MI 2003, 312. I viss teologi har *värld* därför förstått som strukturellt analogt med hur sedvänjor, institutioner och ideologier fungerar i samhälls- och statsvetenskaperna. Se exempelvis Nathan R. Kerr, *Christ, History and Apocalyptic: The Politics of Christian Mission*, Eugene, OR 2009, 137.

17. Reformen handlar här om att föra den kristna tron i vad Taylor, i Karl Jaspers (1883–1969) efterföljd, kallar för en postaxial riktning. En riktning bort från en religion som ser samstämmighet och harmoni i relationen mellan skapelsen, det mänskliga samhället och samhällets föreställning av det goda. Se till exempel Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 51–62.

uppriktighet och innerlighet, och bort från yttre bärare av heligheten. Enligt Taylor drevs denna rörelse av bland annat tiggardordnarna, som franciskanerna. Längre fram mynnar denna reformrörelse ut i det som vanligtvis kallas reformationen. I reformationen återfinns kritiken av en ”magisk” form av sakramentalitet och i samband med detta även ett ifrågasättande av gränsdragningen mellan lek- och ordensfolk. Enligt Taylor tenderade detta att dels särskilja Gud från den materiella världen, dels ställa högre krav på att alla skulle leva heliga liv och så mana fram en mer introspektiv, individuell syn på jaget.¹⁸

Den värld som reformrörelsen gjorde revor i var enligt Taylor formad av den aristotelisk-platonska idén om former. I grunden ansågs samhället utgöras av kompletterande men ojämlika relationer.¹⁹ Det är exempelvis genom drängens relation till husbonden, vidare till vasallen och slutligen till kungen som samhället byggs upp i en kedja – varats stora kedja. Dessa roller var inte godtyckliga. Enligt Taylor ansågs de vara grundade i högre tider, i Guds tid eller gyllene tidsåldrar, varifrån de hämtade sin eviga giltighet. Dessa relationer var patriarkala, det var faderns kontroll över sitt hushåll som användes som bild för att förstå samhället. Och det är genom att vara del av denna kedja av faderlig kontroll, skriver Taylor, som den enskilde blev en del av samhället. Reformrörelsen kunde ta sig uttryck i brott mot denna ordning, men ofta intogs en mer komplementär ställning. Efterföljarnas radikalitet ansågs bidra till det större samhället; de betjänade det genom heliga liv i gengäld mot att det större samhället stöttade och skyddade exempelvis tiggardordnarna.²⁰ Även om samhället främst uppfattades som en helhet under medeltiden, eller som en obruten kedja, var det alltså uppbyggt av relationer präglade av över- och underordning samt en idé om ömsesidig nytta – och här hade klostren en föreskriven roll.

David Martin beskriver jungfruligheten som ett radikalt stråk i den kristna tron. Han läser jungfruligheten som ett brott med ett samhälle som är upptaget av social och biologisk reproduktion.²¹ Den dialektik som Martin undersöker står mellan två typer: det naturliga samhällets religion och den kristna tron. Den naturliga religionen präglas av att det lokala och dess hierarkier samt att den sociala och biologiska reproduktion sakraliseras. I motsats till detta står, enligt Martin, tendenser i kristendomen som betonar enhet och transcendens. Dessa stretar emot sakraliseringen av det lokala och ställer världens nuvarande ordning i fråga. Dessutom betonar den kristna tron mer pånyttfödelse än biologisk reproduktion.

18. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007, 61–88.

19. Taylor, *A Secular Age*, 45.

20. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 13–14, 51–62, 93–98, 144–147.

21. Martin, *The Breaking of the Image*, 155.

Kristendomen förstår Martin på detta sätt som en sekulariserande kraft i förhållande till den naturliga religionen. Om sexualiteten och fortplantningen ingår i ett kontrollsystem som den gamla ordningen använder för att föra vidare sig själv så blir just ”brödraskapet” som lever jungfruligt ett alternativt samhälle utanför detta kontrollsystem. Att leva ut detta alternativ, menar Martin, kräver disciplin, vilket i sin tur leder till en paradox: jordiska fäder tenderar att ersättas av andliga fäder och på så sätt skapas en skuggbild i det alternativa samhället av det gamla.²²

Som vi kommer att se är den centrala konflikten i berättelsen om Klara av Assisi den mellan efterföljelse och reproduktion av både biologisk och social art. Marita von Weissenberg har visat på konflikten mellan ett patrilineärt arvsystem och efterföljelse i ett antal helgons liv. Flertalet helgon från högreståndsmiljöer önskade leva i fattigdom och jungfrulighet, även inom sina äktenskap. Detta ansågs dock vara en kränkning av de manliga familjemedlemmarnas ära, då deras roll, enligt von Weissenberg, var just att arrangera fertila äktenskap. Äktenskap som skulle befästa ättens fortsatta överlevnad och makt. Det är först när ett helgon, som exempelvis Galetto Roberto Maletesta (1411–1432), känner sig befriad från sin underkuvade roll i förhållande till sina manliga släktingar som han kan följa Kristus i sitt kall till jungfrulighet.²³

Analys av hagiografen

Redan tidigt målas konflikten upp: Klara av Assisi önskar inte gifta sig och försmår familjens förslag på friare. I stället bär hon tagelskjorta under sina vackra kläder och önskar leva jungfruligt.²⁴ Men, som Martin konstaterade ovan, kräver ett radikalt brott med jordiska fäder disciplin, vilket ofta tar sig uttryck i ett behov av andliga fäder. Klara lovar trohet till Franciskus av Assisi (ca 1181–1226) som sin andlige fader och befrias så från något av lyd-nadskänslorna inför sina manliga släktingar. Klaras hagiografiker beskriver hur Franciskus önskade vinna hennes själ för efterföljelse av Kristus och genom detta avfolka världens rike.²⁵ Här utmålas en konflikt mellan ”världen” och dess värden å ena sidan och Guds rike å den andra. Att avfolka världen genom jungfruligheten är en radikal uppbrottshandling. Samtidigt kan inte denna uppbrottshandling göras utan att en skuggbild av den patriarkala ordningen bevaras inom efterföljarnas krets.

22. Martin, *The Breaking of the Image*, 19–20, 22–24, 40–44.

23. Marita von Weissenberg, ”Generations of Men and Masculinity in Two Late-Medieval Biographies of Saints”, *Gender and History* 27 (2015), 670, 672–673, 678, <https://doi.org/10.1111/1468-0424.12156>.

24. ”Legend of Saint Clare”, 282.

25. ”Legend of Saint Clare”, 283–285, 291.

Klara kommer att fly från sin familj, hennes huvud rakas av franciskanbröderna och hennes fina kläder läggs undan. Kyrkan i San Paolo blir platsen för hennes första konfrontation med sina släktingar. I hagiografins skildring anser de att hennes handlingssätt är värdelöst, opassande för hennes stånd och olämpligt då det saknar förlaga i familjen. Med våld och smicker försöker de tvinga med sig henne hem men hon håller, enligt hagiografikern, fast i altarduken, blottar sitt huvud och vidhåller att hon tänker följa Kristus.²⁶

Konflikten med familjen återkommer även senare. Denna gång är det Klaras syster Agnes av Assisi (ca 1197–1253) som får utstå de manliga släktingarnas vrede. Enligt hagiografikern ansluter sig systemen till klostret i San Damiano efter Klaras förböner. Men systemen hinner inte vara länge i klostret innan hon släpas från det och misshandlas brutalt av tolv manliga släktingar. Klara lägger sig i prostration och ber för systemen; Agnes blir i berättelsen mycket tung och släktingarna förmår inte rubba henne. En farbror höjer då handen för att slå ihjäl henne, men hindras av en intensiv smärta i den. Klara kan då enligt hagiografikern komma följet till mötes och förmå dem att överlämna den halvdöda systemen till henne. Agnes blir plötsligt frisk och överlämnar sig åter till klostret.²⁷

Båda dessa berättelser visar tydligt på den opposition som efterföljelsen provocerar fram. Vi kan läsa den utifrån tidens patriarkala sammanhang där faders makt över sitt hushåll är den rättfärdigande bilden för ett samhälle organiserat i en personlig, hierarkisk kedja. Kvinnan ingår i denna kedja av personliga relationer i rollen som den som ska reproducera ordningen genom att föda barn. När Klara och Agnes bryter denna ordning möts de av reprimander och våld. Martin menar att uppbrott från den naturliga religionen tenderar att skapa en skuggbild inom gemenskapen. Detta märks inte minst i Klaras förhållande till Franciskus, men också i hur hon beskrivs som föderska i rollen som grundare av klostret i San Damiano. I den engelska översättning av hagiografen heter det att hon ”gave birth to a gathering of Virgins of Christ”.²⁸ Hennes roll i klostret beskrivs också i mödralika termer.²⁹ Det moderskap som hon avstår får en skuggbild i klostrets gemenskap.

Genom att särskilja sig från och dra en gräns gentemot världen, menar Martin, kan heligheten och den evangeliska radikaliteten bevaras. Tadelningen mellan kloster och värld blir ett sätt att bevara den radikala potentialen och idén om sanningens enhet. Sanningen är en, men för att den enda

26. ”Legend of Saint Clare”, 284–285, 287.

27. ”Legend of Saint Clare”, 303–304.

28. ”Legend of Saint Clare”, 288.

29. ”Legend of Saint Clare”, 282, 312.

sanningen inte ska spädas ut behövs vissa gränser.³⁰ ”The edge of the wafer, the wall of the monastery, the social boundary of the sect each protect the idea of perfection.”³¹ Detta framkommer tydligt i Klaras berättelse, där just särskiljandet från världen understryks kraftigt. Samtidigt tenderar denna separation att fungera som en reformerande kraft i förhållande till världen. Klaras liv blir ett som imiteras och heligheten förmår således sippra ut från klostrets väggar och påverka många människors liv.³² Hon ingår på så sätt i en reformrörelse som förnyar. Förnyelsen består just i att dessa helgons liv utgör exempel som driver vanliga kristna till att ta sin efterföljelse på större allvar.³³

Samtidigt som detta är fallet har Klaras kloster i hagiografen en kompletterande relation till den omgivande staden, från vilken den mottar många gåvor. När staden invaderas framkommer denna tänkta kompletterande relation som tydligast. Klaras och hennes medsystrars förböner och botgöring vänder förloppet och skyddar staden. Staden förser klostret med gåvor och klostret förser staden med ett andligt skydd.³⁴ Helgonets liv innanför klostrets murar är alltså inte enbart ett av opposition, utan är också i en kompletterande, stödjande relation till samhället utanför. Klara ingår alltjämt i den tänkta helheten av samhället, som en länk i den obrutna kedjan.

Elisabeth Dirks

Den sociala världen

Taylor talar om åren 1450–1650 som reformationstiden.³⁵ I hans berättelse integreras en civiliseringsrörelse under denna tid med den reformrörelse som tidigare nämnts. Civiliseringsrörelsen var först inriktad på en svårkontrollerad krigisk adel, men med tiden läckte projektet ner från högreståndsmiljön till de lägre klasserna. De högre stånden kom att uppröras över den upplevda oordningen i de lägre klasserna. Förutom denna emotionella anledning fanns även en förhoppning om att organisering kunde skapa en mer produktiv, ekonomiskt gynnsam befolkning och en mer disciplinerad armé. För Taylor ter det sig som idén om människan som formbar och organiserbar sammanfaller med reformrörelsens rörelse bort från en sakramental

30. Martin, *The Breaking of the Image*, 11–13.

31. Martin, *The Breaking of the Image*, 38.

32. Se till exempel ”Legend of Saint Clare”, 282, 288–289.

33. ”Legend of Saint Clare”, 277–278.

34. ”Legend of Saint Clare”, 302.

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

världsbild. I den nya världsbilden är naturen skild från Gud och därför öppen för manipulation.³⁶

Denna öppning för omformning bidrar till en förändring i hur jaget uppfattas, skriver Taylor. Jaget går från att vara bundet till en ordning utanför människan, ett jag som är poröst för yttre krafter, till ett buffrat jag. Världen tvingar sig inte längre på människan utifrån för att definiera henne, i stället är världen formbar för det självständiga jaget.³⁷

Taylor påpekar att avsakramentaliseringen av världen, där fokus förflyttas från de yttre bärarna av nåd till den enskilde, sammanfaller med att samhällets ordning i stort inte längre kommer att ses som grundade i eviga former. Samhällets hierarkier uppfattas allt mindre som heliga i sig själva, precis som dopvattnet allt mindre uppfattas som heligt i sig självt.³⁸

Avsakramentaliseringen av världen leder dock inledningsvis inte till avförtrollning. Snarare kommer magin som tidigare var utspridd i naturen att koncentreras till en pol: djävulen. Renässansen, skriver Taylor, är en tid av intensiv förföljelse av påstådda häxor och heretiker.³⁹

Kyrkohistorikern Gunnar Westin (1890–1967) beskriver hur anabaptisterna i Nederländerna från 1535 drabbades av hård förföljelse av de katolska myndigheterna. Avrättningar förekom flitigt. Från 1570-talet och framåt fick anabaptisterna njuta av en relativ religionsfrihet, vilket ledde till en alltmer blomstrande ställning; anabaptister började uppnå högre ställning i stadens borgerskap under 1600-talet.⁴⁰ Westin menar att anabaptisternas numerära nedgång under 1600-talet kan härledas till ”de inre 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”.⁴¹

Analys av hagiografen

Berättelsen om Elisabeth Dirks utgör en intressant inversion gentemot den om Klara av Assisi. Klara flyr till ett kloster mot sin familjs vilja. Dirks, å andra sidan, flyr *från* ett kloster mot sin familjs vilja. Enligt hagiografikern Thieleman Jansz van Braght placerades den adliga Dirks som ung av sina föräldrar i ett kloster. I detta kloster i Friesland fick hon en god utbildning i bland annat latin, och där kommer hon så småningom över Nya testamentet på latin. Läsningen av och meditationen över de nytestamentliga texterna

36. Taylor, *A Secular Age*, 99–130.

37. Taylor, *A Secular Age*, 33–41.

38. Taylor, *A Secular Age*, 74, 79–80.

39. Taylor, *A Secular Age*, 88–89.

40. Westin, *Den kristna friförsamlingen*, 134–136, 141, 181–182.

41. Westin, *Den kristna friförsamlingen*, 183.

skapar en själslig nöd hos henne, och en önskan om omvändelse. När Dirks inte finner någon möjlighet ”to alter her life [...] in the convent, much less under the paternal roof, she resolved [...] to escape from the convent, trusting to the fatherly providence of Almighty God for help and guidance”.⁴²

Beslutet att leva i enlighet med det nytestamentliga budskapet leder Dirks till att både frigöra sig från klostret och sina föräldrar. Hon flyr genom att byta kläder med en mjölkpiga och smita ut.⁴³ I sin önskan om ett liv i efterföljelse måste Dirks bryta sig loss och bli en enskild individ, det skydd som föräldrarnas hushåll representerar byts i texten ut mot Guds faderliga försyn. Enligt Taylor är just det nytestamentliga kallet att relativisera sin familj för efterföljelsens skull en sorts förelöpare till det moderna, liberala samhället bestående av buffrade individer. De anabaptistiska gemenskaperna, vars medlemskap utgår från personlig överlåtelse snarare än familj- eller folktillhörighet, kan ses som avantgardistiska förelöpare till en samhällsordning som baseras på kontrakt, där individer sluter sig samman för vissa gemensamma intressen.

Elisabeth Dirks kommer att fly till Lier, där hon undervisar djupare i tron. Därefter beger hon sig till Leeuwarden och härbärgeras där av en kvinna vid namn Hadewijck.⁴⁴ Dirks grips enligt van Braght av myndigheterna den 15 januari 1549. I det följande förhöret kommer frågan om föräldraskap upp:

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.”⁴⁵

Svaret är något märkligt, det ter sig inte riktigt haka i frågan. En möjlig läsning är att Dirks inte önskar förknippa sina föräldrar med anabaptismen. Jag menar dock att en rimligare läsning är att Dirks, när hon talar om sina föräldrar, syftar på andra som befinner sig i lärarposition i gemenskapen.

42. Thieleman Jansz van Braght, *The Bloody Theater or Martyrs' 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*, Scottsdale, PA 1938, 546.

43. van Braght, *The Bloody Theater*, 546.

44. van Braght, *The Bloody Theater*, 546. Westin, *Den kristna friförsamlingen*, 136–138, påpekar att Leeuwarden tidigt var ett viktigt anabaptistiskt centrum. Anabaptisterna där var präglade av en icke-kiliastisk teologi. Här var även Menno Simons (1496–1561) verksam och lät döpa sig.

45. van Braght, *The Bloody Theater*, 481.

Magistraterna frågar efter vilka hennes vänner i läraryrket är.⁴⁶ Dirks svar antyder att hon uppfattar sig som lärarnas andliga barn, och ett barn kan inte ange sina föräldrar utan att bryta mot Guds bud. Martin anser att brottet med föräldrarnas vilja tenderar att skapa en familjens skuggbild i den gemenskap som radikalt önskar följa Kristus. Detta för att kunna upprätthålla den disciplin som krävs för att bryta med familjen, detta sker även i Dirks berättelse.

Min läsning stärks av att magistraterna efter denna fråga går vidare till att fråga vilka Dirks själv undervisat, alltså vilka som kan sägas vara hennes andliga barn. Hon vill inte svara på detta heller, dessa ”barn” benämner hon i stället som bröder. I van Braghts skildring återkommer det familjära språket, ersättningen för att bryta sig loss från en familj är en annan.⁴⁷

En återigen något märklig ordväxling kommer senare i förhöret:

Lords: ”The Holy Ghost has saved you already; you need neither confession nor 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.”⁴⁸

Som jag visade ovan menar Taylor att ett brott med en sakramental förståelse av verkligheten, där Guds närvaro förmedlas genom yttre ting, får återverkningar i att varats stora kedja bryts. På denna plats i förhöret görs en koppling mellan sakrament och statlig ordning. Hur samhället är ordnat ses inte längre som grundat i evig tid. I Dirks replik ovan är inte påvens och kejsarens dekret uttryck för Guds vilja eller Guds ordning, inte heller är sakramenten i sig det väsentliga. På den direkta frågan om hon anser att dopet är frälsande svarar hon att allt vatten i världen inte skulle kunna rädda henne, enbart Kristus kan göra det. Detta ifrågasättande av heliga ordningar skapar starka reaktioner. Magistraterna reagerar med att utbrista att djävulen talar genom henne när hon förklarar sin syn på nattvarden.⁴⁹ Enligt Taylor är denna begynnande avsakramentaliserade tid präglad av rädsla; om ”magi” och avvikande folktro tidigare var mer neutralt blir det nu mörkt och hotfullt och förstås som djävulens domän.

46. Tidigare har magistraterna försökt använda Elisabeth Dirks som ett brohuvud över till Menno Simons som de misstagit för hennes make. van Braght, *The Bloody Theater*, 481.

47. van Braght, *The Bloody Theater*, 481.

48. van Braght, *The Bloody Theater*, 482.

49. van Braght, *The Bloody Theater*, 482.

Dirks utsätts, enligt van Braght, sedan för ett andra förhör under svår tortyr, men inte heller under detta avsäger hon sig sin tro eller anger några anabaptister. Berättelsen avslutas med en kort prosaisk beskrivning av hur den anabaptistiska martyren dränktes i en säck den 27 mars 1549.⁵⁰

Helge Åkeson

Den sociala världen

Det som är utmärkande för den moderna tiden i Taylors historieskrivning är övergången från ett samhälle som tar form genom personliga relationer till ett som präglas av opersonliga ordningar. Dessa opersonliga ordningar kan förstås som ett ramverk inom vilket buffrade individer kan bedriva kommers.⁵¹ Staten kommer i denna ordning inte längre att få sin legitimitet genom en referens till högre tider. Legitimiteten kommer i stället genom gemensam handling i profan tid. Enligt Taylor får inte en institution i moderniteten sitt värde genom dess relation till en förfluten gyllene tidsålder, snarare får en institution sitt värde genom de handlingar som utförs inom den av människor. Ett exempel är tanken på den offentliga sfären som uppkommer under 1700- och 1800-talen. Detta är enligt Taylor en idé om ett ”metatopiskt” (”metatopical”) samtal – ett samtal som utvärderar exempelvis staten och ger den dess legitimitet. Den offentliga sfären, och dess samtal, är inte bunden till en viss skara människor eller till en institution – det legitimerande samtalet pågår så att säga utanför, eller bortom, en särskild plats.⁵²

Att moderna, liberala värden så småningom kunde nå bredare befolkningslager härleder Taylor bland annat till stark ekonomisk tillväxt. Tillväxten gjorde det möjligt för människor att bryta med sina familjer och sina gamla roller för att i stället bli buffrade individer. Väckelserörelserna spelade även en roll för att möjliggöra denna förändring. Taylor menar att

50. van Braght, *The Bloody Theater*, 482. Enligt Christian Neff misstar sig van Braght om avrättningsdatumet, Elisabeth Dirks avrättas i maj. Christian Neff, ”Elisabeth Dirks (d. 1549)”, *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, [https://gameo.org/index.php?title=Elisabeth_Dirks_\(d._1549\)](https://gameo.org/index.php?title=Elisabeth_Dirks_(d._1549)), besökt 2023-07-13.

51. I Taylors historieskrivning präglades skiftet mellan 1600- och 1700-tal av en ”försynsbaserad deism” (”Providential Deism”) där Gud blir en sorts avlägsen garant för det borgerliga samhället; den som lagt ner dess ordningar i skapelsen. Under 1700-talet och tidigt 1800-tal kommer dessa Guds ordningar att i stället förstås som opersonliga lagar, som exempelvis historiens framåtskridande eller marknadens osynliga hand. Detta tenderar att återsakralisera staten, men nu utan referens till högre tider. Taylor, *A Secular Age*, 221–234, 279–286.

52. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 83–99.

dessa möjliggjorde brott med gamla livsformer, brott som kunde ske utan att övermannas av förtvivlan, dryckenskap eller rädsla.⁵³

Under mitten av 1800-talet var en mängd religiösa tvångslagar i kraft. Syftet med dessa lagar var att skydda den svenska lutherska ortodoxin.⁵⁴ Förutom tvångslagarna stod motståndet mot frikyrkligheten att finna i vad Westin kallar ”ett slutet bygdeliv”, som var reflexmässigt skeptiskt mot ny-modigheter och höll sig till fädernas vägar.⁵⁵ Samtidigt, i den nya frikyrkliga förkunnelsen mötte ”de ofta i gammaldags djävulsfruktan, trolldomstro och domedagsväntan levande människorna” något som upplevdes varmt och hoppfullt.⁵⁶ En stor del av Sverige kan alltså sägas ha varit förmodernt i Taylors mening; givna former från förr betingade livet. En viss svajning i den svenska kyrkoortodoxin var emellertid å färde i mitten av 1800-talet, skriver Westin. Företeelser som metodism, ”liberaler och Kierkegaard-anhängare” skapade oro.⁵⁷ Detta öppnade upp för frikyrkligheten.

Taylors konstaterade ovan att ekonomisk tillväxt öppnade upp för nya livsformer, men för att ta steget över till dessa livsformer krävs mod. Detta mod kunde väckelserörelser ge. Westin konstaterar att den första halvan av 1800-talet präglades av misär och missväxt, men att den andra halvan präglades av snabb ekonomisk tillväxt och urbanisering.⁵⁸ Det var även i denna tid som frikyrkligheten växte kraftigt. I denna tid av social omvälvning kunde liberalism, socialism och frikyrklighet få rotfäste. Frikyrkligheten hade stark tillväxt bland arbetare på bruksorter, konstaterar Westin, där ett uppbrott skett från den äldre kulturen präglad av ett slutet bygdeliv.⁵⁹

Analys av hagiografen

I Nils Peter Truedsons hagiografi återkommer Helge Åkesons fädernehem som en ständig frestelse. Åkeson växer upp på gården Hult i Stenestad, Skåne. Fadern har utsett honom till den som ska överta familjegården.⁶⁰ Men hos Åkeson finns, efter en omvändelseupplevelse, en önskan om att bli

53. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, 148–150.

54. Se till exempel Gunnar Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid: Svensk baptism till 1880-talets slut*, Stockholm 1963, 12–14, 49–50.

55. Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid*, 16.

56. Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid*, 47–48.

57. Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid*, 14.

58. Detta var inte ensamt utmärkande för dessa år. 1867–1868 var svältår i vissa delar av Sverige. Se till exempel Magnus Västerbo, *Svälten: Hungeråren som formade Sverige*, Stockholm 2018. 1872 bildades Fribaptistsamfundet. Kanske de svåra åren tillsammans med den sociala rörligheten skapade en apokalyptisk känsla, vilket möjliggjorde ett religiöst uppbrott? Detta vore i linje med David Martins tänkande. David Martin, *Pacifism*, Abingdon 1965, 61–68.

59. Westin, *I den svenska frikyrklighetens genombrottstid*, 55–60.

60. Truedson, *Helge Åkeson*, 7–8, 12.

missionär i ”hednavärlden”. Han uppmanas av Peter Fjellstedt (1802–1881) att läsa till präst för att kunna fullfölja denna kallelse. 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.⁶¹

Här inträder ett tema i hagiografen: efterföljelsen är en pol som drar i Åkeson och hemmet en annan. Hans far anser att den nittonårige Helge är för gammal för att träda in i den högskoleförberedande utbildningen. Men, som Truedson skriver, fick Åkesons ”glödande kärlek till Jesus [...] icke kvävas ens av en ädel vördnad och undergivenhet under hans älskade fader”.⁶² Fadern ger till slut med sig. Brottet med familjens vilja är utan tvekan det svagaste av de tre, då det här till slut har att göra med ett medgivande. Men hemmet som ett hot mot efterföljelsen kommer att återkomma.

Under studietiden kommer Åkeson i kontakt med Søren Kierkegaards (1813–1855) kyrkokritik och detta får honom att inse, som Truedson skriver, ”att statskyrkan inte var Guds församling” och tillsammans med vänner ”hjälpdes de åt att avkläda och riva ned den”. I skildringen inser Åkeson i samband med detta att hedningarna inte finns annorstädes utan även i det egna landet.⁶³ Ytterligare ett resultat av denna förändrade kurs är att Åkeson bestämmer sig för att hoppa av skolan, då han inte längre önskar bli präst. Detta beskrivs av Truedson som en händelse som av andra anses var ytterligt förnedrande. Många uppmanade Åkeson att förbli vid faderns gård – som nu åter inträder som en pol som riskerar att dra honom bort från efterföljelsen. I stället tar Åkeson anställning hos Helsingborgs traktatsällskap. Sedan han blivit baptist, skriver Truedson, dras hans lön in av sällskapet. Detta leder Åkeson till ställningstagandet att en förkunnare inte ska uppbära lön, eftersom han då blir beroende av människors åsikter. Han påbörjar så ett asketiskt, kringvandrande liv.⁶⁴

Det går att läsa Åkeson som en modern individ, en sådan som deltar i ett metatopiskt samtal där han utvärderar institutioner för att bedöma om de är giltiga. Statskyrkan är hos honom inte grundad i en högre tid, den är något som kan utvärderas, kritiseras och avklädas.

61. Truedson, *Helge Åkeson*, 12.

62. Truedson, *Helge Åkeson*, 12. Åkeson trädde in i elementarläroverket i Helsingborg.

63. Truedson, *Helge Åkeson*, 14–15.

64. Truedson, *Helge Åkeson*, 16–20.

Som kringresande predikant utsätts Åkeson för vissa trakasserier. I en särskilt hård tid drar han sig undan till en gård som ligger i anslutning till fadershemmet. Återigen träder det stationära livet som lantbrukare in som en frestelse. Men genom olika konflikter kommer Åkeson till slut att återlämna gården till de ursprungliga ägarna. Truedson skriver: ”Så var Helge åter fri.”⁶⁵

Åkeson förblir ogift, ett aktivt val från hans sida. Medan den biologiska reproduktionen i fallet Klara av Assisi stod i konflikt med den andliga pånyttfödelsen, intar den i Åkesons liv en mer ambivalent plats. Fädernehemmet är en ständig frestelse, men den totala konfrontationen tenderar att utebli. Familjen får en framskjuten roll i församlingarna som är lojala med Åkeson. Truedson skriver att Åkeson ofta framhöll barnuppfostrans betydelse för församlingens fortbestånd. I berättelsen om Klara av Assisi och i berättelsen om Elisabeth Dirks märks det hur brytningen med familjen tenderar att återskapa en skuggbild av den inom gemenskapen. Så är dock inte fallet i berättelsen om Åkeson. Här tenderar Truedson i stället att betona att alla är ”bröder”, en egalitär struktur lyfts fram. Truedson menar att Åkeson mycket starkt värjde sig mot att bli betraktad som lärofader. Kanske detta kan bero på att opersonliga, snarare än personliga, ordningar präglar moderniteten. Församlingarna som är lojala med Åkeson bryter med den framväxande moderniteten bland annat genom krigstjänstvågrän, vågrän att svära eder och ovilja att använda titlar.⁶⁶ I den framväxande moderna världen behöver inte världsliga fäder ersättas med andliga, makten i detta samhälle är inte längre lika tydligt strukturerat kring fadern. I döden får dock Åkeson den roll han inte önskade sig i livet, den som lärofader, i och med att Truedson tycks upphöja honom till ett rättesnöre jämförbar med ”Bibels heliga”.

De församlingar som var lojala med Åkeson kom att uteslutas ur Svenska Baptistsamfundet, då han ansågs vara en villolärare. Ytterligare andra församlingar lämnade frivilligt samfundet. Det var dessa två grupper av församlingar som lade grunden till Fribaptistsamfundet.⁶⁷ Utöver det påtvingade fanns ett slags självpåtaget utanförskap. Truedson uttrycker det på följande sätt:

65. Truedson, *Helge Åkeson*, 25.

66. Truedson, *Helge Åkeson*, 31–32, 63, 93–98, 105, 107, 138, 166.

67. Truedson, *Helge Åkeson*, 51–53. Truedson låter oss exempelvis veta att Åkeson förfäktade en subjektiv försoningslära, att han ansåg att försoningen försatte den kristne i ett helgat tillstånd som gjorde att han inte längre kunde kallas för syndare, och att han intog en position där det grekiska ordet *αιών* ska översättas med tidsålder, vilket öppnade upp för ett avfärdande av eviga straff (s. 33–42). Truedsons beskrivning av Åkesons hållning i frågan om Kristi gudom kan närmast beskrivas som ariansk (s. 73–74).

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 [...] och att som Herrens lilla pilgrimsskara, taga plats vid Jesu fötter.⁶⁸

Detta genljuder av Martins idé om att helighet i den kristna tron behöver ett särskiljande moment. Det är just genom att dra ut från världen som sanningen bevaras, det är först då den blir tillräckligt synlig och greppbar för att kunna påverka.

Uppbrott som förgör, sekulariserar och renoverar

Hur relaterar denna triptyk av helgon till sin omkringliggande värld? Finns det några generella mönster som utkristalliseras? I denna sista sektion argumenterar jag för att den kristna trons uppbrottstematik i förhållande till det omkringliggande samhällets krav på stabilitet påverkar världen på tre sätt: (1) uppbrottstematiken förgör ett etablerat samhälle gjutet i blodsband och eviga former; av detta följer att (2) efterföljelsen sekulariserar den sociala världen. Det finns dock en paradox, nämligen att (3) något av den gamla världen bevaras i efterföljelsens uppbrott – helgonen renoverar världen. I detta sista steg ligger en möjlighet till kreativ politisk syntes för vår tid.

Helgon som förgör världen

Klara av Assisis uppbrott för att följa Kristus i fattigdom och jungfrulighet innebar även ett brott med hur hennes samtid föreställde sig världen. Detta var en värld där politisk makt och personliga relationer var vävda i ett enda stycke. Det var ett samhälle som byggde på faderns makt över sitt hushåll – något som i en lång kedja av personliga relationer ledde upp till kungens makt över sina undersåtar. Klaras adliga värld var en där oviljan till biologisk reproduktion var den högsta formen av uppror. När hon självsvåldigt går i kloster är det en reva i den naturliga religionens ordning. Denna reva lappas ihop något av att klostret intar en kompletterande relation till det omkringliggande samhället, klostrets böner bevarar världen och kan infogas i dess tänkta helhet.

En person som inte kunde ingå i en kompletterande relation till sitt omgivande samhälle var Elisabeth Dirks. I en värld som allt mindre genljöd av helighet, i en värld präglad av rädsla inför en begynnande avförtrollning, uppfattades hennes så kallade irrlärighet som djävulens verk. Dirks uppbrott kan härledas till avsakramentalisering. Liksom hon inte uppfattade sakramenten som förmedlare av frälsning, uppfattade hon inte heller den

68. Truedson, *Helge Åkeson*, III.

kejsrerliga ordningen som ett uttryck för en evig ordning. Hennes uppbrott är därmed inte bara en reva i klädnaden, det är något som riskerar att bränna hela tyget. Följdriktigt så avrättas hon.

Helge Åkesons uppbrott är mindre av en öppen revolt och mer ett av inre konflikt. Han kan sägas stå i korsdraget mellan två världar,⁶⁹ ett liv på landsbygden som är konservativt och håller sig till fädernas vägar och ett liv i ett samhälle som rör sig mot modernitet. Uppbrottet från det förra var något som väckelserörelser likt Åkesons kunde förmå människor till. Fribaptist-rörelsen möjliggjorde en ny form av identitet, en mer modern sådan, då den, likt Dirks anabaptister, var en förelöpare till det liberala kontraktbaserade samhället. Samtidigt är Åkeson även någon som sitter obekvämt i förhållande till den framväxande modernitetens opersonliga ordningar med sin stränga asketism och förkastande av militärmakt.

Helgon som sekulariserar världen

Helgonens uppbrott från sin sociala värld bidrar till en sekularisering. Min tes är att helgonen utgör den förtrupp, det avantgarde, som möjliggör förståelsen av jaget som buffrat, en individ vars identitet inte är bunden till den yttre världen utan sluter sig inåt i autonomi.

Klara av Assisi bryter upp från determinerande relationer, eftersom hon upplever sig kallad av Kristus – på det sättet utgör hon en förtrupp till ett kommande samhälle av buffrade individer.

Elisabeth Dirks är likaså ett tydligt exempel på detta – uppbrottet från klostret är både ett uppbrott från familjens vilja och från sakrala religiösa former. Anabaptisterna utgör en sorts försmak på ett samhälle där individer binds samman av de ömsesidigt nyttiga kontrakt de sluter. *Martyrs' Mirror*, där berättelsen om Dirks ingår, var skriven som ett försök att täppa till läckorna i ett samfund som alltmer uppgått i sin borgerliga miljö. Det som började med Dirks uppbrottsfromhet blir, när det formaliseras, "lösare [disciplin], [likgiltighet] för läran".⁷⁰ Det vill säga, anabaptisterna i Nederländerna var en förtrupp för den sekularisering som också drabbade dem själva.

Helge Åkeson är på många sätt den fria individen som varken hägnas in av familjeliv, kyrklig tradition eller statliga krav. Hans förkunnelse och de gemenskaper som uppkommer i dess kölvatten skapar möjligheter för människor att göra liknande resor som honom och bryta upp från ett liv inhägnat i äldre föreskrivna livsformer. Utsikt erbjuds att bli något annat: en baptist och en individ i ett framväxande modernt samhälle.

69. Taylor, *A Secular Age*, 594–617, utvecklar begreppet "cross-pressure" som jag här väljer att kalla korsdrag.

70. Westin, *Den kristna friförsamlingen*, 183.

Både Taylor och särskilt Martin betonar att det radikala stråket i den kristna tron tenderar att befinna sig i konflikt med den naturliga religionen – den som sakraliserar lokala strukturer, blodsband och den rådande ordningen. Taylor menar att 1200-talets reformrörelse rör sig hela vägen fram mot en sekulariserad västvärld. Helgonen är de som går främst i reformrörelsen, de är de innerliga, de som hör kallelsen från Kristus och vågar bryta upp från det naturliga. Sekularisering behöver därför inte nödvändigtvis ses som ofromma avsteg från tron. Tvärtom flödar de från de djupaste och mest radikala källorna i tron. Sekularisering skulle, kortfattat, kunna beskrivas som den sociala världens appropriering av det radikala upprottet som helgonen stod för.

Helgon som renoverar världen

Den sista tendensen som jag vill spåra är den renoverande. Jag har haft anledning att återkomma till Martins idé om att kristen radikalitet tenderar att anta något av sin samtids värden för att kunna bevaras. Den maskerade radikaliteten ligger som en tidsinställd bomb. Ett konkret exempel som vi finner hos både Klara av Assisi och Elisabeth Dirks är hur biologiska föräldrar ersätts av andliga sådana. I Klaras fall är det särskilt utsagt att lydnaden under den biologiske fadern ersätts med lydnaden under den andlige fadern, Franciskus. Klara själv antar också – trots sitt celibat – rollen som moder. Klostret beskrivs som en samling av jungfrur som hon föder fram. Dirks flyr från klostret och sin biologiska familjs vilja, men i den anabaptistiska gemenskapen inträder hon i nya föräldra–barn–relationer. Hon blir sina lärares barn och går in i lydnad under dem och blir själv förälder eller syster åt andra. Upprottet antar något av sin samtids värden.

Helge Åkeson verkar här avvika något. Hans upprott är inte beroende av en andlig fader och inte heller vill han uppfattas som en sådan av andra. Hos Åkeson bäddas individen in i förpliktande relationer mellan ”bröder”, samtidigt som den biologiska familjens ansvar att fostra i tron framhålls. Man kan däremot hävda att trycket och längtan efter en fadersgestalt uppfylls i hans död, då han blir idealet att imitera.

Det kan tyckas som att Klara av Assisi begår ett slags förräderi när hon underordnar sig en andlig fader, att hon därmed förlorar radikaliteten. Hon bryter upp från sin släkt bara för att föra över samma mönster på en andlig gemenskap. Men kanske är det, med Martins ord, bättre att tänka på det som en tidsinställd bomb som kilas in i en skreva på andra sidan av det möjligas frontlinjer. Även förtäckt under en ny patriarkalitet kan denna bomb brisera längre fram och bidra till ett mer egalitärt samhälle – likaså kan det leda till buffrade individer.

Uppbrottet tenderar att skapa en skuggbild av världen som helgonet bröt med. Det innebär att något av den gamla sociala världen konserveras, renoveras, i den nya gemenskapen. För att uppbrottet ska bli möjligt ersätts en uppsättning personligt determinerande relationer med en annan – efterföljelsegemenskapens. När exempelvis anabaptisterna, som avantgardister och förelöpare, bryter med sitt samhälle bevarar de ändå de personligt determinerande relationerna i en ny form. Det innebär att när det omkringliggande samhället hinner ifatt sina förelöpare och går mot opersonliga ordningar och buffrade individer finns, i renoverad form, det gamla samhället bitvis kvar i efterföljelsens gemenskaper.

Jag hoppas att den här artikeln har kunnat påvisa två saker: för det första har jag försökt visa att det särskiljande momentet i kristen tro, som Martin talar om, är ytterst generativt. Det är genom att helgonen låter skilja sig från sin sociala värld som de bidrar till djupgående förändring av den. Det är betoningen på sanningens enhet som bidrar till detta särskiljande, för att bevara sanningen som en måste den skyddas inom vissa gränser. Detta kan ställas i kontrast till den mer totaliserande uttolkning av sanningens enhet som förespråkas inom Radical Orthodoxy: allt är ”i Gud” och därför måste gränserna ständigt expanderas utåt – allt måste fogas in i en teologisk-politisk helhet. Paradoxen här är att kyrkan själv blir otydlig i konturerna. Mot detta hävdar jag att det är just konturerna som bidragit till förändring av världen – både i form av sekularisering och i skapandet av gemenskaper som sammanbinder detta med drag ur den gamla personliga världen.

För det andra har jag argumenterat mot uppfattningen att uppbrottet från en värld av eviga former är ett avfall. Jag anser att uppbrottet snarare öppnar upp för en ny syntes. I stället för att som i Radical Orthodoxy längtansfullt blicka tillbaka till ett medeltida samhälle, finner vi det verkligt intressanta när blicken fastnar på den kontingenta historiska utveckling som jag här försökt skissa. Det vi finner är en sorts kommunitär liberalism. Liberalism eftersom den ser behovet att bryta upp från familj och hävd – för att förverkliga det högre kallet, efterföljelsen. Kommunitär just för att brottet leder till att personen bäddas in i nya förpliktigande relationer och gemenskaper – gemenskaper som är riktade mot det högre kallet. Det radikala stråket i den kristna tron och dess dialektik till det omgivande samhället skapar alltså en hybridform mellan det kommunitära och det liberala som kan fortsätta att skava mot ett individbaserat och opersonligt samhälle. Moderniteten är ingen slutstation utan kristen radikalism kan fortsätta att i ett dialektiskt förhållande till samtiden utmana till nya livsformer som kan utgöra levande politiska alternativ nedifrån, ett avantgarde för något nytt. Här

och nu kan det ta sig uttryck i sammanhang som både tar vara på personens frihet att älska och följa bortom det givna, men som samtidigt förstår att den strävan endast kan ske om en person är inbäddad i starka gemenskaper. I efterföljelsens gemenskaper. ▲

SUMMARY

This article surveys how "saints" breaking away from their biological families have impacted the view of the self in the West. By employing the historical narrative of philosopher Charles Taylor and the theory of late sociologist David Martin, the question is raised whether the tendency to relativize family has given rise to a new conception of the self as autonomous and buffered. Texts about Clare of Assisi, Dutch anabaptist martyr Elizabeth Dirks, and Swedish Free Baptist Helge Åkeson are used. The texts are understood as functionally hagiographical, and the "saints" represented overlap in time with key movements in the narrative of Taylor. The article suggests that the "saints" have impacted their social worlds in three ways: in their break with their biological families they have made rifts in a world where the personal and familial are in one piece with the political order. They can be said to have secularized the world by giving rise to a more buffered conception of the self. Lastly, however, by assuming some of the values of their times, they have preserved something of the social worlds they rebelled against – thus the communities in succession of the saints does not fit neatly in the impersonal order of modernity. The dialectics of the relation between the "saints" and their social worlds can be said to give contingent rise to a sort of communitarian liberalism, a perspective which can be used to critique, for example, Radical Orthodox nostalgia for a lost medieval Christendom.