

# Mystik i Norden

CHRISTIAN BRAW

*Denna artikel diskuterar mystikens utveckling med särskilt hänsyn till Thomas à Kempis, Johan Arndt och Anders Nohrborg. Författaren är docent vid Åbo Akademi.*

## En personlig inledning

Varje kristen riktning, varje teologi — i egentlig mening, ja, varje kristen livsform måste kunna gestalta och förmedla en relation till Gud genom Kristus. Detta är den fråga vi har att ställa inför alla rörelser och företeelser i kristenheten: gestaltar och förmedlar de en relation till Gud genom Kristus? Det gäller även företeelser som feministteologi, högkyrklighet, folkkyrklighet och gammalkyrklighet. I vad mån gestaltar och förmedlar de en relation till den verkliga, levande Guden genom Kristus? Det handlar alltså inte om gudsbilder, inte om den religiositet, som träffas av Feuerbachs kritik, att dess tillbedjan endast riktar sig mot människans idealbild av sig själv. Det handlar om en nära, intensiv relation till den levande, transcendent Fadern, som inte låter sig mätas med mänskliga mått eller fångas i mänskliga kategorier. Utan förmåga att gestalta och förmedla denna relation kan en kristen riktning eller teologi endast leva ett parasitliv, där livskraften sugts från annat håll, t.ex. från en kristen tradition, som man mer eller mindre distanserat sig från.

Den kristna mystikens styrka är att den förmår just detta: att gestalta och förmedla en relation till Gud genom Kristus. Därför kommer den också att dra till sig ständigt nya skaror, medan trendteologierna och aktivitetsreligiositeten vissnar som snittblommor. Men vad är då mystik?

Finns det en mystik i evangelisk tradition? Hur förhåller den sig till medeltida mystik?

För att komma på rätt spår med denna fråga, bör man först av allt söka ett historiskt svar, i den meningen att vi alltså inte skall börja med att definiera mystik, utan vi skall sträva efter att lära känna de mystiker som funnits och finns i

den västerländska tradition, där vi hör hemma: Augustinus, Benedikt av Nursia, Bernhard, Arndt, Paul Gerhard, Hammarskjöld. Just Bernhard är viktig i detta sammanhang, därför att han har betytt så mycket — direkt och indirekt — för all senare västerländsk mystik. Därför måste varje beskrivning eller definition av mystiken vara sådan, att den rymmer Bernhard. Om man i vårt sammanhang definierar mystik så, att inte Bernhard är mystiker, är definitionen felaktig. Man bör då veta om Bernhard, att han i allt företräder en klassisk kristen tro. Det finns ingen tvekan om att han med hjärta och mun bekänner sig till hela trosbekännelsen. Treenigheten, inkarnationen och Bibelns auktoritet är för honom självklara och underbara verkligheter.

På vad sätt är han då mystiker? Det är han genom att hans själavård har två tyngdpunkter: Föreningen med Gud och erfarenheten av Guds närvaro. Detta är den bestämning av mystiken som följer den västerländska teologin under lång tid. Den finns redan hos Gerson.<sup>1</sup> Den kristna mystiken är, säger Dean Inge, «an attempt to realise the presence of the living God in the soul and in nature ...»<sup>2</sup> Dom Anselm Stoltz talar om «ein erfahrungsmässiges Erfassen der Gegenwart Gottes und seines Wirkens in der Seele».<sup>3</sup> En mystiker är, säger Erwin Iserloh, den som särskilt starkt bärs av och leds av «Kristus i oss».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> «Theologia mystica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum.» Cit. e. W.R. Inge: *Christian Mysticism*, London 1899, s.335. Jfr Gerson: *De myst. Theol.* 35, 2.

<sup>2</sup> Inge, a.a., s. 5.

<sup>3</sup> Anselm Stoltz: *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, s. 13.

Mystik handlar alltså också om ett sätt att leva i Kristi närhet, ja, i Kristus. Detta innebär att mystiken egentligen inte är en speciell spiritualitet utan en stegring av det normala kristna livet, som alltid — där det är äkta — har mystiska drag.<sup>5</sup> Mystiken är, säger Dom Anselm Stoltz, den väg alla måste gå.<sup>6</sup> Mystiken ter sig ur denna synpunkt som en koncentration och en intensifiering av den kristna existensen på dess mest hemlighetsfulla punkt: Guds närvaro i hjärtat.<sup>7</sup>

Överallt där man i klassisk kristen tro finner Guds närvaro i hjärtat och erfarenheten därav, kan man tala om mystik. Men vari består då det mystiska? Ordet antyder ju att detta är verkligheter, om vilka man måste tiga — *μυσ*. Det mystiska draget innebär att *föreningen* med Gud och *erfarenheten* av Guds närvaro är verkligheter, som inte låter sig fångas in i definitioner. De måste beskrivas med symboler och analogier — för att säga det outsägliga.

## Mål och medel

Finns en sådan fromhet som en levande tradition från medeltid, reformation och framåt? Frågan blir levande, när man möter centrala mystiska tankar i den evangeliska pietismen. I detta sammanhang kan vi t.ex. stanna inför en predikan av Anders Nohrborg, en av den svensk-finska pietismens främsta själasörjare. Hans undervisning gör det mindre lätt att hävda att mystiken försvann i och med Västerås riksdag. Men finns det en linje från medeltidens mystik fram till pietismen? Händer det något med den mystiska fromheten på vägen? För att söka svaret på den frågan skall vi först närma oss en medeltida mystiker, Thomas à Kempis, läst på svenskt språkområde åtminstone sedan 1600-talets början. Sedan skall vi söka mystiken hos två själasörjare, som därefter starkt påverkat svensk, evangelisk spiritualitet, nämligen Johann Arndt och Anders

Nohrborg. Vi skall alltså undersöka om det finns en spiritualitetens kontinuitet, från Thomas à Kempis, över Arndt och fram till Nohrborg. Kontinuiteten kommer att prövas på de två punkter som är centrala för kristen mystik, nämligen föreningen med Gud och erfarenheten av Guds närvaro i hjärtat. De texter som skall undersökas är av olika genrer: en meditationsbok, en bönbok samt en predikan. De har emellertid det gemensamt, att de alla är former av andlig vägledning.

### 1. Kärlekens band

När Dag Hammarskjöld omkom fann man i hans packning Thomas à Kempis Om Kristi efterföljelse. Den var på sin tid också en inspirationskälla för Johann Arndt och för pietismen, och i upplaga efter upplaga alltifrån den första svenska översättningen 1663 har den funnit nya läsare i Sverige.

För Thomas à Kempis (1380–1471) är föreningen med Gud en enhet i kärlek. Kärlek är i detta sammanhang en grundläggande strävan och längtan efter det goda: «... kärleken är född av Gud och kan icke ge sig tillfreds annat än hos Gud, ovan alla de skapade tingen».<sup>8</sup> Själva kärleken innebär en vilja till enhet och förening. Kärleken drar människan till Gud och Gud till människan: «Förenas mig med dig genom kärlekens oskiljaktiga band.»<sup>9</sup> Förutsättningen för denna förening är att människans grundläggande strävan eller kärlek verkligen är i första rummet inriktad på Gud. Detta är innebörden i orden: «Kristus skall komma till dig och giva dig sin hugsvalelse, om du berett honom en värdig boning i ditt inre.»<sup>10</sup> Den värdiga boningen i det inre utmärks av att Gud själv är huvudpersonen.

<sup>8</sup> Thomas à Kempis: *Om Kristi efterföljelse*, övers. av Johan Bergman, Stockholm 1961, i forts. cit. som KE, här 3:5 s. 101; *Imitatione Christi*, ed. Petrus Eduardus Puyol, Lutetiae Parisiorum MDCCCLXXXVI, i forts. cit. som IC, s. 157: «... amor a Deo natus est, nec potest nisi in Deo, super omnia creata quiescere».

<sup>9</sup> 3:23 KE, s. 133; IC, s. 220: «Junge me tibi inseparabili dilectionis vinculo ...»

<sup>10</sup> 2:1 KE, s. 65; IC, s. 92: «Veniet ad te Christus ostendens tibi consolationem suam, si dignam illi ab intus paraveris mansionem.»

<sup>4</sup> Erwin Iserloh: «Luther und die Mystik»; i: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, utg. av Ivar Asheim, Göttingen 1967, s.60. Jfr Stoltz a.a., s. 231.

<sup>5</sup> Stoltz, a.a., s. 183.

<sup>6</sup> Stoltz, a.a., s. 250.

<sup>7</sup> Gösta Wrede: *Unio mystica*, Uppsala 1974, s. 19.

Om däremot den grundläggande ambitionen är inriktad på något annat skapat, så att detta blir mer prioriterat än Gud, kommer kärleken i oordning och blir «oren», dvs. förorenad av ovidkommande inslag.<sup>11</sup> Den «orena» kärleken är för Thomas människans största etiska dilemma. Upplevelsen av föreningen med Gud är däremot så överväldigande, att det skapade mister allt intresse: «Om du en gång fullkomligt hade inträngt till innerlig förening med Jesus och smakat något litet av hans brinnande kärlek, då skulle du ej bry dig om din egen fördel eller ditt eget obehag ...»<sup>12</sup> Den innerliga föreningen med Jesus — *in interiora Jesu* — syftar på inträngandet i Jesu hjärta, dvs. Jesu hjärtelag, som är kärlek.

Föreningen med Gud innebär också ett lyd-nadsförhållande. Den i hjärtat närvarande Kristus är en suverän: «Den älskande är sådan, att han icke kan medgiva att någon annan intager ett sidoordnat rum, utan han vill ensam äga ditt hjärta och såsom en konung sitta på sin egen tron.»<sup>13</sup> Guds suveränitet är ett monopol, en ensamrätt till människan. Föreningen med Gud — *unio mystica* — innebär att denna Guds ensamrätt blir en upplevd, existentiell verklighet.

Föreningen med Gud är ett djupt personligt förhållande. Liksom alla personliga relationer förutsätter *unio mystica* taktfullhet och försynt-het för att kunna utvecklas: «Det är en hög konst att förstå att umgås med Jesus, och att förstå att fasthålla vid Jesus är en hög vishet.»<sup>14</sup> Det mest taktlösa och oförsynta vore att vända sin kärlek eller ambition mot det egna jaget eller mot de skapade tingen. Genom sådana attityder upp-

löses föreningen med Gud, Jesus drivs bort och nåden förloras.<sup>15</sup>

Föreningen med Gud tillhör det ousägliga. Det innebär att den inte kan fångas in i begrepp. När den skall beskrivas använder därför mystikern ofta symboler, som är kraftladdade sammanfattningar av verkligheten. De är inte begrepp, definitioner eller gränsdragningar, de talar snarare till intuitionen än till analysförmågan. Om man säger att definitionen beskriver en verklighet genom att dra upp dess gränser, kunde man kanske säga att symbolen uttrycker verkligheten genom att gestalta dess centrum.<sup>16</sup> Handslaget, kyssen och knäfallet är sådana symboler, liksom bröllopet. Mystikerna använder i detta sammanhang ofta Höga Visans språk och bilder. Själen är då bruden, Kristus brudgummen. Thomas à Kempis ber: «Giv mig, ljuvligaste och av den högsta kärlek uppfyllde Jesus, att jag må få vila hos dig, högt över all hälsa och skönhet ... O du min allra käraste brudgum, Jesus Kristus, du renaste älskare, du hela skapel-sens Herre; vem kan giva mig de vingar, som kunde verkligen frigöra mig ...»<sup>17</sup> Det kan synas sällsamt att munken Thomas à Kempis kan be så, men man bör ge akt på att det är själen som ber, och själen uppfattas — både språkligt och teologiskt — som en feminin verklighet. Men vad avser Thomas à Kempis med frigörel-sens vingar — *pennas verae libertatis*? Den sanna friheten uppfattas i den augustinska traditionen mot en platonsk bakgrund. Bundenheten i synd är en oordning, som gör att människan föredrar det lägre framför det högre, det materiella framför det andliga, mänskliga relationer framför relationen till Gud. Den sanna frihetens vingar, som bara Gud kan ge, gör det alltså möjligt att bli fri från denna bundenhet och att finna vilan i Gud.

<sup>11</sup> 2:1 KE, s. 68; IC, s. 95. «Nihil sic maculat, et implicat cor hominis, sicut impurus amor in creaturis.»

<sup>12</sup> 2:1 KE, s. 67; IC, s. 95: «Si semel perfecte introi-ses in interiora Jesu, et modicum de ardente ejus amore sapuisses, tunc de proprio commodo, vel incommodo nihil curares ...»

<sup>13</sup> 2:7 KE, s. 74; IC, s. 111: «Dilectus tuus talis est naturae, ut alienum non velit admittere, sed solus vult cor tuum habere, et tanquam Rex in proprio throno sedere.»

<sup>14</sup> 2:8 KE, s. 76; IC, s. 113: «Magna ars est scire conversari cum Jesu, et scire Jesum tenere, magna prudentia.»

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Wilhelm Stählin: *Wissen und Weisheit* — *Symbolon* 3. Folge, Stuttgart 1973, s. 101–110.

<sup>17</sup> 3:21 KE, s. 127 f; IC, s. 207 ff: «Da mihi dulcissime et amantissime Jesu, in te super omnem creaturam requiescere, super omnem salutem et pulchritudinem ... O mi dilectissime sponse, Jesu Christe, amator purissime, dominator universae creaturae, quis mihi det pennas verae libertatis ...»

En annan symbol för *unio mystica* är floden, som strömmar ut i havet; Thomas beskriver hur Gud låter sitt väsen med stor nåd strömma in i den själ, som gjort sig själv till intet och frigjort sig från de skapade tingen.<sup>18</sup>

Erfarenheten av Guds närvaro i hjärtat kan beskrivas som en smak; denna upplevelse är att smaka på Kristi brinnande kärlek. Det är en extas, där människan blir uppryckt — ekstasi — från sig själv till himmelska höjder och genomstrålas av gudomligt ljus. Denna andliga hugsvalelse övergår all världens glädje. Thomas à Kempis ber: «Låt mig växa ut i min kärlek, så att jag må lära mig att med hjärtats inre förnimmelse smaka huru ljuvligt det är att älska, förmälta, att simma i kärlek!»<sup>19</sup> Med bilden av förmältandet gestaltar Thomas hur människan blir ett med Gud. Hela hennes personlighet blir ett med Guds vilja. Bilden var naturligtvis än mer pregnant för medeltidens människor än för oss; de kunde vid gelbgjutarens bod se hur metallen smältes ner i gjutskopan för att sedan hållas i formen. Att själens förmältande i Gud sker genom kärleken hör ju också samman med att kärleken är en längtan och strävan efter det goda. Bilden av simmaren beskriver hur själen är helt och hållet omgiven av Guds kärlek på alla sidor. Samma erfarenhet kan också skildras som en vila: «Du är hjärtats sanna frid, du är dess enda vila, utanför dig är allt hårt och fyllt av oro.»<sup>20</sup>

De fem bilder vi nu har mött är smaken, uppryckandet, förmältandet, simningen och vilan.

De ger alla uttryck åt det överväldigande mötet med Guds kärlek i Kristus, ett möte som inte kan fångas i begrepp och definitioner men väl kan beskrivas i bilder, där människans sinnen — i detta fall smak och känsel — ger uttryck åt det översinnliga.

## II. Treenighetens tempel

Det finns en direkt förbindelse från den senmedeltida mystiken till den evangeliska. Boken *Om Kristi efterföljelse* är nämligen en av de «böcker i dammet» som direkt påverkade Johann Arndt (1555–1621). Han gav också ut den på nytt. I sin bönbok *Paradis lustgård* (1612) ger han ett klassiskt uttryck för den nya mystik, som utvecklades, när medeltidens fromhet förenades med reformationens insikter. Hilding Pleijel har om Arndt sagt, att han är «den inflytelserikaste gestalten inom den lutherska kristenheten sedan reformationens dagar».<sup>21</sup> Det blev han just genom att låta den medeltida mystiken rota sig i den evangeliska trons mylla.

Den yttre formen för *Paradis lustgård* är meditationen inför Guds ansikte. Genren är väl bekant från Augustinus *Soliloquier* och *Confessiones*. Arndt gestaltar i börens form Guds närvaro i hjärtat. Han ber: «... att du, o Gud, Fader, Son och Helig Ande må genom ditt Ord komma till mig och bliva boende hos mig».<sup>22</sup> Här finns en viktig punkt att lägga märke till, och det är att Gud kommer genom Ordet, dvs. genom Bibelns ord. Man kan med rätta tala om en nådemedelsmystik hos Arndt. Mystikens art bestäms nämligen genom de vägar, på vilka Guds närvaro i människan tar gestalt. Vidare rör det sig om en Treenighetsmystik; det är hela Treenighetens närvaro Arndt erfar. Därför kan han också be: «O du heliga Treenighet! Kom till oss och gör Dig en boning i oss.»<sup>23</sup> Den Helige Ande gör den troende till Treenighetens tempel.<sup>24</sup> och det innebär en förändring av människan: Treenigheten tänder upp ljus i det inre templet, och ljuset är Guds kunskap, tro, kärlek, hopp, ödmjuk-

<sup>21</sup> NTU I, 193.

<sup>22</sup> Johann Arndts *Paradislustgård*; övers. av S. Cavallin, Lund 1882 (cit. *PLG*), s. 38. Citaten från denna översättning har språkligt normaliserats. I noterna ges texten från den första tyska utgåvan, Johann Arndt: *Paradiss Gärtelein*, Magdeburg 1612 (cit. *PG*); s. 59: «... das du O Gott Vater/ Sohn und heiliger Geist/ durch dein Wort zu mir kommest und wonung bey mir maches.»

<sup>23</sup> *PLG*, s. 145; *PG*, s. 314: «O du heilige Dreyfaltigkeit, kom zu uns / und mache wohnung bey uns...»

<sup>24</sup> *PLG*, s. 185, *PG*, s. 142.

<sup>18</sup> 3:42 KE, s. 160; *IC*, s. 268.

<sup>19</sup> 3:5 KE, s. 101 f, *IC*, s. 158: «Dilata me in amore, ut discam interiora, ore cordis degustare, quam suave sit amare et in amore liquefieri, et natate.»

<sup>20</sup> 3:15 KE, s. 119; *IC*, s. 192: «Tu vera pax cordis, tu sola requies. Extra te sunt dura omnia et inquieta.»

het, tålmod, ståndaktighet, gudsfruktan.<sup>25</sup> Bilden är hämtad från tempelgudstjänsten i Jerusalem. Själva templet var en fönsterlös byggnad, men i det heliga fanns den sjuarmade ljusstaken — tecknet på Guds närvaro — som med sitt sken lyste upp det mörka. På samma sätt som den sjuarmade ljusstaken tändes i det heliga, tändes Treenigheten ljus i det inre genom Andens gåvor. Invigningen av det inre templet är ett Guds verk och innebär ett helgande, en avskiljning från alla köttliga begärelser,<sup>26</sup> dvs. en etisk förvandling.

Nådemedelmystiken är också sakramental. Arndt ber: «Du har ock genom den helige Ande förenat oss med Dig och förbundet oss till en lekamen genom den heliga nattvarden och förenar oss jämväl med Dig genom den heliga nattvarden, genom din heliga lekamens och blods åtnjutande. Genom dem ger du dig åt oss helt till egen, ditt liv, din ande, ditt kött och blod.»<sup>27</sup> Det finns alltså en förbindelse mellan kristenheten som Kristi kropp och den sakramentala närvaron. Genom den sakramentala föreningen med Kristus är den troende även förenad med hela kristenheten. Detta påverkar också människans fysiska, materiella sida: «Denna min kropp är en lem i Kristi kropp, genom det heliga sakramentet förenad med Kristus, förbunden med honom och smord med Kristi livgivande Ande. Därför kan den omöjligt förbli i döden.»<sup>28</sup> Människokroppen med muskelvävnad och skelett, inre organ och hjärna förvandlas och förnyas genom *unio mystica*, och detta blir tydligt i uppståndelsen.

<sup>25</sup> PLG, s. 185, PG, s. 307 f.

<sup>26</sup> PLG, s. 189, PG, s. 423.

<sup>27</sup> PLG, s. 80f; PG, s. 150: «Hast uns auch mit dir durch den Heligen Geist vereiniget/ und zu einem Leibe verbunden / und vereinigest uns auch mit dir durchs heiligie Nachtmahl / durch niessung deines heiligen Fleisches und Bluts / damit du dich uns gar zu eigen gebest / dein Leben / deinen Geist / dein Fleisch unnd Blut ...»

<sup>28</sup> PLG, s. 235, PG, s. 530: «Dieser mein Leib und Seele ist ein Glied des Leibes Christi / durch den heiligen Geist und Sacrament mit Christo vereiniget/ mit ihm verbunden / ihm einverleibt / mit dem lebendig-machenden Geist Christi gesalbet / darumb ists unmöglich / dass er kan im Todte bleiben ...»

Det etiska draget i Arndts själavård framträder även tydligt i den sakramentala aspekten av hans mystik. Det beror på att Arndt hela tiden ser sambandet mellan den sakramentala närvaron och samhörigheten i kristenheten som Kristi kropp. Han säger: «Hur kan kärleken till Gud och nästan hos mig bättre förökas, än när min Herre Kristus genom sin kropp och sitt blod förenar sig med mig och alla trogna och gör oss till en kropp ...»<sup>29</sup>

Om man frågar efter nådemedlens betydelse i den medeltida mystiken skall man finna att Ordet såsom Bibelns ord har en tillbakaskjutet ställning. Det sakrament som fromheten starkast är inriktad mot är nattvarden; hela den fjärde boken av *Om Kristi efterföljelse* är ägnad åt altarets sakrament. Den är «en innerlig maning till den heliga nattvarden begående», något som kan förstås mot bakgrunden av att man sällan tog del av sakramentet under senmedeltiden. Mässan firades visserligen ofta, men kommunikanterna var få. Rent allmänt kan man säga att benediktionerna — de kyrkliga välsignelsehandlingarna — betydde mer än sakramenten.<sup>30</sup>

Dopet nämns sällan av de medeltida mystikerna. Reformationens spiritualitet är däremot sakramentalt präglad, och det gäller också dopet. När Arndt talar om föreningen med Kristus genom dopet finns det en parallell till inkarnationen: liksom Kristus vid inkarnationen helgade den mänskliga naturen, så renar han också den döpte genom Ordet i dopet.<sup>31</sup> Så skapas en etiskt förnyad kristenhet sakramentalt. Vi märker här samma tankelinje som när Arndt talade om *unio mystica* genom altarets sakrament: tanken går från föreningen med Gud till kristenhetens enhet i Kristus och därifrån till den etiska förnyelsen.

För att beskriva själens förening med Gud i Kristus använder Arndt ofta Höga Visans bildspråk. Här står han insatt i den stora tradition från Bernhard av Clairvaux, som vi också mötte

<sup>29</sup> PLG, s. 114, PG, s. 236: «... wie kan in mir die liebe Gottes und meines nechsten besser vermehret werden / denn das mich mein HERR Christus durch sein Leib und Blut mit ihm / und allen gleubigen vereiniget / und einen Leib auss uns machen ...»

<sup>30</sup> Jürgen Diestelmann: *Über die lutherische Messe*, Gross Oesingen 1998, s. 1.

<sup>31</sup> PLG, s. 80, PG, s. 149.

hos Thomas à Kempis. Bernhard följde här som i så många andra sammanhang de linjer som Augustinus dragit upp. Också Augustinus kan nämligen beskriva relationen mellan själen och Kristus på detta sätt: «Du min själs brudgum, gå in i min själ och bered henne för dig, så att hon, när du äger och besitter henne, inte har minsta fläck eller skrynkla.» (Conf. X,1). Detta ställe är särskilt intressant, därför att det visar att sambandet mellan etisk förnyelse och *unio mystica* är en del av den augustinska traditionen, liksom Höga Visans språk och bilder. Det var också för Arndt det känslans språk, som gav honom redskap att beskriva den andliga erfarenheten av Guds närvaro i hjärtat. Arndt ber:

O du alltid blomstrande ros,  
du all andlig, himmelsk glädjes paradys,  
du allra sötaste frukt från Guds lustgård!  
Låt mig evigt njuta dig,  
Kysst mig med din muns kyssande.<sup>32</sup>

Höga Visans språk är starkt fysiskt och innebär en bejakelse av det kroppsliga, men för att förstå mystikernas sätt att använda det måste man se det som en spegel av andliga verkligheter, höjda över sexualitetens landamären. Arndt lyfter nämligen i nästa andetag blicken från den fysiska bilden till transcendenten:

O du Faderns eviga Ord,  
tala i mig,  
på det att hela världen i mig må tiga.  
O du eviga klarhet,  
lys i mig.  
O du eviga sanning,  
lär mig.<sup>33</sup>

Brudgummen är alltså Kristus såsom *Logos*, Faderns eviga Ord och innersta tanke. Bruden är själen. En annan sida av brudmystiken hos Arndt

är att Kristus på samma gång är Kyrkans och den troendes brudgum. Det är nämligen så, att den troende är Kristi brud just som en lem i Kyrkan. Detta är Arndts trosbekännelse: «Denna Kyrkans ende brudgum är Kristus, och hon är hans enda andliga brud, som håller sig till honom allena och genom tron är med honom förenad ...»<sup>34</sup> Man förstår att Arndt samtidigt kan tala om själen och om Kyrkan som Kristi brud först när man får blick för den fasta livsgemenskap, som präglar Arndts kyrkosyn. Han tänker inte på en institution, en myndighet eller en organisation. Det som står för hans blick är den innerliga samhörighet, där alla leds av samme Ande genom samme Återlösare. Där finns samma livsmönster och erfarenheter hos alla, gemensamt har de alla Andens gåvor och främst bland dem tro, hopp och kärlek. Den andliga brud han talar om håller sig till honom ensam och är genom tron förenad med honom. Det är därför han kan säga: «Min fattiga själ har trolovat sig med dig såsom din brud, och du har trolovat och förenat dig med henne i evighet, och hon har blivit en drottning, eftersom hon har fått dig, alla konungars konung, till gemål. Hur skulle hon då åter göra sig till så många synders och så mycken orenhets slavinna?»<sup>35</sup> De sista orden understryker på nytt den etiska aspekten. Den höga värdighet, som själen fått genom *unio mystica* gör det ovärdigt för henne att synda. Arndt ber:

O du min enda tillflykt,  
min kärlek och mitt hopp,  
min ära och min prydnad!  
Din levnad var ju intet annat  
än kärlek, saktmod och ödmjukhet.  
Låt därför ditt ädla liv också vara i mig,  
ditt dygderika liv också vara mitt liv.

<sup>34</sup> PLG, s. 232, PG, s. 523: «... welcher Kirchen einiger Breutgam allein Christus ist / und sie seine einige geistliche Braut / die jm allein von Herten anhanget ...»

<sup>35</sup> PLG, s. 118, PG, s. 245: «Meine arme Seele hast dich mit dir Vermehlet / als deine Braut / und du hast dich mit jhr verlobet und vereinigt in ewigkeit/ und ist nu eine Königin worden / weil sie dich den König aller Könige/ zum gemahl bekommen hat / wie solte sie sich zur Dinstmagt wider machen / so vieler Sünden und unsauberkeit ...»

<sup>32</sup> PLG, s. 273, PG, s. 608: « O du jmmerblüende Rose / O du Paradiß aller geistlichen himlischen wolust / O du aller süsseste Frucht auss dem Lustgärtlein Gottes / lass mich dich ewig schmecken / küsse mich mit dem Kuss deines Mundes.»

<sup>33</sup> PLG, s. 273, PG, s. 608: «O du ewiges Wort des Vaters / rede in mir / auff dass die gantze Welt in mir schweyge / O du ewige Klarheit leuchte in mir / O du ewige Warheit lehre mich ...»

Låt mig vara en ande, en kropp och en själ med dig,  
på det att jag må leva i dig och du i mig.<sup>36</sup>

Det finns i denna bön en stark längtan efter livsförvandling, helhet och helighet, och det är först när man ger akt på denna längtan, som man kan börja förstå mystiken och pietismen, som är evangelisk mystik. Vi behöver på nytt erövra själva språket, t.ex. ordet dygd, som i vårt sammanhang närmast har en nedsättande klang, t.ex. i dygdesam — eller en urskuldande biton, som i odygdig. För Arndt och för hela den klassiska kristna traditionen är dygden däremot en kraft (lat. *virtus*) till att göra det goda, en duglighet (ty. *Tugend*) till att göra (ty. *tun*) det rätta. Överhuvudtaget är läran om dygden — den etiska dugligheten eller kraften — central för förståelsen av denna tids etiska överväganden.

Paradis lustgård innehåller både böner om dygder och emot frestelser. I en bön mot girighet ber Arndt: «Ack, låt mig ha mitt hjärtas ro endast i dig, ty där är själens sanna ro, men i det timliga är idel oro.»<sup>37</sup> Han fortsätter: «... låt min själ vara och förbli förenad med det eviga, himmelska goda, ja, bara med dig, o Gud.»<sup>38</sup> Här använder Arndt ett augustinskt tankemönster för att beskriva *unio mystica*. Allt, som finns på jorden, är gott, men det jordiska är något tillfälligt och förgängligt gott. Gud däremot är det bestående och eviga goda. Girighet är att fästa sig vid det tillfälliga goda och förlora det som är evigt gott, men när själen vänder sig bort från det tillfälliga till det eviga goda kan den bli förenad

<sup>36</sup> PLG, s. 159, PG, s. 345: « O du meine einige zuversicht / meine liebe und meine hoffnung / meine Ehre / meine zierde / dein Leben ist ja nichts anders gewesen den liebe / Sanfftmüt und Demüt / drumb lass diss dein Edeles Leben in mir auch sein / dein Tugendhafftes Leben sey/ auch mein Leben. Lass mich einen Geist / ein Leib unnd Seele mit dir sein / auff dass ich in dir unnd du in mir Lebest.»

<sup>37</sup> PLG, s. 89, PG, s. 174: «Ach lass mich meines hertzens ruhe allein in dir haben / da die ware ruhe derselben ist / den im zeitlichen ist eitel unruhe.»

<sup>38</sup> PLG, s. 90, PG, s. 175: «Lass aber dieselbe meine Seele mit ewigem himlischen Gut / Ja mit dir O Gott allein vereiniget sein und bleiben ...»

med Gud. Samma verklighet kan av Arndt beskrivas med bibliska tankemönster:

Ack, hjälp mig, min Gud,  
genom din nåd och din Helige Ande,  
att jag må dämpa och övervinna  
mitt hjärtas onda lustar,  
på det att Guds bild  
må synas i min själ som i en klar spegel  
och jag kan bli delaktig av din gudomliga natur  
och du förena dig med min ande och min själ  
och bli en ande med mig.  
så att mitt oreña hjärta  
inte skiljer mig från dig, och min själ dör.<sup>39</sup>

Den etiska frågan — det oreña hjärtat — är för Arndt inte i första hand social utan existentiell, dvs. livsavgörande. Etisk förnyelse genom *unio mystica* är för honom en fråga om liv och död, därför att den är avgörande för relationen till Gud.

### III. Den fortsatta inkarnationen

Den mystik, som möter hos Johann Arndt, fick i Sverige också ett nedslag i den tidiga pietismen. En av dess viktigaste gestalter är Anders Nohrborg (1725–1767), pastorsadjunkt i finska församlingen i Stockholm. Hans verk *Den fallna människans salighetsordning* utgör den teologiska grunden för Schartaus och Rosenius själavård.

I en predikan på Jungfru Marie Bebådelsedag 1753 framträder det mystiska draget hos Nohrborg särskilt tydligt. Han beskriver där utförligt *unio mystica* — eller, som han säger, «Kristi andliga avlelse i de trogna».<sup>40</sup> *Unio mystica* är alltså i Nohrborgs framställning en fortsatt inkarnation, där Kristus på nytt tar gestalt i mänskligt liv. Denna nya inkarnation är nödvän-

<sup>39</sup> PLG, s. 91, PG, s. 178: «Ach hilff mir mein Gott durch deine gnade und heiligen Geist / das ich die bösen lüste meines Hertzens dempffen unnd überwinden möge / das in meiner Seelen / als in Einem schönen Klaren Spiegel / GOTtes Bilde erschienen möge / Und in deiner Göttlichen Natur Theilhaftig werden / Unnd du dich mit meinem Geist unnd Seelen mögest vereinigen / unnd ein Geist mit mir werden / Das mich mein unreines hertz nicht von dir scheidet / unnd meine Seele sterbe.»

dig för människans återupprättelse, därför att hon har blivit förnedrad genom syndafallet. Nohrborg går så långt att han säger: «Den härliga Guds-avbilden är borta ur själen, och Satans avbild (är) istället.»<sup>41</sup> Detta är en föreställning, som man möter i den medeltida mystiken, t.ex. hos Tauler, och den har sedan traderats in i den evangeliska traditionen av bl.a. Luther och Arndt. Den innebär emellertid inte att själens godhet är förintad; snarare är den förgiftad. Därför kan Nohrborg säga: «Naturens krafter måste renas från helvetesdrakens gift och galla.»<sup>42</sup> Denna avgiftning av själen kan emellertid bara ske genom en förnyad inkarnation: «Kristus måste på ett andligt sätt avlas i henne.»<sup>43</sup> Mystiken blir alltså hos Nohrborg insatt i ett större sammanhang: skapelsens återupprättelse. Människan kan endast avgiftas från det onda genom Kristi närvaro i hjärtat, och det är just detta som är mystikens centrum: *unio mystica*. Kristi inneborende i hjärtat är nämligen en del av Bibelns stora grundtema: den gamla skapelsens förvandling till den nya, en förvandling med många aspekter: den onda viljan måste brytas och ersättas med en god vilja, förnuftet måste «bestrålas med himmelskt ljus» — en återklang av den augustinska illuminationsläran — alla själens krafter helgas och utrustas till att kunna befrämja skapelsens ändamål.<sup>44</sup>

Det finns emellertid en rad hinder, som måste undanröjas innan förvandlingen kommer i gång. Dit hör okunnighet och en rad vanföreställningar. En del vet inget alls om den fortsatta inkarnationen, andra tror att det räcker med vad Kristus har

gjort en gång, oavsett hur de sedan lever; andra åter tror att kristendomen är omöjlig. En del tänker att det räcker med religiösa sedvänjor, andra att det inte är så bråttom.<sup>45</sup> Nohrborg säger: «Var och en kan se, utan vidlyftig eftertanke, att så länge sådana villfarelser hyses av människorna, så kan Kristus aldrig avlas i dem.»<sup>46</sup> Hindren är alltså dels av intellektuell, dels av etisk natur. Den nya inkarnationen har på samma sätt en intellektuell och en etisk sida. När Kristus skall ta sin boning i själen skall det först ske intellektuellt, i förståndet. Det innebär att det måste finnas «en redig och tillräcklig kunskap om salighetens ordning».<sup>47</sup> Med *salighetens ordning* avser Nohrborg den väg Gud normalt har för en människas förvandling, alltifrån det första mötet med Guds förnyande kraft till fullbordan i himmelen, där alla människans dåliga sidor är borta och allt är förvandlat och likt Kristus. Ett annat uttryck för samma sak är «Guds nådeshushållning».<sup>48</sup> Det rör sig alltså om det som också kan beskrivas som Andens verk; samma verklighet som i den östliga teologin kallas *ekonomi*. Kunskapen om denna Guds väg är den intellektuella sidan av *unio mystica*. Man kan beskriva den såsom en gudomlig gåva, som blir mottagen genom en mänsklig aktivitet. Kunskapen om nådens ordning är nämligen något, som den Helige Ande ger människan, när «hon med allvar och vilja att förbättras umgås med Guds Ord».<sup>49</sup> På detta sätt avlas Kristus i förståndet. Människan inser och blir övertygad om evangeliets sanning och existentiella giltighet. Det är något mycket mer än en utantilläxa det handlar om, det är «en levande kunskap därinne om Honom med innerligt bifall och grundlig övertygelse».<sup>50</sup>

<sup>40</sup> Predikan återfinns i *Tjugotre Predikningar af Mag. Anders Nohrborg*, Örebro 1864. Predikans titel är «Om Christi andeliga aflelse i de trogna». Citaten återges i texten i språkligt normaliserad form; i noterna återfinns de exakta citaten. Där inget särskilt anges i noten, överensstämmer textens citat med förlagan. Markeringen «a» anger vänsterspalt, «b» högerspalt i förlagan.

<sup>41</sup> A.a., s. 86 a: «Det herrliga Guds beläte är borta ur själen, och satans beläte i stället.»

<sup>42</sup> A.a., s. 86 b: «Naturens krafter måste renas ifrån den helvetesdrakens förgift och galla.»

<sup>43</sup> A.a., s. 86 b: «Christus måste på ett andeligt sätt aflas i henne.»

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> A.a., 87 a,b.

<sup>46</sup> A.a., s. 88 a: «En hwar ser wäl, utan widlyftig eftertänkande, att så länge sådana willfarelser hysas af menniskorna, så kan Christus aldrig aflas i dem ...»

<sup>47</sup> A.a., s. 88 b: «... en redig och tillräcklig kunskap om salighetens ordning ...»

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid. : «... när hon med allwar och uppsåt att wilja förbättras umgås med Guds ord.»

<sup>50</sup> A.a., s. 89 a: «... en lefwande kunskap derinne om Honom med innerligt bifall och grundlig öfwertygelse ...»



Det andra steget i den fortsatta inkarnationen berör viljan: «... när Kristus så är avlad i förståndet, så blir han också sedan avlad i viljan».<sup>51</sup> När Kristus på detta sätt blir förenad med förstånd och vilja, kommer han med hela sin rättfärdighet, som genom *unio mystica* tillräknas människan.<sup>52</sup> Men Kristi närvaro innebär mer än ett tillräknande. Det är inte bara så att hans himmelska tillgodohavande överförs på människan, det är också på det sättet att hon själv förändras. Kristi närvaro i hjärtat innebär en avgiftning från det onda och en förnyelse: «Därför, när Kristus är avlad i förståndet och således bestrålat det med gudomligt ljus ... så följer en förbättring och förändring i viljan, samt en ljuvlig drift i den att följa det upplysta förståndets helgade beslut.»<sup>53</sup> Nohrborg har en hög tanke om förnuftets dominans över känsloliv och viljeliv, nämligen när det gäller det upplysta förnuftet.

Nohrborg använder en jämförelse med människans tillblivelse. Fostret är till att börja med till synes livlöst — dött, säger Nohrborg. Detta får för honom gestalta den gamla människans död, dvs. undanträngandet av den själviska, gudsfientliga mentaliteten.<sup>54</sup> Men när fostret sedan växer till, börjar det röra sig, och det motsvarar själens nya liv: «Ett nytt liv börjar i Kristi uppståndels kraft visa sig i själen och hennes krafter. Den förlorade Guds-bildens döda ben blir uppväckta.»<sup>55</sup> Guds-bilden är alltså inte förintad, den finns kvar där, men som en avliden i graven. Detta är en annan aspekt av syndafördärvet. Den fortsatta inkarnationen i människan är

därför en uppståndelse, som gör den livlösa Guds-likheten levande på nytt.

Detta är ett verk av Guds nåd, som för Nohrborg inte bara är Guds nådiga sinnelag utan också och snarare «en andlig och gudomlig kraft, en verkande orsak».<sup>56</sup> Människan upplever nådens verk som «heliga rörelser»<sup>57</sup> — det rör sig i hennes inre i riktning mot Gud, hennes känsla, minne och förstånd — själens krafter — sätts i rörelse i riktning mot Gud. Hon känner en «himmelsk sötma»,<sup>58</sup> åter ett exempel på hur den överväldigande upplevelsen av Guds närvaro beskrivs som en smak. Hon känner en «fritodighet» och «en drift att kämpa igenom».<sup>59</sup> Denna erfarenhet är något som alla Guds barn har upplevt och kan berätta för varandra, men det är svårare att beskriva det för den «blott naturliga» människan,<sup>60</sup> som ju fortfarande är förlamad av den inre förgiftningen. I den meningen är den andliga upplevelsen utsäglig, att den endast kan delas med dem som gjort samma erfarenhet.

Det är också viktigt för Nohrborg att peka på risken, att man tar psykisk självsuggestion för nådens verkan. Det avgörande kännetecknet på nådens verk är, att «det först måste föregå en korsfästelse, död och begravning»<sup>61</sup> med Kristus, dvs. en smärtsam kamp mot den egna, gudsfämmande och själviska mentaliteten, det som Skriften kallar «den gamla människan». På detta tecken känns nådens verk igen. Finns denna kamp, då är nådens himmelska sötma inte självsuggestion utan ett Andens verk. Saknas däremot det tecknet, har vi att räkna med att det rör sig om psykisk självsuggestion, och den kan leda till att man tror att inbillningar är ingivelser från Gud.

Men vad innebär då den fortsatta inkarnationen? Hos Kristus sker ingen förändring när han «avlas» i själen. Själen däremot förändras.<sup>62</sup> När han kommer in i den uppstår det något nytt, «en

<sup>51</sup> A.a., s. 89 a: «... när Christus så är aflad i i förståndet, så warder han ock sedan aflad i wiljan.»

<sup>52</sup> A.a., s. 89 a.

<sup>53</sup> A.a., s. 89 b: «Fördenskull, när Christus först, som sagt är, är aflad i förståndet, och det således bestråladt med himmelskt och gudomligt ljus, så att sanningen bewist sig kraftig deri genom en grundlig öfwertygelse och bifall, och de falska satser om christendomen och de förutfattade meningar blifwit såsom moln på himmelen af nådasolen förskingrade; så följa förbättring och förändring i wiljan, samt en ljuflig drift deri att följa det upplysta förståndets helgade beslut.»

<sup>54</sup> A.a., s. 91 a.

<sup>55</sup> A.a., s. 91 a: «Det förlorade Guds belätes döda ben warda uppväckte.»

<sup>56</sup> A.a., s. 90 a: «... en andelig och gudomlig kraft, en verkande orsak ...»

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> A.a., s. 90 b.

<sup>62</sup> A.a., s. 91 b.

ny, helig natur åstadkoms i henne ... ett avtryck av hans avbild ... en gudomlig natur».<sup>63</sup> *Unio mystica* innebär alltså för Nohrborg att människan blir mer än hon var före syndafallet. Syndens förlamande förgiftning har inte bara upphävts, själen har också fyllts av nådens livgivande ljus, inte så att människan är fullständigt förvandlad, men väl så att förvandlingen har börjat.<sup>64</sup>

Nohrborgs mystik har liksom Arndts en stark etisk prägel. Åtminstone vid en ytlig jämförelse med Thomas à Kempis kunde man säga att den etiska prägeln har förstärkts. Men om man ger akt på att det grundläggande etiska dilemmat för Thomas är den «orena» eller «oordnade» kärleken, ser man att det etiska draget också är starkt hos honom. *Unio mystica* är nämligen för Thomas först och främst en enhet i kärlek. Om man går till Tauler och *Theologia Deutsch* skall man finna samma etiska accent som hos Arndt och Nohrborg, och även där finns tanken på den fortsatta inkarnationen. Nohrborgs undervisning står insatt i den stora mystikens tradition. Man kunde också beskriva denna etiska accent som en längtan efter Guds-likhet. Det är inte den mystiska upplevelsen i och för sig, som är målet, inte den himmelska sötman, utan livsförvandlingen. Det finns ingen kristen mystik utan etik.

<sup>63</sup> A.a., s. 91 b: «... en ny natur warder werkad i henne, som är Honom lik, som är ett aftryck af Hans beläte, och fördenskull af Petrus kallas en gudomlig natur.»

<sup>64</sup> A.a., s. 92 a.

Men man bör lägga märke till att mystiken hos Nohrborg liksom hos Arndt är en nådemedelsmystik, där Anden verkar genom Ordet.

Denna mystik är ortodox, renlärig. Det råder ingen tvekan om uppenbarelseens stora sanningar: Treenigheten och inkarnationen. Mystikens ortodoxi hos Thomas à Kempis, Arndt och Nohrborg förbinder dem med den stora mystikens kristna tradition: Augustinus, Bernhard av Clairvaux, Johannes av Korset. Det för Nohrborg speciella är den intellektuella accenten. Den kan tolkas på olika sätt, men en viktig infallsvinkel till hans intellektualism är tidsandan. Han verkade i övergången mellan barock och rationalism, och det går inte att bortse från den påverkan, som rationalismens mentalitet har utgjort. Den starka tonvikten på förnuft och kunskap är ett tidstecken, som märkligt nog genom Schartau och hans efterföljare fördes vidare in i romantikens tidsålder.

I alla de tre formerna av mystik, som vi här närmast oss, rör det sig om en spiritualitet, som sedan länge är integrerad med svensk — och finsk — fromhet. Mystiken hör hemma här. Må vara att Kristi efterföljelse, Paradis lustgård och Nohrborgs predikningar för många framstår som «böcker i dammet». Men de finns där. De är en vägledning för några och är värda att bli upptäckta av många fler. De utgör en potential.

### Summary

Christian mysticism is commonly understood as a spirituality that stresses the presence of Christ within the believer and the experience thereof. In areas where the Reformation gained influence, mystical spirituality was forwarded by Martin Luther and later by such preachers as Johan Arndt (1555-1621), the father of Pietism. Thomas à Kempis *Imitation of Christ* was one of his sources. The present essay seeks an understanding of how mystical tradition was expressed by Thomas à Kempis, was transformed in the encounter of the Reformation by John Arndt, and later given a new form by Anders Nohrborg (1725-1767). They all express the presence of Christ within the Christian, they all testify to mystical experience, partly in the words of the Song of Songs. Augustinian though: has influenced them all.

