

Lunds Universitet
Historiska Institutionen
HIS K01
Eva-Helene Ulvros
2009 01 13, kl. 10.15, Blå rummet



Miracula eller mirabilia?

ESTHER JÖNSDOTTER och hennes religiösa extas

Örjan Olsson

Innehållsförteckning

INLEDNING	4
EN MJÖLNARPIGAS UPPENBARELSER.....	4
SYFTE, FRÅGESTÄLLNINGAR OCH UPPLÄGG	5
TEORETISKA PERSPEKTIV OCH METODER.....	8
KÄLLMATERIAL OCH AVGRÄNSNINGAR	11
FORSKNINGSLÄGE.....	12
<i>Religiös extas, visionärer och hädelse.....</i>	12
<i>Tidigare forskning om Esther Jönsdotter.....</i>	17
KAPITEL II: DEN HISTORISKA KONTEXTEN	19
OM DEN KONFESSIONELLA STATEN	19
VETENSKAPLIG REVOLUTION OCH RELIGIÖS VÄCKELSE	21
KAPITEL III: FALLET ESTHER JÖNSDOTTER I SAMTIDENS SPEGLING	27
KAROLINSKE OFFICERENS "SANNFÄRDIGA BERÄTTELSE..."	27
DEN RELIGIÖSA EXTASENS RITUALER.....	35
ESTHERS RELIGIÖSA FORMSPRÅK.....	40
PRÄSTERNA UPPTÄCKER "MIRAKLET"	45
JESPER SVEDBERG OCH ÄNGLARS INGRIPANDEN	50
VETENSKAPSMÄNNEN UTREDER FALLET	53
<i>Johan Jacob von Döbeln.....</i>	54
<i>Gabriel von Block.....</i>	55
KAPITEL IV: KAMPEN OM DET RELIGIÖSA OCH SOCIALA FÄLTET.....	59
FÄLT: ARBETE:.....	61
FÄLT: MAKT (RELATERAT TILL POSITION I DET "SOCIALA RUMMET").....	62
FÄLT: SOCIALA RELATIONER.....	64
FÄLT: KYRKAN (FÖRSAMLING/ ANDLIG KULTUR)	65
SAMMANFATTANDE FÄLTTEORETISKT RESONEMANG:.....	66

KAPITEL V: SAMMANFATTANDE DISKUSSION	69
OM FOLKKULTURENS REFORMERING.....	69
PRÄSTENS MELLANSTÄLLNING.....	70
KAMPEN OM DISKURSEN.....	71
KÄLLOR OCH LITTERATUR.....	73
KÄLLOR.....	73
<i>Tryckta, Universitetsbiblioteket Lund</i>	73
<i>Övriga</i>	73
<i>Via sekundärlitteratur</i>	73
<i>Via internet</i>	74
LITTERATUR	74

INLEDNING

En mjölnarpigas uppenbarelser

En söndag i januari år 1703 faller den då 20-åriga mjölnarpigan Esther Jönsdotter på knä i kyrkan i Södra Åby, en liten bondby i södra Skåne. Det är mitt under predikan som hon får kramper och kval, och troligtvis så utlöstes hennes reaktioner av något som prästen Johan Johansson sa. Under en period därefter blir Esther sjuk, får frossa, och faller bort i ett tillstånd liknande koma.

När hon långt senare vaknar upp gör hon det till synen av en gossängel, som skänker henne tröst men som också ger henne ett uppdrag. Esther inleder nu en tio år lång självsvält, helt utan fast föda, enligt källorna, och då hon "dånar bort" tusentals gånger. Hon får gudomliga syner och visas vägen in i Guds himmelrike för att få undervisning av Gud själv – påstår hon!

Hennes föräldrar tvivlar emellertid och försöker röka ut demonerna ur hennes kropp. Allt medan kyrkoherden i socknen betygar Esthers fromhet, och därtill lyckas övertyga den då riksbekante biskopen och psalmskrivaren Jesper Svedberg om att Esthers fasta är ett bevis för att Guds mirakel ännu sker. Samtidens mest kända vetenskapsmän, Magnus Gabriel von Block och Johan Jacob von Döbeln, kopplas in på fallet. Esther undersöks, övervakas och vaktas, men man kan slutligen bara konstatera att hennes fasta är äkta. Förbryllade över Esthers kroppsliga förmåga hävdar vetenskapsmännen att hon får sin näring ur luften, och de avvisar därmed bestämt att Gud skulle ha med saken att göra.

Förvirringen är total, och tiden är som synes ännu vidöppen för tolkningar. Fallet Esther Jönsdotter är därmed ett sällsynt exempel på hur en kvinna ur folket, helt utan bildning och materiella resurser, lyckades skaffa sig en position. Hur kunde detta ske? Min hypotes är att svaret ligger i religionens starka ställning i det tidigmoderna samhället och i den öppenhet för det övernaturliga som utmärkte tiden.

Det tidiga 1700-talet var en prövande tid, då gudomliga och naturvetenskapliga förklaringsmodeller användes sida vid sida och därmed även lämnade utrymme för en genuin folktro och folklig religiositet. Med en anakronistisk term kan man säga att tiden var synnerligen dynamisk ur ett mentalitetsperspektiv. Men det handlade också en maktkamp, eller om man så vill

säga: en kamp om diskursen¹ – om herraväldet över kunskapen och vad som ska anses vara sant eller falskt.

Bara några år senare skulle nämligen allt ha förändrats; religiösa fanatiker började betraktas som sinnesjuka och spärrades in antingen i fängelse eller på hospital. Eliten markerade avstånd från folkliga visionärer. Således får även Esthers berättelse ett snöpligt slut: hon plockas ner från de himmelska skyarna år 1713 då hon nedkommer med ett barn och blir ställd inför rätta för horsbrott.

Tiden som "mirakel" är över och hon försvinner bort i historiens dimmor.

Syfte, frågeställningar och upplägg

När historiker idag forskar kring vanliga människor, blir det ofta att till att söka bland rättsprotokoll, tvistemål och domar. Här finner man en hel del material om de som förr kallades för ringa människor. Vi kan i bästa fall åter få "höra" något av vad de sagt, få veta något om hur de tänkte, vad de ville och hur de motiverade sina handlingar som oftast utspinner sig kring ett brottmål eller tvistemål. När det gäller Esther Jönsdotter är källmaterialet väsentligen av annat slag; det är en av orsakerna till att jag valt att forska kring henne. Esther Jönsdotter blev visserligen rannsakahen av den världsliga rättvisan, men fokus kom i detta brottmål knappast att handla om det som Esther var anklagad för. Istället inriktade sig rättsapparaten på att försöka reda ut huruvida Esther Jönsdotters mångåriga fasta var äkta eller en bluff, och om det förstnämnda var fallet: hur det kunde komma sig att hon levde i tio år utan mat? Var hennes tillstånd naturligt, alternativt ett Guds mirakel? Den juridiska apparaten var förbryllad över denna kvinna och hennes påverkan på sin omgivning

Den juridiska processen mot Esther Jönsdotter är i sig dock av underordnad betydelse för denna uppsats. Istället har jag valt att fokusera hur ett antal personer, representerande olika samhällskategorier, tolkat denna unga kvinnas religiösa kallelse. Den lokale kyrkoherden, den karolinske officeren, den kyrkliga eliten samt de vid denna tid nydanande vetenskapsmännen – hur

¹ En sanning kan beskrivas som en diskursiv konstruktion, där kunskap och bildning inordnats i ett reglerat system. Enligt filosofen Michel Foucault är makt förbunden med kunskap och bildar en kunskapsregim som definierar sanningen. Olika diskurser/ kunskapsregimer existerar parallellt och kämpar om rätten att avgöra sanningen. Källa: Marianne Winther Jørgensen, Louise Phillips, *Diskursanalys som teori och metod*, Lund 2000, s.19-20. Originalets titel: *Diskursanalyse som teori og metode* (1999).

såg de på de gudsuppenbarelsen som denna piga påstod sig ha? Vilken roll spelade deras bildningsbakgrund i detta sammanhang? I vad mån inverkade den rådande evangelisk-lutherska kyrkoläran på deras bedömning? Och vilken betydelse hade naturvetenskapliga överväganden? Syftet med min uppsats är således att ge en bild av religiösa och kulturella världsbilder som framträder i berättelser och utlåtanden om Esther Jönsdotter, hennes religiösa extasi och självsvält.

Jag kommer i min analys utgå ifrån att det finns tre strukturella nivåer sett ur ett ideologiskt perspektiv; en folklig, en kyrklig och en naturvetenskaplig. Sistnämnda två kommer jag primärt hänföra till samhällets elitskikt. Det intressanta från min utgångspunkt är att se hur aktörerna inom de olika strukturerna skiljer sig åt och på vilka punkter.

Min undersökning består av fem kapitel. I kapitel II redogör jag för den historiska kontexten. Den empiriska undersökningen, vilken utgörs av kapitel III och IV, består av två delar. I kapitel III gör jag en innehållsanalys, där jag försöker komma åt samtida religiösa föreställningar och förståelsehorisonter. Vilka religiösa konstruktioner framträder i källmaterialet? Vilka uttryck tog de på individnivå respektive strukturell nivå? Jag kommer särskilt ingående analysera Esther Jönsdotters religiösa formspråk såsom det tillskrivs henne i de analyserade texterna, samt se hur detta förhåller sig till den rådande lutherska ortodoxin? Finns det spår av katolska trosföreställningar? Eller ser vi hos Esther en påverkan från de vid denna tid framträdande pietistiska rörelserna? I kapitel IV försöker jag komma åt de bakomliggande orsakerna till Esthers långvariga självsvält och religiösa uttryckssätt. Vilka orsaker kan vi utläsa i de analyserade källorna? Hur ser den samhällseliga kontexten ut? Vad kan hon ha haft att vinna på sitt agerande?

Undersökningen avslutas med en sammanfattning, där jag presenterar mina resultat och för upp diskussionen på en högre analysnivå. Jag vill i detta sammanhang särskilt knyta an till Peter Burkes och Robert Redfields forskning om folkkulturens reformering och relationen mellan folkets och elitens kultur.² Burke betonar samhällselitens, eller de bildades, strävan efter att reformera folkkulturen, och förändra den efter egna ideal.³ Burkes definition av begreppet folkkulturens reformering är "de bildades [...] försök att förändra den övriga befolkningens attityder och värden

² Peter Burke, *Folklig kultur i Europa 1500-1800*, Malmö 1983, s. 43. Originalets titel: *Popular culture in early modern Europe* (1978).

³ Burke, s. 235-273.

eller 'förbättra' dem".⁴ Enligt Burke har den folkliga kulturen genomgått två större faser av förändring, här kallat reformering. Den ena perioden av reformering varade fram till och med cirka 1650. Under denna fas var det framför allt prästerskapet som stod för reformsträvandena, vilka inriktades på att fostra och undervisa folket i enlighet med den kyrkliga renlärigheten samt att utrota äldre folkliga seder, traditioner och föreställningar som stod i strid med denna. Reformeringens andra period inträffade efter 1650-talet, och nu utgick reformsträvandena från folkets egna led; en väsentlig roll i detta sammanhang hade de tidiga väckelserörelserna. Burke hävdar att det nu var de gudfruktiga lekmännen som tog initiativet till förändringarna, vilka på sikt kom att bereda väg för en ny folkkultur.⁵

Burke, och även Redfield, har vidare betonat en ömsesidig påverkan mellan folklig och elitistisk kultur, som de definierar som den stora respektive lilla traditionen.⁶ Överföringen har skett uppifrån och ner och nerifrån och upp. Konst och litteratur i olika former är kulturella uttryck som främst "sjunkit", från elitistiska kulturskikt till lägre, det vill säga spridits till folket.⁷ Dansen är ett exempel på en uttrycksform som förmedlats från folkliga lager och uppåt på den sociala skalan.⁸

Överföringen har dock krävt förmedlande länkar – budbärare mellan de båda traditionerna. Intressant från min horisont i detta sammanhang är främst relationen mellan den lilla och den stora traditionen. Med utgångspunkt från Esther Jönsdotter – som kan sägas representera folkets breda lager – och de personer ur eliten som på olika sätt tog ställning till hennes religiösa visioner, vill jag undersöka hur relationen mellan de båda traditionerna kunde te sig i ett konkret fall. Vidare vill jag belysa de dåtida religiösa och teologiska diskurserna samt inflytandet från den vid denna tid framträdande naturvetenskapliga rörelsen.

⁴ Burke, s. 235.

⁵ Burke, s. 251.

⁶ Om stora och lilla traditionen: Burke, s. 39. Se även Robert Redfield, *Peasant society and culture. An anthropological approach to civilisation*, Chicago 1956, s.70.

⁷ Burke, s. 75.

⁸ Burke, s. 77.

Teoretiska perspektiv och metoder

Första delen av analysen består av en hermeneutisk innehållsanalys av berättelserna om Esther Jönsdotter och hennes liv. Jag anknyter i vid mening till den tolkningstradition som utvecklats av de båda tyska filosoferna Wilhelm Dilthey och Hans-Georg Gadamer. För Dilthey var texttolkningen i sig central, men han inbegriper även alla andra mänskliga handlingar och beteenden, och söker uttolka dessa med utgångspunkt från individens livssammanhang. En sådan förståelsebakgrund byggs enligt Dilthey upp induktivt. Genom att sätta oss in i aktörens perspektiv och hans eller hennes sätt att betrakta sin omvärld, kan vi bygga upp en bild av de erfarenheter som styr hans handlingar.⁹ Diltheyns perspektiv börjar således hos individen, i mikroperspektivet, för att bygga upp sammanhang, strukturer och förklaringsmodeller.

Gadamer står i visst motsatsförhållande till Dilthey. Han anser att vi inte kan leva oss in i källorna, då texten står som en barriär, skriven och upplevd från två skilda horisonter med ett historiskt avstånd. Gadamer gör så att säga en poäng av denna distans och betonar betydelsen av forskarens egen för-förståelse.¹⁰ I debattboken *Gadamer in conversation. Reflections and commentary* framhåller han även "att ett tänkande som är genuint historiskt måste reflektera sin egen historicitet, i samband med allt vad det tänker". Gadamer uppmanar oss med andra ord att reflektera över vår egen position och bakgrund.¹¹ Personligen anser jag att dessa båda hermeneutiska tolkningstraditioner kan sammanföras genom att historisk inlevelse kan ses som ett verktyg för att komma åt den egna för-förståelsen samtidigt som man försöker förstå källförfattarens horisont. Att sedan distansera sig, och problematisera kontexten, tjänar analysen. Metoden blir då ett växelspel mellan inlevelse och distansering/ källkritik.

Jag har även låtit mig inspireras av Carlo Ginzburgs *Osten och maskarna*¹², som är en

⁹ Stellan Dahlgren, Anders Florén, *Fråga det förflutna. En introduktion till modern historieforskning*, Uppsala 1996, s. 275.

¹⁰ Dahlgren, Florén, s. 279-280.

¹¹ Citatet översatt från engelska. Hans-Georg Gadamer (Carsten Dutt, Glenn W Most, Alfons Grieder, Dörte von Westernhagen), *Gadamer in conversation. Reflections and commentary*, London 2001, s. 45. Hänvisningar även till *Gesammelte Werke* s. 304ff (samlingsvolym med tio verk publ. 19885-1995) samt *Truth and Method* (1960) s. 299.

¹² Carlo Ginzburg, *Osten och maskarna, en 1500-talsmjölnares tankar om skapelsen*, Stockholm 1983, Originalalets titel:

mikrohistorisk analys av 1500-talsmjölnaren Domenico Scandellas – kallad Menocchio – syn på världen och kosmos. Menocchio gjorde sig känd för att diskutera vitt och brett om Gud och världsaltet. Han blev anklagad kätteri, fängslad och slutligen troligtvis avrättad. De många och utförliga protokoll som fördes i samband med processerna mot Menocchio har gjort det möjligt för oss att ta del av denne "vanlige" 1500-talsmänniskas resonemang. Kärnpunkten, eller själva spänningsfältet, i Ginzburgs bok är att Menochios inre föreställningsvärld var en komplex blandning av folkliga föreställningar och boklig lärdom. Samma dynamik finns i någon mån även i fallet Esther.

För att bättre kunna förstå en enskild människans handlande i det förflutna har jag haft ambitionen att göra "tjock beskrivning", en term som har lanserats av antropologen Clifford Geertz.¹³ Ett exempel på en sådan studie utgör Robert Darntons studie av en grupp hantverkarens massaker på grannskapets katter i Paris under ett upploppslika former i slutet av 1700-talet.¹⁴ Darnton resonerar sig fram, bit för bit, med hjälp av så gott som samtida källtexter. Han lägger sig vinn om att uttolka de mentala strukturernas betydelse för människornas – i det här fallet hantverkarnas – agerande då de till följd av sina frustrationer mot sina arbetsgivare till synes utan anledning gav sig på att lemlästa just katter. Även Ginzburg *Osten och maskarna*, kan definieras som en "tjock" beskrivning, där hermeneutik och textuell analys är bärande

Således har jag försökt att tolka Esther Jönsdotters agerande utifrån hennes egen och den samtida omgivningens kontext. Som Peter Burke har påpekat är det för för-förståelsens skull väsentligt att avslöja de för- eller omedvetna föreställningar eller vanor som styr en människas agerande.¹⁵ Även de relativt nya analysmodeller som sammanfattas med begreppet cultural studies¹⁶ tar fasta på det kulturella fältet som innefattar symboler, dramaturgi, myter, ritualer och ceremonier

Il formaggio e i vermi: Il Como di un mugnaio del '500 (1976).

¹³ Clifford Gertz: "Tjock beskrivning. För en tolkande kulturteori", i *Häftet för kritiska studier*, 1991, nr. 3.

¹⁴ Darnton Robert, "En arbetarevolt: Den stora kattmassakern på rue Saint-Séverin", *Stora kattmassakern och andra kulturhistoriska bilder från fransk upplysningstid*, Paul Frisch (red), Stockholm 1987.

¹⁵ Dahlgren, Florén, s. 166.

¹⁶ Kim Salomon, "Symboler och ritualer i politisk samtidshistoria", *Den mångfaldiga historien*, Roger Qvarsell & Bengt Sandin (red), Lund 2000. s 123-143.

med vars hjälp det är möjligt att inringa människors konstruktioner av verkligheten.¹⁷ Cultural studies kompletterar egentligen aktörsperspektivet på ett utmärkt sätt. Förhållandet till strukturerna är emellertid såväl ofrånkomligt som viktigt. Anthony Giddens har betonat människan som en i tiden och rummet handlande varelse.¹⁸ Han väljer båda perspektiven – struktur och aktör – vilket också är min ambition. Giddens betonar att människan inte bara handlar i enlighet med strukturerna, utan hon formar dem också.¹⁹

Den andra delen av min undersökning utgör en analys av Esther Jönsdotters agerande, eller ickeagerande om man så vill se det. Här kommer jag att anknyta till den franske filosofen Pierre Bourdieus så kallade fältteori, som är en form av spelteori. Genom att ringa in vissa spelfält i en persons sociala, kulturella eller ekonomiska kontext – för att ta några exempel – samt preferenserna för att agera inom dessa, kan handlingsmönstren lättare uttolkas. En utförligare förklaring av denna fältteori och dess begreppsvärld, ger jag i kapitel IV.

Slutligen vill jag resonera något om begreppet diskurs. Michel Foucault sätter in diskursanalysen i ett maktperspektiv. Således kan även vetenskapen (och religionen min anm.) ses som ett sätt att ordna världen, och det är ”de som ordnar” som bestämmer gränserna och kategorierna, som sedan kommer institutionaliseras och därmed får påfallande materiella konsekvenser.²⁰ Som en följd av detta är sanningen att betrakta som en diskursiv konstruktion, vars innehåll avgörs av den som innehar makten i samhället. Foucaults syfte är att klarlägga strukturer i olika kunskapsregimer. Begreppet kunskapsregim kan i korthet förklaras med den dominerande diskursen för vad som är tillåtet att säga; regler för vad som betraktas som sant eller falskt.²¹ I min undersökning vill jag synliggöra denna kamp mellan diskurserna sådan den mer eller mindre explicit uttrycker sig i källtexterna.

¹⁷ Salomon, s. 132.

¹⁸ Dahlgren, Florén s. 143.

¹⁹ Dahlgren Florén s. 144.

²⁰ Michel Foucault, *Vansinnet historia under den klassiska epoken*, Lund 1983, Inledning av Sune Sunesson, s. 8. Originalets titel: *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972).

²¹ Winther Jørgensen, Phillips, s. 19.

Källmaterial och avgränsningar

Den äldsta bevarade källskriften om Esther Jönsdotter tillkom år 1707. Detta i formen av en rapport från Södra Åby församlings kyrkoherde Johan Johansson²² till biskopen i Lunds stift Mathias Steuchius²³. Först några år efter att kyrkoherden Johansson skrivit sin redogörelse blev den tryckt. En annan samtida berättelse skrevs av den unge prästen Peter Gudhemius som efter sin prästvigning i Lund fick tjänst i sin hembygd Skara hos biskop Jesper Svedberg.²⁴ Gudhemius berättelse bär titeln: *Sanfärdig berättelse, huru en ung piga i Skåne, Esther Jönsdotter, tre mil från Malmö uti Norra Åby, hafwer uti samfelte sex år lefwat utan mat* (Skara, 1710). Det är som ett appendix till Gudhemius berättelse som vi återfinner kyrkoherden Johanssons ovan nämnda skrift.

Biskopen Svedberg lät därpå infoga och trycka Gudhemius skrift om Esther i sin predikosamling *Guds Barnas andeliga sabbats ro vti christeliga predikningar ofver Söndags och högtidsdags evangelierna* (1712). Svedberg har även berört Esther Jönsdotters öde i sin bok *Gudelig Dödstanchar, Them en Christen alltid, helst i thessa Dödeliga Krigs och Pestilens Tider, bör hafva*, utgiven 1711.²⁵ I sin biografi, *Lefwernes beskrifning*, upptar Svedberg än en gång fallet Esther Jönsdotter.

Erik von Roland, en man med ett förflutet inom militären, skrev en fyllig relation om Esther Jönsdotters liv och tillstånd med titeln *En Sannfärdig berättelse huru en ung Piga i Skåne, Ester Jönsdotter, uti Norra Åby i Södra Åby socken tre mil från Malmö hafver nu på sjunde året levat utan den alraringaste mat och dryck*, vilken trycktes i Lund år 1710. von Rolands skrift har sedan getts ut inte mindre än i sex upplagor, åren 1711, 1778, 1781, 1784, 1798 samt 1833. Denna formliga flod av upplagor är ett vittnesbörd om det intresse som fanns för detta fall och för

²² Johansson Johan (född 1644), kyrkoherde i Södra Åbo-Hemmesdynge pastorat 1684-1720. Källa: Stig Sivenius, *Fädrens kyrka*, Södra Åby 1999, s. 92.

²³ Mathias Steuchius, 1644-1730, biskop i Lund 1694-1714, ärkebiskop 1714-30. Källa Svenska kyrkans hemsida på internet, 08 12 15, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=35908>

²⁴ Svedberg Jesper, 1653-1735, kyrkoman, psalmdiktare, professor i teologi i Uppsala 1692-1702 och biskop i Skara från 1702. Källa NE via internet, 08 12 14, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/320061/320061>

²⁵ Uppgifterna angående Svedbergs verk har hämtats ur Sten Lindroth, *Svenska Akademiens Minneanteckningar*. Magnus Gabriel von Block (1973), s. 184 samt Sivenius, sid 26-27.

fenomenet som sådant.

Lundaprofessorn Johan Jacob von Döbeln (även Döbelius) framlade en avhandling om Ester år 1715 med titeln *Discursus academicus de Estheræ Sorre Obyensis angelo, stella, templo albo & deliquiis. Occasiorie quæstionis: An Estheræ inedia diuturna ad morbos ab incantatione, vel ad miracula, vel ad res præternaturales referri debet* samt en relation om fallet Esther Jönsdotter, *Historia Inediane diuturnae Esthreræ Norre Obyensis, Scancae, conscript*, samma år. von Döbelns båda texter har jag tyvärr inte kunnat läsa i original, då de är skrivna på latin. En sammanfattning har dock gjorts av Gunnar Hobroh i en artikel från 1971.²⁶

Ytterligare en samtida källa är skriven av läkaren Magnus Gabriel von Block. Som vi ska se längre fram i denna undersökning, kom von Block att anlitas för att utreda och inlämna ett betänkande i fallet Esther Jönsdotter till hovrätten, i samband med att hon åtalats för lönskaläge, det vill säga utomäktenskapligt sexuellt umgänge. von Blocks skrift har titel: *Betänkande öfwer Esther Jönsdotters långvariga fastande i Skåne yttrat uti ett swar uppå kongl. Götha hof Rätts bref, Wästerås*, och gavs ut första gången år 1719.

Den tidsmässiga avgränsningen för källmaterialet som helhet är 1707-1719. Stavningen av namnet Esther skiljer sig åt i de olika källorna. Jag har här valt Gudhemius variant.

Forskningsläge

Religiös extas, visionärer och hädelse

Mycket, för att inte säga oöverskådligt mycket forskning har gjorts angående magi, magiskt tänkande, och magiska ritualer och detta inom flera forskningsdiscipliner som historia, etnologi och antropologi.²⁷ Historiskt sett har forskning på temat häxprocesser och annan så att säga negativt laddad magi och vidskepelse varit dominerande. Eventuella bakomliggande faktorer till häxprocesserna i tidigmodern tid har belysts ingående. Signifikant för de senare två decennierna är

²⁶ Gunnar Hobroh, "Ester Jönsdotter, en sydsånsk mystiker i början av 1700-talet", *Gamla Trelleborg*, Trelleborg 1971, s. 34.

²⁷ Linda Oja, *Varken Gud eller Natur, Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, Uppsala 1999, s. 13.

att forskare nu även tränger på djupet i lokalsamhället, för att närmare studera hur vanliga människor hanterade det bisarra, sociala fenomen som häxprocesserna utgjorde, i synnerhet vid 1600-talets senare del. Ett bra exempel på sådan forskning är den av Marie Lennerstrand och Linda Oja författade boken *Livet går vidare. Älvdalen och Rättvik efter de stora häxprocesserna 1668-1671* (2004).

Det finns vissa gemensamma drag som förenar "häxorna" med de fromma visionärerna, som åtminstone ansåg sig själva vara av Guds utvalda. Inte så få av de häxanklagade hade inlett sin mystiska bana som visionärer, och gränsen mellan de båda kategorierna var flytande. Men medan häxförföljelserna varit föremål för ingående undersökningar har profetiska visioner och uppenbarelser inte rönt samma intresse. Ovan nämnda Marie Lennerstrand och Linda Oja har under rubriken "Vittnande visionärer. Guds och Djävulens redskap i Dalarnas häxprocesser" (2001) tagit ett samlat grepp kring dessa Guds utvalda.²⁸ Utgångspunkten är här trolldomsprocesser i Rättvik och Älvdalen, där barn och ungdomar uppträdde som visionärer med budskap från Gud. Oja och Lennerstrand visar att dessa visionärer i vissa fall kunde utöva ett stort inflytande i bygden. Visionären blev en auktoritet, i den mån han/ hon blev trodd.

I sin doktorsavhandling, *Varken Gud eller Natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige* (1999) har Linda Oja utifrån domboksmaterial studerat förekomsten av magiska folkliga föreställningar, och konflikten mellan dessa och upplyst skepticism. Oja jämför synen på magi hos bönder, präster och jurister och hon kommer fram till att det fanns betydliga skillnader. Såväl folket som överheten tog avstånd från den skadliga, så kallat svarta magin, medan den vita magin accepterades av allmogen men fördömdes av kyrkan och statsmakten.²⁹ Oja visar att det oftast var enkla människor som anklagades för magibrott. Det var överheten som definierade vad som var magibrott, och som sedan kom att knytas an till folkliga föreställningar. I avhandlingen lyfter hon också fram tendenser till sekularisering under 1700-talet, då den bildade eliten i ökad utsträckning började ifrågasätta de magiska föreställningarnas verklighetsförankring.³⁰ Oja är således den

²⁸ Övers: övergångsrit. Marie Lennerstrand och Linda Oja, "Vittnande visionärer. Guds och Djävulens redskap i Dalarnas häxprocesser": *Mellem Gud og Djævelen. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500-1800*, Hanne Sanders (red) Köpenhamn 2001, s. 4-5.

²⁹ Linda Oja, *Varken Gud eller Natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, Stockholm 1999, s. 285.

³⁰ Oja, s. 286-292.

forskare som kanske tangerar mitt eget ämne mest.

Solli-Maria Olli lyfter i sin mentalitetshistoriskt inriktade avhandling, *Visioner av världen. Hädelse och djävulspakt i justitierevisionen 1680-1789* (2007), fram det rättsliga perspektivet. För även den som visionerade om Gud, Jesus eller änglarnas ingripanden gjorde sig per definition skyldig till ett lagbrott, benämnt hädelse. Olli har analyserat ett hundratal fall av hädelsebrott. Hädelse mot Gud var tillsammans med förgripelser mot kungen, spioneri och landsförräderi bland de grövsta brotten. Hädelse betraktades i sig som ett brott både mot Gud och staten, eftersom det var en av statens främsta uppgifter att upprätthålla religionen.³¹ Med hädelse avsågs verbala uttalanden, handlingar och förhållningssätt som ansågs uttrycka förakt eller ringaktning för Gud, religiösa ceremonier eller teologiska trossaster.³² Men det handlade inte enbart om att förkasta tron eller trossatser, utan även föregiven besatthet och påstådda möten med änglar. Olli har funnit mål där de anklagade utgett sig för att vara besatta eller påstått sig ha mött änglar. Fallen är dock få och utgör bara en procent av Ollis samtliga undersökta fall, men de är ändå av relevans för den här uppsatsens tema. Påföljden för uppsåtliga hädelsebrott var enligt lagen dödsstraff, vid ånger kunde straffet omvandlas till böter.³³

Magnus Nyman har problematiserat den lutheranska historiskrivningen ur ett brett perspektiv. I *Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina* (1997) tolkar Nyman reformationen ur katolsk synvinkel. Enligt Nyman så har historieskrivningen dominerats av segrarna, det vill säga protestanterna. I själva verket levde katolicismens seder, bruk och trosföreställningar kvar länge.³⁴ Mentala processer ändras långsamt. Nyman ger exempel på övertygade svenska katoliker ännu under 1600-talet.

Göran Malmstedt skildrar i *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i Stormaktstiden Sverige* (2002) hur det kyrkliga folklivet var betydligt mer diversifierat än man hittills trott. Vår kunskap om

³¹ Olli Soili-Maria, *Visioner av världen. Hädelse och djävulspakt i justitierevisionen 1680-1789*, Umeå 2007, s 22.

³² Olli s. 5.

³³ Olli, s. 24.

³⁴ Magnus Nyman, *Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, Uppsala 1997, s. 229-278.

hur kyrkobesökarna egentligen betedde sig är begränsad, framhåller Malmstedt.³⁵ I sin bok lyfter han fram slående exempel ur ett rikt folkliv och dess religiositet som skakar om den gängse bilden av ortodox lutherdom. Trots denna livaktighet finns det skiljelinjer mellan lutherdomen och dess föregångare, katolicismen.

Stuart Clark menar att de båda konfessionerna åtskiljer sig främst i fråga om bekännelsens kommunikativa medel: ögat eller örat. Protestantismen hade tydlig inriktning mot det talade ordet och förkunnelse, det vill säga via örat, medan bildspråket medvetet tonades ner. Likaså försökte protestantismens företrädare avmystifiera så kallat gudomlig varseblivning, i formen av visioner. Det var för protestanterna dock uppenbart att katolicismens framgångar inte minst byggde på ”gråtande bilder”, blödande skaror, själar, helgon eller änglar som uppträdde i fysisk form.³⁶ Heliga män eller kvinnor fick gudomliga visioner eller såg mirakel utföras. Religiösa yttringar och erfarenheter av detta slag bekräftades inte av protestantisk teologi. Följden blev därmed en slags besatthet att undersöka trovärdigheten i sådana syner.³⁷

Folketro och magi har dock spelat en fortsatt stor roll i människors liv även efter reformationen, framhåller Elisabeth Wåghäll Nivre och Olle Larsson i *Reformationstiden. Kultur och samhälle i Luthers Europa* (2001). I katolska länder intog prästen en starkare mellanställning mellan människan och Gud. Helgonbilder och relikksamlingar kunde erbjuda människan något konkret att tro på, och kanske kunde därmed rädslan för det onda mildras något. I de protestantiska länderna var den enskilde hänvisad till sin egen tro i sökandet efter Guds nåd. Behovet av konkretisering, och projicering av ondska/ godhet fanns dock kvar. Wåghäll Nivre och Larsson ser häxförföljersena som ett uttryck för dessa behov.³⁸

På temat folketro och dess djupa rötter spinner även Ebbe Schön, som kanske är den i Sverige som mest forskat på och problematiserat den så att säga folkliga folktron. I boken *Häxor och trolldom* (2007) redogör Schön för mentala föreställningar kring häxan, som en representant för

³⁵ Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i Stormaktstiden Sverige*, Lund 2002, s. 19.

³⁶ Stuart Clark, *Vanities of the Eye, Vision in Early Modern European Culture*, Oxford 2007, s. 161.

³⁷ Clark, s. 162.

³⁸ Elisabeth Wåghäll Nivre och Olle Larsson, *Reformationstiden. Kultur och samhälle i Luthers Europa*, Växjö 2001, s. 71.

djävulen, förförelsen och ondskan – en uråldrig mänsklig arketypp.³⁹ Schön betonar i övrigt att den folkliga synen på magi och trolldom i sig är neutral – det vill säga övernaturliga krafter kunde användas både för att göra gott och ont. Således har häxan också kopplingar till den gamla folkbotaren som hade en viktig roll före den medicinska revolutionen.⁴⁰

Ondskan, ur ett teologiskt perspektiv såväl som dess världsliga konsekvenser, har Bengt Ankarloo problematiserat i *Satans Raseri. En sannfärdig berättelse om det stora häxoväsendet i Sverige och omgivande länder* (2007). Ankarloo betonar dualismen i kristendomen, ett spänningsfält mellan en god gud och en ondskefull åklagare eller frestare i form av Djävulen. Evangeliets berättelser om hur Jesus frestas av Satan bekräftar bilden av den stora "förföraren." Under högmedeltiden utvecklades denna demonisering till ett ständigt hotande mörkrets furstendöme, och där onda andar drog ut i härnadståg för att enrollera häxor och trollkarlar. För teologerna fanns dock svårigheter i att förklara denna demonlära. Att ge "djävlar" allt för stort spelrum innebar att man närmade sig så kallat kätteri, och tillskrev de onda makterna lika stor kraft som de goda.⁴¹ Djävulens bedräglighet var dock ett högst påtagligt faktum, som häradsrätter under 1600-talet hade att ta hänsyn till, när påstådda häxor rannsakades i Sverige. Den riktigt stora förföljelsen var begränsad i tid, och pågick främst under åren 1668-1676. Å andra sidan så avrättades då så många som 240 människor för trolldom.⁴²

Rädslan för onskans makter var således en allstädes närvarande faktor i äldre tid, men fruktan för Gud var också påtaglig. När pest, övermäktiga fiender och hungersnöd hotade, så tillskrevs detta elände primärt inte Djävulens dådkraft utan sågs mer som Guds straff. Bodil E.B. Persson framhåller i *Gud verkar med naturliga medel. Pestens härjningar i Skåne 1710-1713* (2006) hur Guds vrede var en högst integrerad förklaringsmodell, kanske i synnerhet ur överhetens perspektiv. Den extremt svåra situationen i Skåne kring år 1710, då danskarna invaderat landskapet och pesten

³⁹ Urbild, urtyp; begrepp knutet till C.G. Jungs analytiska psykologi,. Arketyperna representerar universella föreställningar – modern, den gamle, hjälten, draken – med rötter långt ner i människans historia. Källa NE via internet, 08 12 14, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/117805/117805>

⁴⁰ Ebbe Schön, *Häxor och trolldom*, Stockholm 1991, s. 40.

⁴¹ Bengt Ankarloo, *Satans raseri. En sannfärdig berättelse om det stora häxoväsendet i Sverige och omgivande länder*, Stockholm 2007, s. 66-67.

⁴² Ankarloo, s. 198-200.

hotade, förklarades av överheten vara en följd av att Guds vrede var uppväckt. Kungliga rådet utlyste till exempel därför, utöver de vanliga böndagarna, en extra faste-, bot- och bättringsdag.⁴³ En bakomliggande förklaringsmodell till Guds straffdomar var tanken på svenskarna som Guds utvalda folk i formen av ett förbund enligt biblisk modell. Således var det när svenskarna bröt mot förbundet som Gud straffade.

En väsentlig del av min egen undersökning berör Esthers religiösa formspråk. Hon levde i en tid när de första pietistiska strömningarna nådde landet. Problematiseringar kring detta ”möte” presenteras av Carola Norbäck i hennes avhandling *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige* (2004).

Slutligen: temat kvinnliga uppenbarelser och syner, tangerar förstås en rad andra ämnesområden varav Terry Castle bör omnämnas för den som är vidare intresserad. I *The female termometer. Eighteenth-Century Culture and the Invention of the Uncanny* (1995) berättar Castle om kvinnors syner, drömmar, och utomkroppsliga upplevelser ur ett feministiskt och materialistiskt perspektiv, med resonemang som inte minst svarar mot 1900-talets framväxande psykologiska rörelser. Detta perspektiv ligger dock utanför ramarna för denna uppsats.

Tidigare forskning om Esther Jönsdotter

Någon vetenskaplig publikation med fokus på Esther Jönsdotter som person finns förmodligen inte. Ett par skrifter finns emellertid att tillgå, varav den ena är av kyrkoherden Stig Sivenius, som i *Fädrens kyrka* (1970, 1999) skildrat händelserna i ett kyrkligt, lokalt perspektiv. Sivenius text refererar dock till källorna på ett föredömligt sätt. Sak samma gäller författaren Gunnar Hobroh som i årsboken *Gamla Trelleborg* (1971) publicerat en text med rubriken ”Ester Jönsdotter – en sydsånsk mystiker i början av 1700-talet”. De båda nämnda skrifterna har en populärvetenskaplig prägel.

I nyare tid har idé och lärdomshistorikern Karin Johannisson översiktligt presenterat Esther Jönsdotters öde i essäsamlingen *Kroppens tunna skal*⁴⁴. Under rubriken ”Kroppens teater: flickors

⁴³ Bodil E.B Persson, *Gud verkar med naturliga medel. Pestens härjningar i Skåne 1710-1713*, Lund 2006, s. 76-79.

⁴⁴ Karin Johannisson, *Kroppens tunna skal. Sex essäer om kropp historia och kultur*, Stockholm 1996.

dårskap. Ett antal självsvälterskor och religiösa extatiker under 1700-talet“ drar Johannisson vissa slutsatser kring forna tiders anorektiska, tillika religiösa extatiska uttryck.

I en biografi om vetenskapsmannen Gabriel von Block, av ide- och lärdomshistorikern Sten Lindroth, tangeras även Esther Jönsdotters öde.⁴⁵ Perspektivet är här von Blocks synpunkter på pigan och hennes uppenbarelser, såsom de framställdes i ett betänkande till Göta hovrätt.

⁴⁵ Sten Lindroth, *Svenska Akademiens minnesanteckningar. Magnus Gabriel von Block*, Stockholm 1973, avsnitt som berör Esther Jönsdotter, s. 180-194.

II

DEN HISTORISKA KONTEXEN

Om den konfessionella staten

Under de senaste decennierna har folklig religiositet blivit ett etablerat forskningsfält för historiker, kanske främst med fokus på tidigmodern tid.⁴⁶ Orsakerna är många; inte minst en allt mer folklivsorienterad historieforskning i allmänhet samt ett ökat intresse för religion som en viktig kulturfaktor. Äldre kyrkohistoriker har framställt en bild av ett tämligen strängt, luthersk svenskt 1600-tal där prästerna tuktat och fostrat församlingsborna med katekesen vid husförhör.⁴⁷ Denna bild av att den framgångsrika protestantiska kyrkan har ifrågasatts först under senare år. Nyare forskning visar dessutom att den lutherska reformationen inte innebar en så total förändring av den religiösa kulturen som man tidigare utgått från och att äldre religiösa föreställningar länge levde kvar under ytan. I vilken utsträckning och under vilka former är nyare, öppna forskningsfält.

Under den katolska tiden uppfattades många inslag i religionsutövningen som magiska, framhåller Elisabeth Wåghäll Nivre och Olle Larsson i *Reformationstiden – kultur och samhällsliv i Luthers Europa* (2001). Genom reformationen kom dessa i stor utsträckning att undertryckas och betraktas som Djävulens bländverk. Den reformerta kyrkan försökte få bort magiska riter ur religionsutövningen såväl som i möjligaste mån utplåna folkliga föreställningar om magi, men framgången blev begränsad och många av de äldre religiösa föreställningarna levde kvar inom människors medvetande. På så sätt kom en hel del av det förreformärta kyrkobruket att omvandlas till att bli en del av den icke sanktionerade religionen, den så kallade folkfromheten. I denna form levde katolska, religiösa traditioner och föreställningar kvar i hundratals år.⁴⁸

Utgångspunkten i min egen forskning är 1700-talet början, en tid då den staten – eller rättare sagt det kungliga enväldet och statskyrkan – sedan länge har kopplat ett stramt grepp om

⁴⁶ Malmstedt, s. 12.

⁴⁷ Malmstedt, s. 14-16.

⁴⁸ Wåghäll Nivre och Olle Larsson, s. 123.

befolkningen. Ett gängse begrepp för detta förhållande är konfessionalitet. Med konfessionalisering som ett historiskt begrepp avses alltså oftast den process i protestantiska länder som ledde till likriktning och statlig styrning av trossatser och religiösa uttryck. Konfessionaliseringen i sig kopplas ofta till ett perspektiv av den moderna statens framväxt under 1500-talet.⁴⁹ För Sveriges del inträdde denna process något senare; under den tidigmoderna statens framväxt och de många krigens krav på en välorganiserad soldatutskrivning och skatteuppbörd. Administration, kontrollsystem och rättsskipning centraliserades, effektiviserades och byggdes ut under 1600-talet. En allt mer reglerad utbildning infördes för statliga ämbetsmän och prästerskapet. På så sätt skapades lokala eliter av präster, jurister och andra ämbetsmän som skulle uppfostra allmogen.⁵⁰

Såväl i katolska europeiska länder – vilket är värt att poängtera – som i protestantiska likriktades religionsutövningen. Under 1600-talet utfärdades i Sverige en lång rad stadgar och förordningar mot religiösa avvikelser såsom kätteri, hädelse, trolldom, sabbatsbrott med mera.⁵¹ Hädelsebrotten ökade i en formlig epidemisk utveckling med de så kallade häxprocesserna, varvid ett stort antal dödsstraff utdömdes påstådda för Blåkullafärder och samröre med Djävulen.

Peter Burke ser häxprocesserna som ett uttryck för en samverkan mellan folkkulturen och eliten. I båda grupperna tror man inledningsvis bokstavligen på Djävulens framfart med de anklagade kvinnorna och även Blåkullafärderna sågs som en realitet. Här fanns alltså en kontaktyta, en interaktion mellan de lärdas dogmer och folkliga traditioner.⁵² Men redan under häxprocessernas kulmen i Sverige på 1680-talet hade en kulturell spricka uppstått mellan folket och eliten, då häxerierna relativt snabbt kom att omvärderas av sistnämnda. Häxan skulle allt mer ses som enbart en förvirrad person, medan Djävulen avpersonifierades. Djävulens roll som allestädes närvarande förgörare inskränktes nu allt mer till det själsliga planet och han framställdes mer som ett Guds verktyg. Men framförallt förlades nu ondskans grund i högre utsträckning till människorna själva och deras eget ansvar.⁵³ Denna relativa avdemonisering av Djävulen underlättades sannolikt av

⁴⁹ Oja, s. 26.

⁵⁰ Oja, s. 27.

⁵¹ Oja, s. 28.

⁵² Burke, s. 82-95. Olli, s. 91.

⁵³ Oja, s. 35-36.

inflytande från naturläran⁵⁴ och deismen⁵⁵, som började få inflytande även Sverige från 1700-talets början. Ytligt betraktat var Sverige då, som ovan nämnt, ett strängt absolutistiskt, protestantiskt kungavälde. Det är således lätt att tänka sig en likriktning i tyckande och tänkande uppifrån och ner. Det är just så som Sverige brukar definieras ur ett disciplineringsperspektiv.⁵⁶ Kyrkans officiella framtoning var i synnerhet under 1600-talet sträng och allvarsam. Bibeln ansågs av kyrkans företrädare liktydig med Guds ord. I förkunnelsen kom det gamla testamentet att inta en mer framträdande roll än tidigare. Under 1600-talets slut, då den religiösa ortodoxin och kungaväldet stod som starkast; då hade det paradoxalt nog även spelat ut sin roll.

Förändringens tid stod för dörren.

Vetenskaplig revolution och religiös väckelse

I Esther Jönsdotters person, en ung oansenlig piga, speglas en mycket större konflikt som tydligt pekar mot upplösning och förnyelse av äldre mentala strukturer. Man skulle också kunna uttrycka det som att arvet från medeltiden, och en aristotelisk⁵⁷ världssyn, nu får ge vika för naturvetenskap⁵⁸

⁵⁴ Naturlära: läran om naturföreteelserna inom fysik, kemi, botanik, zoologi, mineralogi, 08 12 21, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/O255383>

⁵⁵ Deism: synsätt på världen som en gång skapad av Gud, och att skapelsen allt sedan dess upprätthålles via naturlagarna, utan att Gud aktivt behöver ingripa. Oja, s. 40.

⁵⁶ För vidare resonemang kring begreppet disciplinering, se Dahlgren och Florén, s. 152-153.

⁵⁷ Aristoteles kosmologi och fysik gav de avgörande argumenten för ett geocentriskt universum, där jorden låg i världsallets mitt. Gränsen var skarp mellan de fulländade himmelska sfärerna och den obeständiga världen under månen, och människans kropp drogs enligt sin natur nedåt mot jorden, medan själen strävade uppåt mot himlen. Ur Aristoteles statslära kunde stöd hämtas för en organisk samhällsuppfattning, där över- och underordningen i förhållandet mellan man och kvinna, herre och tjänare, styrande och styrda var given av naturen och inte kunde vara annorlunda.

I denna sin skolastiska roll blev aristotelismen fiende till alla viktiga nya strömningar under 1500- och 1600-talen

Källa: NE via internet, 12 08 14, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/117697>.

Stormaktstidens präster utbildades till skolastiker; med den aristoteliska filosofiens hjälp förklarade de trons mysterier. Guds ord (bibeln) och den grekiska-/ romerska antikens synsätt och världsbilder, hade fram till 1600-talets slut, knappast ifrågasatts. Se: Sten Lindroth, *Svenska Akademiens minneanteckningar*. Magnus Gabriel von Block, s.5.

⁵⁸ Den moderna naturvetenskapens genombrottsperiod under 1600-talet. I regel avser man tiden från Copernicus och Galilei fram t.o.m. Newton. Naturvetenskapliga metoder utvecklades under denna tid fick väsentligen en kvantitativ inriktning med observationer och experiment. Källa NE via internet, 08 12 14,

och upplysningsfilosofi.⁵⁹ Det är naturligtvis inte som så att denna process har vare sig en starttid eller ett slutdatum; den kanske i någon mening pågår ännu.

Kyrkans företrädare skulle egentligen kunnat hävda att Esther Jönsdotter gjorde sig skyldig till hädelse eller kätteri, eftersom hon hade änglasyster och uppträdde med anspråk på att förmedla budskap direkt från Gud. Inga sådana anklagelser utfärdades emellertid – såvitt källmaterialet berättar. Tvärtom förefaller det som att de kyrkliga företrädarna verkligen betraktat Esthers tillstånd som ett uttryck för ett Guds ingripande. Och kanske är det inte en slump att detta sker just i en tid då naturvetenskapligt tankegods börjar göra sig gällande. Årtiondena kring sekelskiftet år 1700 är en nydanande tid och det karolinska, teokratiska⁶⁰ enväldet snart ska vältas över ända.

I äldre forskning anges året 1721 som ingångsåret till den nya tiden, eller frihetstiden. Det karolinska enväldet var över, det Stora nordiska kriget likaså. En ny tid randades, och processen mot vad vi senare skulle kalla för upplysningen hade inletts. I själva verket började förändringarna långt tidigare, men de tycks i Sverige komma i öppen dager först under 1700-talets första två decennier, även om man ska vara försiktig med att kronologiskt precisera sådana brytpunkter. När Esther Jönsdotter dyker upp på den offentliga scenen skriver vi 1703. Vid denna tid hade den lärda eliten i Sverige antagit ett visst mått av sekularisering⁶¹, eller snarare hemfallit åt den så kallade deismen, som främst utvecklades av René Descartes dualistiska teser.⁶² Världsaltet, som tidigare hade tidigare

<http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/267607/267607> samt <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/267605/267605>

⁵⁹ Upplysningen, intellektuell strömning under 1700-talets senare hälft med centrum i Frankrike. Vanligen avses den krets filosofer och författare som med förnuftets och vetenskapens hjälp sökte skapa en sammanhängande rationalistisk världsbild och kritiserade dogmatism och maktfullkomlighet i kyrklig eller statlig form. Ibland kan med "upplysningen" också avses allmänt förnuftsinriktad "upplysningsfilosofi" i vidare mening. Källa: NE via internet, 08 12 14, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/336252>

⁶⁰ Teokrati: gudsvälde, statsskick där gudomen anses inneha den högsta makten och där den eller de styrande har sin makt från honom eller är hans ställföreträdare, 08 12 21, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/325907>

⁶¹ Sekularisering är ett vitt begrepp. Anknyter här till ett resonemang av Linda Oja. De allmänna planet: Sekularisering står här för en begränsning av kyrkans inflytande till förmån för världsliga kompetensområden. Det individuella planet: en personrelaterad sekularisering där tidigare övernaturliga tolkningar av omvärlden, överförs till naturliga förklaringar. Oja, s. 33.

⁶² Descartes René, 1596-1650, fransk filosof och matematiker. Dualism: i detta fall Bilden av människan som tadelad i kropp och ande. Se även fotnot 59. Källa: NE via internet, 08 12 14,

betraktats som en hierarkisk organism präglad av en ständig kamp mellan Gud och Satan, började nu allt mer ses som en klokt ordnad mekanisk konstruktion.⁶³ Även Guds vrede ansågs efterhand därmed som en mindre trovärdig förklaringsbakgrund till krig eller naturkatastrofer. Runt sekelskiftet 1700 slog också den cartesianska filosofin⁶⁴ igenom på allvar vid de svenska universiteten.⁶⁵ Enligt denna filosofi var det själsliga och det kroppsliga tydligt åtskilt och naturen sågs som en lagbunden mekanism utan ande.⁶⁶ Denna sekularisering tog sig även uttryck i synen på människan. Erfarenheter som tidigare tolkats som övernaturliga började nu förklaras i medicinska och psykologiska termer.⁶⁷ Svaren söktes så att säga allt mer inom människan än utanför. Den ortodoxa, konfessionella religionens grundvalar hotades av allt detta, och kom även i kollision med en framväxande filosofi om den så kallade naturrätten, en teori som i Sverige formulerades av främst Samuel Pufendorf.⁶⁸ Naturrätten var till sin karaktär fokuserad på ett fördrags- eller kontraktstänkande, och utgick ifrån att samhällets maktrelationer härrörde ur gemensamma överenskommelser eller fördrag. Maktfördelningen var således främst en mänsklig angelägenhet. Dock uteslöt naturrätten i detta tidiga stadium inte Gud, men hans närvaro var av så att säga mer

<http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/152527/152527>

⁶³ Oja, s. 40.

⁶⁴ Cartesianism: benämning på filosofiska läror som uppstod i René Descartes (Cartesius) efterföljd. I ett av de teman Descartes dragit upp framstod som en huvudfråga hur själen och kroppen kunde påverka varandra, när de enligt Descartes var helt skilda substanser. Enligt den s.k ockasionalistiska lösningen föreligger ingen inbördes påverkan, utan Gud låter en viljeakt hos själen följas av en rörelse hos kroppen. Likaså låter han själen motta en förnimmelse varje gång ett sinnesorgan träffas av ett intryck. Källa: NE via internet, 08 12 14, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/141697/141697>

⁶⁵ Sten Lindroth, *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden*, Stockholm 1975, s. 465.

⁶⁶ Lindroth, s. 447, 448.

⁶⁷ Oja, s. 268.

⁶⁸ Samuel von Pufendorf, 1632-94, tysk jurist och historiker, en av naturrättens teoretiker. År 1668 blev han professor vid det nygrundade universitetet i Lund och 1677 svensk rikshistoriograf. Hans teori om naturtillstånd, fördrag och stat härleddes ur förnuftet och handlade bara om livet i denna världen, vilket väckte häftig kritik bland tyska lutherska teologer. Pufendorfs lära var statsbejakande och social. I Pufendorfs samtida lutherska omgivning var den ett stöd för den absoluta staten, men i andra miljöer kunde delar av den bli argument för mer frihetliga tänkesätt. Källa: NE via internet, 08 12 14, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/288491/288491>

indirekt karaktär.⁶⁹ En sekulariseringsprocess var därmed inledd, som i denna bemärkelse inte frånsäger sig Guds existens, men som innebar några första trevande steg mot en mer fundamental omläggning av människors synsätt: en empirisk och vetenskapligt världslig världsbild ersatte succesivt den tidigare religiösa och magiska. Sanning och kunskap började utvinnas genom empiriska studier istället för genom visioner och uppenbarelser.⁷⁰

Samtidigt är bilden tvetydig när det gäller de nya tankarnas genomslag i de breda folklagen. I vilken mån förmedlades den elitistiska upplysningen överhuvudet taget ”nedåt” vid denna tid? Här återstår mer forskning att göra. Man måste oundvikligen också ta hänsyn till de starka religiösa väckelserörelser som nu kommer på bred front till detta land ifrån söder: främst i formen pietism⁷¹ och herrnhutism.⁷² Ledde tron, såsom den utövades under kyrka och stat, verkligen till frälsning? Strömningar från kontinentala väckelserörelser började vid 1600-talets slut även nå Sverige. Sammanfattningsvis kan vi vid tidigt 1700-tal ur två grundläggande, olika perspektiv se ett begynnande ifrågasättande av de religiösa doktriner, varpå den konfessionella staten vilade:

1) vetenskapsmännen hade vid detta seklets början i stor utsträckning bejaktat deismen. Till grund för detta synsätt låg, som nämnt, René Descartes teser om en dualistiska människan. I korthet med innebörden att människan är en allt igenom fysiskt fungerande kropp. Själen är eterisk; inte

⁶⁹ Nordbäck, s. 50. Ingun Montgomery framhåller dock att naturrätten ursprungligen ansågs ha uppenbarats för människorna vid skapelsen, men fördunklats via syndafallet. Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria. Enhetskyrkans tid*, Stockholm 2002, s. 175.

⁷⁰ Nordbäck, s. 30.

⁷¹ Pietism: väckelse- och förnyelserörelse som uppstod inom den tyska lutherdomen; puritanismen var dess motsvarighet i den engelskspråkiga världen. I opposition mot ortodoxin framhöll pietismen betydelsen av lekmannaaktivitet och böne- och bibelstudiegemenskap i konventiklar. Till dess förutsättningar hörde tankar från den medeltida mystiken, som levde kvar även inom den evangeliska kristenheten. Källa: NE, via internet, 2008 11 19, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/283320/283320> (Konventikel: uppbyggelsemöte utom statskyrkan, Svenska Akademiens Ordlista, 1986).

⁷² Herrnhutism: väckelserörelse på 1700-talet, sedan 1775 en evangelisk frikyrka. Den historiska bakgrunden är en andlig reformrörelse på 1400-talet (böhmska bröder). Källa NE via internet, 08 12 15, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/202263/202263>

involverad i själva kroppens liv och rörelse. Tillämpat på världsaltet, innebär detta att jorden inte längre styrs med Guds hand, utan allt sedan skapelsen av fysikaliska lagar. Uttolkarna av den lagbundna naturen var naturvetenskapsmännen. Således var inte heller den sociala ordningen längre given av Gud. Den teokratiska statsuppfattningen, om en kung som Guds ställföreträdare, undergrävdes av den ovan nämnda naturrätten.

2) den svenska konfessionella lutherdomen ifrågasattes även ur ett helt annat perspektiv, som snarare ville fördjupa det andliga innehållet i religionsutövningen. Pietister och herrnhutister började göra sig hörda, och införde till landet en personlig potential till väckelse, och som hotade att sätta den lutherska ortodoxins frälsningsapparaten ur spel.⁷³ Spänningen mellan den ortodoxa statskyrkan och den individuella väckelsen var under 1700-talets första år ännu i sin linda, men skärptes efterhand, och i synnerhet efter det så kallade konventikelplakatet från år 1726.⁷⁴

Det är nog uteslutet att en ung, ej boklörd kvinna som Esther Jönsdotter någonsin funderade på vilket synsätt hon skulle anlägga på människan, världen eller på Gud. Livsåskådningar fanns vid den här tiden inte serverade på ett smörgåsbord som idag. Esther följde det som var för henne givet i lokalsamhället; det vill säga hon skapade sitt mentala föreställningsinnehåll utifrån prästens predikan, klockarens utbildning och föräldrarnas fostran, via möten mellan släkt och vänner. Det vetenskapliga synsättet, baserat på naturläran, hade vid den här tiden knappast trängt ner bland bredare lager, och var därför inget som Esther hade en möjlighet att förhålla sig till. Den "stora kulturtraditionen" och dess nyare strömningar hade hon således inte tillträde till men även inom den "lilla traditionen" fanns dynamik; förändring och förnyelse, inte minst genom de ovan nämnda väckelserörelserna.

⁷³ Lindroth, *Svenska Akademiens minneanteckningar*. Magnus Gabriel von Block, s. 6.

⁷⁴ Konventikelplakatet (konventikel=religiös sammankomst): kunglig förordning av 12 januari 1726 som förbjöd och straffbelade konventiklar i den mån dessa inte kunde anses som husandakt. Konventikelplakatet riktade sig närmast mot den pietistiska rörelsen, som vållade oro hos det ortodoxa prästerskapet. I ett större sammanhang syftade emellertid förordningen till att slå vakt om den "enhet i religionen" som enligt tidens uppfattning var nödvändig för samhällets bestånd. Källa: NE, via internet, 2008 12 14, <http://www.ne.se/ludwig.lub.lu.se/artikel/229655/229655>.

Detta är värt att beakta inför vidare studier kring Esthers belägenhet. Det finns enligt min mening en risk för att allt för mycket betona äldre tiders lokalsamhällen som slutna kulturella enheter – utan ingångar eller utgångar. Skåne var under svensk stormaktstid en gränsregion i en konglomeratstat,⁷⁵ och som dessutom var inblandad i ett storkrig. Till Skåne, kom impulser med människor från alla håll, med livlig trafik av inte minst soldater till och från Stralsund, Sveriges utpost i söder. Esther Jönsdotter befann sig mitt i en tummelplats mellan Sverige och kontinenten och därför på sätt och vis även mellan den gamla och nya tiden.

⁷⁵ Begrepp myntat av Harald Gustafsson. Se vidare förklaring: "Att testa gränser. En inledande problematisering". *Vid gränsen. Integration och identitet i det förnationella Norden*, Harald Gustafsson, Hanne Sanders (red.), Lund 2006, s. 8-11.

III

FALLET ESTHER JÖNSOTTER I SAMTIDENS SPEGLING

Karolinske officerens "Sannfärdiga berättelse..."

Högvälborna Fröken

Ulrica Stenbock

*Tag icke onådigt upp, nådiga fröken Stenbock, att jag djerves presentera Eder här en ljuv bondpiga. Jag vet, att fröken är laggrann på umgänge, och passerar icke gärna fin tid med hwarom och enom. Men så vet jag ock därhos, att hon är så nådig, och så from, att hon föraktar eller rebuterar aldrig någon människa, utan är som en Guds engel mot alla [...] Saken är sällsam nog, och väl värd en fjärdedels timmas audiens.*⁷⁶

Den 18 november år 1710 skriver den då avdankande fältsekreteraren vid svenska armén i Skåne ovanstående rader. Det är som synes en dedikation, med alla sannolikhet till generalen, tillika skånske guvernören Magnus Stenbocks dotter Ulrika. Och det han vill fästa hennes uppmärksamhet på detta år, då Skåne är valplats för ett brännande krig,⁷⁷ är en piga och hennes gudomliga extas. Erik von Roland tycker sakens natur är så märklig att han låter trycka en skrift om pigan Esther Jönsdotter.⁷⁸ Men när von Roland talar till överheten är han ändå djupt underdånig; till Ulrica säger han ju att hon, pigan, vore värd en kvarts besök. Själv tyckte von Roland säkerligen att hon var värd

⁷⁶ Erik von Roland, *En Sannfärdig berättelse huru en ung Piga i Skåne, Ester Jönsdotter, uti Norra Åby i Södra Åby socken tre mil från Malmö hafver nu på sjunde året levat utan den alraringaste mat och dryck*, Stockholm 1833, s. 1. (första upplagan 1710).

⁷⁷ Det stora nordiska kriget pågår (1700-1721). Hösten 1709 och våren 1710 gjorde Danmark ett försök att återerövra Skåne.

⁷⁸ Skriften är den som refereras till i fotnot 74.

mer. Han besökte henne av allt att döma flera gånger. Den 4 november 1710 var han hos henne, troligtvis för sista gången, och då stannade han även över natten för att utforska hennes syner; var dessa äkta? Det blev von Roland tämligen övertygad om, som vi snart ska se. Orsaken till att han överhuvud skriver om mjölnarpigan Esther, kan vi aldrig helt klart få veta, men hans utsagor bär vissa tecken, enligt min mening, på att vara en försvarsskrift. Kanske hade Esther och hennes religiösa extas och hennes påstått långa fasta, börjat ifrågasättas. Att fenomenet Esther dryftades en hel del i torp och herresäten vid denna tid, framgår tydligt av von Rolands inledningsord.

Min gunstige läsare lærer hafwa hört, att här i hertigdömet Skåne finnes en Bondpiga, Ester Jönsdotter benämnd, som nu några år bortåt lefwat utan mat [...]⁷⁹

Men vi ska ta det hela från början, och jag har då inledningsvis i huvudsak använt mig av Erik von Rolands skrift om händelseförloppet, men framgent kommer jag även hänvisa till andra källor. Tilläggas kan att alla direkt citerade meningar och enstaka ord är återgivna i originalstavning. Endast i indirekt återgivande, har jag översatt 1700-talssvenskan till nutida språkbruk.

Av von Rolands berättelse får vi veta att det i Södra Åby kyrka hölls en predikan den 18 januari år 1703. Kyrkoherden Johan Johansson predikade på temat bröllopet i Kaanan, en biblisk episod då Jesus förvandlade vatten till vin, och av två fiskar blev det nog med fisk för att mätta tusentals. Det var tidernas bröllop; glädje och mättnad. En tröst, kan tänkas i svåra tider, att Jesus kan utföra sådana mirakel. Temat för predikan i övrigt var ganska tungt. Kyrkoherden Johansson talar av allt att döma om svårigheten i att vara kristen människa på jorden: "Om Guds barns kors och bedröfwelse",⁸⁰ som von Roland refererat. Förmodligen var von Roland inte själv i kyrkan i denna stund men han återger följande händelseförlopp: en ovanlig gråt och ängslan kom över pigan Esther, och av blygsamhet inför dessa känslor förmår hon inte längre sitta upprätt i kyrkbänken, utan hon faller ner på sina knän och börjar "bitterligen qwida och ängslas".⁸¹ Dagen därpå, en måndag, följer Esther sin husbonde, mjölnaren på Åby mölla till Malmö med ett lass spannmål. Under den tre och en halv mil långa resan överraskas de båda av ett strängt och kallt nordanväder. Esther får nu

⁷⁹ von Roland s. 5.

⁸⁰ von Roland, s. 9.

⁸¹ von Roland, s. 9.

kraftig huvudvärk och svåra rysningar. Vad för slags vagn som Esther och mjölnaren färdades i, får vi inte veta. Men det är mycket möjligt att det var en vanlig öppen, skånsk så kallat åkvagn. Kölden ansatte Esther hårt, uppger von Roland, så det var inte utan möda som den sjuka pigan kunde följa med resten av vägen till Malmö samma kväll. Väl framme – det framgår inte var i Malmö som de båda inkvarterade sig – hade Esther en orolig och sömnlös natt.⁸²

Påföljande morgon, när mjölnaren och Ester skulle köra hem, kunde Ester inte köra vagnen, skriver Roland intressant nog. Det var alltså Esther som var kusken, och nu förmådde hon inte hålla i tyglarna "utan fördes sjuk tillbaka".⁸³ Under denna resa förnimmer hon något märkligt; som om en "fremmande hand stack henne en isklimp, stor som ett ägg, ned wid halsen; emellan särklinningen och kroppen". Här fastnar "klimpen", mitt på ryggen, och Esther upplever den som olidligt kall. Till sist kommer hon ändå hem från den dagslånga resan, men hela vägen har hon lidit av rysningar och frossa. Den inbillade isklumpen fortsätter att plåga henne och skapar "alteration" i kroppen. Ur Esthers näsa och mun kommer det blod, långvariga blödningar. Därpå följer hos Esther en lessnad vid mat, och som tilltar allt mer. Efter ett tag livnär Esther sig endast på vassla – som är en biprodukt vid osttillverkning – och mjölk, som man då och då gav henne. Emellertid tilltar nu sjukdomen i styrka så att "den af sweda och wärck blef olidlig", skriver von Roland.⁸⁴

Esther plågas nu till den grad att hon varken kan gå eller ligga i en mjuk säng. Lösningen blir i att man lägger henne på "hårda bänken uti ett hörn wid wäggen i stugan."⁸⁵

Här ligger nu Ester, så gott som orörlig på ryggen i "halvtannat" års tid – plågad av sveda och värk och pina. Och inte blir det bättre heller. Esters tillstånd förvärras och hon börjar själv förtvivla, liksom henne föräldrar som "wid henne trötta och ledsna"⁸⁶. Dessa vet ingen råd och bestämmer sig för att söka hjälp. von Roland gör nu ännu en intressant notering: hjälpen ska sökas hos de visa, "som hon sjelf kallar dem". Esther använder alltså ordet "visa" om en kategori personer som troligtvis är att jämföra med de som även kallades för "kloka". Självt använder von Roland en

⁸² von Roland s 9.

⁸³ von Roland s. 10.

⁸⁴ von Roland s. 10.

⁸⁵ von Roland, s. 10.

⁸⁶ von Roland, s. 11.

tredje benämning, signerskor, om dessa kvinnor. Hur som helst: förslaget att söka hjälp hos de visa kommer enligt von Roland alltså från föräldrarna sida. Men Esther vill inte. von Roland gör en tydlig markering av detta: att den sjuka "ingalunda" samtycker till att träffa de visa. Pressad från två håll; av sjukdomen å ena sidan, och föräldrarna å andra sidan, "så visste hon till sist inte vad hon skulle göra", skriver von Roland. Slutligen blir det ändå bestämt att hon ska besöka de visa, och därför måste Esther företa en liten resa, det framgår inte vart. Resan ska ske tidigt om morgonen en dag, men kvällen före har Esther hårda kval och anfåktas av sina tankar, uppenbarligen inför besöket hos de visa. Då sker något oväntat: Esther får en uppenbarelse: ett besök av en Guds ängel, i skepnaden av ett barn.⁸⁷

[...] kom till henne vid solens nedgång ett litet barn om 3 eller 4 år, af ett utseende som en Guds engel. Detta barn tröstade hennen härligen samt förmanade henne att hon skulle ännu något litet herrans kors tåligen bära, hon worde snart en härlig lisa och tröst undfäendes; men för allting skulle hon granneligen taga sig i akt, att hon intet samtyckte eller bejakade till människornas förehafwande, att söka bot och hjälp hos de visa; hvilket om hon gjorde, skulle hon aldrig komma dit Gud sin nåd utskipar, ja hon skulle hwarken i denna eller den tillkommande werden hafwa någon nåd att förvänta.⁸⁸

Den lille ängeln hade uppenbarligen ett krasst budskap till Esther: hon ska inte befatta sig med signerskor och vidskepelse. Von Roland relaterar vidare:

Dessa wore hårda ord, säger hon, att höra. Men, sade barnet, derest hon stodo fast och förtröstade på herran, som allena hjälpa kan, så skulle hon innan morgonrodnaden uppgick, få en märkelig tröst och hugsvalelse af den allsmäktige Guden; och till ett tecken deras, skulle ännu samma afton en klart skinande stjerna infinna sig hos henne; hwarpå merbemälte lilla barn förswann.⁸⁹

Bara några veckor efter att juleangeliet förkunnats i kyrkorna i nejden, är det alltså dags igen: ett litet barn har visat sig och en stjärna skulle lysa klart. von Rolands beskrivning når nu episka höjder, och parallellerna till Jesu födelse är slående.

⁸⁷ von Roland, s. 11.

⁸⁸ von Roland, s. 11-12.

⁸⁹ von Roland s. 12.

Men det finns också skillnader: den utlovade stjärnan visade sig visserligen för Esther, men inte på himlavalvet utan "under taket wid mellanbjelken och uppfyllande med sitt klara sken hela kammaren, ej annorlunda än hade det varit den klaraste dag"⁹⁰. Och Esther får lindring från sveda och värk. Hon går därefter in i ett tillstånd av extas, hon har visserligen stunder av närvaro, men 30 till 40 gånger i timman domnar hon bort, eller "faller uti extasin, eller likasom dör bort",⁹¹ som von Roland skriver. Under dessa attacker sluter Esthers ögonen, huvudet faller åt sidan, och hennes händer blir platta och bleka; hennes kinder och mun likaså: "allt blir kallt; all anda och känsla äro borta; ja man skulle mena hon wore platt död och utslocknad", berättar von Roland.⁹² Esther förefaller sålades med ett modernare ord gå in i ett transcendalt tillstånd och överskrider, som jag tolkar von Rolands syn på saken, gränsen mellan liv och död.

Innan vi går vidare i skildringen av Esthers liv som sängliggande extatiker, är det på sin plats att reflektera närmare över vad som egentligen hände henne i kyrkan, då det hela började, och de påföljande dagarna. Vi får av von Roland levererat en utomordentligt uppbygglig berättelse om ett sjukdomstillstånd som leder till Guds kallelse via en ängel. En senare skribent, Johan Jacob von Döbeln, och som vi ska återkomma till, nyanserar händelseförloppet något. Han hävdar att Esthers föräldrar verkligen anlidade en trolldomskunnig (vilket von Roland gjorde en poäng av att Esther inte gjorde). Enligt von Döbeln så försökte föräldrarna röka sjukdomen ur Esther tre gånger. Denna rökning skall ha pågått i en månad och fem dagar, dock utan nytta.⁹³

Efter denna utvikning ska vi återgå till von Rolands berättelse som han nedtecknade omkring sju år efter det att Esther blivit sängliggande och, som han antog, upphört att äta. I inledningen till Sannferdig berättelse, betonar von Roland:

Jag för min del försäkrar min gunstige läsare, att här är mer än något naturligt, ja själva Guds finger. En hvilken hafwer någonsin lefwat i sex á sju år utan naturligt livsuppehälle? Moses, Elias och vår käraste Herre och Frälsare, de hafwa fastat i fyrtio dygn? Men war det icke Guds kraft, som emellertid uppehöll dem? Hwi skulle

⁹⁰ von Roland, s. 12.

⁹¹ von Roland s. 12.

⁹² von Roland s 12-13.

⁹³ Hobroh, s. 34.

icke herrans hand vara lika mäktig ännu idag? ⁹⁴

Von Rolands utsagor har, enligt min mening, en tydlig karaktär av försvarstal. Av hans formuleringar att döma kan man på goda grunder dra slutsatsen att Esthers gudomliga visioner blivit ifrågasatta. Av en annan källa framgår det explicit att en till fienden⁹⁵ övergången prästman påstått att Esthers fasta var Djävulens verk.⁹⁶ Om Esther, som när von Roland skriver om henne, hade fastat i sju år och uppenbarligen haft hundratals gudomliga visioner, ifrågasatts av fler och i så fall på vilket sätt – det får vi inte veta. von Roland gör emellertid sin ståndpunkt klar: under/ mirakel kan ännu ske, och hans redogörelse vittnar om att han tror att Gud på detta sätt kan ingripa aktivt i människors liv. Men han reflekterar också över om Djävulens roll:

Diefwulen är ju en mandråpare av werldens begynnelse och går omkring som ett rytande lejon sökande hem han uppsluka kan [...] Men här har han allsintet att uträtta; ja han är så platt i miss-kredit så hans namn aldrig en gång mått hwarken nämnas eller höras. ⁹⁷

von Roland tycks alltså ha en förhållandevis naiv teologisk syn på djävulen. Men det kan också vara så att han medvetet uttalar sig symboliskt. Det är svårt veta; rent allmänt sker en förändring just vid 1700-talets början då tron på djävulen som en personlig varelse tonas ner. Denna utveckling sker främst inom den bildade eliten.⁹⁸ Enligt rådande luthersk lära så existerade hur som helst inget

⁹⁴ von Roland, s. 6.

⁹⁵ Som fienden avses här troligtvis Danmark

⁹⁶ Hobroh s. 34. Uppgiften troligtvis hämtad ur Johan Jacob von Döbelns skrifter, *Discursus academicus de Estheræ Sorre Obyensis angelo, stella, templo albo & deliquiis. Occasione quæstionis: An Estheræ inedia diuturna ad morbos ab incantatione, vel ad miracula, vel ad res præternaturales referri debeat, conscriptus a Joh. Jacobo Döbelio*, Lund 1715, samt *Historia Inediane diuturnæ Estheræ Norre Obyensis, Scanæ, conscript*, Lund 1715.

⁹⁷ von Roland s. 7.

⁹⁸ Linda Oja har undersökt lagstiftning och rättsprotokoll och ser en klar förändring av synen på djävulen inom lagkommissionen mellan 1723 och 1728. Då det vid förstnämnda år varit stadgat dödsstraff för djävulsumgänge, förordas vid sistnämnda att den dömda bör ”underrättas ur Guds ords om sin galenskap och villa”. Personen ansågs alltså mer som förvirrad, än som förbrytare. Se: Oja, s. 91-92.

neutralt alternativ: antingen tillhörde man Gud eller också Djävulen.⁹⁹ Av von Rolands berättelse som helhet, men framför allt av citatet ovan, framgår att han trodde på Djävulens existens. Han tycks också ha varit övertygad om att Esther hade ett budskap från Gud och att hon inte var besatt av Djävulen.

Häxprocesserna i Sverige hade vid denna tid huvudsakligen ebbat ut – de nådde sin kulmen under 1660 och 1670-talen. Då var det knappast någon som tvivlade på Djävulens existens i sig, men däremot fanns tvivel på om trolldom kunde bevisas i de olika fallen. På 1700 talet sker en långsam förändring inom elitistiska skikt – främst de världsliga – beträffande synen på Djävulen och magi i största allmänhet.¹⁰⁰

Åter till Esther Jönsdotter: Hon har nu fått sin kallelse; att lida och att bära Jesu kors, i varje fall kan man tolka det så.¹⁰¹ En ängel har uppenbarat sig, en stjärna likaså. Som ovan nämnt är likheterna stora med den kristna bibelns julevangelium,¹⁰² där Gud låter sin son Jesus födas av jungfru Maria – en central händelse i det kristna budskapet och som förebådas av en stjärna på himmelen. Dock finns en markant skillnad; det handlar i Esthers fall främst om en akt av frälsning på ett personligt plan. Guds tecken visar sig inte på himlavalvet, det kommer in i Esters kammare, just för hennes skull. Än mer så att säga personligt blir det när stjärnan, allt efter hand, nedsänker sig över henne och närmar sig hennes sköte.¹⁰³ Här finner vi en klar parallell till den så kallade bebådelsen och Jesu människoblivande i jungfru Marias sköte.

von Roland studerar noga Esthers förehavanden: ”Enär hon således har varit borta en minut, ibland mer, ibland mindre”, som han skriver, kommer hon till sans igen. Hon rycker då på axlarna, suckar sedan en eller två gånger, “och tager sig om näsan, samt gnider sig med den ena handen i ansigtet öfwer ögonbrynen, på hwilka hon trycker, så att man wäl kan se och märka, att det måtta

⁹⁹ Olli Soili-Maria s. 37.

¹⁰⁰ Oja, s. 35-36.

¹⁰¹ von Roland beskriver det enl. följande: ”då korsens och förföljelsens böljor henne lika såsom ett brusande och stormande haf öfverswalla och tillsätta; så att hon då faller lika som uti förtvivlan om Guds nåd [...]”, von Roland s. 16.

¹⁰² *Bibeln*, Lukas evangelium 2.

¹⁰³ von Roland, s. 19-20.

göra henne hjärtligen ondt, oaktadt hon sig aldrig deröfwer i ringaste måtto besvärar eller beklagar”.¹⁰⁴ Som framgår är von Rolands beskrivning av Esthers fysiska uttryckssätt synnerligen detaljerade, och man kan nästan se bilden framför sig hur han sitter bredvid hennes säng, eller den bänk, där hon ligger i stugan. von Roland är påfallande intresserad av kvinnan i fråga, och han framhåller i sin skrift att han tycker hon har:

“[...] ett behagligt ansikte, ett ganska fromt utseende, bruna ögon och ögonbryn, svartbrunt hår, en wacker näsa, liten mund och röda läppar, är ock röd på kindbenen, hwilka hafwa en öfwermåttan len och fin hud. Hon har ock wackra små bröst. Hennes mage är mycket infallen, så att naflen ligger så till sägande intill ryggbastet; dock är hennes rygg så fet som på någon frisk människa af medelmåttig fetma, hon har ock wackra runda armar, på hwilka köttet har en livlig färg, och dess händer äro så sköna och så subtila, som något förnämmt fruntimmer dem någonsin hafwa kan.”¹⁰⁵

I vilken miljö befinner vi oss? Om detta sägs inte mycket i källtexterna, men att Esther har sitt sängläge (bänkläge) i en stuga i bondbyn Norra Åby, står utom allt tvivel. Esther Jönsdotter, född 1682, växte enligt Gunnar Hobroh upp i “protestantisk bondemiljö”.¹⁰⁶ En äldre karta¹⁰⁷ visar hur gårdarna omsluter en vägkorsning, som i sin tur finns kring en bro, eller kanske tidigare ett vadställe, över Åbyån, som längre söderut mynnar i Dalköpingeån. Någonstans i denna by bodde Esther. von Roland har som nämnt berättat om Esthers föräldrar och hur de försökte få henne botad. Således kan vi anta att Esther bor hemma hos sina föräldrar, troligtvis en vanlig bondelänga. Det är svårt att dra helt klara slutsatser om Esthers sociala tillhörighet, men vi vet att hon var mjölnarpiga. En viktig aspekt är också att hon troligen inte var läskunnig. von Roland framhåller att hon “aldrig har läst i bok”.¹⁰⁸ Han sitter vid hennes sida i stugan och iakttar hur hon efter sina dåningsanfall talar: “något gudomligt och andligt språk”. Han förundras över hennes trots allt “ganska myckenhet

¹⁰⁴ von Roland, s. 13.

¹⁰⁵ von Roland, s. 23-24.

¹⁰⁶ Hobroh, s. 27.

¹⁰⁷ Lantmäterikarta från 1812, upprättad i samband med enskiftet. I byn fanns efter skiftet 9 gårdar samlade. Före skiftet uppges antalet till 23. Sannolikt hade den by som föregick skiftet, samma struktur som på 1700-talet.

¹⁰⁸ von Roland, s. 14.

av språk” och han noterar att det är ett tal som varken kommer ur Bibeln eller något annan känd religiös skrift.¹⁰⁹ von Roland tycker det är konstigt att Esther kan alla dessa språk. Det finns dock en del motsägelser just på denna punkt. På ett annat ställe i berättelsen framhåller von Roland nämligen att han valt att avstå från att uppteckna vissa av Esthers yttranden “emedan större delen – finnes igen uti den heliga Bibel, och i synnerhet konung Davids psalmer [...]”.¹¹⁰ Kort sagt: Esther framför såväl budskap som inte återfinns i Bibeln som referat ur den heliga skrift. Sammanfattningsvis konstaterar von Roland: “Det kan jag dock icke förbigå att säga, det hennes andakt är obegripligt stor, samt att hon på Guds ord är ganska rik, så att man icke må tvivla, att ju den heliga anda bor uti hennes själ och hjerta, och ingifwer henne vad hon talar.”¹¹¹

Återigen: det är uppenbart att von Roland tagit sig an rollen som Esthers försvarare.

Den religiösa extasens ritualer

Som nämnts inledningsvis var det, åtminstone i juridisk mening, straffbart att tala med änglar eller andra överjordiska varelser, eftersom dessa ansågs representera det onda eller vara djävulens bländverk. I lagens och teologins mening var Esther, som ju påstod sig ha kontakt med änglar, antingen besatt eller galen. En pojkängel har hon ju sett, och hennes ständigt återkommande bortdomningar skulle kunna tolkas som detsamma. Men var då detta något unikt? Alls inte. Under den kristna kyrkans långa historia har det ständigt framträtt personer som påstått sig ha uppenbarelser från Gud, Jesus, änglar eller helgon. Under den katolska tiden uppfattades många inslag i religionsutövningen som magiska. Likaså har i den katolska världen många av dess gudomliga visionärer senare helgonförklarats, medan man inom protestantismen avvisat tanken att Gud agerade på detta sätt. Ytterst går denna dogmatik tillbaka till Martin Luthers teologiska fundament, där det är den kristna individens tro allena, som leder till frälsning. Den katolska kyrkans hierakiska system sattes med denna lutherska tes ur spel. Ingen mänsklig varelse kunde

¹⁰⁹ von Roland s. 13.

¹¹⁰ von Roland, s. 14.

¹¹¹ von Roland s. 14.

alltså, enligt protestantismen, stå mellan den enskilda människan och Gud.¹¹² Således behövdes inte längre vare sig helgon, profeter eller gudomliga visionärer.

Men i den folkliga föreställningsvärlden levde dessa katolska trosföreställningar sannolikt kvar, vilket nyare forskning givit många exempel på. Lennerstrand och Oja har lyft fram några fall, där barn och ungdomar framträtt med anspråk på att vara Guds språkrör i världen. Det var alltså inte helt ovanligt att människor vittnade om möten med änglar, helgon och även Gud själv som det var i Esthers fall. Mötena och färderna skedde ofta när personen ifråga var häftigt sjuk eller hade fallit i en dvala eller extas. I detta extraordinära tillstånd fördes de utvalda ofta bortom det jordiska och fick se vad som hände människor efter döden. I samband med dessa upplevelser fick människan också ett uppdrag, via Gud eller en ängel.¹¹³ Lennerstrand och Oja framhåller att uppdraget kunde variera. Oftast gick det emellertid ut på att predika bot och bättring, och så tillvida var Esther Jönsdotter alltså inte unik.

Åter till Esthers förvandling: idé- och lärdomshistorikern Karin Johannisson tar i sin bok *Kroppens tunna skal, sex essäer om kropp historia och kultur upp* (1997) ett antal fallbeskrivningar av historiska "flickors dårskap",¹¹⁴ som hon kallar det, och ett av fallen är alltså Esther Jönsdotter. Johannisson menar att det under 1600-talet fanns en allmän tendens att tolka galenskap (Johannissons benämning) som ett uttryck för demonisk inverkan. Under påföljande sekel framträder ett bredare tolkningsspektrum med vitt skilda uppfattningar om orsakerna till galenskap, och en allt starkare åtskillnad mellan andliga och medicinska tolkningsmodeller.¹¹⁵ Peter Burke framhåller att samhällselitens ansträngningar för att reformera folkkulturen hade två faser i förhållande till det övernaturliga: en fas där man verkligen vill omvända folk från häxeri och liknande yttringar – eftersom man även inom eliten delade folkets tro på häxor, djävlar med mera. I den andra fasen har eliten övergivit denna tro och avfärdar därmed dessa folkliga föreställningar som uttryck för vidskepelse; man tar inte längre folktron på allvar.¹¹⁶ Karin Johannisson har betonat

¹¹² Wåghäll Nivre och Olle Larsson, s. 36.

¹¹³ Lennerstrand och Oja, "Vittnande visionärer. Guds och Djävulens redskap i Dalarnas häxprocesser". s. 2-3.

¹¹⁴ Johannisson, "Flickors dårskap", kapitelrubrik för s. 137-178.

¹¹⁵ Johannisson, s. 138-139.

¹¹⁶ Burke, s. 271

att vetenskapen och naturläran under 1700-talet allt mer frikopplades från religionen. Således uppstår nu också en spricka mellan strikt medicinska och andliga tolkningsmodeller för "dårskap".¹¹⁷ Med andra ord står kyrkan fast vid det gamla, medan man inom naturvetenskaperna utvecklade nya sanningar.

Karin Johannisson gör följande reflexion kring 1700-talets strömningar av religiös extasi:

Vem äger galenskapens definitioner? Den hotade religiositeten tycks intuitivt transformeras i en våg av heliga dårar, besatta flickor, extatiska förkunnare och masspsykotiska epedimier. Medicinen betar sig framgångsrikt fram i det moderna projektet med allt striktare biologiska modeller; dårskapen är en sjukdom bunden till hjärna, hjärta, nerver och en rubbad inre balans.¹¹⁸

Därmed skulle man kunna se de exstatiska visionerna (visionären) som ett indirekt försvar för äldre religiösa föreställningar. Religionen som sådan är ännu under 1700-talet knappast hotad. De förändringar som sker gäller den lärda eliten. Intressant är dock att Johannisson hävdar att det under 1700-talet och en bit in på 1800-talet uppträtt ett stort antal "mirakel" och religiösa visionärer i just Sverige. Hon finner denna mångfald anmärkningsvärd ur ett internationellt perspektiv.¹¹⁹

Vi ska nu närmare granska formerna för Esthers gudomliga kallelse och sätta dessa i ett större perspektiv: "Jag frågade henne vhwarest hon wistas då hon således war borta, och hvem henne dessa många och wackra språken lærer", skriver von Roland.¹²⁰ Esther svarar då att det är i en "hwit kyrka,"¹²¹ von Roland frågar vidare hur det stod till i den vita kyrkan, och vad hon där såg?" Esther svarar att där är "en outsäglig glädje [...] tröst och hugsvalelse", som aldrig i någon människas hjärta har uppstigit. Esther tillägger att om någon människa kunde få den nåden, att en enda gång "dåna bort som hon, och se den härlighet och fröjd som hon ser"; ja, då skulle densamma människan låta omvända sig från sitt "ogudaktiga wäsende".¹²²

¹¹⁷ Johannisson, s. 139.

¹¹⁸ Johannisson, s. 139.

¹¹⁹ Johannisson, s. 173.

¹²⁰ von Roland, s. 14.

¹²¹ von Roland, s. 14.

¹²² von Roland, s. 14-15.

Även prästen Petrus Gudhemius, som vi framledes ska återkomma till, refererar till den vita himmelska kyrkan som Esther säger sig besöka. Där får hon av Gud själv lära sig "wackra psalmer och werser".¹²³ I kyrkan finns det flera vitklädda (hwhite) församlade, och som blir fler och fler (förökes), även med folk som Esther känner. Esther får dock inte berätta vilka personer som hon ser i kyrkan. Detta har Gud förbjudit henne. Och även om hon skulle vilja säga något om detta, så "falla orden hene utu munnen". Esther säger vidare att hon blir tröstad av Gud, och att hon vill bli förlöst från "thetta eländiga lefwernet".¹²⁴

Lennerstrand och Oja har presenterat vissa kännetecknande drag för de gudomliga visionärerna. Huvudmomenten i deras rituella förvandling är: avskiljande från den gamla tillvaron, en tids existens utanför den sociala gemenskapen och sedan återinlemmande i samhället igen, fast i en ny roll. Hela denna förvandlingsprocess kan man enligt Lennersand och Oja se som en slags *rites de passage*, liknande de ritualer som används vid dop eller bröllop och som markerar en övergång till ett tillstånd eller en social ställning till en annan.¹²⁵

Vad vi nu med lätthet kan konstatera är att Esther nu fullgjort två av stegen i denna rit: hon har blivit sjuk och avskilt sig från sina gängse sysslor, hon har haft kontakt med en ängel och hon har även blivit ledsagad till en himmelsk vit, kyrka där den finns "outsäglig glädje"¹²⁶ och där hon får undervisning i kristendomens språk, evangelietexter, psalmer med mera. Men det stannar inte vid denna så att säga personliga upphøjelse, utan hon vänder åter med ett budskap till människan om bot och bättring. Visionärens uppdrag kunde variera, enligt Lennersand och Oja, men ofta gick det ut på att den utvalde skulle predika vad den sett eller hört och mana till bot eller bättring, eller omvändelse.¹²⁷

Esther Jönsdotter sig, enligt von Roland, vara försäkrad om att en människa, om hon så

¹²³ Petrus Gudhemius, *Sanferdig berättelse, huru en ung piga i Skåne, Esther Jönsdotter, tre mil från Malmö uti Norra Åby, hafwer uti samfelte sex år lefwat utan mat*, Skara 1710, s. 3.

¹²⁴ Gudhemius, s. 4.

¹²⁵ Lennersand, Oja, s. 4-6. Se vidare resonemang om extatikers även Johannisson, s. 174-178.

¹²⁶ von Roland, s. 14.

¹²⁷ Lennersand, Oja, s. 3.

utlovades "all werldslig prål och prakt" i tusende år mot att försaka frälsningens väg med prövningar i form av "kors, bedröfwelse, sorg, nöd och motgång" som detta förde med sig, ändå med glatt hjärta skulle välja det sistnämnda alternativet¹²⁸ Med andra ord så har Esther fått en uppenbarelse om det gudomliga livet efter döden, och hon kan berätta för oss att det är värt att under jordelivet vandra på Kristi stig, det vill säga den smala vägen och att lida, försaka, och umbära, för att i slutändan uppnå himmelsk salighet. Således ger Esther en skildring av lidandets väg till paradiset. Hon har sett Gud och människor där, ja; även folk som hon känner. Hon kallar sig själv för en "dubbel spegel", och "trampesten" i världen.¹²⁹

Sammantaget, av källmaterialet att döma, framstår Esther Jönsdotter mer som ett fromt exempel än som profet eller visionär. Hennes uppdrag synes vara att uppmäna till omvändelse, och hon förefaller vara oroad över ett syndfullt leverne och vad det skall leda till för hennes medmänniskor: "[...] dag och natt beder och suckar jag för människorna, att de dock måtte omvända sig och få lefwa", säger hon.¹³⁰ von Roland frågar om hon kan förutsäga framtiden, men Esther svarar nej. Hon befattar sig alltså inte med spådomar men hon tillstår att hon ibland upplever ovanliga saker när hon är "borta"; sådant som hon inte förstår betydelsen av. Detta hände till exempel i samband med slaget vid Helsingborg, då slutstriden om Skåne stod mellan Danmark och Sverige:

"Fredagen före slaget [...] begynte hon bitterligen att gråta, som alla hennes anhöriga och grannar, samt andra, som vid den tiden henne sågo, weta enhälleligen betyga, framhårdande därutinnan utan uppehåll natt och dag, förutan då hon var i dvalan, och Lördagen, Söndagen, Måndagen, Tisdagen och Onsdagen, då gråten omsider hade en ända", skriver von Roland.¹³¹ Slaget inträffade på måndagen och Esther säger sig nu ha gråtit för alla de vars oskyldiga blod uppoffrats. Ett par intressanta iakttagelser kan göras i detta sammanhang: någon mening senare säger Esther att man måste "falla till bönen" till "krigshärarnas Gud, för att man inte skulle bli

¹²⁸ von Roland, s. 15.

¹²⁹ von Roland, s. 23. Med "Dubbel spegel" synes Esther mena att hon skildrar paradiset härlighet och det världsliga livets lidande (förf. anm.)

¹³⁰ von Roland, s. 18.

¹³¹ von Roland, s. 18-19.

”förtrampande”: ”[...] ty hade vi blifwit slagna, hade det varit platt ute med oss [...]”.¹³²

Ovanstående utsagor av Esther synes triviala, men säger oss en hel del, eller väcker nya frågor. Esther säger ”krigshärarnas Gud”. Härarna är i pluralis och i strikt mening, så synes hon mena att både den danska och den svenska hären har Gud som sin högste ledare. En rimlig tolkning är då att hon anser att det är Guds hand som helt och hållet styr slagets utgång, vilket samtidigt blir problematiskt när det är oskyldigt blod (människor) som offras. I påföljande mening säger Esther att de hade varit illa ute (platt ute) om de blivit slagna. Här synes hon sympatisera med svenskarna och hoppas på en svensk seger. Det är ett rimligt antagande att det är detta hon åsyftar, eftersom hon för ett samtal med en svensk före detta officer.

År 1713 nedkommer Esther Jönsdotter med ett barn¹³³ och hennes ställning som Guds redskap är definitivt över. Esther återgår till ett vanligt liv. Vad som hände sedan vet vi inte. Den litteratur som fortsätter att ges om fallet Esther handlar enbart om hennes ”mirakelperiod”. Uppenbarligen har man i samtiden bedömt hennes vardagliga liv som ointressant, vilket står i kontrast till dagens mediautbud där ”dokusåpan”, som tar oss in i hemmets mest intima skrymslen, är högeligen uppskattad.

Esthers religiösa formspråk

Vad vi kan konstatera hittills är att Esthers samtliga vittnesbörd följer en kristen, biblisk mall. De religiösa föreställningar som Esther gestaltar och återberättar kan härledas till den kristna tradition som hon vuxit upp i och som förmedlats henne via predikan, katekesundervisning och husförhör. Hennes religiösa upplevelser präglas av stark dualism: död/ liv, bedrövelse/ glädje. Esther förefaller pendla mellan dessa känslolägen. Symbolspråket är tydligt: när den starka ängslan ansätter henne, känner hon stark förtvivlan om Guds nåd, och är rädd för att bli förkastad. Denna starka känsla av utanförskap åtföljs av möten med Gud, dels via inträde i den vita himmelsk kyrkan, dels via den

¹³² von Roland, s. 19.

¹³³ Magnus Gabriel von Block, *Betänkande öfwer Esther Jönsdotters långvariga fastande i Skåne ytttrat uti ett swar uppå kongl. Götha hof Rätts bref*, Wästerås 1773, andra upplagan, s. 12, (originaltext fr. 1714, första tryckta upplagan 1719).

omtalade stjärnan och i vars sken hon ser ett ”klart ansichte”¹³⁴. Även von Roland har ju beskrivit stjärnan i Esthers kammare, och han stannar själv hos henne över natten vid ett tillfälle, i hopp om se den stjärnan – men han ser den inte. Det är att alltså en stjärna som enbart uppenbarar sig enbart för Esther, och den lägger sig över hennes sköte.

Petrus Gudhemius vidimerar även han gång på gång Esthers fromhet. I sin berättelse lyfter han fram några bibelcitат och psalmer som Esther skall ha reciterat. Dessa citat har ur ett protestantiskt perspektiv ett fullt normalt innehåll.

Några exempel: ”Jesus är min wen then bäste I himmelen”.¹³⁵ ”Jag wet att min förlösare lefwer [...]”.¹³⁶ Såsom en fader förbarmar sig öfwer barnen, så förbarmar sig herren öfwer them som fruchta honom”.¹³⁷ (Gudhemius tillägger i detta sammanhang att Esther ofta även ber för kungen.¹³⁸) Även Gudhemius betonar Esthers förmågor i ljuset av att hon aldrig läst ”svenska i bok”¹³⁹.

Hur ska vi tolka Esthers religiösa formspråk? Vad betyder hennes direkta kontakt med Gud i den vita kyrkan? Vad symboliserar stjärnan? Varför närmar den sig hennes sköte? Jag vill här nedan föra ett hypotetiskt resonemang för att definiera Esthers privata religiositet. Jag gör det i formen av tre frågeställningar, dock utan ambitioner att ge ett entydigt svar.

1) Var Esther religiösa symbolspråk lutheranskt, enligt ortodox protestantisk lära, om än i personlig uttolkning?

2) Hade Esther tagit intryck av de tidiga pietisterna?

3) Eller ger hon uttryck för ett äldre ännu kvarlevande katolskt religiöst formspråk?

¹³⁴ Gudhemius, s. 2.

¹³⁵ Gudhemius, s. 3. Titel på sk Jesuspälm ur 1695 års psalmbok, enl. Ingun Montgomery, Sveriges kyrkohistoria. 4 Enhetskyrkans tid, Uppsala 2002, s. 297. Fördjupningsartikel av Bernt Olsson: ”1695 års psalmbok”.

¹³⁶ Gudhemius, s. 3. Hänvisas till Bibeln: Job. 19.25/ 26/ 27

¹³⁷ Gudhemius, s. 3. Hänvisas till Bibeln: Psaltaren: 103.13

¹³⁸ Avses är då med all sannolikhet Sveriges kung Karl XII (1682-1718). Vid tiden för von Rolands källskrift har Karl XII och den svenska hären nyligen lidit nederlag vid Poltava, mot Ryssland, och befinner sig i landsflykt i Turkiet (Osmanska riket).

¹³⁹ Gudhemius, s. 3.

1) Den första hypotesen; om att den typen av omvändelse som Esther erfar, skulle rymmas inom gängse ortodox protestantism, är mindre trolig. Den lutherska ortodoxin gav inget utrymme för denna typ av visioner och gudomliga budskap. Uppenbarelsen ansågs avslutad med den siste apostelns död, och det var kyrkans uppgift att förvalta och förkunna den rätta läran. Det väsentliga var dogmerna, den sanna läran, och den villkorslösa lydnaden för kyrkans bud och stadgar. Tron uppfattades som ett intellektuellt försantförhållande av objektiva giltiga satser, oundgängliga för frälsningen och utvecklade i katekesen, framhåller Sten Lindroth.¹⁴⁰ Det är stram definition, men som trots allt kännetecknar protestantismen ur ett statsbärande perspektiv. Samtidigt fanns under hela 1600-talet även inom protestantismen underströmmar av en mer individualiserad andlighet, som ofta benämnes konservativ pietism. Carola Nordbäck framhåller därmed att pietismens framväxt kan ses både som ett resultat av en kontinuitet och som ett tecken på förändring.¹⁴¹ Nordbäck har också problematiserat definitionen av pietism: individens egna andliga erfarenheter samt möte och sammansmältning med Gud, förefaller vara Grundläggande. Praktiskt utövande i konventiklar, reformkrav och därmed frigörelse från den ortodoxa kyrkan är en senare rörelse.¹⁴²

2) Ett par decennier in på 1700-talet skulle den pietistiska rörelsen blomma ut i en mer radikal variant som enligt Arne Jarrick, drev två sidor av den konservativa pietismen till sin spets: extrem askes samt erotiskt svärmeri kring Jesusgestalten.¹⁴³ Den radikala pietismen bröt igenom med stor kraft på 1730-1740-talen. Men fröna hade grundats långt tidigare och kan spåras tillbaka till 1600-talets slut. Sten Lindroth framhåller att även den äldre, svenska formen av pietism var präglad av en exalterad Jesuskärlek.¹⁴⁴ Inledningsvis ledde den pietistiska rörelsen inte längre än till konventiklar, det vill säga privata gudstjänstlika sammankomster i hemmiljö. Senare, i skydd av de privata sammankomsterna utvecklades på 1710-talet mer separatistiska idéer och en fromhetskultur, där Jesus blev mottagare även för undertryckta sexuella önskningar, medan det yttre bibelordet fick

¹⁴⁰ Sten Lindroth, *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden*, s. 119.

¹⁴¹ Nordbäck, s. 180.

¹⁴² Nordbäck, s. 181.

¹⁴³ Arne Jarrick, *Den himmelske älskaren. Herrnhutistisk väckelse. Vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*, Stockholm, 1997, s. 34.

¹⁴⁴ Lindroth, *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden*, s. 125.

mindre relevans, framhåller Arne Jarrick.¹⁴⁵ Sammansmältningen med det gudomliga, skedde påtagligt via Jesus. I fokus för den framväxande pietismen stod alltså denna individuella omvändelse, vilket dock både anknöt till och vidareutvecklade centralt lutherskt tankegods.¹⁴⁶

Var Esther pietist? Närheten till, och en relativt frekvent persontrafiken mellan Skåne och Tyskland, förde med all sannolikhet med sig mer eller mindre radikala pietistiska impulser, som vid denna tid började göra sig gällande i Sverige. Pietistiskt tankegods fördes norrut, från kontinenten till Sverige, bland annat via svenska återvändande krigsfångar från Ryssland, men också på många andra sätt.¹⁴⁷ Katastroferna i det stora nordiska kriget, Poltava, pestens härjningar med mera, bidrog till en anda av omvändelse.¹⁴⁸ Mot denna tes talar tiden: den radikala pietismen hade inte fått fäste i landet vid sekelskiftet 1700. I varje fall inte i en mer definierad bekännelseform med konventiklar i stugorna. En äldre, mer inomkyrkligt orienterad pietism hade däremot vid denna tid redan en grund att stå på.

3) Kan Esthers religiösa ritualer, handlingar och symbolspråk vara en katolsk rest, en allmänfolkligt föreställning om att Gud agerar i världen och använder sig av vanliga människor för att mana folk till omvändelse, bot och bättring och där fastan har en central plats i omvändelseskeendet?

Magnus Nyman har ifrågasatt reformationens genomslag på djupet och menar att katolska föreställningar levde kvar långt in på 1600-talet. Som exempel nämner han lokala helgonkulturer och kulten av jungfru Maria.¹⁴⁹ Man kan också reflektera över att gränsen mellan de båda trosriktningarna inte alltid var så tydlig vid denna tid och att just pietismen framträdde som en förmedlande länk mellan konfessionerna; den grundade sig på en mystisk fromhet med rötter i katolsk tradition. Något som i hög grad påverkade folkkulturen bör också ha varit de kyrkliga psalmböckerna. I 1695 års psalmbok står de gammaltestamentliga psalmerna i viss kontrast till de

¹⁴⁵ Jarrick, s. 30.

¹⁴⁶ Olsson, s. 10.

¹⁴⁷ Karl A. Olsson, *Pietismen. Waldenströmföreläsningar 1966*, Falköping 1967, s.7.

¹⁴⁸ Lindroth, *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden*, s. 125.

¹⁴⁹ Nyman, s. 247-251.

tydligt evangeliska, framhåller Ingun Montgomery.¹⁵⁰ Många av dessa handlar om Jesu liv, med koncentration till hans födelse, lidande och död. Av julpsalmerna är påfallande många från medeltiden och från reformationstiden, men det finns också nya inslag och i dess psalmer finns en direkt koppling mellan diktaren och Jesu lidande. Här finns alltså en stor individuell närhet till Jesus, vilket får ses som karakteristiskt för den fromhetskultur som blommar upp inom protestantismen på 1600-talet. Många psalmer har nu alltså fått ett jag-perspektiv till Jesus; och det rör sig ofta om uppbyggliga berättelser om bättring och omvändelse. I de så kallade Jesuspsalmerna är enbart "det inre av vikt", medan allt det som är utanför denna relation betecknas som "werldzens flärd" och förkastas¹⁵¹.

Min slutsats kring Esthers religiositet blir, utifrån av ovanstående resonemang, att det kring år 1700 i Esthers närmiljö fanns en stark, levande fromhetstradition i det svenska bondesamhället som byggde såväl på protestantiska trossatser som på kvarvarande katolska föreställningar. På grund av Skånes geografiska läge är det dock tänkbart, eller snarare sannolikt, att Esthers religiositet även präglats av den framväxande tyska pietismen. Hennes snabba kast mellan förkastelse och omvändelse samt starka fokus på korsets symbolik pekar helt klart i pietistisk riktning. Esther kan således mycket väl ha varit pietistiskt sinnad till sitt religiösa formspråk.

Att en sådan påverkan skett är fullt naturligt, på grund av impulser från kontinenten. Det personella och kulturella utbytet mellan Skåne och svenska Pommern var stort vid denna tid.¹⁵² Å andra sidan är Esther så att säga något för tidigt ute. Ett par decennier senare skulle pietistiska förkunnare uppträda mera allmänt i Sverige, bland vilka prästen Sven Rosén,¹⁵³ skulle bli av de mer kända och först vida denna tid började alltså pietismen bli ett allvarligt hot mot den rådande religiösa ordningen.

Någon uttalad pietist i mer formell mening var Esther således inte. De kyrkliga, och världsliga

¹⁵⁰ Montgomery, (medförf. Olsson), s. 297.

¹⁵¹ Montgomery, (Olsson), s. 298.

¹⁵² Redan på 1690-talet hade superintendenten i svenska Pommern, Johann Friedrich Mayer varnat för de "pietistiska svärmandarna" som kyrkans uppenbara fiender. Lindroth, *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden*, s. 126.

¹⁵³ Sven Rosen, 1708-1750, pietistisk väckelseivrare, landsförvisad år 1741, han var dock ifrågasatt långt tidigare. Källa: Nathan Odenvik, *Sven Rosén. En trosfrihetens martyri i Sverige under 1700-talet*, Stockholm 1944.

reaktionerna skulle dessutom ha blivit starkare om hon befunnits ha haft kontakter med den pietistiska rörelsen. Redan år 1706 utfärdade kung Karl XII det så kallade Lusuc-ediktet, med innebörden att alla pietister skulle avsättas från sina tjänster.¹⁵⁴ Å andras sidan var Esther enbart privatperson och dessutom kvinna och således relativt sätt maktlös.

Prästerna upptäcker "miraklet"

Hittills har jag främst utgått ifrån Erik von Rolands "*Sannfärdig berättelse om Esther...*", men han var inte den förste som i skriftlig form berättade om den extatiska pigan, utan detta var kyrkoherden i Hemmesdynge-Södra Åby pastorat, Johan Johansson. Redan 1707, alltså tre år innan von Roland ger ut sin betraktelse kring fenomenet Esther, skickar Johannis Johansson en skriftlig redogörelse till ärkebiskop ärkebiskopen Mathias Stuechius och Domkapitlet i Lund, där han berättar om Esthers fasta och gudfruktighet.¹⁵⁵ Skriften förvaras enligt Stig Sivenius, som själv varit präst i Södra Åby (1951-1977)¹⁵⁶ i Domkapitlets handlingar.¹⁵⁷ Jag har efter visa efterforskningar där inte lyckats få fram originalhandlingen, men däremot på Universitetsbiblioteket i Lund hittat en tryckt version från år 1710.¹⁵⁸ Kyrkoherden Johanssons redogörelse följer dock i stort von Rolands berättelse – de är påfallande lika lika till innehållet – men eftersom Johanssons svara för den äldsta källtexten om Esther, finns ändå anledning att något uppehålla sig vid den.

Ehuruwel jag för en liten tid sedan Högvördige herr Biskopen efterföljande tilfelle sielf någorlunda refererat, så utkrefwer dock min skyldighet thet samma Pl. Ven. Consist. Ödmiukeliga tilkenna gifva. Neml. En Piga, benemnd Estrid Jönsdotter uti min församling, Söder Åby, och Norr Åby by, sine 25 åhr, hafwer nu fyra och ett halfft åhrs tid legat på sin siukeseng Contract på alla thes lemmar. I begynnelsen af siukdomen uppkastades och utflöt f. h hwar dag af hennes mun och näsa en sådan myckenhet av blod, som i två eller tre andra menniskior wel behöfvves. Dock thetta är mykit mer förundring Wendt: att ehuruwel hon uti tre och ett halft åhr aldrig nutet så myken mat och dryck, som

¹⁵⁴ Lindroth, *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden*, s. 126.

¹⁵⁵ Sivenius Stig, *Fädernas kyrka i Södra Åby*, Södra Åby, 1999, s. 25.

¹⁵⁶ Sivenius, s. 119.

¹⁵⁷ Äldre handlingar tillhörande Lunds stifts domkapitel, förvaras på landsarkivet i Lund.

¹⁵⁸ Ingår som appendix till Petrus Gudhemius skrift (*Sanfärdig berättelse...*)

ett litet barn ena resa kunde mättas af, så är hon doch, på sin kropp och lemar så fast att taga på och så treflig, som hon wel kunde förtära.¹⁵⁹

Johan Johansson redogör här för pigan "Estrid", hennes långvariga sjukdom och att hon i flera år levt utan föda. Hon beskrivs som "fast att taga på" trots att hon inte ens äter vad ett som skulle kunna mätta ett litet barn. Johansson tycker att detta är en fasta värd "förundring". Han beskriver pigans naglar på händer och fötter; att de är mjuka som på ett barn.¹⁶⁰ Således vill Johansson berätta om en gudomlig närvaro, utöver det vanliga, i hans egen församling. Han tycks också förkunna att Gud ännu utför mirakel på denna jord.

I sin relation till domkapitlet utspinner han sig vidare om pigans stora gudfruktighet; bland annat att hon visste precis vilka evangelietexter som skulle läsas varje söndag. I skrivelsen framhåller han hennes djupa gudsrelation och understryker att hon håller daglig "conference" med Gud och alltså mottar personlig undervisning av den allsmäktige.¹⁶¹ Enligt den protestantiska doktrinen är det kyrkan, eller ytterst kungen, som har monopol på religionen, och det finns därför egentligen inget utrymme för denna typ av personliga gudsvisioner. Det var ju till, som nämnt, straffbart att ägna sig religiös magi, såsom den uppfattades, i formen änglasyster. Likväl så sig Esther ha dagliga möten med Gud, och kyrkoherden bejakar hennes berättelse. En relevant fråga uppstår: av vilken anledning; fanns det ett pragmatiskt skäl att betona Esthers gudomliga fasta, eller handlade det enbart om tro och övertygelse?

Men först något om Johan Johansson. Enligt Stig Sivenius så föddes han i Helsingör år 1644 (och var alltså dansk). Han inskrevs och studerade först vid Köpenhamns universitet men begav sig efter några års studier där, över till Sverige och skrev istället in sig vid Lunds universitet. Enligt Sivenius så fanns en särskild orsak till detta. Nämligen att Johansson, på grund av "de tjänster som hans far i sista fejden mellan Sverige och Danmark gjort Sveriges krona", fått kungens löfte om en prästtjänst i Sverige.¹⁶² Efter en tids vistelse i Stockholm, med skol och informationstjänst så tillträder Johansson som kyrkoherde i Hemmesdynge-Södra Åby pastorat – kanske för att han äger

¹⁵⁹ Gudhemius, s. 6.

¹⁶⁰ Gudhemius s. 6.

¹⁶¹ Gudhemius, s. 7.

¹⁶² Sivenius, s. 92.

kunnighet i svenska språket.¹⁶³ Johansson sköter sitt pastorat föredömligt och vårdar den svenska kyrkotraditionen, enligt en samtida källa.¹⁶⁴ Således har denne Johansson av allt att döma ett högt förtroendekapital hos överheten. Hur biskopen Steuchius reagerat på Johanssons redogörelse om Esther, eller för den delen domkapitlet, vet vi dock inte. Kanske skulle fortsatta efterforskningar i domkapitlets arkiv kunna ge svar på den frågan.

Kyrkoherden Johansson är alltså den förste som går i godo för Esther. Snart lyckas denne övertyga även en annan präst om "undret". Hans namn är Petrus Gudhemius och året är 1710 när han publicerar ännu en *Sanfärdig berättelse...* om Esther Jönsdotter, vari han som ett appendix tillfogar ovan nämnda skrivelse av Johansson. Gudhemius skrift om Esther är även den, till sitt innehåll, snarlik von Rolands. Sivenius nämner i sin artikel att Peter Gudhemius senare flyttade till Skara, där han fäste biskopen Jesper Svedbergs uppmärksamhet på självsvälterskan, vilket vi ska återkomma till.¹⁶⁵ Men först vill jag återkoppla till frågeställningen ovan: varför upptar prästerskapet (Johansson och Gudhemius) Esther som ett fromt kristet exempel? Detta innebar ju de facto att man gav en bondepiga rollen som en Guds förkunnarska.

Det gjordes under det karolinska enväldets tid stora ansträngningar från statsmaktens sida för att skapa enhetlighet i religionen, med det allt igenom övergripande syftet att använda religionen i disciplinerande syfte. Detta var ett led i tidens konfessionaliseringsprocess, där den av statsmakten sanktionerade religionen ingick som en viktig faktor. I Sverige var det den evangeliska lutherdomen som utgjorde samhällets ideologiska fundament, vilket kom till uttryck inte minst i samband med det stora nordiska kriget.¹⁶⁶ Stora ansträngningar gjordes då från kung och råd, den styrande eliten,

¹⁶³ Sivenius, s. 93.

¹⁶⁴ "I Hemmesdyngre prästgård föres ett mycket kristligt och berömligt leverne och pastor är en man, som inge oordning eller flädja lida kan utan är ett gott exempel för andra uti leverne och lärdom". citat av prosten M Arenchil, som enligt Stig Sivenius noga övervakat Vemmenhögsprästernas (härad) svenskhet. Sivenius, s. 93.

¹⁶⁵ Sivenius, s. 26.

¹⁶⁶ Stora nordiska kriget (1720-1721) kan ses som en följd av tidigare svensk expansion (under 1600-talet). Ett anfallsförbund ingicks 1699 mellan Fredrik IV av Danmark, Peter den Store av Ryssland, samt August den II av Polen och Sachsen med syftet att ta tillbaka de Östersjöprovinser som Sverige tidigare lagt under sig. Källa: Peter Ericsson, *Det nordiska kriget förklarar. Karl XII och det ideologiska tilltalet*, Uppsala, 2002, s. 22.

att vaska fram soldater och materiella resurser till de stora krigen utomlands, och för uppnå målen måste en effektiv statsförvaltning byggas upp och en enhetlig ideologisk grund läggas. Enlig historikern Peter Ericsson kan det ideologiska tilltalet brytas ner i främst tre teologiska temata: 1) läran om den syndfulla människan, 2) plikten att lyda överheten samt uppfattningen om att det fanns en 3) parallellitet mellan det judiska folket i gamla testamentet och den svenske klungen undersåtar. Som en förutsättning för att dessa dogmer, det ideologiska tilltalet skulle fungera, krävdes att det rådde religiös enighet inom riket.¹⁶⁷ Alla måste ju förstå budskapet. Och således; när krigsmaskineriet fungerade i alla sina raffinerade konstruktioner, på ett brett fält från ideologi till praktik, får man förutsätta att en slags ideologisk, religiös och kulturell interaktion uppstod mellan elit och vanligt folk. I ett internationellt perspektiv är det slående att det svenska riket under hela 1600-talet i stort sett var förskonat från konfessionella motsättningar, framhåller Ericsson.¹⁶⁸ Han syftar då rimligtvis på situationen i det svenska kärnlandet.

Peter Burke och Robert Redfield har ur ett allmänt, kulturellt perspektiv analyserat interaktionen mellan elit och folklighet. De båda har, som inledningsvis nämnts i denna uppsats, definierat det bildade fåtalets kultur som den "stora traditionen" och den breda, obildade massans som den "lilla traditionen". Mellan dessa båda traditioner har dock funnits ett ömsesidigt beroende, en dubbelriktad trafik.¹⁶⁹ Burke ser dock ett asymmetriskt förhållande mellan traditionerna; den stora traditionen har tagit del av den lilla, som så att säga legat vidöppen för deltagande, medan den stora traditionen exkluderat folkets medverkan, och bokstavligen talat sitt eget språk.¹⁷⁰ Dock finns, som ovan nämnt, förbindelsepunkter, och prästen kan här ses som den främste förmedlaren mellan de båda kulturerna emellan eftersom han står med en fot i båda. Detta förhållande framhåller Burke, som här lyfter fram just Sverige som ett exempel. Kyrkoherden i 1700-talets Sverige fick första dansen med bruden vid bröllop, han skar upp steken vid festmåltiden, lånade sina kläder till brudgummen osv.¹⁷¹ Prästen deltog i folkkulturen i allra högsta grad, samtidigt som han genom sin

¹⁶⁷ Ericsson, s. 73.

¹⁶⁸ Ericsson, s. 74.

¹⁶⁹ Burke, s. 39. Redfield Robert, *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956, s. 71.

¹⁷⁰ Burke, s. 43.

¹⁷¹ Burke, s. 42.

teologiska utbildning vid universitet kan sägas representera den lärda kulturen. Således skolades prästerskapet i en elitistisk anda, men väl ute i församlingarna, torde verkligheten ha varit en annan. Lindstedt Cronberg har i sin bok *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd, 1680-1880* (1997) även resonerat om prästens mellanställning, och ser prästerskapet socialt som en tämligen avgränsad, fristående grupp.¹⁷² Till sitt stöd hänvisar hon till en undersökning av Sten Carlsson som visat att 41-44 procent av prästerna själva var prästsöner.¹⁷³

Låt oss nu återgå till fallet Esther: Petrus Gudhemius berättar att det hölls bön för henne i de lokala kyrkorna. I samband med dessa gudstjänster kände hon, skriver han, "en stor lisa både i kropp och siäl". Esther var således för sjuk för att närvara vid gudstjänsten, och även om kyrkoplikt rådde, så medgavs naturligtvis undantag för de som var sjuka. Det var troligtvis också vanligt att man höll förbön för en sjuk församlingsmedlem. Men man kan också tolka förbönen och kyrkoringningen som något mer; nämligen en manifestation – en offentlig handling till Esthers fromma. "Hwar söndag hålles bön för hene i the närliggande kyrckior."¹⁷⁴

Detta betyder rimligtvis att Esther är respekterad av det lokala prästerskapet, och sannolikt även av lokalbefolkningen. Petrus Gudhemius framhåller att Esther läser upp söndagarnas evangelietexter ur minnet i sin sjukbädd, och när hon tvekar om innehållet domnar hon bort en stund för att sedan återuppta reciterandet. Gudhemius konstaterar att "Gud, som henne tröster, lärer henne thetta".¹⁷⁵ Han avslutar sin skrift med att bedyra att allt som sagts i den samma är sanning, efter vad han av "trowerdigt folc offta hördt" och han tillägger att han själv besökt Esther vid fyra tillfällen. Två gånger under 1708 och två gånger 1709. Och när han låter författa sin skrift, den 28 augusti 1710, så hävdar han att han inte vet annat än att hon ännu lever i samma tillstånd.¹⁷⁶

Det kan således konstateras att de båda prästmännen Johansson och Gudhemius båda tar Esther på allvar och anser att hon står i direktkontakt med Gud. De förefaller dock inte anse att hon är

¹⁷² Lindstedt Cronberg Marie, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd, 1680-1880*, Lund 1997, s. 254-258.

¹⁷³ Gäller perioden 1710-1740. Sten Carlsson, *Ståndssamhälle och ståndspersoner 1700-1865. Studier rörande det svenska ståndssamhällets upplösning*, Lund 1973, s. 199-208.

¹⁷⁴ Gudhemius, s. 4.

¹⁷⁵ Gudhemius, s. 4-5.

¹⁷⁶ Gudhemius, s. 5.

visionär eller profet, utan betonar hennes förmåga att leva i stort sett utan föda som ett tecken från Gud och strikt ur detta perspektiv som ett mirakel. Så som de båda prästerna beskriver Esther strider hennes religiösa erfarenheter därmed inte från den lutherska läran och hennes fromma budskap om omvändelse, bot och bättring synes också passa in i det ideologiska tilltalet från överheten. Således har fallet Esther använts som ett exempel på den personliga gudsrelation som utgör kärnan i Luthers förkunnelse. Men det som framgent skulle få stor, kanske även för samtiden oanad betydelse, var alltså Esthers remarkabla självsvält. Kärnfrågan kom att bli hur hon, som det sades, kunde leva utan mat. Var det Gud eller naturlagarna som höll henne vid liv?

Jesper Svedberg och änglars ingripanden

Innan vi går vidare och studerar vetenskapsmännen syn på Esther, ska vi uppehålla något vid kyrkoledaren Jesper Svedberg, som trots sina höga positioner, hade utmärkt sig för att inte vara helt renlärig. Jesper Svedberg, som svingade sig upp på karriärstegen bland annat som kung Karl XI:s hovpredikant, var ur flera aspekter en stor kyrklig profil i 1600-talets Sverige, och en bit in på 1700-talet. År 1691 tillsatte kung Karl XI en kommitté som fick uppdraget att ställa samman en psalmbok för hela riket. Kommittén leddes av Jesper Svedberg som personligen kom att utföra det mesta av arbetet.¹⁷⁷ År 1694 var Svedberg klar och psalmboken kunde ges ut, men kritiken blev omfattande mot hans urval av psalmer, varav han skrivit några själv. Efter en tid drogs den så kallade "svedbergiska" psalmboken in, eftersom den av ledande svenska teologer ansågs vara både hädisk och kättersk. En ny kommitté tillsattes och en ny psalmbok sammanställdes och gavs slutligen ut som den officiella svenska av år 1695. 78 av psalmerna i den "svedbergiska" psalmboken hade då uteslutits, medan andra skrivits om.¹⁷⁸

Vad handlade dispyten om? Varför ansågs Svedbergs psalmer som kätterska? Utan att kunna fördjupa mig i denna fråga kan kort konstateras att det var Svedbergs svärmiska, närmast katoliserande språk som väckte anstöt. I likhet med den samtida kyrkliga ledaren Haquin Spegel, betonade Svedberg att tron ensam inte räckte för att vinna frälsning, utan att kristenheten också måste visa sig i gärningarna. Detta stod i strid med den lutherska doktrinen om frälsning genom tron

¹⁷⁷ Montgomery, (Olsson), s. 290.

¹⁷⁸ Montgomery, (Olsson), s. 290.

allena. Spegel skrev såväl poesi som psalmer, medan Svedberg trodde på änglar och deras ingripanden, framhåller kyrkohistorikern Ingun Montgomery (Bernt Olsson).¹⁷⁹ De båda prästmännen, vilka sedermera blev biskopar och, Spegel även ärkebiskop, var för radikalt svärmiska för att riktigt passa in i den ortodoxa lutherska svenska stormaktens, konfessionella religiositet. Svedberg blev förbittrad över ha fått sin psalmbok refuserad,¹⁸⁰ men en del av hans psalmer togs som sagt med i den nya psalmboken av år 1695. Det är framför allt psalmer där diktaren följer Jesu väg, och kopplar samman sin egen person med Jesu vandring. Det är således psalmer med ett väckelsereligiöst innehåll. Den svärmiskt religiöse Jesper Svedberg, blir biskop i Skara år 1702. När han några år senare får höra om Esther Jönsdotter, så tar han hennes syner för äkta. Inte så konstigt kanske, eftersom han trodde på änglars närvaro och dagliga ingripanden. Och Esther hade ju blivit kallad av en ängel!

Enligt historikern Sten Lindroth, så kom Esther som "fallen från himlen" för Jesper Svedberg.¹⁸¹ Det är för övrigt värt att dröja lite vid Lindroths tolkning av Esther Jönsdotters religiositet, som han beskriver i en något raljerande ton. Lindroth tolkar von Rolands relation av fallet Esther som ett uttryck för kristen uppbyggelse i den "pietistiska väckelsens anda"¹⁸² och han jämför med den medeltida svenske dominikanen Petrus de Dacias skildring av mystikern Kristina av Stommelens exstatiska visioner.¹⁸³ Sten Lindroth förefaller således tolka Esther Jönsdotter som en pietistisk mystiker.

Åter till Svedberg: vi har tidigare omnämnt Petrus Gudhemius skrift om Esther Jönsdotter, och det var enligt Lindroth på Svedbergs uppmaning, som Gudhemius låter trycka den år 1710.¹⁸⁴ Följande år lyfter Jesper Svedberg upp Esther Jönsdotter som ett fromt exempel i sin bok *Gudeliga*

¹⁷⁹ Montgomery, (Olsson), s. 291

¹⁸⁰ Denna bitterhet ger han uttryck för i sin biografi, enligt Montgomery, (Olsson) s. 291.

¹⁸¹ Lindroth, *Svenska Akademiens minnesanteckningar. Magnus Gabriel von Block*, s. 184.

¹⁸² Lindroth, s. 183.

¹⁸³ Lindroth, s.184. Han relaterar till Kristina av Stommeln, 1242–1312, som var tysk mystiker, född i Stommeln (Stumbelen) nära Köln. Kristina föll ofta i extaser av hysterisk art med inslag av besatthet. Mest känd blev hon genom Petrus de Dacia och dennes av svärmisk kärlek kännetecknade korrespondens med henne. Källa: NE via internet, 08 12 15, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/231829/231829>

¹⁸⁴ Lindroth, s. 184.

Dödstanchar, Them en Christen alltid, helts i thessa Dödeliga Krigs- och Pestilens Tider, bör hafwa. I sin postilla, *Guds barnas heliga sabbats ro*, från 1712, låter han även avtrycka Gudhemius rapport om Esther.¹⁸⁵ Svedberg är således övertygad om att Esthers Gudsupplevelser är äkta och att hon får sin näring direkt av Gud. Det kan tilläggas att just biskop Svedberg hade en väsentlig roll i det karolinska, ideologiska propagandamaskineriet. Svedbergs predikningar trycktes och distribuerades med avsikten att de skulle fungera som underlag för andra predikningar, och de fick därför stor spridning¹⁸⁶. Svedberg har uppenbarligen ansett Esthers gudsrelationer passa väl in här, kort sagt som en del av propagandan.

Avslutningsvis vad gäller Jesper Svedbergs relation till Esther så kan nämnas att Sten Lindroth uppger att Svedberg under en resa till Skåne skall dels ha träffat Esther själv, dels ha haft en diskussion om självsvälterskan med kung Karl XII¹⁸⁷ då denne uppehöll sig i Lund. Sammanträffandet skall ha ägt rum efter det att Esther fått sitt barn, därefter gift sig och flyttat till Malmö. Även Stig Sivenius omnämner sammanträffandet mellan Svedberg och Karl XII som ska ha skett 1718.¹⁸⁸ Kungen lär då inför Svedberg ha klandrat Esther för hennes utomäktenskapliga barnaalstrande, medan biskopen försvarade Esther som ett Guds under: dels hade hon ju levt utan mat i 13 år, dels avlat barn fastän hon till "sjätte månaden efter avelsen intet förtärde eller smakade". Kungen skall då ha framhärdat att det var synd att göra hor, men Svedberg svarade att "när två personer [...] komma överens att äkta varandra, så är det för Gud i ett äktenskap, och hävdandet kommer därtill".¹⁸⁹

Svedberg stod upp för Esther, egentligen emot lagen, och även mot den enväldige monarken.

¹⁸⁵ Lindroth, *Svenska Akademiens Minneanteckningar. Magnus Gabriel von Block*, s. 184 samt Sivenius, s. 26-27.

¹⁸⁶ Ericsson Peter, *Det nordiska kriget förklarar. Karl XII och det ideologiska tilltalet*, Uppsala 2002, s. 96-106.

¹⁸⁷ Karl XII (1682-1718) kung fr. 1697.

¹⁸⁸ Lindroth, s. 184-185. Sivenius, s. 31-32. Källmaterialet som de båda författarna använt sig av är i detta fall Svedbergs biografi, eller som den hette *Lefwernes beskrivning*. Lindroth och Svedberg kommer för övrigt med olika uppgifter om var Esther bodde efter att hon gift sig: förstnämnde uppger Malmö, sistnämnde att hon bor kvar i Norra Åby.

¹⁸⁹ Sivenius, s. 31-32. Hänvisningar till ovan nämnda Svedbergs *Lefwernes beskrivning*.

Vetenskapsmännen utreder fallet

Den höga uppmärksamhetsfaktorn var förmodligen huvudorsaken till att två naturvetenskapsmän kopplades in på fallet Esther; dessa var Johan Jacob von Döbeln¹⁹⁰ och Magnus Gabriel von Block¹⁹¹.

År 1708 sammanträffar Johan Jacob von Döbeln troligtvis första gången med Esther.¹⁹² von Döbeln låter därefter flera av sina studenter ingående undersöka Esther, och bland annat ta blodprover.¹⁹³ Undersökningarna förefaller ha utförts under flera års tid, sannolikt hemma i Esthers föräldrahem i Norra Åby. Först år 1715 lät von Döbeln trycka två skrifter om Esther, båda på latin.¹⁹⁴ I brist på kunskap i detta språk har jag fått förlita mig på referat från dessa texter av Gunnar Hobroh och Sten Lindroth. Esther Jönsdotters fasta utreds även av Gabriel von Block, som 1714 anmodades inkomma med en redogörelse för fallet till Göta Hovrätt och som senare kom att tryckas.¹⁹⁵ Orsaken till denna granskning var i formell mening att den utmärklade självsvälterskan

¹⁹⁰ Johan Jacob von Döbeln (tidigare Döbelius, 1717 adlad von Döbeln) 1674–1743, läkare. von Döbeln föddes i Rostock, Tyskland, där han blev medicine doktor 1695. Sedan han flyttat till Sverige blev han 1697 assessor i Collegium medicum, 1699 provinsialmedikus i Skåne och 1709 stabsmedikus vid trupperna i Skåne; han medföljde Karl XII som livmedikus till Norge. År 1707 upptäckte och grundade han Ramlösa hälsobrunn. von Döbeln var fr.o.m. 1710 professor i medicin vid universitetet i Lund.

Källa: NE via internet, 08 12 14, [tp://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/158057](http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/158057)

¹⁹¹ von Block Magnus Gabriel, 1669–1722, läkare. Block var förutom i medicinen väl bevandrad i samtidens filosofiska och vetenskapliga frågor. Efter studentåren i Uppsala vistades Block åren 1693–98 i Italien, där han blev katolik. Återbördad till Sverige och lutherdomen blev han provinsialläkare i Östergötland. Han adlades först 1719. Mest känd är B. för sina angrepp på vidskepelse och övernaturliga förklaringar till naturskeendena. Block framstår, särskilt under sin läkartid, som en klassisk förnuftsdyrkare, en tidig representant i Sverige för ett naturvetenskapligt grundat upplysningspatos. Källa NE via internet, 08 12 14, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/130949/130949/magnus>

¹⁹² Hobroh s. 33.

¹⁹³ Hobroh s. 34.

¹⁹⁴ Se fotnot 96.

¹⁹⁵ Magnus Gabriel Block, *Betänkande öfwer Esther Jönsdotters långvariga fastande i Skåne yttat uti ett swar uppå kongl. Götha hof Rätts bref, Wästerås, 1773*, andra upplagan. Första upplagan trycktes år 1719, enligt Lindroth, s. 188, och finns tillgänglig på Universitetsbiblioteket i Lund.

året före nedkommit med ett barn; ett ”stort och fett foster”.¹⁹⁶ Barnet, som var en flicka, dog endast 13 dagar gammal.¹⁹⁷ Barnafadern uppges vara en korpral vid namn Bredberg¹⁹⁸, som tog hand om Esther under de senare åren av hennes fasta¹⁹⁹. Bredbergs umgänge med Esther omnämns även i Blocks utlåtande, men kommenteras inte närmare. Enligt Lindroth är det dock detta utomäktenskapliga barnalstrande, så kallat lönskaläge, som varit orsaken till Göta hovrätts rannsakan av Esther.²⁰⁰ Men den rättsliga prövningen kom märkligt nog att handla mindre om horsbrottet i sig och så mycket mer om själsvälten: huruvida Esther var en bedragerska eller inte?

Vi ska nu se hur de båda tidigmoderna vetenskapsmännen ställer sig till fallet. Fyra förklaringsmodeller finns att ta ställning till:

- att Esthers tillstånd, att kunna leva utan mat, är ett Guds mirakel.
- att själsvälten (helt utan mat) sker enligt naturens premisser.
- att Esther är en förslagen bedragerska som äter i hemlighet.
- Att Esthers fasta är ett Djävulens bländverk.

Johan Jacob von Döbeln

Johan Jacob von Döbeln låter sina studenter vakta Esther i veckor, utan att kunna ertappa henne med att äta.²⁰¹ von Döbeln kan därför bara dra slutsatsen Esthers svält är äkta. Och inledningsvis blir även han mycket förundrad: “Kommen! Kommen! Upphören att tvivla”,²⁰² skriver han och uppmanar folk att besöka Esther i Norra Åby. Von Döbeln är alltså övertygad om att Esther kunnat leva utan mat i flera år, men han avvisar likväl tanken på gudomlig inverkan. Först lutar han åt att det är blodet som i sig som kan nära Esther, och han låter punktera hennes blodkärl för att utröna

¹⁹⁶ Block, s. 12.

¹⁹⁷ Hobroh, s. 34. Hänvisningar till von Döbelns båda skrifter, ovan nämnda.

¹⁹⁸ Block, s. 23.

¹⁹⁹ Bl.a. Sivenius, s. 28-29. Flera källor uppger att Gumme Bredberg tog hand om Esther och att han även var barnafadern.

²⁰⁰ Lindroth, *Svenska Akademiens minneanteckningar. Gabriel von Block*, s. 187.

²⁰¹ Lindroth, s. 185.

²⁰² Lindroth, s. 186.

vad hennes blod innehåller. I sin andra skrift om Esther synes von Döbeln ha antagit en annan förklaringsmodell: denna skrift ger von Döbeln ut efter det att Block skickat in sitt betänkande. Eventuellt, men detta är en spekulatation, så har nu von Döbeln tagit intryck av Block, och följer dennes resonemang om näringstillförelse utan mat. De båda vetenskapsmännen utgår nu ifrån att Esther fått sin näring från luften. Beträffande Esthers syner, så anser von Döbeln att detta är fantasier av en av sjukdom försvagad hjärna.²⁰³ Han betonar distinktionen mellan två latinska begreppen: *miracula* och *mirabilia*.²⁰⁴ Förstnämnda tillstånd är under Guds direkta inflytande, medan sistnämnda handlar om kroppsliga förhållanden. Von Döbeln menar att Esther är det senare, *mirabilia*. Intressant i sammanhanget är att von Döbeln nämner sånger om Esther och hennes "olycka".²⁰⁵ Sångerna, som kan antas ha folklig karaktär, skall även ha tryckts, men förefaller inte ha bevarats.

Gabriel von Block

Gabriel von Block trodde på Gud men inte på Guds mirakel. Block utgick från att jordelivet styrdes av naturlagarna: inte av Guds hand eller änglars ingripanden, som han förpassade till tiden för jordens skapande, och biblisk tid. Allt sedan dess gick urverket, skapelsen på, i sann deistisk anda. von Block förkastar tanken på att Esthers fasta skulle jämföras med ett gudomligt mirakel. Det finns allt för många sådana fastor i historien,²⁰⁶ hävdar von Block i ett betänkande om Esther Jönsdotter, vilket ingavs som ett yttrande till Göta Hovrätt, år 1714. I denna 24 sidor långa skrift försöker von Block förklara Esthers fasta som naturlig; alltså inte av Gud given. von Block skriver inledningsvis en kort redogörelse för skapelsen och den mänskliga mekanismen:

Ut då Gud i första skapelsen gav djurom, och förnämligast människan lif, det är, vim infitam motricem, gaf han tillika åtskilliga instrument, såsom hjerta, hjerne, och lungor, u. hwilka genom deras besynnerlige rörelse,

²⁰³ Hobroh, s. 34.

²⁰⁴ Begreppet *anorexia mirabilis* (helig anorexi): självsvält som pga specifika kroppsliga förhållanden lever utan föda, ev. dock likväl med Guds/ Andens hjälp. Mirakel: guds underverk. Distinktionen mellan de båda begreppen är således härfin, sett utifrån ett modernt, sekulärt perspektiv. Hobroh, s. 34, Johansson, s. 176.

²⁰⁵ Hobroh, s. 34.

²⁰⁶ von Block, s. 2.

kringdela skulle til de öfrige lemmar och tårille, blodet och lifsandarne, uti hvilket rörelses continuation, detta lekamlige lifwet enkanerligen består.²⁰⁷

Med denna text förklarar von Block kroppens så att säga grundläggande funktion, vilken han betraktar som oberoende av Guds närvaro, eller upprätthållande kraft. Gud har en gång skapat motorn, och sedan går det av sig självt. von Block fortsätter med ett resonemang som går ut på att människokroppen har två sorters föda: den "synlige maten" samt den "den osynlige".²⁰⁸ Den synlige maten är alltså all fast föda, medan den osynliga maten intas genom luften. Via kroppens "digestioner" förminskats födan och slaggprodukterna förs ut ur kroppen via transpirationen. Den som transpirerar mycket (här i betydelsen intar "näring") via luften, svettas minst.²⁰⁹ Och de som tar in bara lite föda från luften svettas mest, hävdar von Block i ett resonemang som är något svårt att följa, och som jag här återger summariskt. Dock: I Esthers fall är det enbart intaget av osynlig föda via luften som upprätthåller hennes kroppsfunktioner, anser von Block. Detta är dock inget normalt tillstånd för en människa, utan von Block kallar Esthers sjukdom för "inapetentiam".²¹⁰ Trots ett i huvudsak (för)vetenskapligt resonemang kring sjukdomen, så anser von Block att det kroppsliga förhållandet hos den sjuke är en stor "Guds hemlighet." Han jämför här med fiskar som kan leva flera dygn utan vatten men inte utan luft. "[...] och vore i vattnet ingen luft, skulle fiskarne förgås",²¹¹ skriver von Block, som här snuddar vid den senare upptäckta syrgasens betydelse för de allra flesta levande arter.

von Block gör flera jämförelser med djur, och förklarar även hur människofostret i livmodern överlever. Barnet har ju ingen respiration, konstaterar von Block, och förklaringen blir här att foster likväl inte skulle kunna leva utan luft, "hvilken tränger igenom alle öppningar".²¹² Han förefaller här mena att luften, den osynliga födan, tas in i kroppen via transpirationen, det vill säga genom svettporerna. Ren kurios för nutida läsare blir det när Esther Jönsdotters transpiration blir föremål

²⁰⁷ von Block, s. 4.

²⁰⁸ von Block, s. 4.

²⁰⁹ von Block, s. 7.

²¹⁰ von Block, s. 6.

²¹¹ von Block, s. 5.

²¹² von Block, s. 5.

för vittnesmåls redogörelser i rätten tillika von Blocks vetenskapliga förklaringsmodell.

Svettas Esther under sin fasta eller svettas hon inte, är alltså frågan? Och vad denna har för relevans i den granskning av utomäktenskapligt havandeskap, som häradsrätten egentligen har att ta ställning, är svårförståeligt. Vittnen hävdar nu att Esther svettas mycket, och att det syns på kläderna. Även Esther själv säger att hon svettas.²¹³ Problemet för von Block, så som han själv uppfattar saken, är nu att dessa svettningar leder till komplikationer för hans förklaringsmodell: den lilla näring som Esther får ur luften borde inte, menar von Block, ge upphov till ymniga svettningar. Sålides tror han inte att Esther svettas något nämnvärt, fastän tvätterskan uppgivit att hennes linnekläder och nattsärk " varit såsom de av svett solkade woro". von Block avvisar inte själva iakttagelsen, men menar att kläderna inte solkats utav svett, utan av damm och ånga.²¹⁴ von Block gör så gott han kan för att förklara Esthers självsvält som naturlig, och förenligt med hans egen förklaringsmodell.

Sammanfattningsvis förklarar von Block att människan inte allena lever utan mat och dryck; utan även av: "spiritus universi, med hvilken luften impreaegnerad är; eller om man med herr biskop Suedberg i Dess Sabbats ro, cap. 22 v. 44 Theologice tala vill: ut hwart och et ord, som går af GUDs mun". Efter detta inlägg, med inte så lite religiös anstrykning, så återgår von Block att diskutera Esthers svettningar, och han kommer då fram till att de främst består av vattenånga, intagen via andedräkten.²¹⁵ Och så sker är inget mirakel, menar Block som även han gör åtskillnad mellan miracula och mirabilia.²¹⁶ Beträffande Esthers havandeskap och födsel av ett "fullgånget, stort och fett" foster,²¹⁷ så är von Block emellertid svarslös och lutar åt att det handlar om bedrägeri.²¹⁸ Han blir här tämligen moraliserande och skriver att det "plågar den helige Guden" at sådana välsignade medel (sanctiora media) använts för till ett syndigt lönskaläge, och som Esther

²¹³ von Block, s. 8.

²¹⁴ von Block, s. 7

²¹⁵ von Block, s. 10.

²¹⁶ von Block, s. 23.

²¹⁷ von Block, s. 12.

²¹⁸ von Block, s. 13.

“med flykten dölja och förborga”.²¹⁹ Beträffande Esther syner av en stjärna var afton, finner von Block detta vara ett utslag av sjuklig fantasi, och att Esther säger sig därtill skall ha fått ont i ögonen av denna stjärnas ljus, betecknar han som warandes redicult²²⁰ (löjligt). Slutligen ska vi notera en annan förklaringsmodell, som insmyger sig i hans text, nästan som en passus. Block referar i korthet ett fall från 1627, då en prästdotter “Margareta från Kumla” och hur “gudeligt hon predikade”. Likväl kunde hon senare beslås med bedrägeri; hon hade tagit hjälp av Satans konst, “hwilka aldrig äro farligare, än då han sig i ljusens ängel föreställer”.²²¹ Således avfärdar von Block ett Guds mirakel, men varnar för Djävulens bländverk,

Sammanfattningsvis ser vi hur både von Döbeln och von Block försöker naturliga förklaringar till Esther Jönsdotters fasta. Döbelius går mer empiriskt till väga än Block, och låter ta blodprover på Esther, och han låter även sina studenter vaka över henne. Von Döbeln kan därmed konstatera att Esthers fakta äkta; men han lyckas sämre med att förklara varför. Men han avfärdar likväl tanken att det hela skulle vara frågan om ett Guds mirakel. Senare tycks von Döbeln ansluta sig till von Blocks förklaringsmodell: om att Esther får näring via luften. Trots sitt relativt vetenskapliga angreppssätt, hänvisar von Block ofta till Gud, exempelvis “Guds hemlighet”, och han omnämner även Jesper Svedbergs teologiska tolkning av fallet Esther. Och sist, som synes, håller han öppet för Satans konst.

²¹⁹ von Block, s. 13.

²²⁰ von Block, s. 13.

²²¹ von Block, s. 14.

IV

KAMPEN OM DET RELIGIÖSA OCH SOCIALA FÄLTET

Varför blev Esther en självsvälterska? Var skeendet följderna av ett helt omedvetet förlopp? Eller kunde Esther påverka det med sin viljekraft? Och i så fall, varför gjorde hon som hon gjorde? Jag ska nu låta göra en tolkning av Esthers metarmosfos: det vill säga förvandling från piga till "mirakel", med hjälp av sociologen Pierre Bourdieus så kallat fältteori.²²²

Ett fält är enligt Bourdieu en "spelplan", en bit av verkligheten där det råder konkurrens om något²²³. Ett fält kan till exempel vara arbetet, äktenskapet, den ekonomiska marknaden, makten med mera. Inom ramarna för ett "fält" agerar människorna, aktörerna, utifrån sina inneboende dispositioner, per definition av Bourdieu kallat habitus, som därmed utgör grunden för hur de tänker, handlar, uppfattar och värderar i givna sociala sammanhang. Inom dessa fält krävs "kapital"; ekonomiskt, socialt, kulturellt eller symboliskt kapital för att vinna framgång.²²⁴ Generellt sätt kan investerat "kapital" i vid mening, generera ännu mer kapital, det vill säga framgång. Men för att överhuvud komma någonvart, det vill säga ha en möjlighet att generera kapital, så krävs alltså de rätta dispositionerna för detta, eller ovan benämnda habitus. Olle Ferm's tolkning av begreppet habitus är "kunskap om gällande regler och normer och förstå att utnyttja dem till sin fördel."²²⁵ Bourdieus eget resonemang är relativt snårigt, och har långt vidare problematiseringar, än vad som är på sin plats att föra fram här. Eftersom Bourdieu är sociolog, så uppehåller han sig också främst

²²² För exempel på hur denna teori kan användas; se exempelvis Soili-Maria Olli, s. 14. En vidare förklaring av begreppet Donald Broady, *Sociologi och epistemologi*, Stockholm 1991, s. 228.

²²³ För denna definition av fält: se Olle Ferm, "Bengt Jönsson Oxenstierna. Riddare, lagman, riksföreståndare och boksamlare". *Bengt Jönsson Oxenstierna och hans värld*, (Red. Olle Ferm, Staffan Nyström), Stockholm 2004, s. 16.

²²⁴ Ferm, s. 17.

²²⁵ Ferm, s. 18.

inom en annan forskningsdisciplin. Vilka delar av hans teorier som är överförbara på historisk forskning får anses ankomma på respektive forskare, och det är bland därför som jag ovan refererat till sekundärlitteratur.

Inför min egen studie vill jag dock kort göra en utvikning kring Bourdieus egna definitioner av ett par av fälten ovan. När det gäller "maktens fält" är det nämligen vid ett ytligt påseende lätt att göra sig en allt för enkel bild av ett detta. Till exempel i fallet Bengt Oxenstierna så förefaller det ju logiskt, och oproblematiskt att resonera om ett "maktens fält" eftersom Oxenstierna blev en framgångsrik maktperson, ett riksråd. Hur utövade han sin politiska makt; vilka dispositioner (habitus) hade han, vilket "maktkapital" kunde han generera? Den frågan besvarar Olle Ferm i sin bok, men frågan för denna uppsats är då: kan ett "maktens fält" överhuvud vara gångbart som teoretisk konstruktion vid forskning på en mjölnarpiga? Svaret är enligt min mening ja, eftersom "maktens fält", enligt Bourdieus egen terminologi, inte ska likställas med det politiska fältet. Bourdieu har definierat "maktens fält" enligt följande:

[...] det är ett rum med kraftförhållanden mellan de olika kapitalarterna eller närmare bestämt mellan de agenter som har ett tillräckligt stort innehav av en av de olika kapitalarterna för att kunna dominera motsvarande fält och vilkas inbördes strider intensifieras varje gång det relativa värdet av de olika kapitalarterna ifrågasätts (exempelvis växelkursen mellan kulturellt kapital och ekonomiskt kapital) [...] ²²⁶

Således ska maktens fält ses ur ett ganska vitt perspektiv, och det är i princip en arena för alla levande varelser. Bourdieu resonerar även om det "sociala rummet" som ett fält (slagfält), och vikten av att definiera detta, utifrån tid och rum för att avgränsa sociala klasser.²²⁷ Bourdieu kritiserar i detta sammanhang exempelvis Karl Marx kategoriserande definition av klasserna.²²⁸ En sådan kategorisering är allt för vid, synes Bourdieu mena, och istället förespråkar han en analys av det "sociala rummet" där man i och för sig kan avgränsa olika klasser, som "dock endast existerar

²²⁶ Pierre Bourdieu, *Praktiskt förnuft. Bidrag till en handlingsteori*, Göteborg 1999, s. 47. Originallets titel: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (1994).

²²⁷ Bourdieu, s. 45.

²²⁸ Bourdieu, s. 44.

på papperet”²²⁹. Kort sagt vill Bourdieu varna oss för förenklade schablonbilder av klass.

Överfört till min undersökning skulle detta innebära en problematisering av begreppet bondpiga: kvinna/ bonde/ tjänstepiga? Var i det sociala rummet befinner hon sig? Vad för ”kapital” kan hon generera, i relation till sitt inneboende habitus. Det är frågor som dessa, jag vill göra ett försök att besvara med en teoretisk modell över Esther Jönsdotter, i formen av en något förenklad fältteori. Begreppet ”kapital” skall här se som ett sammanfattande begrepp på aktörens resurser.

Fält arbete:

Esther hade ett arbete som man kanske inte första hand tänker sig som en sysselsättning för kvinnor. Till exempel så körde hon, eller hjälpte till att köra, vagnen med spannmål den tre och en halv mil långa vägen till Malmö. von Roland skriver: ”om morgonen (efter övernattningen i Malmö förf. anm.) då hon skulle hem igen, förmådde hon icke gå eller sjelf föra vagnen [...]”²³⁰ Man får här en bild av en piga som utför ett rätt styvt arbete, att kуска en vagn i hårtinterväder. Var detta då en ovanlig syn på vägarna; en kvinna vid tömmarna? Förmodligen inte vid denna tid. Det finns forskning som tyder på att kvinnor på 1700-talet utförde även typisk manliga sysslor, åtminstone att kvinnor många gånger kunde utföra samma arbeten som män, medan det däremot saknas det i stor sett belägg för det motsatta förhållandet.²³¹

Vid tiden för Esthers insjuknande var Sverige inblandat i krig på tre fronter,²³² vilket innebar en viss dränering på manlig arbetskraft. Behovet av kvinnlig arbetskraft för vad som normalt varit manliga arbetsuppgifter kan förmodas ha ökat. Vi kan konstatera att Esther hade såldes ett tungt arbete som mjölnarpiga, och till detta ska då läggas att hälsoläge sannolikt inte varit tillfredställande: Esther synes ha drabbats av en depression, eller utmattning. Denna relativa sjuklighet finns troligtvis grundlagd i Esthers fysiska och psykiska dispositioner allt sedan barndomen. I varje fall får vi en antydning om detta i von Döbelns ovan nämnda skildring. Han

²²⁹ Bourdieu, s. 45.

²³⁰ von Roland, s. 10.

²³¹ Sjöberg Maria, ”Hade jorden ett kön? Något om genuskonstruktion i det tidigmoderna Sverige”, *Historisk tidsskrift*, 1996, s. 370.

²³² Här avses Stora nordiska kriget, 1700-1721.

återger följande information om Ester:

Kring 1-2 års ålder hade haft hon många svårigheter. Vid 7 års ålder fick hon sköta en morbrors tjänares barn, ett tungt arbete som gav henne feber.²³³ Hon fick med tiden aptit på blott fårmjölk och vassla. På 13-året drabbade hon av blödningar och yrade. Två gånger får hon smittkoppor med små ärr.²³⁴ Sedan återfår hon aptiten och blir vid gott hull. Vid Mikaeli år 1702 till december fick hon hypokondri.²³⁵ Påföljande år insjuknar hon och blir sängliggande. En enkel slutsats av ovanstående är att Esthers fysiska, kanske även psykiska konstruktion var för klen för ett tyngre arbete: för att vara grovt anakronistisk, så förefaller det som om hon av pigjobbet drabbades av en utmattningsdepression.

Habitus: Esther förefaller vara psykiskt och fysiskt indisponerad för sin tunga pigtjänst.

Kapital: Esther genererar lågt ekonomiskt kapital via sitt arbete. Hon kan inte arbeta vidare hos mjölaren. Sannolikt har Esther rykte om sig som att vara sjuklig, och till följd av detta även lågt symboliskt kapital då andra "arbetsgivare" sannolikt skulle tveka inför att anställa en sjuklig piga.

Fält: makt (relaterat till position i det "sociala rummet")

Först av allt måste vi då definiera Esther ställning av börd/ klass: Vi börjar med det elementära: Esther Jönsdotter föddes 1682, enligt von Roland.²³⁶ Författaren Gunnar Hobroh namnger både föräldrar och födelseort: Jöns och Helena Pettersson i Hemmesdyngge, en liten by nära Södra Åby. Hobroh hävdar även att Esthers far dog kort efter hennes födsel, och att modern gifte då om sig med Lars Olofsson i Norra Åby i Södra Åby socken.²³⁷ Det är för mig oklart varifrån Hobroh fått

²³³ Hobroh, s. 33.

²³⁴ Smittkoppor, utrotad infektionssjukdom orsakad av variolavirus, ett virus i familjen poxvirus (koppvirus). Smittkoppor var en epidemisk sjukdom, känd sedan flera tusen år. Den var extremt smittsam eftersom virus spreds med mikroskopiska droppar (aerosol) i luften. Dödligheten var hög, 10 % eller mer, i den vanligaste formen (*variola major*), men mer godartade former (*variola minor*) förekom. Källa NE via internet, 08 12 14, <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/310201/310201>

²³⁵ Hypokondri: psykiskt betingad oro för ohälsa.

²³⁶ von Roland, s. 23. Esther uppges här vara 28 år, när von Roland skriver detta år 1710.

²³⁷ Hobroh, s. 27.

dessa uppgifter, eftersom de inte framgår av de ursprungskällor som jag studerat. Möjligen kan dessa "födelseuppgifter" finnas i von Döbelns avhandling, ovan nämnd, som är på latin.

Som framgått säger flera av källskrifterna att Esther ha varit en piga, varvid det får stå utom rimligt tvivel att hon verkligen var det. von Roland och Gudhemius anger detta epitet på Esther redan i rubriken till sin skrifter, uppenbarligen för att de båda författarna anser att detta är viktigt. Esther var en kvinna ur folket – ett förhållande som poängteras. En kvinna ur folket måste dock arbeta för att förtjäna sitt uppehälle, alternativt gifta sig. En ogift kvinna var omyndig intill dess att hon gift sig. Det förindustriella, agrara samhället var till sin ideologiska och juridiska karaktär utformat som ett patriarkat där mannen var sin hustrus målsman.²³⁸ En logisk följd av denna struktur är att en ogift kvinna har låg status/ och därmed lite makt. Esther var ännu vid 21 års ålder ogift, möjligen till följd av hennes vacklande hälsa, men det är en ren spekulation. Ur nämnda perspektiv kan Esther anses stå på samhällets botten: likväl så gör hon sannolikt inte det: det finns faktorer som stärker hennes ställning i det sociala rummet:

Esthers familjeförhållanden synes stabila: hon har mor och far (styvfar) i lokalsamhället. Familjen lever sannolikt inom så att säga ordnade former. Esthers föräldrar är troligtvis bönder, eller har i varje fall en direkt koppling till det lokala bondesamhället. De kan vara självägande, alternativt frälse-, eller kronobönder²³⁹ och de lever troligtvis i viss materiell välfärd. von Block anger nämligen omständighet som vi inte kan bortse ifrån. Esther/ familjen synes ha haft en tvätterska.²⁴⁰ En annan aspekt: Esther blir utan vidare betrodd av exempelvis kyrkoherden i socknen; vilket tyder på att hon allmänt sett uppburit ett högt symboliskt kapital, i formen av heder. Esthers plats i det sociala rummet är enligt min bedömning i ett mittfält, en slags medelklass inom bondeståndet.

Habitus: Esther dispositioner bestäms här främst av hennes börd och ett troligtvis oförvitligt leverne; det förefaller som om hon fostrats i en hedervärd familj, som står stabilt i bondeklassen. Ingen kritik framkommer i någon källtext angående hennes/ familjens bakgrund.

Kapital. Hennes ekonomiska kapital är förmodligen i mittfältet av bondeklassen; sannolikt är

²³⁸ Marie Lindstedt Crionberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680-1880*, Lund 1997, s. 32.

²³⁹ Frälsebonde: bonde vars mark tillhör ett skattebefriat gods. Kronobonde: jordbrukare på enhet ägd av kronan/ staten.

²⁴⁰ von Block, s. 7. Se även denna uppsats, s. 56.

familjen inte utblottad. Snarare finns någorlunda stabila ekonomiska förhållanden. Detta får dock bli en spekulaton, dessutom kan sådan förhållanden ändras snabbt, i synnerhet i krigstider. Esther synes också, i enlighet med ovanstående, kunna generera symboliskt "maktkapital" i formen av familjär heder, framförallt innan hon blev utomäktenskapligt havande. Härefter faller hennes symboliska kapital. Vi kan anta att hennes sociala position i kollektivet försämrades efter lönskalägesbrottet. Den negativa uppmärksamheten, rättegången, bör ha minskat hennes symboliska kapital i det sociala rummet.

Fält: sociala relationer

I 1700-talets agrara samhälle framlevdes det dagliga livet med omfattande interaktion mellan ett stort antal människor. Kort sagt handlade de mesta om samarbete, från morgon till kväll. Alla idag existerande välfärdsfunktioner måste tänkas bort. Samhällets gemensamma åtaganden var få, men by-/ och sockengemenskapen var desto större. På varje gård bodde och verkade ett stort antal personer, och både större och mindre gårdar hade troligtvis drängar. Som ovan nämnt berättar von Block en kvinna som tvättar Esther särkar. Denna utsaga är intressant ur flera perspektiv, men just i detta sammanhang vill jag belysa den folkrikedom som kännetecknade 1700-talets bygemenskaper. I sådant kontext måste man sätta Esther med följden att hon och övriga ingående personer i ett sådant kollektiv, troligtvis rangordnades socialt, efter värdering av status och personligt/ familjärt rykte. Att döma av källmaterialet så hade Esther ett grundmurat gott rykte under hela den tioårsperiod som hon utövade sin gudomliga kallelse, och när hon ville kommunicera ett budskap, fanns åtskilliga personer i ett vittförgrenat nätverk i närmiljön som förde budskapet vidare. Det lokala prästerskapet tog henne, nästan bokstavligt, under armarna. De ringde i kyrkorna och bad för henne, medan folket sjöng sånger.

Habitus: Esther är uppväxt i en folkrik bondemiljö, med ett stort socialt nätverk som hon interagerar med utifrån en troligtvis repekterad social position. Det finns en del omständigheter som talar för att Esther hade goda förutsättningar/ dispositioner för att nå positiv ryktbarhet inom lokalsamhället, trots att hon i någon mån föll utanför ramarna genom sin sjukdom/ självsvält.

Kapital: Förmodligen ett stort socialt, symboliskt kapital i formen av "ärbarhet" inom byn/ socknen. Detta kan vi inte förvisso inte säkert veta. Esther hade dock möjligheten att nå ut till ett

stort antal personer när hon ville kommunicera inom ramarna för kollektivets gemensamma, kulturella, religiösa föreställningsvärld. Esther genererade symboliskt kapital i formen av ett ryktbarhet. Huruivda detta symboliska kapital kunde omvandlas till reellt ekonomiskt kapital, får vara osagt – källmaterialet säger oss inget om detta.

Fält: kyrkan (församling/ andlig kultur)

Esther Jönsdotter var uppenbarligen vad man för kallade för gudfruktig. Hon var innerligt troende och kunde recitera de kända kristna verken; psalmer, evangelietexter och eventuellt stycken ur bibeln. Hon går i kyrkan (så länge hon inte fastade), som alla andra, och har förmodligen gjort så sedan koltåren. Kyrkans fält är vittförgrenat, och spänner i denna tid över flera samhällssektorer: kyrkan är normbärande, det vill säga definierar etiska grundvalar samt moraliska förhållningsätt gentemot dessa. Den upprätthåller religiösa mytbilder, den är politisk, och den är dömande. Inom alla dessa områden synes Esther ha hållit sig inom normerna, och därtill ha använt sig själv som ett gott exempel, fram till sitt lönskaläge med kopralen Bredberg.

Habitus: Esther kunskapsmässiga dispositioner, hennes bildning inom den religiösa, normbärande kontexten är relativt stor så vill säga, är stor. Grunderna till denna bildning är deltagande i normala kyrkliga aktiviteter, det kan även tänkas att hon fått viss undervisning, exempelvis av klockaren som ofta hade en kunskapsförmedlande uppgift.²⁴¹ Esthers andliga dispositioner, hennes beskrivna fromhet har en nyckelroll för hennes förmåga att nå ut, och generera symboliskt kapital.

Kapital: Esther har ett lågt ekonomiskt kapital även inom detta fält. Hennes sociala kapital inom fältet är begränsat. Esther tillhär det ringa folket även i kyrkligt perspektiv, och i synnerhet som kvinna i ett patriarkaliskt dominerat fält som kyrkan. Esthers symboliska, immateriella kapital är dock högt, och synes paradoxalt nog öka markant under hennes sjuklighet, på grund av hennes gudomliga visioner: hon behärskar till fullo, kanske intiutivt, det mytologiska, symboliska

²⁴¹ Stig Alenäs, *Lojaliteten, prostarna, språket. Studier i den kyrkliga försvenskningen i Lunds stift under 1680-talet*, Lund, 2003, s 11 och s. 140.

religiösa språket som kan definieras som en samhällelig "mythomoteur"²⁴², för att låna ett begrepp av Anthony D. Smith. Esther har stort symboliskt och kulturellt kapital i formen av andlighet, samt förtrogenhet med det kristna symbolspråket. Detta symboliska kapital inbegriper prestige, heder och anseende.²⁴³

Sammanfattande fältteoretiskt resonemang

Bordieus spelteoretiska resonemang lämpar sig väl för ett vidgat aktörsperspektiv men ett problem som infinner sig vid forskning på så kallat vanligt folk, och i detta fall en kvinna, är att de strukturella ramarna blir snäva; kanske allt för snäva. Som framgår av ovanstående så har en kvinna av bondeklass har inte allt för mycket spelrum. I varje fall hade inte Esther det, utifrån min egen tolkning. Hennes liv innebar hårt arbete som piga, och skulle i en framtid i bästa fall bli i eget hem som lika hårt arbetande hustru. När Esther blir svårt sjuk, blir hon även mindre attraktiv på äktenskapsmarknaden och en bom har således spärrat dessa utstakade vägar. Det finns få eller inga alternativa fält för Esther att agera på. De patriarkala strukturerna synes alltså totalt dominera över Esthers liv, nästan så att Bourdieus fält-teoretiska metod här förefaller haverera. Det finns till synes knappst något av ett aktörsperspektiv återstår, men kanske är detta också själva poängen. Esther hade inom arbetets och äktenskapets fält ingen möjlighet att ackumulera ekonomiskt kapital, personlig vinning av något slag. Hon saknade inom dessa fält habitus/ dispositioner för att ta sig framåt, och detta på grund av orsaker som hon inte kunde påverka: kön och klass.

På ett annat fält har Esther däremot synnerligen goda förutsättningar för att generera "kapital"; nämligen på det kyrkligt/ andliga-fältet. Och detta är högst väsentligt: när Esther inga andra vägar har, likt många andra kvinnor i hennes situation, så blir den andliga sfären en sista utväg; intressant nog så var detta "fält" i tidigmodern tid, fram till en bit in 1700-talet, så att säga vidöppet för olika uttryck och tolkningar. Således kunde en visionär nå ära och berömmelse, men kunde även få utstå spott och spe, eller i värsta fall dömas för hädelse eller kätteri. Esther lyckades emellertid, och för

²⁴² Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986, s.16. Smith använder förvisso begreppet mythomoteur som en samling komplex som skapar nationell identifikation. Häri ingår dock i högsta grad även religiös mytologi.

²⁴³ För definitioner av symboliskt kapital, se Ferm, s. 16.

att använda mig av Bourdieus termer, så kunde hon till fullo använda sig av sitt habitus inom det andliga fältet; hon hade bildning i religiös litteratur, psalmer, liturgi – dispositioner som räckte till för att skaffa anseende och respekt, symboliskt kapital, som per automatik omvandlades till socialt kapital. Inget av detta hade dock varit möjligt ifall Esther inte haft ett bra socialt nätverk, för att använda en anakronistisk term. De täta kommunikativa vägarna inom bygemenskapen innebar att Esthers rykte spreds snabbt, och snart hade en hel folklig kult skapats kring henne.

Esther Jönsdotter kunde som en följd av detta även transformera ett kyrkligt/ andligt och socialt kapital till kapital inom maktens fält (hon fick inflytande). Det är möjligt att hon därmed kunde generera även rent ekonomiskt kapital. Gabriel von Block höjer i sitt betänkande ett varnande finger för Esther att profitera på en status som ett Guds sannfärdiga mirakel.²⁴⁴ Han tycks här syfta på frestelsen att använda en mirakelstatus för snöd vinnings skull.

Att Esthers andliga kapital gav henne framgång är således oomtvistligt, anser jag. Men hur mycket av ovanstående insåg hon själv? Kunde denna kvinna för sitt inte klart och tydligt säga: att om jag lär mig den här psalmen utantill, de här bibelorden och så vidare, så kommer prästen att häpna och ösa berömmelse över mig. Jag kommer lovordas av grannarna. Jag kommer att...

Sådant kan vi nu inte veta. Och kommer aldrig få veta. Trots ovanstående skiss kring hur "mänskligt kapital" kan transfereras inom olika områden, så finns det ur ett mentalt perspektiv mängder av frågor som är obesvarade. Led Esther av en psykisk eller fysisk sjukdom, alternativt ingen sjukdom alls? Och varför fastade hon, eller snarare svälte sig själv till en förmodligen kritisk gräns för vad hennes kropp kunde tåla? Hade hon insikten att hon utsatte sig för fara, för risken att svepas bort av sjukdom eller var det en medveten akt från hennes sida: att långsamt ta livet av sig? Alternativt: var självsvälten en metod för att skärpa sina sinnen, sinne andlighet och komma i närmare kontakt med Gud, just som källskrifterna synes mena? Eller hade kanske Esther en okänd agenda, från början till slut, med syftet att skapa världslig vinning, högre status/ makt/ resurser?

Detta kan vi bara spekulera om, men jag tänker mig själv att det ena gett det andra hennes fall. För ur sjukdom till följd av överansträngning, väl fastnaglad i sängen av orkeslöshet, så kommer en alternativ handlingsväg, en flyktväg att erbjudas så att säga från ovan, eller kanske snarare från

²⁴⁴ von Block, s. 23. Han varnar för att man på ett "lätsinnigt vis profiterar GUDs sanfärdige mirakel".

Esthers egna, mentala dispositioner – medvetna eller omedvetna, kanske i en blandning.

Det som Esther och många andra anorektiska kvinnor gjorde under en tid då andra vägar syntes vara stängda, var att manifesteras sig genom religionen. Forskning om katolska visionärer har uppmärksammat att den övervägande majoriteten av dessa var kvinnor och att ställningen som visionär erbjöd en möjlighet för kvinnor att göra sina röster hörda och utöva inflytande i samhället.²⁴⁵ Min undersökning har visat att det fanns en liknande agenda på protestantiskt håll, även om förutsättningarna att nå framgång här var betydligt sämre. Esther Jönsdotter var en av få som lyckades.

²⁴⁵ Till exempel: McNamara, J. A., *Sister in Arms, Catholic Nuns through Two Millennia*, 1996.

V

SAMMANFATTANDE DISKUSSION

Om folkkulturens reformering

För att vara en piga hade Esther Jönsdotter stor makt, eller inflytande på sin omgivning, så till vida att hon blev en religiös auktoritet. Hur hon tillskansade sig denna makt anser jag mig ha visat i fältanalysen ovan. En annan fråga är hur denna makt genereras inom ramarna för kulturella strukturer. För att bli en auktoritet krävs att folk lyssnar och tror på det man säger. En följd av detta är att både talare och lyssnare har något så när gemensamma preferenser, eller värderingar. Man skulle också kunna säga att man agerar inom samma diskursiva sammanhang.

Jag avser nu återknyta till ett av uppsatsens grundläggande resonemang, nämligen Peter Burkes idéer om folkkulturens reformering och förhållandet mellan den stora och den lilla traditionen. Esther Jönsdotter må ha varit ett gudomligt medium, men hennes syner och bud om bot och bättring skulle knappast fått något genomslag utan en världslig budbärare eller förmedlare. I hennes fall var förmedlaren den lokale prästen, Johan Johansson. Det var han som hade bidragit till att forma Esthers trosföreställningar genom sina predikningar, det var likaledes han som tillskrev Esther mirakelstatus.

Kyrkoherden Johansson blir därmed en nyckelperson i uttolkningen av Esthers gudsrelation, och det är i viss mån denne prästs mentala föreställningsvärld som speglas i den initiala berättelsen om Esther. Man kan nu leka med tanken att Johansson hade ignorerat henne. Hade Esthers då haft en möjlighet att komma till tals? Ja, kanske ifall någon annan representant för samhällets elitskikt funnit vägen till hennes stuga, eller om hon blivit initiativtagare till en religiös rörelse. Istället blev det nu kyrkoherden som såg till att händelsen fördes upp på agendan.

Vilken kulturtradition var det som Johan Johansson förmedlade i sin redogörelse om Esther? Man kan utgå ifrån att han vid flera tillfällen besökt och lyssnat till hennes berättelser om sina möten med Gud. Blir han därmed ett medium, en bärare av folkliga religiösa föreställningar – en länk från den lilla till den stora traditionen? Det ska erkännas att detta var en första hypotes inför denna undersökning, men att jag under resans gång måste revidera min inställning. Visserligen

uppstår i fallet Esther Jönsdotter en interaktion mellan folkliga och kyrkligt ortodoxa religiösa traditioner, men det handlar i det här skedet, en bit in på 1700-talet, knappast längre om den form av överföring och påverkan mellan de båda traditionerna som Burke primärt tar sikte på. Det religiösa språk som Esther använder sig av är, av kyrkoherdens redogörelse att döma, helt konformt med den ortodoxa kyrkoläran, vilket vi kan tolka som att en första reformering av den religiösa kulturen vid denna tid var fullt ut genomförd i Sverige. Vi är nu inne i vad Burke definierar som den andra fasens folkreformering, där lekfolket utgjorde den drivande kraften. Det är i detta sammanhang som vi ska placera Esther.

Således kan det religiösa budskap som Esther framför, via Johansson, delvis ses som ett utflöde av sistnämndes egna teologiska föreställningsvärld. Esther fick sin kallelse i samband med en predikan som kyrkoherden höll. Det är även Johansson, och inte Esther, som nedtecknat de gudomliga visionerna. Hade dessa avvikit alltför mycket från den gängse lutherska tolkningsramen, så skulle kyrkoherden säkerligen inte ha ställt sig så positiv som han nu gjorde. Kanske kan man se Esthers fall som ett förstadium till religiös väckelse. Esther vill fostra sin omgivning i den sanna läran, och hon går emot sina föräldrar och förkastar deras tillit till kloka gummor och folktro. Reformeringen av folktron har slagit rot, och nu är det enskilda lekmän som börjat ta initiativet till att vidmakthålla och fördjupa den religiösa tron och kulturen.

Prästens mellanställning

Var står då kyrkoherden Johansson och Esther själva i förhållande till den lilla och stora kulturtraditionen? Ja, de bor båda och verkar i agrar bondemiljö. Innebär det att den förstnämnde av de två, den teologiskt skolade byprästen, fullt ut delar den lilla traditionen med Esther?

Burke talar om en "asymmetri" i relationen mellan de båda traditionerna. Visst: prästen beblandade sig med allmogen, i kyrkan, på världshusen och på marknaderna, betonar Burke. På så vis överfördes den lilla kulturtraditionen som var öppen för alla. Skillnaden för prästens vidkommande var att han både tog del av den lilla traditionen och den stora, som förmedlades vid läroverk och universitet, medan folket däremot inte hade tillgång till den stora traditionen. Detta förhållande bekräftas också av Göran Malmstedts och Marie Lindstedt Cronbergs forskning. Resultatet av min egen undersökning belyser också prästens mellanställning, och förmåga att röra sig mellan folklig och elitistisk kultur.

När det gäller Esther Jönsdotter så fortsätter hon sitt liv i den lilla traditionen. Hon framställs visserligen som ett fromt exempel av den kyrkliga överheten och når berömmelse, men detta gör henne inte delaktig i den stora, bildade traditionen. Beträffande Esthers religiösa formspråk har jag visat på vissa likheter med den samtida pietismen. Likväl ska vi inte dra slutsatsen att Esther var uttalad pietist. Pietismen i sin ursprungliga variant stod visserligen inte i motsatsförhållande till den lutherska ortodoxi som Esther var präglad av. Carola Nordbäck ser pietismens framväxt som en konsekvens, en vidareutveckling och fördjupning av den lutherska läran. Pietismen var en bred religiös rörelse som nådde Sverige strax efter 1600-talets mitt. På så vis kan man även förklara att en folklig visionär som Esther Jönsdotter och en biskop som Svedberg talar samma religiösa språk. Ingen av dem var per definition pietist, men deras religiösa formspråk var utan tvivel pietistiskt till sin karaktär. Vill man driva resonemanget längre kan man också notera vissa gemensamma drag mellan pietism, luthersk ortodoxi och katolsk religiositet, eftersom pietismen fungerade som en förmedlande länk mellan katolsk och protestantisk fromhetstradition.

Kampen om diskursen

Det finns en inbyggd paradox i Esther Jönsdotters fall. På några års tid lyckades mjölnarpigan, en kvinna ur folket, uppnå ryktbarhet och en status som påminde om den som religiösa visionärer brukar få i katolska länder. Senare blev hon på grund av anklagelser om utomäktenskapligt havandeskap föremål för en rättegång, vilken till allra största delen kom att handla om hennes påstådda förmåga att leva utan mat. Samtidigt publicerades flera skrifter och avhandlingar om henne, och enligt uppgift även sånger. Uppenbarligen så kom Esther att kanalisera den konflikt som fanns mellan olika teologiska tolkningstraditioner och naturvetenskapliga föreställningar. Hennes fall blev utgångspunkten för en kamp mellan diskursiva tolkningar av Gud, skapelsen och världen.

Genom att studera hennes fall får vi således veta en hel del om vad folk tyckte och tänkte; dels i pigans omedelbara omgivning, kring hemmet och prästgården, dels i kyrkliga och världsliga lärosäten. Mats Börjesson har, som jag nämnde inledningsvis, definierat diskursbegreppet såsom språkliga ordningar för vad som är socialt och kulturellt accepterat som sant, förnuftigt etc. Eftersom denna uppsats inte är en diskursanalys, så nöjer mig med att kort reflektera kring det maktspel som jag anser framskymtar i min undersökning.

Ett "gadameriskt" perspektiv är att en historisk källa bör tolkas inte bara innehållsmässigt utan

lika mycket kring hur den är skriven och till vem den är adresserad. Varför var det så angeläget för kyrkoherden Johansson att skildra "miraklet" Esther? Min slutsats är att han var angelägen om att bevara tolkningsföreträdet kring vad som var gudomligt eller inte: han ville bibehålla sin roll som Guds lokale företrädare, ordets uttolkare samt kanske förhindra att Esther skulle bli en konkurrent till hans egen religiösa förkunnelse. Begreppet kunskapsregim blir här centralt.

Ur samma perspektiv kan man tolka biskop Svedbergs agerande. I hans fall tillkommer att han var influerad av katolska föreställningar; han fäste stort avseende vid religionens mystiska sida. Svedberg trodde på änglarnas existens och att Gud ingriper direkt i denna världen och utför mirakel. Tron på Guds underverk var för honom en omistlig del av hans syn på världen och människan, såsom Guds skapelse och redskap. Detta var säkert Svedbergs övertygelse. Men man kan ju leka med tanken på vad han skulle förlora om deisternas världsbild tilläts få överhanden. Hans roll i den teologiska diskursen skulle minska avsevärt, och kunskapsregimen bli en annan.

Successivt under 1700-talet kommer den kyrkliga ortodoxins tolkningsmonopol att försvagas till följd av upplysningstänkandets genomslag inom elitistiska skikt och de nya naturvetenskapliga rönen. I min undersökning illustreras detta av den roll som vetenskapsmän som von Block och von Döbeln kom att spela som sakkunniga i fallet Esther. Esthers förhävanden som person är för dessa mindre betydelsefulla; bakom de vetenskapliga betänkandena framträder strävan att lyfta fram nya tolkningsmönster. För von Block och von Döbeln är det av central betydelse att Esthers självsvält förklaras som icke gudomlig utan naturlig, en orsaksbakgrund som ligger i den vetenskapliga sfären, inom vetenskaparnas diskurs. En ny elit håller på att göra sig gällande, vilken allt mer kommer att separeras från kyrkans sfär.

I allt detta mitt resonemang, finns anledning att än en gång påminna om Gadamer och det han sagt om olika förståelsehorisonter. Mitt sätt att teoretisera om aktörernas mål och meningar, så här långt efteråt och i en helt annan kontext; skulle sannolikhet upplevas som främmande för desamma om de haft möjligheten att läsa denna text. Gapet i tid, kulturella skillnader, skiljaktigheter i världsbilder och religion; allt bidrar till att separera historikern från de studerade objekten.

Vi har således kommit väldigt långt bort från Esther Jönsdotter, hemma i stugan i Norra Åby, där det också stod några förvirrade föräldrar som tyckte att deras dotter hamnat utanför all sans och förnuft. Utifrån deras kunskapshorisont, med rötterna i uråldrig folkbotartradition, försökte de få dottern att friskna till. För säkert var att hon behövdes bland vardagens alla bestyr.

KÄLLOR OCH LITTERATUR

Källor

Tryckta, Universitetsbiblioteket Lund:

Von Block Magnus Gabriel, *Betänkande öfwer Esther Jönsdotters långvariga fastande i Skåne yttrat uti ett swar uppå kongl. Götha hof Rätts bref*, Wästerås 1773, andra upplagan, (1719).

Gudhemius Peter, *Sanferdig berättelse, huru en ung piga i Skåne, Esther Jönsdotter, tre mil från Malmö uti Norra Åby, hafwer uti samfelte sex år lefwat utan mat*, Skara 1710.

von Roland, *En Sannfärdig berättelse huru en ung Piga i Skåne, Ester Jöndsdotter, uti Norra Åby i Södra Åby socken tre mil från Malmö hafver nu på sjunde året levat utan den alraringaste mat och dryck*, Lund 1833. Även utgiven åren: 1710, 1711, 1778, 1781, 1784 samt 1798.

Övrigt:

Lantmäterikarta från 1812, kopia i privat ägo.

Via sekundärlitteratur:

von Döbeln Johan Jacob

Discursus academicus de Estheræ Sorre Obyensis angelo, stella, templo albo & deliquiis. Occasiorie quæstionis: An Estheræ inedia diuturna ad morbos ab incantatione, vel ad miracula, vel ad res præternaturales referri debeat, Lund 1715.

Historia Inediane diuturnae Esthreræ Norre Obyensis, Scancae, conscript, Lund 1715.

Svedberg Jesper

Gudeliga Dödstanchar, Them en Christen alltid, helst i thessa Dödeliga Krigs och Pestilens Tider, bör hafva, Skara 1711.

Guds Barnas andeliga sabbats ro vti christeliga predikningar ofver Söndags och högtidsdags evangelierna, Skara 1712.

Jesper Svedbergs *Lefwernes beskrivning*, red: Gunnar Wetterberg, Lund 1941.

Via internet:

Aristoteles kosmologi och fysik: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/117697>
von Block Magnus Gabriel: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/130949/130949/magnus>
Cartesianism: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/141697/141697>
Den moderna naturvetenskapens genombrott: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/267607/267607> samt
<http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/267605/267605>
Descartes René: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/152527/152527>
Herrnhutism: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/202263/202263>
Konventikelplakatet: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/229655/229655>
Pietism: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/283320/283320>
von Pufendorf Samuel: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/288491/288491>
Smittkoppor: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/310201/310201>
Steuchius Mathias: <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=35908>
av Stommeln Kristina: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/231829/231829>
Svedberg Jesper: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/320061/320061>
Urbild, urtyp: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/117805/117805>
Upplysningen: <http://www.ne.se.ludwig.lub.lu.se/artikel/336252>

Litteratur:

Alenäs Stig, Lojaliteten, prostarna, språket: studier i den kyrkliga "försvenskningen" i Lunds stift under 1680-talet, Lund 2003.
Ankarloo Bengt, *Satans raseri. En sannfärdig berättelse om det stora häxoväsendet i Sverige och omgivande länder*, Stockholm 2007.
Bibeln, "Lukas evangelium"
Bourdieu Pierre, *Praktiskt förnuft. Bidrag till en handlingsteori*, Göteborg 1999. Originalets titel: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (1994).
Börjesson Mats, *Diskurser och konstruktioner. En sorts metodbok*, Lund 2003
Carlsson Sten, *Ståndssamhälle och ståndspersoner 1700-1865. Studier rörande det svenska ståndssamhällets upplösning*, Lund 1973, (första utgåvan 1949).
Castle Terry, *The Female Thermometer. Eighteenth-Century Culture and the Invention of the Uncanny*, Oxford 1995.
Clark Stuart, *Vanities of the Eye, Vision in Early Modern European Culture*, Oxford 2007

- Dahlgren Stellan, Florén Anders, *Fråga det förflutna. En introduktion till modern historieforskning*, Uppsala 1995
- Darnton Robert, "En arbetarerevolt: Den stora kattmassakern på rue Saint-Séverin", *Stora kattmassakern och andra kulturkritiska bilder från fransk upplysningstid*, Paul Frisch (red), Stockholm 1987.
- Dihlley Wilhelm, *Selected works. Volume 1. Introduction to the human sciences*, Red. Rudolf A. Makreel och Frithjof Rodi, Oxford 1989.
- Ericsson Peter, *Det nordiska kriget förklarar. Karl XII och det ideologiska tilltalet*, Uppsala 2002.
- Ferm Olle, "Bengt Jönsson Oxenstierna. Riddare, lagman, riksföreståndare och boksamlare". *Bengt Jönsson Oxenstierna och hans värld*, Red. Olle Ferm, Staffan Nyström. Stockholm 2004.
- Foucault Michel, *Vansinnet historia under den klassiska epoken*, Lund 1983. Originalets titel: *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972).
- Forssberg Anna Maria, *Att hålla folket på gott humör. Informationsspridning, krigspropaganda och mobilisering i Sverige, 1655-1680*, Stockholm 2005.
- Gadamer Hans-Georg (Carsten Dutt, Glenn W Most, Alfons Grieder, Dörte von Westernhagen), *Gadamer in conversation. Reflections and commentary*, London 2001
- Ginzburg Carlo, *Osten och maskarna. En 1500-talsmjölnares tankar om skapelsen*, Stockholm 1983, Originalets titel: *Il formaggio e i vermi: Il Como di un mugnaio del '500* (1976).
- Gustafsson Harald, "Att testa gränser. En inledande problematisering". *Vid gränsen. Integration och identitet i det förnationella Norden*. Harald Gustafsson, Hanne Sanders (red), Lund 2006-
- Hobroh Gunnar, "Ester Jönsdotter. En sydsånsk mystiker i början av 1700-talet". *Gamla Trelleborg*, Trelleborg 1971.
- Jarrick Arne, *Den himmelske älskaren. Herrnhutistisk väckelse. Vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*, Stockholm 1987.
- Johannisson Karin, *Kroppens tunna skal. Sex essäer om kropp, historia och kultur*, Stockholm 1996.
- Lennerstrand Marie och Oja Linda, *Livet går vidare. Älvdalen och Rättvik efter de stora häxprocesserna 1668-1671*, Uppsala 2004.
- Lennerstrand Marie och Oja Linda, "Vittnande visionärer. Guds och Djävulens redskap i Dalarnas häxprocesser": *Mellem Gud og Djævelen. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500-1800*, Hanne Sanders (red.), Köpenhamn 2001.

- Lindroth Sten, *Svenska Akademiens Minneanteckningar. Magnus Gabriel von Block*, Stockholm 1973.
- Lindroth Sten, *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden*, Södertälje 1975
- Lindstedt Cronberg Marie, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd, 1680-1880*, Lund 1997.
- Malmstedt Göran, *Religiös mentalitet i Stormaktstidens Sverige*, Lund 2002.
- Montgomery Ingen (medförf. Bernt Olsson m.fl.), *Sveriges kyrkohistoria. 4. Enhetskyrkans tid*, Stockholm 2002.
- Magnus Nyman, *Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, Uppsala 1997.
- Nordbäck Carola, *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, Umeå 2004
- Odenvik Nathan, *Sven Rosén. En trosfrihetens martyr i Sverige under 1700-talet*, Stockholm 1944.
- Oja Linda, *Varken Gud eller Natur, Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, Stockholm 1999.
- Olli Soili-Maria, *Visioner av världen. Hädelse och djävulspakt i justitierevisionen 1680-1789*, Umeå 2007.
- Olsson Karl A., *Pietismen. Waldenströmföreläsningar 1966*, Falköping, 1967
- Persson Bodil E.B., *Gud verkar med naturliga medel. Pestens härjningar i Skåne 1710-1713*, Lund 2006
- Robert Redfield, *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago 1956.
- Salomon Kim, "Symboler och ritualer i politisk samtidshistoria", *Den mångfaldiga historien*, Roger Qvarsell & Bengt Sandin (red), Lund 2000.
- Schön Ebbe, *Häxor och trolldom*, Stockholm 1991
- Sivenius, Stig, *Fädrens kyrka*, Södra Åby 1999
- Sjöberg Maria, "Hade jorden ett kön? Något om genuskonstruktion i det tidigmoderna Sverige", *Historisk tidsskrift*, 1996, s. 362-396.
- Smith Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986
- Ulvros Eva-Helene, "Leken": *Dansen och tidens virvlar*. Lund 2004
- Winther Jørgensen Marianne, Phillips Louise, *Diskursanalys som teori och metod*, Lund 2000,

Originalets titel: *Diskursanalyse som teori og metode* (1999).

Wåghäll Elisabeth Nivre, Larsson Olle, *Reformationstiden. Kultur och samhälle i Luthers Europa*, Växjö 2001.