

Magnus Lundberg
Recensioner i *Kyrkohistorisk Årsskrift*, vol. 117 (2017)

William B. Taylor

THEATER OF A THOUSAND WONDERS. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain. (Cambridge Latin American Studies 103)

New York: Cambridge University Press 2016, 654 sid.

Det kan sägas direkt. *Theater of a Thousand Wonders* är en verklig tour de force. William B. Taylor, nyligen pensionerad historieforskare vid Berkeley, har under de senaste decennierna publicerat flera centrala arbeten om mexikansk kolonialreligion. 1996 kom hans *Magistrates of the Sacred* om landsbygdsförsamlingar i centrala Mexiko från mitten av 1700-talet fram till frigörelsen från Spanien omkring 1820. Genom omfattande arkivforskning kunde han skildra prästers bakgrund, utbildning och karriärvägar, men också i detalj analysera deras pastorala arbete och förhållandet till församlingsbor.

Redan i *Magistrates of the Sacred* fanns inslag av det som har blivit Taylors senare forskningsinriktning: heliga bilder, pilgrimsmål och pilgrimsfärder. Han har skrivit artiklar på området, men också gett ut två essäsamlingar: *Shrines and Miraculous Images* och *Marvels and Miracles in Late Colonial Mexico*. Den rejäla volymen *Theater of a Thousand Wonders*, som nu föreligger, sammanfattar hans forskning om lokal religion i 1600- och 1700-talets Nya Spanien, vilket inkluderade såväl Mexiko som dagens Guatemala.

Undertiteln uttrycker vad boken behandlar: »Miraculous images and Shrines». Taylor undersöker bilder – målningar eller skulpturer – som ansågs vara undergörande. Men det mirakulösa kunde också bestå i att de dykt upp på ett svårförklarligt sätt eller »levde». Engelskans »shrine», och spanskans »santuario», kan vara en helgedom: allt från ett mindre altare, via ett kapell till en större kyrkobyggnad. I vidare mening kunde begreppet relatera till den fysiska plats där bilden fanns, och där det gudomliga ansågs vara närvarande i särskilt hög grad. Bilderna fungerade som kanaler för nåd, men också själva området betraktades som kraftladdat.

Även om Taylor inkluderar ett appendix om andra helgon, är studien i övrigt helt inriktad på Kristus- och Mariabilder. Han har genom sina studier funnit evidens på vördnad av specifika mirakulösa bilder på 500 platser. Källmaterialet är brett: fromhetslitteratur och bilder, men också undersökningar av mirakler, domstolsprotokoll och korrespondens. Det är en utmaning att studera vardaglig religion i svunna tider. En lokal kult kunde existera i århundraden utan att avsätta mycket skriftligt material. För de mest etablerade vallfärdsorterna finns däremot ofta omfattande källmaterial, och liksom i andra sammanhang skapade konflikter källor. Om grupper stred om jurisdiktion kan också en relativt oetablerad kult utforskas i detalj. Att undersöka religion av detta slag kräver alltså stor överblick, vilket Taylor har.

William B. Taylors bok är ett tecken på ett ökande intresse för vardagliga och materiella aspekter av kristendom. Begrepp som »vardagsreligion», »levd religion» och »lokal religion» har blivit vanligare och kopplingar mellan föremål, aktörer och platser är viktiga forskningsområden. Det finns mycket kunskap om pilgrimsverksamhet, åtminstone i vissa delar av världen. Det existerar även en mängd tidigare studier om Mexiko, men de flesta behandlar bara enskilda fall. Taylor är den förste som tar ett brett grepp.

Theater of a Thousand Wonders består av två ungefär lika omfattande huvuddelar som på olika, alltmer konkreta, sätt närmar sig ämnet. Den första delen har ett brett anslag, och frågor om förändringar och kontinuitet mellan 1500- och 1700-tal står i centrum. Taylor

går systematiskt igenom olika typer av Kristus- och Mariabilder och kopplar bilderna till geografi och mer allmän historisk utveckling. Han behandlar i och för sig äldre tider kortfattat, men visar samtidigt att det finns mycket få exempel på kvardröjande helgedomar före det skede som författaren kallar ett långt 1600-tal: 1580 till 1720.

Från och med 1600-talets mitt började enskilda präster sammanställa skildringar av enskilda bilders bakgrund, och efter 1720 ökar antalet publikationer av detta slag exponentiellt. Enligt skrifterna hade bilderna ofta plötsligt dykt upp på platsen. Inte sällan berättade författaren att en viss bild vägrade flytta sig och att en helgedom uppförts på platsen. Andra historier handlar om bilder som hade blivit levande: ögon eller armar rörde sig eller de grät eller blödde. Biskopsvisitationsprotokoll är viktiga källor för att få överblick över förekomsten av heliga bilder. Ett värdefullt material från slutet av 1600-talet är de mycket omfattande rapporter om ärkebiskop Aguiar y Seijas visitation av samtliga församlingar i ärkestiftet Mexiko. Tillsammans med mexikanska kollegor håller jag på att ge ut det flera tusen sidor långa dokumentet, som vi pusslat ihop från tre olika arkiv. Liknande källor finns från andra stift.

Mariabilderna var antingen målningar eller små skulpturer. I de flesta fall avbildas jungfrun som den obefläckade avlelsen, stående på en månskära. Kristusbilderna var oftast krucifix, men också andra motiv kopplade till passionshistorien förekom. De var inte sällan svarta, medan madonnorna alltid var ljushyade. Mariabilderna fanns oftast i, eller strax utanför, städer, medan de flesta betydelsefulla Kristusbilder återfanns på landsbygden. De flesta av de senare har fram till nutiden bara haft en lokal betydelse, men ett par Kristusbilder, framför allt Esquipulas i Guatemala och Chalma i Mexiko, drog långväga pilgrimer redan under kolonialtiden. Den som reser i området kan se kors (alltså inte krucifix) på bergstoppar, vid vägar och i närheten av kyrkobyggnader. Korsen kan vara av sten eller trä och ibland är de mycket gamla. Stenkors från 1500-talet står fortfarande kvar utanför många landsortskyrkor. Dessa var och är viktiga lokala pilgrimsmål.

Pilgrimsfärderna i Nya Spanien skilde sig från medeltidens långa resor till Santiago de Compostela, Rom eller Jerusalem. De rörde sig på lokal eller regional nivå. Spanska språket gör en distinktion mellan dessa två typer. De långa kallas för *perigrinajes* och de korta för *romerías*. De mexikanska kolonialfärderna var med få undantag *romerías*. Det var också vanligt med »omvända pilgrimsfärder»: att allmoseinsamlare reste runt med en kopia av en undergörande bild och sålde enkla tryck av den. I själva verket var distinktionen mellan »original» och »kopia» inte så väsentlig för »vanligt folk».

Det är betydelsefullt att Taylor med stöd i ett mycket stort material kan slå fast att långväga pilgrimsfärder var ovanliga under kolonialtiden. Det utmanar till exempel uppfattningar om Vår Fru av Guadalupe, som idag är en av den katolska världens mest kända Mariabilder. Minst tio miljoner pilgrimer söker sig varje år till basilikan i Mexico Citys utkanter där bilden finns. Problemet med den överväldigande majoriteten av de tusentals studier som har ägnats Guadalupe är att författarna läser historien baklänges. De hävdar att bilden fanns på plats redan 1531, att traditionen om att jungfrun uppenbarade sig för en indiansk man, Juan Diego, och att hon avbildade sig på hans mantel var känd redan under 1500-talet. De hävdar också att kulten skulle ha varit speciellt viktig för indianer, och att pilgrimer tidigt färdades långa vägar för att besöka platsen. Det är också vanligt att koppla ihop Guadalupe med förspanska modergudinnor, men sådana tolkningsförsök håller sällan för kritisk granskning. Att kyrkomän medvetet skulle ha sökt sådana paralleller är otroligt. Eventuella likheter betraktades som tecken på djävulens list, inte möjliga kontaktpunkter.

Problemet är att berättelsen om Guadalupeuppenbarelsen inte var känd före mitten av 1600-talet. Även om det är säkerställt att det fanns en bild (eller skulptur) där från mitten av 1500-talet, var det en spansk variant, vilket jag visar i min doktorsavhandling. Bilden betraktades som undergörande, men att den skulle ha ett mirakulöst ursprung finns det inget

källstöd för. Tvärt emot den allmänna bilden finns inget som tyder på långväga pilgrimsfärder förrän under 1800-talet och under hela kolonialtiden var Guadalupe en kult bland många andra, även om den var ovanligt starkt understödd av den politiska och kyrkliga eliten. Det finns heller inget som tyder på att Guadalupe skulle ha varit särskilt populär bland indianer. Den historia som många skriver idag bygger på ett önsketänkande. Att Johannes Paulus II 2002 helgonförklarade Juan Diego, en person vars historiska existens inte kan bevisas, har inte bidragit till klarheten. Att den moderna romersk-katolska kyrkan kanoniserar en troligen icke-existerande person är antagligen unikt.

I den andra huvuddelen av *Theater of a Thousand Miracles* flyttar sig William B. Taylor närmare bilderna och undersöker vad som hände på platserna. Människor besökte framförallt helgedomarna för att söka bot från sjukdomar, men det är svårt att få en överblick av dessa under. Till skillnad från vissa europeiska vallfärdsorter finns det i princip inga omfattande lokala mirakelförteckningar. Det som finns att tillgå är framförallt korta, mycket standardiserade, berättelser som funnit sin väg in i uppbyggliga skrifter. Under 1700-talet började också en form av visuella mirakelberättelser växa fram: ex-votomålningar. De är avbildningar av en konkret situation, till exempel en olycka eller sjukdom, där konstnären skildrade hur Kristus eller jungfrun hade ingripit efter att personen bett. Ibland fanns en kort text som förklarade sammanhanget. Det vanligaste tecknet på ett helandemirakel var dock att den som tillfrisknat vid vallfärden lämnade kvar »milagritos», små avbildningar av vax eller silver som föreställde kroppsdelar.

Generellt hade relikerna inte så stor betydelse i Nya Spanien. Vördandet av undergörande bilder var betydligt centralare. I officiell katolsk lära gjordes en distinktion mellan bilden som tecken på det gudomliga och Gud eller jungfrun i sig, och kyrkan skilde på bild och relik. Denna distinktion var icke-existerande för många pilgrimer. Det var vanligt att tala om bilder som »reliquias» eller »santos». Det senare ordet betyder helgon men mer utvidgat något heligt, och framför allt bilder. »Det heliga» som pilgrimen kunde ta med sig från platsen inkluderade också aska från ljus, olja från lampor, jord samt föremål och bilder som vidrört bilden, vilka placerades på små altare som fanns i de flesta hem.

I Nya Spanien, liksom på andra ställen i den katolska världen, försökte den kyrkliga ledningen stävja religiösa praktiker som man betraktade som vidskepliga eller smaklösa. Ledordet var »decencia»: att platsen och kulten skulle karaktäriseras av god, from smak och ordning. Återkommande klagomål framfördes mot att pilgrimsfärder och processioner ofta ackompanjerades av dryckenskap, dans och fyrverkerier, men också det som kyrkomännen betraktade som överdriven botgöring. Dessa försök till stävjande var sällan effektiva.

William B. Taylor har dammsugit mängder av arkiv och bibliotek, och han har en överblick över forskningen som är beundransvärd. Samtidigt har han förmågan att välja bland det gigantiska materialet. Skildringen tyngs inte av onödig detaljrikedom. Mer analytiska resonemang varvas med konkreta exempel. Att det mesta av den kritiska granskningen av tidigare forskning placerats i slutnoterna kan naturligtvis diskuteras, men det bidrar till att huvudtexten får bättre flyt.

Även om boken antagligen främst kommer att läsas av specialister borde den också attrahera forskare med intresse för materiell religion och lokal katolicism på andra håll. Den förutsätter inte detaljkunskaper i mexikansk historia.

Som läsare är jag också imponerad av själva utgåvan. Författaren och förlagsredaktörerna har gjort ett mycket bra jobb. Korrekturläsningen är klanderfri, bildmaterialet väl återgivet och hela boken håller hög materiell kvalitet. Serien Cambridge Latin American Studies, i vilken Taylors bok ingår, imponerar igen. Formen är kort sagt värdig innehållet.

MAGNUS LUNDBERG

Paul Peucker

A TIME OF SIFTING. Mystical Marriage and the Crisis of Moravian Piety in the Eighteenth Century. (Pietist, Moravian, and Anabaptist Studies)

University Park, PA: Pennsylvania State University Press 2015, 248 sid.

Paul Peucker är arkivarie och chef för Moravian Archives i Bethlehem, Pennsylvania. Under de senaste decennierna har han skrivit åtskilligt om Brödraförsamlingens historia, inte minst om frågor relaterade till kön, sexualitet, konst – och arkiv. Alla dessa teman är också tydligt närvarande i hans senaste bok, som behandlar en känd, men samtidigt oklar, epok i herrnhutisk historia: den så kallade sällningstiden (*Sichtungszeit*). Kyrkohistoriska översiktsverk beskriver den ofta som en period då Brödraförsamlingen gick över styr, och då dess sår- och blodmystik blev än mer bloddrypande och köttig. Det är legio att citera mustiga texter om de troende som maskar som ligger i Kristi sår eller fåglar som bygger sina bon där. En annan aspekt som brukar tas upp är att fromheten blev mycket lekfull och att anhängarna började agera och tala som barn – eller galningar.

Samtidigt är sällningstiden, som nådde sin kulmen 1748–1749, litet känd. Exakt vad som hände har varit höljt i dunkel. Detta har en tydlig orsak. Under 1700-talets andra hälft genomförde kyrkoledningen en systematisk gallring av arkiven och material som ansågs vara komprometterande förstördes. I den interna historieskrivningen behandlas sällningstiden ofta på ett vagt sätt, delvis just på grund av källbristen, delvis som ett försök till *Ehrenrettung* av Nikolaus von Zinzendorf och andra ledare.

I *A Time of Sifting* gör Paul Peucker ett ambitiöst försök att pussla ihop historien genom noggrann läsning av källor som faktiskt finns. Bland annat använder han sig av en nyligen återupptäckt sångbok från 1749. Genom nyfunna dokument kan han också omvärdera källor som tidigare ansetts tydligt anti-herrnhutiska, och därigenom tillskrivits ett begränsat värde. Han undersöker också utvecklingen före och efter de dramatiska åren. Där är källäget betydligt bättre.

I februari 1749 mottog Nikolaus von Zinzendorf, som då befann sig i London, oroande rapporter från kommuniteten Herrnhag, men också från andra platser i Tyskland. Han skrev två kritiska brev där han kommenterade nyheterna: en rundskrivelse och ett personligt hållet brev till sin son och vikarie Christian Rénatus. Peucker frågar sig vad det egentligen var Zinzendorf reagerade mot och i vilken mån sällningstidens teologi och praktik egentligen skilde sig från tiden före. Han undersöker också hur sällningstiden uttolkades under de kommande decennierna och hur den bidrog till förändringar i Brödraförsamlingen efter Zinzendorfs död 1760.

Peucker menar att sällningstiden egentligen inte utgjorde någon välavgränsad tidsperiod. Snarare var det en krissituation som blev tydlig för Zinzendorf i början av 1749. Ett av hans forskningresultat är att sällningstiden på många sätt inte var något radikalt nytt, utan snarare innebar en kreativ – eller kaotisk om man så vill – vidareutveckling av existerande teologi och praktik. Det som Zinzendorf vände sig emot i sina brev var uppkomsten av en radikal syndfrihetslära (antinomism) och de sexuella utsvävningar som tycktes ha följt i dess spår. Men studiet av breven visar framförallt att Zinzendorf tolkade krisen som en attack mot hans auktoritet och att han inte hade något personligt ansvar för den uppkomna situationen.

Brödräfsamlingen hade sedan grundandet 1722 karaktäriserats av en positiv historiesyn. Mänskligheten var återlöst, församlingen växte och missionen blev alltmer global. Zinzendorf menade också att den gudomliga uppenbarelse blev allt tydligare med åren. Guldåldern låg, kort sagt, i en nära framtid. Under 1740-talet blev Brödräfsamlingens teologi alltmer särpräglad. 1741 utsågs Kristus till den egentliga kyrkoledaren och lottdragning blev ett viktigt sätt att lösa spörsmål. Från och med andra halvan av decenniet betonade förkunnelsen personliga upplevelser betydligt mer än bibeltexter. I de tyska kommuniteterna, till exempel Herrnhut och Herrnhag, hade Bibeln kring 1747–1748 helt hamnat i bakgrunden. Det var de sår- och blodfyllda hymnerna som utgjorde det huvudsakliga predikomaterialet. Peucker påpekar samtidigt att herrnhutisk predikan är ett otillräckligt utforskat fält, trots att det potentiella källmaterialet är omfattande.

I författarens skildring av åren 1748–1749 står två personer i centrum. Den ena är Christian Rénatus, Zinzendorfs tjugoårige son och vikarie, som nyligen hade blivit vigd till presbyter. Den andra är Joachim Rubusch, ledare för de ogifta männen i Herrnhag och några andra kommuniteter i närheten. Under deras ledarskap blev barnligheten och anti-intellektualismen ett allt viktigare inslag i fromheten. Peucker menar att denna utveckling framförallt var riktad mot vad de kallade »pietister som hängde med huvudet» (*Pietisten und Kopfhänger*), inte mot rationalistisk upplysningsteologi. Istället för botkamp och asketism skulle herrnhutarna ägna sig åt lekar, sällskapsspel och upptåg. Man kittlade varandra och brottades. Practical jokes hade också en viktig roll. En medlem av kommuniteten i Herrnhag lärde till exempel sin hund att röka pipa och klädde honom i prästdräkt. Allt, även gudstjänster, beskrevs som *vergnügt* och *lustig*. Det är viktigt att understryka att Zinzendorfs brev inte innehöll någon kritik mot lekfullheten. Upptågen framstår istället som en vidareutveckling av hans egna teologiska ideal.

Den herrnhutiska fromheten, som även tidigare betonat den såriga och blödande Kristus, kom mot slutet av 1740-talet nästan uteslutande att koncentreras på sidosåret (*Seitenhölchen*): det hål som enligt evangelieberättelserna hade uppstått när soldaten genomborrade den korsfäste frälsaren med sin lans, varvid blod och vatten rann ut. Kristus som tidigare framförallt kallats Lammet och Frälsaren benämndes nu allt oftare just Sidosåret. Såret inkapslade hela Kristus. Mot slutet av 1740-talet framställde herrnhutarna många bilder av såret, från vilket blod forsade ut och bildade floder och sjöar. Ofta avbildade de också en säng eller ett bord inuti såret, där de troende kunde ta plats. Det finns också bevarade bilder av huvudlösa människor, vars ansikten hade ersatts med ett sidosår.

Sidosåret hade också en scenisk närvaro i kommuniteterna. Från Herrnhag finns en beskrivning av ett synnerligen blodigt skådespel som genomfördes 1748. Kommuniteten hade tillverkat en stor Kristusbild som fyllts med djurblod och när en medlem, utklädd till soldat, stack en lans in i sidan strömmade blodet ut över golvet och de närvarande. Därefter ersattes Kristusbildens av en stor skulptur av Sidosåret, vari ett bord placerades. På bordet låg en Kristusbild som hade trancherats, och i en ceremoni vandrade deltagarna in i såret. Den intensiva vördnaden för sidosåret kom också till uttryck i hymner där ordet *Seitenhölchen* upprepades gång efter gång.

Bokens sjätte kapitel har titeln »Actual Sifting», den egentliga sällningen, och utgör ett försök att förstå vad som hände i de tyska kommuniteterna mellan slutet av 1748 och början av 1749. Den 6 december 1748 är ett centralt datum. Då genomförde Christian Rénatus en ceremoni i Herrnhag. I egenskap av Sidohålet/Kristus, eller åtminstone i dess namn, förklarade han att de ogifta bröderna hädanefter skulle kallas systrar och att de var syndfria. Genom sin enhet med Sidosåret skulle de lägga bort sin manlighet och sina manliga beteenden och bli jungfrur. De hade fortfarande manliga kroppar, men deras själar var kvinnliga, och deras sexuella samvaro skulle i fortsättningen inte vara kopplad till lust och synd. Oavsett vem den utövades tillsammans med var sexualiteten ren och ett tecken på

enheten mellan Gud och de trogna. Syndfriheten innebar alltså inte bara att de fullkomliga medlemmarna renats från synd genom Kristi offerdöd, utan att de i strikt mening inte kunde synda längre. Det var sidohålet som hade förklarat dem systrar och gett dem ett *carte blanche* att leva på ett annat sätt. Även om Zinzendorf i sitt brev motsatte sig dessa uppfattningar var de en vidareutveckling av ett embryo som hade funnits hos honom själv.

Sidosåret/Kristus benämndes mot slutet av 1740-talet allt oftare *Schätzel* (älskling/skatt) eller med en dubbel diminutivform: *Schätzelein*. Samma ord användes för de troende som hade nått fullkomlig enhet med honom. Sidosåret hade tydliga erotiska konnotationer och avbildades med tydliga likheter med en vagina. Även om Zinzendorf i sitt brev kritiserade liknelsen mellan Kristus och en vagina hade han själv tidigare använt den i sin förkunnelse. Det är ingen överdrift att beskriva den herrnhutiska kristologin kring 1748 som queer. Kristus beskrevs ofta som kvinnlig eller åtminstone androgyn, men genom ceremonin blev de troende feminiserade – och underordnade – och Kristus var den som skulle penetrera dem. De män och kvinnor som hade nått enhet med Kristus representerade Sidosåret. I många herrnhutiska sånger från tiden underströks att varje del av Sidosåret/Kristus skulle kyssas, och eftersom de troende var ett med Kristus kunde de också omfamna och kyssa Kristus genom sin nästa. Det finns vittnesmål om att män kysste män, kvinnor kvinnor, och män kvinnor.

Exakt vad som hände månaderna efter syndfrihetsförklaringsceremonin i början av december 1748 är svårt att fastställa. Från det spröda källmaterialet, inkluderat Zinzendorfs brev, är det tydligt att sexuella relationer utanför äktenskapet blev allmänt accepterade. De var inte bara tillåtna, utan en väsentlig del i det kärleksfulla utbytet med Kristus i den nya tidsåldern. Från det bevarade materialet är det dock oklart om detta också inkluderade samkönade relationer. Frågan är dessutom hur spridd denna utveckling var. Källmaterialet från Herrnhag är mest omfattande, men det finns indikationer om liknande utveckling på andra platser, såväl i som utanför Tyskland. Men bristen på källor omöjliggör en jämförande studie.

Det står ganska klart att Christian Renatus och Johannes Rubusch hade ett stort ansvar för vad som hade skett och Zinzendorf kallade dem till England i början av 1749. Christian Renatus avsattes som faderns vikarie, men var även i fortsättningen hans närmaste medarbetare. Straffet blev alltså inte hårt. Far och son återvände till Herrnhut 1750, men Christian Renatus dog redan två år senare, 24 år gammal. Rubusch miste i och för sig sin position som ledare för de ogifta männen, men fick snart nya ledarpositioner i Herrnhut. Åtminstone från år 1750 började Zinzendorf beskriva krisen som en sällningstid eller sällningstimma (*Sichtungsstunde*) och menade att Satan hade prövat kyrkan för att Gud skulle kunna rena den. I ett brev från tiden beskrev Zinzendorf Johannes Rubusch som personligen oskyldig, men likväl ett Satans instrument. Han tonade samtidigt ned Christian Renatus roll. Det kan alltså slås fast att händelserna inte fick speciellt allvarliga eller långvariga konsekvenser för de huvudansvariga.

Det var egentligen först efter Zinzendorfs död 1760, som sällningstiden successivt utplånades ur den herrnhutiska historien. Zinzendorf fick ingen enskild efterträdare utan ersattes med ett kollegialt ledarskap och den första synoden 1764 innebar början på en läromässig förändring. Brödraförsamlingen utvecklades successivt från sin radikalism till något betydligt mer allmänlutherskt. Som en del av reformen etablerades ett centralarkiv i Herrnhut 1764 och centraliseringen innebar en möjlighet att ta kontroll över historieskrivningen. De nya ledarna gav ut redigerade utgåvor av Zinzendorfs texter, där vissa delar uteslöts, och man sammanställde också en officiell biografi, varefter källmaterial förstördes. En grupp på fem personer gick dessutom igenom hela arkivet och rensade bort sådant som man menade kunde skada kyrkans rykte. Speciellt rörde detta handlingar från 1740-talets slut.

A Time of Sifting är ett värdefullt bidrag till Brödrarförsamlingens historia. Det är en koncis, välskriven, välunderbyggd och klart argumenterad studie, som bygger på tydlig och explicit källvärdering. Det märks att författaren är arkivarie. Han är väl insatt i modern arkivteori och har en ovanligt tydlig diskussion om hur arkiv växer fram och förändras. Arkivbildning är sällan en organisk process, utan beror ofta på mycket medvetna val, och arkivet är därför inte en oproblematiserad avbildning av en organisations verksamhet. I fallet med den moraviska kyrkan blir detta mycket tydligt. Boken innehåller nydanande forskning och kan läsas såväl av specialisten som den mer allmänt intresserade.

Jeffrey D. Burson & Jonathan Wright (red.)

THE JESUIT SUPPRESSION IN GLOBAL CONTEXT. Causes, Events, and Consequences. New York: Cambridge University Press 2015, 297 sid.

År 1773 upplöste påven Clemens XIV jesuitorden, efter att den under de senaste decennierna bannlysts i flera katolska länder: Portugal, Spanien och Frankrike. Jesu sällskap var en av romersk-katolska kyrkans största ordnar och den mest inflytelserika inom såväl högre utbildning som mission. Frågan om ordens nedgång och fall har intresserat många. Redan för drygt femtio år sedan gav den svenske historikern Magnus Mörner ut en antologi om jesuiternas utdrivande från det spanska Amerika. Sedan dess har, inte oväntat, mycket hänt på forskningsfronten.

I nyutkommen antologi, redigerad av Jeffrey D. Burson och Jonathan Wright, angriper ett dussin författare ämnet från olika håll. De flesta av dem är historiker och religionsvetare från Förenta staterna och Storbritannien. När Magnus Mörner gav ut sin bok var det få icke-jesuiterna som skrev om ordens historia. I antologin från 2015 är det endast två av författarna som själva är ordensmedlemmar. Det är inte så att jesuiterna har slutat skriva om sin historia, utan att så många andra också gör det, och under de senaste decennierna har många forskare ägnat sig åt att studera den successiva utplåningen av orden under andra halvan av 1700-talet. *The Jesuit Suppression in Global Context* kan betraktas som en redogörelse för *status quaestionis*, även om boken också i stor utsträckning bygger på författarnas egna forskningsrön.

Boken har tre huvuddelar, som behandlar orsaker, händelser respektive konsekvenser. Den har också, som titeln skvallrar om, ett brett geografiskt anslag och innehåller kapitel om olika delar av Europa, men också missionsfälten i Asien och Amerika. Påvens upphävande av orden 1773 var ett sista steg i en process som hade börjat 1759, då jesuiterna drevs ut från Portugal och dess amerikanska, asiatiska och afrikanska imperium. I Frankrike nådde kampen mot Jesu Sällskap sin kulmen i mitten av 1760-talet, och 1767 drevs jesuiterna ut från Spanien och dess väldiga imperium, som omfattade såväl det spanska Amerika som Filippinerna. Bara i det spanska väldet fanns drygt 5 000 jesuiterna.

Vilka var då orsakerna till att tre centrala katolska makter tvingade jesuiterna i exil? De exakta historiska processerna skiljer sig naturligtvis åt, men det fanns flera gemensamma drag. Konspirationsteorier och långvarig anti-jesuitisk propaganda var viktiga faktorer. Senare tiders protestantiska jesuitbilder, som Topelius pater Hieronymus, var en västanfläkt i jämförelse med den inom-katolska antijesuitismen som växte fram under 1600- och 1700-talet. I Portugal var markisen av Pombal, landets de facto-härskare, mycket pådrivande i kampen. Han gav på 1750-talet ut en samling texter som innehöll de vanligaste anklagelserna: att jesuiterna hotade statens ekonomiska utveckling genom att ha tillskansat sig väldiga tillgångar, att de följde i påvens ledband till varje pris, att de menade att det under vissa omständigheter kunde vara försvarbart att döda en monark (regicid), att de lät ändamålen helga medlen (probabilism och ackommodation) och att de i största allmänhet var

hemlighetsfulla ränksmidare. Andra portugisiska författare menade till och med att jesuiter var ansvariga för den katastrofala jordbävningen och tsunamin som drabbade Lissabon 1755.

I Frankrike var det framförallt parlamentet som agerade mot orden. Jesuiterna bröt mot fransk lag, eftersom de vägrade acceptera att kyrkan var underordnad statsmakten. I Spanien fanns en lång tradition av antijesuitism och jesuiterna anklagades för att ha orkestrerat en serie händelser som betraktades som ett försök till statskupp, det så kallade Esquilacheupproret 1766 och den upplyst despotiske monarken Carlos III agerade därefter snabbt.

I Spanien var utdrivandet av jesuiterna en överraskningsmanöver. Kronan lyckades samordna angreppet, så att alla jesuiternas hus och institutioner övertogs i gryningen den 2 april 1767. Samtliga medlemmar fördes bort och egendomarna beslagtogs. På den amerikanska kontinenten tog det på grund av de långa avstånden mycket längre tid att genomföra aktionen. Även om de flesta ordensmedlemmarna hade sänts i exil under 1767 och 1768 fanns det jesuiter kvar fram till 1770, bland annat i Filippinerna. I Portugals imperium var situationen något annorlunda. I asiatiska enklaver som Goa och Macao kunde myndigheterna agera snabbt och kraftfullt. Men i Inlandskina, som teoretiskt låg inom det portugisiska patronatet, var det annorlunda. Där kunde statsmakten inte nå dem och de flesta ordensmedlemmar stannade kvar i Mittens rike. I Frankrike, där det fanns mellan 3 000 och 4 000 jesuiter, gavs de ett ultimatum. Om de skrev på ett dokument där de intygade att staten var överordnad påven kunde de stanna. Annars måste de lämna landet.

Hur skulle jesuiterna då ersättas i den högre utbildningen och missionen? I Amerika och Asien togs missionsstationer på sikt över av andra präster, ofta dominikaner, franciskaner eller missionärer utsända av den romerska propagandakongregationen. Medan jesuiterna ofta hade varit på plats under lång tid, saknade de nya missionärerna inte sällan de språkkunskaper som behövdes. Det uppstod onekligen en kris i missionsfrågan. Jesuiterna hade i många områden haft ett de facto-monopol på kollegier och universitet och de var svåra att ersätta på kort tid. Statsmakterna konfiskerade dessutom ordens egendomar och använde dem för att förbättra statens ekonomi, men att sälja så många egendomar var ett komplicerat maskineri, som i vissa områden tog decennier.

Vart tog alla utdrivna jesuiter vägen? De fick inte vara kvar i sina gamla länder och internerades i väntan på formell utvisning. Speciellt för dem som var tvingade att resa till Europa från andra sidan jorden innebar exilen dessutom inte sällan döden. De dog under resans gång eller strax därefter. I slutet av 1760-talet fick de spanska jesuiterna tillåtelse att bo i Kyrkostaten. De lokala kyrkliga auktoriteterna där var måttligt entusiastiska. Plötsligt dök det upp tusentals präster med oklar status. Dessutom var de en potentiell källa till stora kostnader för Kyrkostaten, även om deras hemländer försett dem med en liten pension. De hölls under uppsikt och levde i princip i husarrest. För de spanska jesuiterna innebar upplösningen av orden 1773 en större frihet; de kunde resa till andra delar av Italien och utomlands.

Efter upplösningen fortsatte enskilda jesuiter att verka som dåligt betalda församlingspräster, men en relativt stor grupp kom på olika sätt att ägna sig åt akademiskt arbete. En del av dem fortsatte i en mer traditionell skolastisk inriktning, medan andra fann en medelväg i förhållande till den framväxande, mer empiriskt inriktade upplysningsvetenskapen. Med tiden kunde de som individer finna vägen till skolor och universitet och verka som professorer och till och med universitetsrektor. Många var sysselsatta med ämnen som matematik, fysik, astronomi och kartografi, men också med historia, antropologi och språkvetenskap. Även om många enskilda fall är kända, finns det fortfarande ett behov av forskning för att kunna förstå ex-jesuiternas »karriärvägar».

Det fanns ett undantag från den allmänna utvecklingen. I Ryssland, inkluderat delar av dagens Polen och Litauen, kunde (före detta) jesuiter leva i kommuniteter även efter

påvens upplösning av orden. Där var de framförallt inblandade i undervisning och forskning, inte minst som astronomer. Och från den ryska provinsen sändes grupper av jesuiter ut som missionärer till Förenta staterna i början av 1800-talet. Jesu Sällskap återetablerades 1814, men det var förståeligt nog få ordensmedlemmar som hade överlevt de fyra decennierna mellan upplösandet 1773 och återupprättandet 1814.

The Jesuit Suppression in Global Context håller vad den lovar. Det är en geografiskt bred studie som behandlar såväl stora delar av Europa som Amerika och Asien. Det mest utforskade fallet är det spanska imperiet, men också Portugal och Frankrike har varit föremål för omfattande forskning. Det märks också i bidragen till antologin. Redaktörerna har gjort ett utmärkt arbete. Bidragen kan läsas var för sig, men bildar samtidigt en tydlig helhet. Boken kommer utan tvekan att bli en självklar källa till förståelsen av en av den tidigmoderna erans mest dramatiska religiösa förändringar och fungera som en utgångspunkt för nya studier av detta enorma ämne.

Chris Maunder

OUR LADY OF THE NATIONS. Apparitions of Mary in Twentieth-Century Catholic Europe.

Oxford: Oxford University Press 2016, 219 sid.

Rapporter om nya Mariauppenbarelser har ökat snabbt sedan början av 1900-talet. Historiker, antropologer och religionsvetare har närmast sig fenomenet på olika sätt. I sin nya bok, *Our Lady of the Nations*, gör den brittiske religionsvetaren Chris Maunder ett ambitiöst försök att sammanfatta forskningsfältet och därutöver bidra med många egna rön. Han inriktar sig på det katolska Västeuropa under det senaste seklet. Avgränsningarna till trots är det ett mycket stort fält han tar sig an. Det handlar om flera hundra kända fall.

Vid mitten av 1800-talet rapporterades Mariauppenbarelser från två platser i Frankrike: La Salette (1846) och Lourdes (1858). De kan sägas representera de två huvudtyper som de flesta senare fall påminner om. I Lourdes sägs Maria ha framträtt som en blid, ung kvinna och platsen kopplades till helandeunder. I La Salette, nära Grenoble uppträdde en gråtande Maria, som varnade mänskligheten. Hennes budskap var tydligt apokalyptiskt. Den yttersta tiden var inne och mänsklighetens synder bara ökade. Lösningen var omvändelse, bön och botgöring för att i någon mån reparera det brutna förhållandet mellan Gud och människa. Budskapen från La Salette innehöll också profetior, »hemligheter», om att den romersk-katolska kyrkan hade infiltrerats av fiender, främst frimurare, som snart skulle ta över organisationen helt och hållet. En kyrklig »solförmörkelse» var nära förestående. Många 1900-talsuppenbarelser följer modellen från La Salette.

Trots olikheterna hade Lourdes och La Salette flera gemensamma drag. De som mottog uppenbarelserna var barn eller ungdomar som vid första mötet med jungfrun var sysselsatta med vardagliga aktiviteter, och trakten där det skedde var otillgänglig, fattig och perifer. En annan likhet var att jungfruns uppenbarelser var fåtaliga och att de upphörde efter en kort tid.

En av de uppenbarelser som följde i den apokalyptiska traditionen från La Salette var portugisiska Fatima 1917, där tre barn hävdade att de mottog budskap från jungfrun. Det större sammanhanget var världskriget och ryska revolutionen; på närmare håll, den ökande antiklerikalismen i den nybildade portugisiska republiken. Barnen sade sig få nya uppenbarelser den trettonde varje månad mellan maj och oktober 1917, och deras vittnesmål drog till sig stora skaror. Vid det sista tillfället närvarade 100 000 på den svårtillgängliga platsen. Budskapet till mänskligheten var att be, omvända sig och läsa rosenkransen. Liksom i La Salette vidarebefordrade jungfrun också »hemligheter» till barnen. Hon uppmanade de

katolska biskoparna att viga Ryssland till Marias obefläckade hjärta; endast på så sätt skulle kommunismen kunna stoppas. Uppenbarelserna i Fatima var inte speciellt kända utanför Portugal och Spanien förrän på 1940-talet, men under kalla kriget blev Vår Fru av Fatima en huvudsymbol för kyrkans motstånd mot kommunismen. Det fanns en »tredje hemlighet» som gavs till barnen i Fatima, vilken vidarebefordrades till Vatikanen med förbehållet att de inte skulle avslöjas förrän 1960. Att påven då beslutade att hemligheten inte skulle offentliggöras ledde till ett traditionalistiskt misstroende mot Rom, redan före Andra Vatikankonciliet. Fatima är idag ett internationellt fenomen och en av de allra viktigaste Mariakulterna i den katolska världen, speciellt viktig i mer traditionalistiska kretsar.

En av de saker som blir tydliga genom Chris Maunder's bok är den officiella romersk-katolska kyrkans stora skepsis mot fenomenet. Få 1900-talsuppenbarelser har fått kyrkligt godkännande, även om lokala biskopar tillåtit vördnad på platsen för de påstådda händelserna. Biskoparnas vanligaste sätt att förhålla sig till rapporter om privatuppenbarelser har varit tystnad, men om de ansåg att det fanns anledning kunde de inleda en formell undersökning. Det fanns emellertid inga exakta kriterier för hur en sådan värdering skulle gå till förrän i slutet av 1970-talet.

Innan dess användes samma grundprinciper som i kanoniseringsprocesser. De rörde såväl den enskilda personen som händelserna och budskapet. Personens beteende, psykiska status och de »andliga frukterna» av upplevelser spelade in, och innehållet skulle inte stå i strid med officiell troslära. Genom granskningen av det enskilda fallet kunde biskopen komma till slutsatsen att det faktiskt rörde sig om något övernaturligt (*constat de supernaturalitate*), att det inte hade kunnat konstateras att det rörde sig om något sådant (*non constat de supernaturalitate*) eller att det hade konstaterats att det inte rörde sig om någon övernaturlig händelse (*constat de non supernaturalitate*). Sådana beslut var dock inte permanenta. Om det framkom nya uppgifter kunde de omprövas, och Rom, mer specifikt Sanctum Officium, kunde revidera dem.

Under 1900-talet kom rapporter om Mariavisioner ofta i kluster. Kyrkliga auktoriteter beskrev ibland att »epidemier» hade brutit ut i enskilda länder eller regioner. I början av 1930-talet rapporterades många fall i Belgien, men också i Spanien. I Tyskland var rapporter frekventa såväl under andra världskriget som under decenniet som följde på krigsslutet. Så var det också i Frankrike och Italien.

1951 publicerade Alfredo Ottaviani, då expert i Sanctum Officiums tjänst, en artikel i Katolska kyrkans officiella dagstidning, *Ossevatore Romano*, som kom att tryckas många gånger och översättas till flera språk. Ottaviani gick hårt åt de samtida rapporterna om privatuppenbarelser. Han menade att de undergrävde läroämbetets auktoritet och riskerade att föra människor från den sanna tron. Han såg därför med gillande på att biskoparna generellt intog en kritisk hållning och uppmuntrade till aktivt motstånd mot falska vittnesmål.

Även om biskopar redan tidigare hade varit mycket återhållsamma blev förhållningssättet ännu striktare från och med 1950-talet. Motståndspanoramen sammanföll med kalla kriget, då det direkta hotet om en total sammandrabbning mellan blocken var en realitet, även om temperaturen skiftade över tid. De himmelska budskap som människor vittnade om var nästan uteslutande apokalyptiskt inriktade. De talade om förestående krig och katastrofer som tecken på Guds vrede. Kaoset och katastroferna skulle leda fram till ett globalt krig och Antikrists ankomst var nära. Under denna tid skulle endast en liten trogen skara omvända och bedjande katoliker förbli trogna.

Ett tydligt exempel på denna typ av profetior fanns i budskapen från jungfrun till en mängd människor, såväl barn som vuxna, i Heroldsbach, nära Nürnberg. I detta fall, liksom i många andra, var den lokala kyrkans reaktion mycket negativ. Platsen ställdes under interdikt och flera av visionärerna exkommunicerades. Men en stark, folklig Heroldsbachrörelse växte fram ändå. De som generellt sett hade de minsta möjligheterna att

bli trodda av den kyrkliga ledningen var vuxna män som hävdade att de mottagit en stor mängd budskap, men vuxna kvinnor hade nästan lika liten chans.

Från mitten av 1950-talet minskade antalet rapporter om nya uppenbarelser drastiskt. De nya uppenbarelsetraditioner som växte fram under 1960-talet blev dock mycket populära i traditionalistiska cirklar. Spanska Garabandal och italienska San Damiano är två exempel. Dessa platser växte fram parallellt med, och efter, Andra Vatikankonciliet. Budskapen gav ofta uttryck för en stark kritik av den kyrkliga utvecklingen. Man menade att många biskopar och präster hade lämnat den traditionella katolska tron, och att liberala krafter, frimurare och kommunister, hade tagit sig in i det kyrkliga ledarskapet och ända in i den romerska kurian. Den nya mässordningen och det minskade intresset för traditionella fromhetsformer betraktades som katastrofal. I budskapen fanns ofta en spänning mellan uppfattningen att sluttiden kommer att följa en fastslagen ordning. Forskare talar ibland om »avertive apocalypticism», att den förbestämda gudomliga planen trots allt kunde skjutas upp om människor lyssnade till jungfruns ord och gjorde bättring. Genom bön och botgöring kunde tiden för mänsklighetens omvändelse förlängas.

I dagens katolska värld är den lilla orten Medjugorje i Hercegovina, nära gränsen till Kroatien, ett av de mest populära och mest omdiskuterade fallen. Miljontals pilgrimer besöker platsen varje år. Redan 1981 rapporterade sex barn att de sett jungfrun och att hon vidarebefordrade budskap till dem och alla hävdar att de fortfarande mottar himmelska budskap. Forskningsmässigt är Medjugorje ett knepigt fall. Nyligen har en vetenskaplig kommission nått slutsatsen att en av de mest inflytelserika böckerna, författad av den nederländske antropologen Mart Bax, i mycket stor utsträckning bygger på fabricerade data. Budskapen från Medjugorje är snarlika de flesta andra 1900-talsfall. Bön, omvändelse och en återgång till traditionella fromhetsformer är nödvändig.

De lokala biskoparnas värdering av Medjugorje har varit tydlig: det rör sig om hallucinationer och masspsykos. Men Rom tillsatte 2010 en kommission som skulle undersöka fallet på nytt. Inget avgörande har kommit, även om det finns indikationer på en viss öppenhet. Medjugorje har blivit en internationell angelägenhet och mottagarna av budskapen reser ständigt världen runt. Dessutom har uppenbarelserna där gett upphov till en mängd liknande uppenbarelsehistorier, inte minst i Förenta staterna, som under de senaste decennierna tagit över Västeuropas förstaplats i den internationella uppenbarelseligan. I alla de fall som jag har nämnt i denna recension spelar numera internet en betydande roll för att sprida meddelanden och understödja specifika kulturer. Jungfrun är onekligen närvarande på nätet.

Chris Maunder visar att de flesta uppenbarelsetraditioner som växt fram under 1900-talet är apokalyptiskt inriktade och att de har mötts av skepsis eller direkt motstånd från den kyrkliga hierarkin. Formell och karismatisk auktoritet ställs inte sällan mot varandra. Trots det officiella motståndet finns stora och mycket livaktiga rörelser inom Katolska kyrkan som menar att Maria, i det som betraktas som den yttersta tiden, gång på gång inträder i historien för att varna och hjälpa, men att den kyrkliga ledningen inte förstår allvaret.

Our Lady of the Nations är en god introduktion till ett betydelsefullt modernt religiöst fenomen. Jag skulle säga att det är den bästa översikt vi har tillgång till, åtminstone på engelska. Boken bygger genomgående på såväl källtexter som de senaste decenniernas omfattande forskning och fungerar utmärkt för läsare som vill stifta bekantskap med ämnet. För specialisten, som är inläst på den senaste forskningen, bidrar den kanske inte med så mycket nytt, även om författarens helhetsgrepp är nyttig läsning även för dem.

MAGNUS LUNDBERG

