



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Den heliga modern – en eländig fattig piga

Den dubbelsidiga mariabilden i 1600-talets predikotexter i Sverige

The Holy Mother – a miserable poor maiden

The two-fold image of the Virgin Mary in the sermons of seventeenth
century Sweden

Fanny Wingborg

Termin: HT 2022, VT 2023

Kurs: RT2903 Religionsvetenskap och teologi,
examensarbete, 30 hp

Nivå: Master

Handledare: Martin Berntson

Examinator: Fredrik Santell

Abstract

This thesis examines the images of the Virgin Mary in sermons of seventeenth century Sweden. For the study a selection of four postils have been analysed, written by Simon Musæus, Martin Moller, Johannes Matthiæ and Lars Fornelius, all published in Sweden during the seventeenth century. The method of the study is based on the concept "offered identifications", coined by the Swedish church historian David Gudmundsson. The premise of this concept is that ideals were communicated through preaching, which could be "offered" to the recipients of the sermons. The theoretical framework includes Heinz Schillings' theory of *confessionalization*, wherein mainly the aspect of social discipline is of interest for the study. Three research questions explore how Mary is described, and what qualities that are attributed to her by the authors of the sermons, and how the image of Mary could act as possible "offered identifications" for the Christian recipient of the sermons. These questions relate to the choice of method, in which ways Mary could be presented as an object of identification for Christian men and women, based on the conviction that the reformed Mary often posed as an example in virtue and faith. One final question aims to gather which Marian dogmas that survived the seventeenth century, a time when the Lutheran faith was firmly consolidated in Sweden.

The main results of the study show that the sermons offer a two-fold image of the Virgin Mary, she promotes certain Christian values which the recipient should emulate, such as being a faithful servant of God, a chaste woman, housemother, parent, wife, and a well-behaved and obedient citizen. At the same time she serves as a holy figure, offering the Christian comfort through her role as the mother of God and as the holy Virgin Mary. The results of this thesis also show that the Virgin Mary have not disappeared in Swedish Lutheran writings, as previous research sometimes have claimed. The results also show that Lutheran preachers often did not hesitate to use apocryphal sources in their sermons, challenging the notion that Lutheran preaching handedly followed the idea of *Sola Scriptura*.

Keywords: reformation, the Virgin Mary, mariology, homiletics, postils, apocrypha, Lutheranism, Sweden

Innehållsförteckning

1. Inledning.....	5
1.2 Forskningsfront, syfte och frågeställningar.....	6
1.2.1 Forskningsfront.....	8
1.2.2 Syfte och frågeställningar.....	10
1.3 Material och avgränsningar.....	12
1.4 Metod och teori.....	14
1.4.1 Insamlingsmetod och analysmetod.....	14
1.4.2 Erbjudna identifikationer.....	15
1.4.3 Konfessionaliseringsteorin.....	17
1.5 Disposition.....	18
2. Historisk bakgrund.....	18
2.1 Hustavlan.....	18
2.2 Den medeltida mariabilden.....	20
2.3 Mariadogmerna.....	22
2.3.1 Theotokos.....	22
2.3.2 Semper virgo.....	22
2.3.3 Immaculata conceptio.....	25
2.3.4 Himladrottning.....	27
3. Analys.....	28
3.1 Simon Musæus postilla, 1607.....	28
3.1.1 Festdagarna.....	30
3.1.2 Sammanfattning.....	50
3.2 Martin Mollers postilla, 1643.....	51
3.2.1 Övriga söndagar.....	53
3.2.2 Festdagarna.....	61
3.2.3 Sammanfattning.....	80
3.3 Johannes Matthiæ Gothus postilla, 1658.....	81
3.3.1 Övriga söndagar.....	82
3.3.2 Festdagarna.....	98

3.3.3 <i>Sammanfattning</i>	102
3.4 Lars Fornelius postilla, 1697.....	103
3.4.1 <i>Övriga söndagar</i>	103
3.4.2 <i>Festdagarna</i>	117
3.4.3 <i>Sammanfattning</i>	128
4. Delanalys: Erbjudna identifikationer	129
4.1 Fattig piga.....	130
4.2 Lidande moder.....	131
4.3 Kristen tjänarinna.....	133
4.4 God Husmoder.....	135
4.5 Mottagare av de erbjudna identifikationerna.....	136
5. Slutdiskussion	136
5.1 Vidare forskning.....	138
Käll- och litteraturförteckning	140

Ett varmt tack till min handledare professor Martin Berntson, som med sin djupa sakkunnighet väglett mig genom ett stundvis snårigt ämne, och vars engagemang och uppmuntran varit avgörande för färdigställandet av denna uppsats.

1. Inledning

Både många och variationsrika är de traditioner och bilder som vuxit fram ur de bibliska berättelserna om den unga judiska tonårsflickan som svarade ”ja” till Guds budbärare. Maria är Gudsmo­dern, himladrottningen, den sörjande modern, Guds tjänarinna, och alla människors trösterska. Genom alla tider har människor förtröstat eller åkallat Maria. I en Akathistoshymn från 500-talet kallas Maria för den gudomliga stege genom vilken Herren nedstigit, hon är bron som leder från jorden till himlen, en helig bok i vilken Ordet skrivits av Herrens hand.

I senare medeltida traditioner symboliserade hon ofta den omslutande, famnande: daggkåpan, kärlet, manteln, en behållare för det allra heligaste, monstransen som bär hostian.¹ I folkliga traditioner syns Mariakultens betydande roll i bland annat flora och fauna, där Maria ofta fått låna ut sitt namn. En av de mest fantasifulla mariaväxterna är smultronplantan: en lågväxande planta, vilket symboliserar Marias ödmjukhet, dess tredelade blad betecknar treenigheten, blommans vita färg representerar hennes renhet, de röda bären hennes kärlek, bärens sötma förknippas med den ljuva tröst Maria sades ge, slutligen blommar plantan samtidigt som den har bär, precis som Maria kunde vara både mor och jungfru.²

I det forna Bysans var mariaikonen förbunden med kejsarmakten i Konstantinopel, genom sin bild ansågs Gudsmo­dern skänka beskydd och välfärd åt staden, samma tradition syns bland furstemakterna i det medeltida Ryssland. Det var inte heller ovanligt att man förde med sig sina heligaste mariaikoner när man gick ut i krig.³ I medeltidens Europa kom mariakulten att växa sig stark genom bland annat klosterordnarnas inflytande och genom den rörelse, ledd av dominikanermunken Alanus de Rupe, som verkade för att utbreda rosenkransläsningen.⁴ Under senmedeltiden var Mariakulten i Europa i full blom. Dåtiden bönböcker dominerades av böner till Maria medan kyrkorummen var fulla av rikt dekorerade skulpturer, bilder och altare föreställandes henne och hennes son.

Under den stundande reformationen kom Marias roll att drastiskt förändras jämfört med hennes tidigare upphöjda ställning. Att be till Maria eller helgonen ansågs föra människan bort från Gud, den enda sanne nådegivaren. Under reformationen skedde en normativ

¹ Birnbaum, Britta & Cavalli-Björkman, Görel (red.), *Mariabilder: Nationalmuseum 9/12 1988-27/3 1989*, Nationalmuseum, Stockholm, 1989, s 8.

² Birnbaum & Cavalli-Björkman, 1989, s 9.

³ Schöldstein, Christina, *Gläd Dig, Du som födde ljuset: huvudmotiv i Gudsmo­dersikonografin*, Artos, Skellefteå: 2011, s 107, 186, 191.

⁴ Estborn, Sigfrid. *Evangeliska Svenska Bönböcker under Reformationstidevarvet: Med En Inledande översikt över Medeltidens och över Reformationstidens Evangeliska Tyska Bönelitteratur*, Diakonisty, Stockholm: 1929, s 20-21.

centrering där bibelordet fick en tydlig auktoritet på bekostnad av traditionen, vilket bland annat underminerade helgonkulten. Det är också i denna tid som jag vill söka efter Maria.

I min kandidatuppsats, skriven hösten 2019, undersökte jag bilden av Maria i 1500-talets svenska andaktslitteratur och i föreliggande studie vill jag fortsätta på denna inslagna väg genom att studera bilden av Maria i 1600-talets predikolitteratur i Sverige.

1.2 Forskningsfront, syfte och frågeställningar

Syftet med denna studie är att undersöka bilden av jungfru Maria i ett urval av 1600-talets predikomaterial, för att därigenom analysera hur Maria utifrån detta material skulle brukas av folket, och vad för roll, ideal och attribut som tillskrivs henne i den homiletiska litteraturen.

När jag berättade för en anglikansk präst att jag skriver uppsats på temat efter-reformatorisk mariologi, fick jag det skämtsamma svaret – ”det kan inte bli en lång text”. Det tycks allmänt finnas en uppfattning att Maria efter reformationens intåg, sakta men säkert försvann och glömdes bort. Litteraturvetaren Stina Hansson har bland annat skrivit att man om ”jungfru Maria i den svenska 1600-talslitteraturen kan fatta sig nästan hur kort som helst”.⁵ Hansson söker efter Maria i andaktslitteraturen och i texterna till kyrkoårets helgdagar och förklarar att hon där finner att Maria nästan helt försvunnit, och att hon endast lever kvar ”i en marginell funktion, som ett identifikationsobjekt för framför allt de kvinnliga läsarna av andaktslitteraturen”.⁶

Samtidigt skriver Inga Lena Ångström i samma antologi som Hanssons artikel att Maria däremot går att återfinna i 1600-talets kyrkorum: Ångström argumenterar för att det återupptäckta intresset för medeltiden under 1600-talet bidrog till att många av kyrkornas medeltida altartavlor och andra äldre föremål renoverades och åter sattes i bruk.⁷ Exempelen som Ångström redovisar för är många, och främst intressant är de mariamotiv som återfinns i dessa föremål: motiv som inte var förankrade i luthersk teologi. Ångström finner bland annat att Öregrunds kyrka i Uppland år 1658 mottog en medeltida altartavla där Maria framställs som himladrottning, omgiven av kvinnliga helgon.⁸ I en annan medeltida altartavla i Valö kyrka, Uppland, finns ett liknande motiv där Maria framställs som den apokalyptiska madonnan, ståendes inuti en rosenkrans. Tavlan skänktes till kyrkan under mitten av 1600-

⁵ Hansson, Stina, ”Från havets stjärna till vanlig matrona – Maria i svensk andaktslitteratur under 1600-talet”, s 677-686, i *Maria i Sverige under tusen år II*. Utg. Av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin, Artos, Skellefteå: 1996, s 677.

⁶ Hansson, 1996, s 680-681.

⁷ Ångström, Inga Lena, ”Avdammad madonna åter på tronen – Maria i 1600-talets kyrkorum”, s 647-677, i *Maria i Sverige under tusen år II*. Utg. Av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin, Artos, Skellefteå: 1996, s 652-653.

⁸ Ångström, 1996, s 656.

talet.⁹ Ångström noterar också att två medeltida altarskåp, med Marie kröning som huvudmotiv, mot slutet av 1600-talet båda blivit försedda med nya dekorativa överstycken, vilket tyder på att de varit både omtyckta och omhändertagna.¹⁰ Ångström skriver att: ”Det stora antalet renoverade eller ombyggda Mariaskåp från 1600-talet pekar otvivelaktigt på att Maria fortsatte att hållas i vördnad även under århundradet efter reformationen.”¹¹

Man tycks heller inte ha velat förstöra eller ens plocka bort medeltida föremål som kunde uppmuntra till mariadyrkan, istället sökte man andra vägar – som att exempelvis rista in instruktioner på föremålen med anvisningar om hur de rätt skulle brukas. Denna metod återfinns på ett senmedeltida altarskåp föreställandes ett så kallat Anna-själv-tredje-motiv, det vill säga en bild föreställandes Anna, Marias mor, Maria själv och Jesusbarnet. I skulpturens nederkant står texten ”Christum Adorandum, Mariam, Honorandam, Credimus, Adfirmamus 1656”.¹² Man påminner om att Kristus ska dyrkas, och Maria endast vördas. Ångström avslutar sin artikel med att ansluta till Hanssons tes att Maria i 1600-talslitteraturen lyser med sin frånvaro, men att man om inte i ord så åtminstone i bild kan återfinna henne.¹³ Historikern Terese Zachrisson undersöker inte Maria i litteraturen men finner däremot i sin avhandling att både mariaaltare och bilder på Maria så sent som mot slutet av 1700-talet fortfarande stod kvar i en del kyrkor. Ett av kyrkornas herdaminne vittnar till och med om att kvinnor offrade ost och brödkakor vid altaret i samband med kyrktagningen.¹⁴

Med Ångströms och Zachrissons forskning som fond, är det svårt att tänka sig att Maria skulle vara nästintill försvunnen i 1600-talets religiösa litteratur, jag ställer mig därmed tveksam till Hanssons argument. Maria fanns uppenbarligen kvar i kyrkorummet, i konsten och i det folkliga fromhetslivet, under hela 1600-talet och även in på 1700-talet. Det synes då märkligt att hon efter reformationen skulle existera i endast bild och inte ord. Däremot tror jag att Hansson har rätt i att Maria till stor del fått utgå ur bönerna och annan andaktslitteratur – Ett av reformatörernas huvudargument gentemot den utbredda senmedeltida mariafromheten var att den tillskrev Maria en mäktig roll i fråga om människans nåd och frälsning. En roll som man inte ansåg tillkom henne, och där Kristus hamnade i skymundan.¹⁵ Därför kom

⁹ Ångström, 1996, s 656.

¹⁰ Ångström, 1996, s 658.

¹¹ Ångström, 1996, s 661.

¹² Ångström, 1996, s 662. Den latinska texten lyder ”Vi tror och bekräftar, att Kristus skall dyrkas och Maria vördas År 1656”, för föremålet i fråga, se digital resurs: medeltidbild.historiska.se/medeltidbild/visa/foremal.asp?objektid=930728A2 .

¹³ Ångström, 1996, s 663.

¹⁴ Zachrisson, 2017, s 70.

¹⁵ Brodd, Sven-Erik, ”Mariafromhet och mariologi under svensk reformationstid” s 619-646 i *Maria i Sverige under tusen år II*, Utg. Av Sven-Erik Brodd & Alf Härdelin, Artos förlag, Skellefteå: 1996, s 622.

Maria i stor utsträckning att rensas ut ur bland annat bönböckerna. Man skulle så att säga inte ”tigga nåd av Maria”, då hon ändå inte kunde förmedla någon, den rollen tillkom endast Kristus och Gud. Sigfrid Estborn noterar att bönelitteraturen på detta sätt var mer radikal än reformatorerna själva.¹⁶ Däremot fanns Maria under 1600-talet fortfarande kvar i flera av kyrkoårets helgdagar och inte ens reformatorerna kunde komma ifrån faktumet att hon förekommer i flera av Bibelns evangelietexter: vid bebådelsen, Jesu krubba, när hon framför sin nyfödde son i templet, när hennes son försvinner från henne i templet, vid bröllopet i Kana, ståendes nedanför Jesu kors. För att finna 1600-talets Maria tror jag att man bör vända sig till postillorna, predikosamlingar, vilket är denna undersöknings huvudmaterial. Jag är övertygad om att Maria där går att finna, och att man genom predikningarna kan skönja hur kyrkan sökte förmedla Maria till folket: hur man ville att hon skulle brukas, och *inte* brukas.

1.2.1 Forskningsfront

Om jungfru Maria i 1600-talets Sverige har forskningen inte mycket att erbjuda. Det är därmed ett mer eller mindre utforskat fält som jag i denna undersökning vänder mig till, åtminstone på svensk mark. I antologin *Maria i Sverige under tusen år, del I-II* utgiven av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin finns det ett fåtal artiklar att tillgå på temat 1600-talets Maria, två av dem är Stina Hansson och Inga-Lena Ångström som redan nämnts. Jag har även nämnt Terese Zachrissons avhandling. Utöver dessa undersökningar som delvis berör mitt valda ämne finns det i *Maria i Sverige under tusen år* även en artikel av Per Beskow om svenska soldater och Maria i 1600-talets krig.¹⁷ Beskow finner bland annat att svenska soldater på sin väg genom Europa tycks ha förstört mariavallfartsorter vilket Beskow kopplar till föreställningen att Maria betraktades som fiendens beskyddarinna.¹⁸ En mycket intressant artikel, men som däremot inte relaterar särskilt väl till denna uppsats syfte och frågeställningar. Om 1500-talets svenska mariologi har både Christer Pahlmblad och Sven-Erik Brodd lämnat bidrag, även dessa återfinns i *Maria i Sverige under tusen år, del I-II*. De båda menar att Marias roll mot 1500-talets slut var klart reducerad. Brodd skriver att mariologin endast kom att användas som ett stöd för kristologin.¹⁹ Pahlmblad noterar däremot

¹⁶ Estborn, 1929, s 301.

¹⁷ Beskow, Per, ”Maria och svenskarna under 1600-talets krig”, s 687-702, i *Maria i Sverige under tusen år del II*, Utg. Av Sven-Erik Brodd & Alf Härdelin, Artos förlag, Skellefteå: 1996.

¹⁸ Beskow, 1996, s 694-695.

¹⁹ Brodd, 1996, s 640.

att Maria mot 1500-talets slut främst tycks leva kvar som ett exempel och förebild, men snarare i predikan än i böner och psalmer.²⁰

När det kommer till källmaterialets historia har framförallt två verk varit till nytta för denna studie. Den första är Sigfrid Estborns avhandling *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet*. Även om Estborns studie främst berör 1500-talets andaktslitteratur så ger han även en övergripande bild över de influenser som påverkade det senare 1600-talets religiösa litteratur. Estborn diskuterar endast andaktslitteraturen men jag utgår från att den och predikolitteraturen ändå delade influenser. Estborn diskuterar även kort Marias roll, och han reflekterar över hur svårt 1500-talets reformatorer hade att utrota det djupt rotade mariologiska medeltidsarvet.²¹

I Yngve Brilioths standarverk *Predikans Historia* går han kortfattat igenom 1600-talets predikoverksamhet med fokus på arvet från Luther, retorisk stil och teknik samt redogör för några av 1600-talets främsta verk, varav han endast nämner en av de postillor som jag använder som källmaterial – Johannes Matthiæ's postilla från 1658.²² När det kommer till metod och teori har David Gudmundssons avhandling om 1600-talets fältpredikan varit till stor hjälp. Gudmundssons forskning presenteras mer ingående under metodkapitlet.

Beträffande internationell forskning är studiet om den reformatoriska och evangeliska Maria något större. I Tyskland har flertalet studier gjorts, däremot är det nästan uteslutande Maria i 1500-talets kontext som undersöks. Historikern Bridget Heal som har skrivit om den lutherska och katolska mariavördnaden och dess inbördes relationer i det tidigmoderna Tyskland, mellan år 1500-1648.²³ Heals fokus ligger på de förändringar som reformationen och motreformationen innebar för och hur de tillsammans med folkliga och lokala inslag bidrog till att forma mariavördnaden i Tyskland. Heal vänder sig till ett pluralistiskt material, och studerar både liturgiska texter, kyrkliga dokument och konstföremål.

Den studie som ligger närmast mitt uppsatssyfte är Beth Kreitzers avhandling *Reforming Mary: changing images of the Virgin Mary in Lutheran sermons of the sixteenth century*, framlagd vid Duke University år 1999. Avhandlingens huvudsakliga syfte är att undersöka hur jungfru Maria framställs i tyska lutherska predikningar från 1500-talets början till och

²⁰ Pahlmblad, Christer, i "O Maria, det är dig visst Stor ära att du födde Jesum Christ, Om Maria i reformationstidens kyrkliga böcker" s 587-618, i *Maria i Sverige under tusen år del II*, Utg. Av Sven-Erik Brodd & Alf Härdelin, Artos förlag, Skellefteå: 1996, s 608.

²¹ Estborn, 1929, s 301.

²² Brilioth, Yngve, *Predikans historia*, (första upplagan), Gleerups förlag, Lund: 1945, s 187.

²³ Heal, Bridget, *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany, Protestant and Catholic Piety, 1500-1648*, Cambridge University Press, Cambridge: 2007.

med år 1580.²⁴ Kreitzer analyserar predikningarna med utgångspunkten att Maria användes som ett exempel för hur en god kristen skulle vara, samt att Marias exempel ofta fungerade som en förebild och spegel för främst kvinnor.²⁵ Hon jämför också bilden av Maria i sitt analyserade material med bilden av Maria i medeltida romersk-katolsk tradition.

Tillvägagångssättet som Kreitzer ställer upp liknar mitt eget och jag kommer genom min materialanalys att föra en dialog med hennes iakttagelser och resultat. En av Kreitzers viktigaste slutsatser är att predikningarna med tiden blev mer kritiska gentemot Maria, Kreitzer konstaterar att Marias roll blev ”syndigare” fram mot 1570-80-talet. ”Syndig” som i att hon begick fler misstag och fel, exempelvis vid bröllopet i Kana, och när hon förlorade Jesus i templet och sedan felaktigt tillrättavisade honom.²⁶ Kreitzer drar också slutsatsen att Maria i sin roll som exempel oftast fick agera exempel för alla kristna, och inte enbart kvinnor.²⁷ Hon konstaterar också att Maria förlorade all sin makt hos de lutherska predikanterna, och endast återstod som en foglig och dygdig ung kvinna, vars person gått från att vara en aktiv del av frälsningen till en passiv representant för det rättroget kristna idealet.²⁸

Avslutningsvis, beträffande den internationella forskningen, bör det nämnas att det finns ett antal oöversatta artiklar och böcker på temat den reformatoriska Maria. Ett material jag tyvärr inte har kommit åt på grund av bristande tyska språkkunskaper. Delar av materialet har tillgängliggjorts genom Heals och Kreitzers forskning, men jag har då varit beroende av vad de båda valt att lyfta fram ur denna forskning, och hur de tolkat materialet. Vad som åtminstone är säkert är att dessa tyska källor inte svarar på hur de mariologiska förhållande i 1600-talets Sverige såg ut.

Jag vill också understryka att mitt valda källmaterial är till synes nästintill utforskat, jag har endast stött på dessa titlar i samband med översiktligt litteratur där de kort benämns, men dess innehåll tycks inte ha analyserats ingående. Gällande de två tyska postillorna nämner Kreitzer vid ett tillfälle en predikan av Simon Musæus, Martin Mollers postilla är däremot inte nämnd alls och verkar alltså inte ha varit del av Kreitzers källmaterial.

1.2.2 Syfte och frågeställningar

²⁴ Kreitzer, Beth, *Reforming Mary: Changing Images of the Virgin Mary in Lutheran Sermons of the Sixteenth Century*, Graduate Program in Religion Duke University, 1999. Avhandlingen har utgivits som bok av Oxford University Press år 2004, men i denna studie har jag använt mig av en digital upplaga från 1999.

²⁵ Kreitzer, 1999, s 4.

²⁶ Kreitzer, 1999, s 264-265.

²⁷ Kreitzer, 1999, s 268.

²⁸ Kreitzer, 1999, s 44.

Jag är övertygad om att Maria går att finna i 1600-talets litteratur, så länge man vänder sig till predikningarna. och jag tror att man genom dessa kan skönja hur kyrkan ville förmedla Maria till folket: hur man ville att hon skulle brukas, och *inte* brukas. Att Marias roll drastiskt förändrades under 1500-talets reformationsprocess är redan belagt av forskningen. Jag har själv i min kandidatuppsats argumenterat för att hennes överlevnad under reformationsårhundradet främst byggde på en omstöpt mariabild – där hon gick från att bära himladrottningens krona till att ikläda luthersk kappa – från gudinna till tjänarinna.²⁹ Men vad som hände med Maria, och bilden av henne, i Sverige århundradet *efter* reformationen, finns inte belagt, och det är alltså vad denna undersökning ämnar ta reda på. För att söka svara på detta har följande frågeställningar ställts upp:

- Hur framställs jungfru Maria i det utvalda predikomaterialet? Vilken bild/bilder av Maria söker författarna förmedla?
- Hur kan dessa bilder agera som möjliga ”erbjudna identifikationer” för den kristne mottagaren?
- Vilka mariologiska dogmer framträder i materialet?

Med den första frågeställningen vill jag behandla den övergripande bilden av Maria som materialet kan tänkas förmedla, exempelvis hur hon beskrivs och vilka attribut som tillskrivs henne.

Den andra frågeställningen går till viss del ihop med den första, och svarar till det redan av forskningen belagda argumentet att den reformatoriska Maria i stor utsträckning fått agera som exempel och dygdespegel för de evangeliskt kristna människorna. Sven-Erik Brodd konstaterar i en studie av Laurentius Petris postillor att ”Maria som exempel utgör det kvantitativt största marianska inslaget i postillorna”.³⁰ Med detta som utgångspunkt söker jag fastställa hur och på vilket sätt Maria uppställs som förebild och exempel – hur erbjuds hon till folket som identifikationsobjekt. Denna frågeställning knyter också an till mitt metodval vilket presenteras i nästa kapitel.

²⁹ Wingborg, ”Från himladrottning till dygdig tjänarinna”, 2019, s 1-2 samt 41-43.

³⁰ Brodd, Sven-Erik, ”Mariapredikan i Laurentius Petris postillor”, s 183-212 i *Predikohistoriska Perspektiv: Studier tillägnade Åke Andrén*, Red. Alf Härdelin, Utg. Av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen II, Skeab Förlag, Uddevalla: 1982, s 204.

Den tredje frågeställningen svarar till vad jag skulle vilja kalla ett sekundärt syfte – går det att utifrån materialets bilder av Maria även se vilka mariologiska läror/dogmer som postillornas författare accepterar och vilka de avvisar, såsom *Semper virgo* och *Immaculata conceptio*. Under 1500-talet synes dessa båda läror ha varit accepterade, åtminstone *Semper virgo*. Även Marias syndfrihet tycks accepterad, men inte nödvändigtvis *Immaculata conceptio*. Explicita uttryck för dessa två läror är i 1500-talets predikningar inte helt enkla att hitta, men de tycks mellan raderna förutsättas i uttryck som att Maria är ”den rena jungfrun”.³¹ Frågan är alltså om synen på dessa marialäror konsoliderats något under 1600-talet, jämfört med 1500-talet.³² Finns det en enad mariologi och vad säger i sådana fall den – var de fortsatt accepterade, eller inte? En mer fördjupad beskrivning av dessa lärors innebörd, och dess ställning före och under reformationen kommer kort att diskuteras innan analysen.

Slutligen vill jag understryka att denna uppsats syfte är att ta reda på hur kyrkan *ville* att Maria skulle brukas, inte hur det nyreformerade svenska folket faktiskt *brukade* Maria. Därmed hamnar folkliga perspektiv i bakgrunden för denna analys, även om de delvis också kommer att beröras.

1.3 Material och avgränsningar

Uppsatsens källmaterial består av fyra postillor, Simon Musæus postilla från år 1607; Martin Mollers postilla från år 1643; Johannes Matthiæus Gothus postilla från 1658; samt Lars Fornelius postilla från år 1697. Urvalet har delvis behövt styras av materialtillgång, utbudet av tillgängliga svenska 1600-talspostillor är inte särskilt stort, vilket bland annat syns i att två av mina valda postillor är författade av tyska präster, Musæus och Moller. De är därmed ursprungligen skrivna i en tysk kontext och inte en svensk. Men detta behöver inte vara ett problem, Sigfrid Estborn konstaterar i sin studie om evangeliska svenska bönböcker att 1500-talets svenska bönböcker i stor utsträckning var översättningar eller bearbetningar av tyska original.³³ Estborn skriver att man därmed kan invända att dessa böcker speglar tyskt, och inte svenskt fromhetsliv, men trots att denna invändning är delvis berättigad, bör man i första hand beakta att böckerna godtagits av en svensk publik, och därmed måste de ha ansetts motsvara

³¹ Detta diskuteras av både Christer Pahlmblad i ”*O Maria, det är dig visst Stor ära att du födde Jesum Christ, Om Maria i reformationstidens kyrkliga böcker*” s 587-618, för Marias syndfrihet se s 593-596. Samt av Sven-Erik Brodd ”*Mariafromhet och mariologi under svensk reformationstid*” s 619-646, båda artiklarna återfinns i antologin *Maria i Sverige under tusen år del II*, Utg. Av Sven-Erik Brodd & Alf Härdelin, Artos förlag, Skellefteå: 1996.

³² Jag vill klargöra att jag inte kommer göra någon större inventering av 1500-talets material för denna jämförelse, Jag kommer snarare hänvisa till vad tidigare forskning sagt om dem, såsom Pahlmblad och Brodd, samt min egen kandidatuppsats som delvis behandlar ämnet.

³³ Estborn, 1929, s 4.

svenska religiösa behov.³⁴ Att Musæus och Mollers postillor ansågs värdefulla nog att översätta till svenska tyder på att de också ansågs passa en svensk publik och en svenskkyrklig kontext. Det ska även poängteras att Musæus postilla är författad redan mot slutet av 1500-talet, och alltså inte under 1600-talet som jag beskriver som arena för denna undersökning. Däremot utgavs den svenska översättningen av Musæus postilla år 1607 och jag kommer att behandla postillan som en för svenska förhållanden tryckt text under 1600-talet, av intresse för analysen är att Musæus predikningar lästes och användes i 1600-talets Sverige.

Jag har avgränsat mig till att enbart studera predikotexter och därmed är ingen annan religiös litteratur föremål för analys i denna studie. Detta beror delvis på det som Stina Hansson konstaterat gällande Marias obefintliga närvaro i 1600-talets andaktslitteratur, i ett par psalmer och böner som relaterar till Kristi födelse har jag noterat henne, men utöver det synes Hanssons argument stämma. Förutom att Maria är mer förekommande i predikningarna än i annan evangelisk-luthersk litteratur, är också predikningar en av de mest givande källorna för att ta reda på vad för bild av Maria som faktiskt förmedlades till de svenska åhörarna. Detta leder oss in på frågan om postillans funktion, lästes den av ett fåtal, eller hördes den av många? År 1945 efterlyste Yngve Brilioth en grundlig kartläggning av 1600-talets predikoverksamhet, då han menade att en sådan fattas.³⁵ Mig veterligen har en sådan ännu inte gjorts även om flera mindre bidrag har lagts till högen sedan dess.

Om postillans funktion finns det inte heller mycket skrivet, därför är den ovan ställda frågan inte helt enkel att besvara. Vad som åtminstone kan konstateras är att postillans främsta funktion under 1600-talet var som predikoexempel för präster. De brukades alltså i första hand av präster och inte av folket. Förvisso skriver artikelförfattarna Antonsson & Tammela att postillorna var brukstexter som skulle användas av både lekmän och präster.³⁶ I 1600-talets folkhem fanns i första hand katekesen och psalmboken, och det synes ovanligt att människor vid den här tiden skulle haft egna exemplar av postillor i hemmet.³⁷ Hilding Pleijel skriver att psalmboken från början var den mest populära folkboken, men genom ökad läskunnighet och nyare religiösa strömningar blev senare postillan allmogens käraste läsning.³⁸ Pleijel skriver däremot inte när denna utveckling sker, men det torde ha varit långt

³⁴ Estborn, 1929, s 4.

³⁵ Brilioth, 1945, s 183.

³⁶ Antonsson, Niklas, Tammela, Joonas, "Postillorna och predikanten, en undersökning av Erik Levans (1746-1837) användning av predikolitteratur, i *Historisk Tidskrift för Finland* årg. 106 2021:2, s 215. Författarna noterar också i denna artikel att en större studie gällande postillebruket som fenomen saknas, se s 216.

³⁷ Pleijel, Hilding, *Hustavlans värld, kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Verbum, Stockholm: 1970, s 128-162.

³⁸ Pleijel, 1970, s 8.

senare än 1600-talet. Det går alltså inte att säga säkert hur de postillor som är föremål för denna analys brukades – kanske att de blev predikade inför församlingsåhörare, eller så användes de som mall av präster och kom därför att bearbetas innan de hördes av folket. Att exempelvis Musæus och Mollers postilla trycktes om flera gånger tyder på ett intresse och ett behov, deras postillor bör därav ha lästs av flertalet svenska präster. Jag kommer i analysen att referera till postillans mottagare som just ”läsare” och inte ”åhörare”, men det ena utesluter inte det andra. Även om det råder en osäkerhet kring frågan om postillornas funktion och bruk anser jag hur som helst att postillorna svarar till någon typ av ideal när det kom till hur man ville att det svenska 1600-talsfolket skulle bruka Maria.

1.4 Metod och teori

Jag kommer för min analys att låna det av David Gudmundsson introducerade metodologiska begreppet *erbjudna identifikationer*, vilken jag kommer att kombinera med ett teoretiskt ramverk som delvis utgår från Heinz Schillings *konfessionaliseringsteori*, åtminstone den del av begreppet som pekat på reformationen och dess eftermäle som en tid av social disciplinering.³⁹ Jag utgår därmed också från att predikningarna fungerade som verktyg för social disciplinering och att kyrkorummet med prästens förkunnelse var en viktig plats för den kyrkliga och världsliga makten att förmedla både religiösa och samhällliga normer och värderingar. Predikan lär under denna tid ha varit ett mycket effektivt massmedium. Om predikans roll i 1600-talets Sverige skriver Yngve Brilioth att det knappast någonsin predikas så mycket som under den här tiden och att det förelåg ett nästan obegränsat behov av undervisning: ”Predikanten blev skolmästare och sedernas väktare”.⁴⁰

1.4.1 Insamlingsmetod och analysmetod

Jag har valt att dela upp min metod i vad jag kallar insamlingsmetod, och analysmetod. Jag har i ovanstående kapitel ”Material och avgränsningar” förklarat hur urvalet av källmaterialet gått till. Med begreppet insamlingsmetod vill jag förklara hur jag har valt att hantera källmaterialet och hur jag valt att presentera det. Eftersom man inom de lutherska traditionerna var noggrann med att främst fokusera på Maria i de sammanhang där Bibeln

³⁹ Gudmundsson, David, *Konfessionell krigsmakt, predikan och bön i den svenska armén 1611-1721*, Universus Academic Press, Malmö: 2014. Även Gudmundsson utgår delvis från Schillings konfessionaliseringsteori, men väljer att främst använda Thomas Kaufmanns *konfessionskultur* som analytiskt redskap. Han skriver att problemet med konfessionaliseringsteorin, för hans undersökning, är att den tenderar att rikta allt fokus mot den tidigmoderna statsbildningsprocessen, vari Gudmundsson i sin undersökning snarare är intresserad av det han kallar ”konfessionell identitetsbildning”. Gudmundsson, 2014, s 22-29.

⁴⁰ Brilioth, 1945, s 110.

faktiskt berättade om henne är det ganska enkelt att räkna ut när under kyrkoåret som Maria skulle kunna vara närvarande i predikan. Som exempelvis vid krubban i Betlehem, i templet med den tolvårige Jesus, vid bröllopet i Kana, och vid korset tillsammans med Johannes. Att leta efter Maria i predikningar som exempelvis behandlar evangelietexter om Jesus och apostlarna i Galileen skulle ha varit resultatlöst, fokus har istället lagts på att studera predikningar kring jul, samt på de särskilda festdagarna. Jag har efter detta urval sökt igenom texterna i respektive postilla systematiskt utifrån vissa nyckelord, såsom ”Maria/Mariae/Mariam”, ”Modher”, ”Jungfrw/matrona”, ”Tienarinna”, ”Quinna”. Det visade sig snabbt att Marias förekomst i materialet var tämligen omfattande. Jag har därför valt att inte redovisa för precis alla de ställen i texten där Maria nämns, utan har snarare gjort ett urval med fokus på de predikningar eller specifika textstycken där hennes roll och tillskrivna attribut behandlas mer ingående av predikanten.

Läsaren kommer att märka att jag i analysen stundvis håller mig väldigt nära källmaterialet. Jag har även valt att genomgående i analysen citera längre utläggningar genom blockcitat. Jag har valt att inte modernisera språket vid citering, utan har enbart bytt ut dåtidens motsvarighet till kommatecken, ”/”, till ”,”. Det finns alltid en risk att specifika ord vid en modernisering tappar sin ursprungliga innebörd, och det är lätt att tolka ord felaktigt eller anakronistiskt. Mitt valda källmaterial är mer eller mindre utforskat och jag vill därför så noggrant som möjligt gå igenom och återge det, och jag vill inte låta en viss språklig ton eller ord bli förvanskade på vägen. Jag vill samtidigt låta läsaren träda in i den värld som jag själv har befunnit mig i det senaste året. Till en början kan därför analyskapitlet framstå som något otillgängligt och komplicerat, men jag anser att det är värt läsmödan och hoppas att läsaren känner likadant. För att verkligen förstå sig på predikanternas tankevärldar, ur vilka de evangelisk-lutherska mariabilderna vuxit fram, menar jag att denna metod – att med ymniga citat och referat återge källtexten – har fungerat bäst. Jag vill samtidigt betona att jag löpande genom texten diskuterar med tidigare forskning och dess olika tolkningsmöjligheter, samt redovisar för mina egna tolkningar och uppfattning av materialet.

Min analysmetod består av begreppet *erbjudna identifikationer*, vilket presenteras nedan.

1.4.2 Erbjudna identifikationer

David Gudmundsson undersöker i sin avhandling den svenska stormaktstidens fältpredikan och fältbön. I fokus står predikans tematik och funktion, vad fältpräster predikade om och

hur deras förkunnelse kunde bidra till att forma soldaternas självbild och omvärldsbild.⁴¹ Gudmundsson skriver att det normativa material som fältpredikningarna utgjorde uttryckte identifikationer som soldaterna hade möjlighet att anamma, det är detta som han kallar för *erbjudna identifikationer*. Dessa uttryckte det förebildliga och önskvärda, såsom predikningarnas upphovsmän ville att soldaten skulle uppfatta sig själv.⁴²

Detta metodologiska begrepp synes passa utmärkt att applicera på mariabilderna i mitt utvalda predikomaterial. Med utgångspunkten att förkunnelsen kan betraktas som ett verktyg för social disciplinering och med den tidigare forskningens konstaterande att den reformatoriska Maria fick agera som exempel och förebild för den evangeliskt kristna människan, synes hon ha varit ett perfekt verktyg i strävan att uppfostra ett folk. Hur Maria framställs i materialet, hennes tillskrivna attribut och egenskaper, bör därför svara på vad för egenskaper postillans författare ville att åhörarna själva skulle anamma. Jag hoppas alltså med denna metod att kunna svara på hur och med vilka motiv som Maria erbjöds som identifikationsobjekt för postillans läsare eller åhörare, och vad det säger om vilken typ av önskvärda medborgare man strävade efter att fostra. Här uppstår också frågan för vem eller vilka Maria som exempel främst erbjöds, om hon är en förebild enbart för kvinnor eller för alla människor.

Jag har utifrån källmaterialet utformat fyra stycken erbjudna identifikationer, som jag kallar för; *fattig piga*, *lidande moder*, *kristen tjänarinna*, *god husmoder*. Det ska understrykas att dessa fyra identifikationer även kan innefatta mindre beståndsdelar, såsom att en husmoder också kan vara en maka och en förälder, ibland kan de också gå in något i varandra, fattig piga och lidande moder har exempelvis en del beröringspunkter, därför presenteras de i följd. Det kan tyckas märkligt att jag uppställer identifikationer som har en tydligt negativ klang, såsom ”fattig” och ”lidande”, men dessa till synes negativa tillstånd har också positiva eller eftersträvansvärda undertoner, vilket analysen av materialet kommer göra gällande för. Samtidigt fungerar de i vissa fall uttalat negativt, men där menar jag att de erbjudna identifikationerna ändå fyller en funktion i det att man adresserar redan existerande svåra tillstånd eller livssituationer, och genom uppmuntrande exempel försöker ge dessa tillstånd tröst och mening.

För att det ska bli förståeligt vad som kan tänkas ha varit eftersträvansvärda egenskaper för folket att anamma, eller redan befintliga livssituationer som man ville trösta människor i, behövs även en tydlig historisk medvetenhet. En beskrivning av den kontext ur vilken

⁴¹ Gudmundsson, 2014. S 28.

⁴² Gudmundsson, 2014, s 29.

postillorna publicerades eller författades är därmed nödvändig. Historisk medvetenhet är alltid av yttersta vikt när man arbetar med att försöka uttolka ett historiskt material. För denna studie finns det tre historiska aspekter som jag anser viktiga att vara medveten om och som behöver finnas med, åtminstone i periferin, när materialet tolkas:

På ett världsligt plan: Sveriges nya position som stormakt och vilka krav det ställde på befolkningen, där exempelvis män fattades i hemmen då de var ute i krig och många hushåll drabbades av hårda beskattningar. Frågan är om bilden av Maria därmed påverkades, möjligen i hennes roll som maka och husmoder. Det kan också tänkas att de många krigen färgade av sig i postillorna i form av ett mer nationaliserat språk med betoning på ”svenskar” och ”nationen”, en aspekt som dock faller utanför den här undersökningens ramar.

På ett andligt plan: Den rådande religiösa mentaliteten som präglades av både en strävan efter enhetskyrka och luthersk ortodoxi, samt en medeltida fromhetskultur som synes främst tydligt i andaktsböckerna, där mycket syndamevetenhet och bot, samt brudmystik uttrycktes.⁴³ Tiden var också präglad av religiösa motrörelser såsom motreformationen, i vilken det kan tänkas att postillornas författare ville polemisera mot romersk-katolska läror, exempelvis delar av mariologin.

På ett ideologiskt plan: Hustavlans, eller treståndsläran, som enligt Hilding Pleijel satte en oerhörd prägel på folkmentaliteten, och som fungerade som ett folkfostrande verktyg. Hustavlans ideologi som behandlade både hemmets sfär och samhällets sociala sfärer och dess inbördes relationer bör således synas även i postillorna. Frågan är hur det påverkade bilden av Maria och hur man har valt att beskriva henne utifrån hustavlans grunder.

Jag kommer under kapitel 2, historisk bakgrund, att redovisa för dessa punkter mer ingående.

1.4.3 Konfessionaliseringsteorin

Konfessioneliseringsbegreppet som utvecklats av den tyske historikern Heinz Schilling fokuserar på vad som har betraktas som en fixering av en viss bekännelse och dennas organisering i kyrko- och samhällsliv. Detta har i sin tur kopplats till de tidigmoderna statsmakternas identitetsskapande och disciplineringsprocesser.⁴⁴ Jag är för denna studies syfte intresserad av den aspekt av konfessionaliseringsteorin som betonar just disciplinering. Enligt teorin var social disciplinering ett verktyg för de tidigmoderna statsmakterna i vilken

⁴³ Estborn, 1929, s 306

⁴⁴ Bertson, Martin, *Mässan och Armborstet: uppror och reformation i Sverige 1525-1544*, Artos, Skellefteå: 2010, s 357.

man sökte stärka makten genom stabila homogeniserade samhällen där medborgarna var fostrade enligt en viss nationell och territoriell identitet, som exempelvis svensk evangelisk-luthersk kristen.⁴⁵

1.5 Disposition

I nästföljande kapitel två redogör jag den historiska bakgrunden. Där ger jag bland annat en kort beskrivning av hustavlans funktion, jag kommer också att kort presentera den medeltida mariologin, samt hur Marias roll som *Theotokos*, *Semper virgo*, *Immaculata conceptio*, och *himladrottning*, sett ut genom historien. En genomgång av mariologin är nödvändig för att förstå de mariabilder som framträder i det analyserade materialet, samt för att få en bättre förståelse för de marialäror som lyckades passera det lutherska nålsögat, och vilka som inte gjorde det.

Kapitel tre består av analysen, jag går där igenom de fyra postillorna i kronologisk ordning, från Musæus år 1607 till Fornelius år 1697. Efter varje avslutad postilla ges en kort sammanfattning. I kapitel fyra ”Erbjudna identifikationer” sammanför jag postillornas innehåll med mina fyra valda identifikationer, *fattig piga*, *lidande moder*, *kristen tjänarinna*, *god husmoder*, detta åtföljs av en avslutande diskussion som återkopplar till uppsatsens frågeställningar.

2. Historisk bakgrund

2.1 Hustavlans

Hilding Pleijel har framhåvt att lutherdomen, såsom den tog sig uttryck i katekesen, var det som från 1600-talet och framåt satte den starkaste prägeln på det folkliga fromhetslivet, med en sträng kyrkotukt och nitisk folkfostran.⁴⁶ Pleijel menar också på att hemmet och husfolket, del av den så kallade hustavlans, utgjorde navet till hela detta gammallutherska samhälle.⁴⁷ Pleijel menar att den ideologi och de normer som genom hustavlans förmedlades kom att bli rådande för en hel samhällssyn ända från 1600-talets början in till och med 1800-talet. Han skriver att treståndsläran, som den också kallas, ”blev de självklara förutsättningarna från

⁴⁵ För en mer ingående introduktion av konfessionaliseringsteorin, se Schilling, Heinz, kapitel fem ”Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 155 and 1620”, s 205-247, i *Religion, political culture and the emergence of early modern society, Essays in German and Dutch history*, av Heinz Schilling, E.J Brill, Leiden: 1992.

⁴⁶ Malmstedt, Göran, *Bondetro och kyrkoro, religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*, Nordic Academic Press, 2002, s 14.

⁴⁷ Pleijel, 1970, s 8.

vilka den svenska lutherdomens företrädare utgick, när de hade att bedöma eller över huvud taget yttra sig om frågor av samhällelig innebörd”.⁴⁸

I hustavlan formulerades samhällets tre stånd eller regementen: det andliga (*ecclesia*), det politiska (*politia*), eller värdsliga ståndet, samt hushållsståndet (*œconomia*). Hustavlan förevisades sedan i den lilla kateksen som med stöd av olika bibelord beskrev de olika ståndens relationer och skyldigheter till varandra. I dessa tre stånd tilldelas alla medborgare en över- eller underordnad roll i de olika stånden: Lärostandet, även kallat det andliga ståndet, bestod av lärare och åhörare, där lärarna representerades av prästerna vars uppgift var att förkunna Guds ord och som då stod i en överordnad roll i relation till åhörarna, det vill säga församlingsborna.⁴⁹ En viktig aspekt av hustavlan var att en person i samhället kunde ingå i flera stånd samtidigt, exempelvis var den värdsliga överheten underordnad prästen i det andliga ståndet, samtidigt som prästen i det värdsliga ståndet var en undersåte bland andra. En bondhustru förväntades vara en god undersåte inom ramen för det värdsliga ståndet, och en gud hustru och husmoder inom hushållsståndet, samtidigt som hon skulle vara en god åhörare inom det andliga ståndet.⁵⁰ Pleijel hävdar också att då menigheten fick denna lära inpräntad genom katekesläsning och predikningar är det självklart att dess tankevärld kom att präglas av den, och att den intog en dominerande plats i stormaktstidens samhällsuppfattning.⁵¹ Pleijel driver en övertygande tes, och även om den på sina håll mött kritik, har stora delar av hans teori visat sig livskraftig och hans bild av dåtidens kyrkoliv är fortfarande inflytelserik.⁵²

Göran Malmstedt är en av dessa kritiker, eller rättare sagt, Malmstedt ifrågasätter inte föreställningen att man genom bland annat hustavlan försökte uppfostra folket, men ifrågasätter däremot hur framgångsrika dessa uppfostringsförsök faktiskt var.⁵³ Malmstedt skriver att inte bara kyrkohistoriker utan även historiker som studerat Sveriges stormaktstid har tilldelat kyrkan en betydelsefull roll när det kommer till överhetens kontroll och disciplinering av folket.⁵⁴ Han konstaterar att i och med statens växande kontroll över samhällsutvecklingen synes kyrkan och hustavlans normer ha spelat en viktig roll. Men han visar samtidigt att folkets uppträdande i kyrkorna talar för att periodens folkfostringsprojekt inte var alltigenom lyckad. Han finner i protokoll från domkapitel, visitationer, sockenstämmor och dylikt material flertalet exempel på oregerliga åhörare, bristande närvaro

⁴⁸ Pleijel, 1970, s 31.

⁴⁹ Se Malmstedt, 2002, s 14, s Bertson, Nilsson, Wejryd, 2014, s 171-173.

⁵⁰ Bertson, Nilsson, Wejryd, 2014, s 173.

⁵¹ Pleijel, 1970, s 43, samt Pleijel, 1951, s 34.

⁵² Se Malmstedt, 2002, s 14-16.

⁵³ Malmstedt, 2002, s 19-25.

⁵⁴ Malmstedt, 2002, s 15.

under gudstjänsten, problem med alkoholkonsumtion ute på kyrkvallen, folk ur menigheten som parodiserade prästens predikan, samt flera fall där sockenbor som var missnöjda med sin präst helt sonika låste denna ute från kyrkan.⁵⁵

Eftersom jag i denna studie framhäver uppfostringsprojektet som tongivande för 1600-talets religiösa mentalitet behöver även dess faktiska resultat belysas, varför jag kort har redogjort för Malmstedts forskning. För denna studies syfte är dock frågan om huruvida folket faktiskt uppfostrades eller inte av mindre vikt. Av intresse är *ambitionen* att fostra ett folk, och huruvida bilden av jungfru Maria användes som verktyg för denna ambition.

2.2 Den medeltida mariabilden

Genom främst Bernard av Clairvaux och cisterciensorden inflytande under 1100-talet började mariavördnadens blomstringstrid. Denna vördnad spreds sedan ytterligare av både franciskaner, dominikaner och birgittinerorden. Sigfrid Estborn beskriver hela den senare medeltiden igenom som en tid då tillbedjan av den heliga jungfrun var i ständigt stigande.⁵⁶ Mot medeltidens slut kom också dominikanermunken Alanus de Rupe (år 1428-1475) att ytterligare stärka mariavördnaden i spridandet av rosenkransbönen, en andaktsform som kom att bli mycket populär över hela Europa.⁵⁷

När det kommer till fromhetslivet märks en stark bot- och passionsstämning från slutet av 1200-talet och framåt.⁵⁸ Dessa fromhetsdrag kom så småningom att bidra till andaktsböckernas många betraktelser över Kristi lidande och till dessa fogades också böner om smärtornas moder. Mariabilden *Mater dolorosa* kom därmed att bli ett förekommande inslag i den sena medeltidens mariakult.⁵⁹ Genom hennes lidande ansågs hon också delaktig i Kristi lidande och därmed som en aktiv part i frälsningen.

Roger Andersson ger motsvarande bild i artikeln ”Den fattiges värn. Marias roll i det medeltida predikoexemplet”.⁶⁰ Andersson skriver att det mest utmärkande i den förreformatoriska mariabilden är föreställningen om hennes roll som medlare mellan

⁵⁵ Se Malmstedt 2002, kapitel 2 ”De oregerliga åhörarna, s 29-69, samt kapitel 3 ”Präst i bondesamhället”, s 73-123.

⁵⁶ Estborn, 1929, s 19. Ordet ”tillbedjan” som Estborn använder är missvisande, även om det inte är förvånande att han själv som luthersk teolog på 1920-talet använder det. Att ”be till” Maria är i sig inget märkligt i katolsk tradition, men att ”tillbe Maria” ger andra konnotationer. I katolsk och ortodox teologi skiljer man nämligen mellan ”vördnad” (δουλεία, *veneratio*) och ”tillbedjan” (λατρεία, *adoratio*), vilket endast tillkommer Gud. Se exempelvis Andra Vatikankonciliet, *Lumen gentium* nr 66.

⁵⁷ Estborn, 1929, s 21.

⁵⁸ Estborn, 1929, s 13.

⁵⁹ Estborn, 1929, s 22.

⁶⁰ Andersson, Roger, ”Den fattiges värn. Marias roll i det medeltida predikoexemplet”, s 517-538 i *Maria i Sverige under tusen år I*. Utg. Av Sven-Erik Brodd och Alf Härdelin, Artos, Skellefteå: 1996.

mänskligheten och Gud, och som medhjälpare i frälsningsverket.⁶¹ Denna mariabild kom de senare reformatörerna att delvis avvisa, med huvudargumentet att Marias upphöjda roll kom att ske på bekostnad av Kristus. Andersson förklarar vidare att det inte är helt tydligt vad som egentligen ligger i begreppet *corredemptrix*, medåterlöserska. Maria utgör en självklar förutsättning för människornas frälsning genom det att hon är den som föder frälsaren, sålunda innehar hon en roll som medåterlöserska även om hon inte är den som verkställer själva frälsningen. Men denna medlarroll och synen på den har tagit sig olika uttryck: den kan avse att Maria förmedlar böner till en högre instans, det vill säga, hon fungerar som en förmedlande länk mellan människan och Kristus. Andersson skriver att denna syn på Maria som framförallt förebedjerska omfattades av bland andra Luther.⁶² Men denna medlarroll har också tagit ett mer aktivt uttryck där Maria framställts som en förmedlare av nåd och som en som till och med kan försöka påverka Guds dom. Det är denna roll som helt avvisas i den reformatoriska mariologin.

Andersson argumenterar för att medeltidens mariologiska utveckling kan förklaras på följande vis: När makten framstår som alltför avlägsen behöver ett mellanled skjutas in för den vanliga människan – såsom människan behövde sonen för att försonas med fadern.⁶³ När Kristus under högmedeltiden kom att framställas mer och mer som en sträng och enväldig domare kom Maria och helgonen att fylla funktion som det mer lättillgängligt gudomliga. När sedan kristusbilden som den stränge domaren avtog och under senmedeltiden ersättas av mer mjuka ideal med ett särskilt intresse för passionsberättelserna och Kristi lidande blev Maria till *Mater dolorosa* – vilket representerar en aspekt av hennes roll som medåterlöserska, den att hon deltar i Kristi lidande för mänsklighetens skull.⁶⁴ Men det är framförallt en annan aspekt av denna kristologiska förskjutning från sträng domare till smärtoman som Andersson betonar:

En logisk följd av denna mindre majestätiska framtoning [av Kristus] är att Marias och helgonens makt och betydelse tilltar. Maria framträder nu alltså som vår moder, och till på köpet en mycket mäktig moder, om än bedrövad.⁶⁵

Estborn presenterar ett liknande argument, men tar stöd i Edvard Lehmanns synpunkter gällande senmedeltidens starka mariakult. Estborn skriver att Lehmann förklarar orsaken till

⁶¹ Andersson, 1996, s 520.

⁶² Andersson, 1996, s 520.

⁶³ Andersson, 1996, s 521.

⁶⁴ Andersson, 1996, s 521, se fotnot 13.

⁶⁵ Andersson, 1996, s 521.

mariakultens tillväxt som en konsekvens av den medeltida teologi där bikt, bot och hot om skärseld och helvete var vanliga inslag.⁶⁶ Gud framstod som en sträng lagstiftare och Kristus som den ännu strängare domaren, medan Maria framstår som deras motsats, den milda och ljuva kvinnan och modern, som man inte kunde synda mot.⁶⁷ Det är också så medeltidens mariabild kanske bäst sammanfattas, Maria är den beskyddande modern, som med mjuka värden närmar sig den vanliga människan, hon är föremål för bön och åkallan i det dagliga livets besvär, och blir sålunda den gudomligt lättillgängliga bredvid den mer avlägsna fadern och sonen.

2.3 Mariadogmerna

2.3.1 *Theotokos*

Den äldst fastställda mariadogmen är den om Maria som *Theotokos*, Guds moder. Vilken fastställdes vid konciliet i Efesos år 431.⁶⁸ Både de östliga och västliga kyrkorna har erkänt denna dogm, med några undantag (den så kallade nestorianska kontroversen). Att Maria är Guds moder är heller inte något som Luther eller de svenska reformatörerna förnekar, utan en självklarhet även för dem. Däremot är det en benämning som används med sparsamhet i den evangelisk-lutherska litteraturen.⁶⁹ Oftast förekommer den endast i samband med att Elisabet uttalar den i predikan på Marie besökelsedag.

2.3.2 *Semper virgo*

Uttrycket refererar till Maria som evig jungfru, det vill säga – läran förutsätter att hon aldrig fullbordade sitt äktenskap med Josef och därmed inte heller födde några fler barn efter Jesus. Denna lära uppkom redan i fornkyrklig tid och är ett resultat av vad Jaroslav Pelikan kallar ”an interesting process of creative biblical interpretation”.⁷⁰ Pelikan går grundligt igenom de bibliska källorna och tidiga tolkningar av dessa: Lukas och Matteus är de enda evangelisterna som överhuvudtaget nämner jungfrufödseln, varav Matteus även citerar Septuagintans översättning av Jesaja 7:14: ”Jungfrun skall bli havande och föda en son...”. Pelikan skriver att ordet för jungfru, *παρθενος* (*parthenos*) i den grekiska texten, är en översättning av ett

⁶⁶ Estborn, s 1929, s 22-24, se fotnot 68. Jag vill dock poängtera att bilden av den mörka och dystra medeltiden nog kan nyanseras lite, jämfört med vad de lutherskt präglade Estborn och Lehmann målar upp. Men viktigast i detta sammanhang, och vad jag också tror är riktigt, är den medeltida tanken på Gud och Kristus som stränga och otillgängliga, bredvid den milda modersfiguren Maria.

⁶⁷ Estborn, 1929, s 22-23, se fotnot 68.

⁶⁸ Pelikan, Jaroslav, *Mary through the Centuries, her place in the history of culture*, Yale University Press, New Haven: 1996, s 55-57.

⁶⁹ Pahlmblad, 1996, s 590.

⁷⁰ Pelikan, 1996, s 29.

hebreiskt ord för ung flicka, och alltså inte nödvändigtvis en jungfru som det kommit att bli i den grekiska översättningen.⁷¹

Vidare nämner både Matteus, Markus, Johannes och Paulus vid tillfälle Jesus bröder. Pelikan skriver att den uppenbara och naturliga slutsatsen att dra utifrån detta borde vara att Maria, efter sitt mirakulösa havandeskap genom helig ande, fick fler barn tillsammans med Josef.⁷² Men så kom inte majoriteten av de tidiga kristna lärarna att tolka det, hos dem blev hon till *ἀειπαρθένος* (*aeiparthenos*), evig jungfru. Istället för de nytestamentliga textavsnitt som vittnar om Jesus syskon, sökte man stöd i andra delar av den heliga skriften: Under en utläggning av Höga Visan i den apologetiska skriften *Adversus Jovinianum* kom Hieronymus att tolka versen i 4:12 som en referens till Guds moder: ”En inhägnad trädgård är min syster och brud, en inhägnad trädgård, en förseglad källa”.⁷³ Detta för han samman med de perikoper som säger att Jesus efter sin död begravdes i en ny grav, som aldrig använts förut (Matt 27:60, Luk 23:53, Joh 19:24). Om gravens öde efter Jesus uppståndelse eller om Marias möjliga jungfrudom förtäljer inte Bibeln, men Hieronymus konkluderar ändå att såsom ingen annan person skulle komma att begravas i Jesus forna grav, så skall ingen annan person heller födas av jungfrun.⁷⁴ Referensen till Maria som en inhägnad trädgård kom under högmedeltiden och framåt att bli ett vanligt marianskt motiv i bildkonsten – Se bland annat dominikanmunken Fra Angelicos *Annunciation*, ca.1440-1445, ett av hans mest kända verk som återfinns som fresk i San Marco-klostret i Florens där han var verksam.⁷⁵ *Hortus conclusus*-motivet återfinns även i Martin Schongauers *Madonna in the Rose Garden* från år 1473. Schongauer var en av Albrecht Dürers stora förebilder.⁷⁶

I en annan apologetisk skrift, författad år 383, försvarar Hieronymus också Marias förblivande jungfrudom: *De perpetua virginitate beatæ Mariæ adversus Helvidium*.⁷⁷ Helvidius hade författat en skrift där han går emot idén om Marias förblivande jungfrudom, hans kritik kretsade framförallt kring frågan om jungfrudomen verkligen var bättre än

⁷¹ Pelikan, 1996, s 29.

⁷² Pelikan, 1996, s 29.

⁷³ På latin: *Hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus*, Pelikan, 1996, s 29.

⁷⁴ Hieronymus, *Against Jovinian*, 1:31.

⁷⁵ Cothren, Michael, Stokstad, Marilyn, *Art History, fifth edition*, Pearson, 2013, s 613.

⁷⁶ Cothren, Stokstad, 2013, s 685. Om *Hortus Conclusus*-motivet se Beskow, Per, ”Jungfru i rosengård” i *Maria i kult, konst, vision*, s 28-35, Artos & Norma, Skellefteå: 2014, samt Stewart, Stanley, *The enclosed garden, the tradition and the Image in Seventeenth-Century poetry*, The University of Wisconsin Press, London: 1966. Stewart redovisar främst för motivet i poesin, men en introduktion för motivet i stort och dess koppling till Höga Visan ges i bokens första kapitel.

⁷⁷ Ungefärligt översatt: ”Den välsignade Marias förblivande jungfruhet mot Helvidius”.

äktenskapet.⁷⁸ Helvidius verk finns inte bevarade och man känner enbart till delar av hans skrifter genom just den kritik som Hieronymus bemötte honom med i skriften från 383. I denna försvarsskrift förklarar Hieronymus också mer ingående frågan om de som i bibeltexten kallas för Jesus bröder, och menar på att de snarare var hans kusiner.⁷⁹ Pelikan skriver avslutningsvis: ”Jerome’s defense of the perpetual virginity of Mary set down the standard arguments, which went on being used by subsequent expositors of this doctrine, even including Marrrtin Luther.”⁸⁰

På svensk forskningsmark skriver Brodd att ”läran om Marias förblivande jungfrulighet syns ha varit en av de få konstanterna i Luthers annars så föränderliga mariologi.”⁸¹ Läran uttrycks också i de Schmalkaldiska artiklarna, där det står att Maria är *pura, sancta, Semper virgo*.⁸² Tanken på Marias förblivande jungfrudom synes alltså ha överlevt reformationens första århundrade, anledningen torde vara dess starka koppling till kristologin och läran om den syndfritt födda frälsaren. Både Pahlmblad och Brodd noterar i sina respektive studier av Olaus och Laurentius Petris predikningar att tanken på *Semper virgo* synes ligga bakom fixerade uttryck som ”den rena jungfru Maria”, vilket ofta skrivs ut i 1500-talets religiösa litteratur. De båda konstaterar dock att innebörden i ordet ”ren” är långtifrån entydig.⁸³ Det är intressant att *Semper virgo* behålls som lära under reformationen, med Bibelns texter som vittnesmål vore det lika enkelt att säga att Maria visserligen var en ren jungfru när hon födde Jesus, men att hon sedan gick vidare till att få fler barn tillsammans med Josef, de som vid flera tillfällen i Bibeln benämns som Jesus bröder. Men denna utväg tycks lämnas otrampad av reformatorerna. I en text i Svensk Pastoraltidskrift från år 2013 reagerar Pekka Heikkinen mot att reformatorerna skulle ha hållit fast vid att Maria var *Semper virgo* varpå Anders Jarlert har svarat med artikeln ”Semper virgo är luthersk lära”.⁸⁴ Jarlert hävdar att uppfattningen att Maria födde flera barn efter Jesus är en modernt-biblicistisk tanke, och att Luther och hans efterföljare fullt ut accepterade *Semper virgo*. Jarlert påminner dock om att det enligt den konfessionellt lutherska uppfattningen inte handlar om Maria i sig, utan om Kristus, och att det är vad som borde vara av vikt när frågan ska debatteras.

⁷⁸ Helvidius ska bland annat ha skrivit ”Are virgins better than Abraham, Isaac, and Jacob, who were married men?”, se Pelikan, 1996, s 118.

⁷⁹ Pelikan, 1996, s 118.

⁸⁰ Pelikan, 1996, s 118.

⁸¹ Brodd, 1982, s 193.

⁸² Brodd, 1982, s 194.

⁸³ Brodd, 1982, s 192, samt Pahlmblad, 1996, s 593.

⁸⁴ Jarlert, Anders, ”Semper virgo är luthersk lära” s 176-178 i Svensk Pastoraltidskrift volym 55, nr 6, 2013.

2.3.3. *Immaculata conceptio*

Den huvudsakliga frågan i läran om *Immaculata conceptio*, eller den obefläckade avlelsen, handlar om hur Maria kunde bli havande och föda Jesus utan synd – det vill säga utan arvsynen – om hon inte själv var befriad från samma arvsynd. Vilket leder till frågan om Marias egen avlelse och födelse. På samma gång kunde ju ingen annan än frälsaren vara född av en jungfru, såsom Jesaja profeterat, det skulle ställa hela kristologin på ända. Författare som Bernard av Clairvaux och Thomas av Aquino har problematiserat frågan ytterligare genom att hävda att om Maria var född utan synd skulle hon inte heller behöva någon frälsning: skulle Kristus, världens frälsare, dö för allas synder, förutom för den som burit och fött honom?⁸⁵ Det är ur dessa minst sagt komplicerade bryderier som doktrinen om *Immaculata conceptio* sakta har vuxits fram.⁸⁶

Den första att lyfta frågan om Marias eventuella arvsynd är Augustinus i *De natura et gratia*.⁸⁷ Skriften i fråga författades i syftet att försvara doktrinen om arvsynen, och Augustinus räknar vid ett tillfälle i skriften upp flertalet helgon och påpekar att de alla icke desto mindre varit syndare genom arvsynen. Men han väljer att göra ett undantag när han kommer till Maria: ”We must make an exception of the holy Virgin Mother, concerning whom I wish to raise no question when it touches the subject of sins, out of honor to the Lord.”⁸⁸ Augustinus väljer sedan att lämna frågan obesvarad, om vad detta speciella undantag för Maria faktiskt betydde. Benediktinmunken Paschasius Radbertus (år 785-865), abbot vid klostret i Corbie var en viktig förespråkare för doktrinens fortsatta utveckling. Frågan var återigen lyft, men kom inte under Radbertus tid att besvaras.

Under 1100-talet kom Bernhard av Clairvaux att ställa sig tveksam till frågan om hennes obefläckade avlelse, och fastställde att ingen annan än Kristus var född av en jungfru.⁸⁹ Att Bernard, vars kärlek till Maria var vida känd, avvisade tanken på Marias rena tillblivelse blev för många av dess förespråkare besvärligt – framförallt då de i andra mariologiska frågor ofta hänvisade till just Bernard, exempelvis franciskanen Gabriel Biel. En legendberättelse redogör till och med för att man efter Bernards död fann ett svart märke på hans bröst, som straff från Gud för det han skrivit om Marias avlelse.⁹⁰ Ett slutgiltigt formulering av doktrinen och dess innebörd kom så småningom, genom bland andra Duns Scotus. Man fastställde sålunda att Marias tillblivelse skett på samma sätt som för alla människor, men att

⁸⁵ Pelikan 1996, s 195.

⁸⁶ Jag vänder mig här åter till Jaroslav Pelikan för att skissera doktrinens historia.

⁸⁷ Pelikan, 1996, s 191.

⁸⁸ Citerat i Pelikan, 1996, s 191.

⁸⁹ Pelikan, 1996, s 193.

⁹⁰ Pelikan, 1996, s 194-195.

hon i samma ögonblick blivit befriad från arvsyn den genom ett speciellt privilegium från Gud.⁹¹ Därmed var en förklaring fattad och betoningen på Maria som ett särskildt undantag, såsom Augustinus en gång beskrivit det fick också sitt svar.

Vid konciliet i Basel år 1439 fastställdes läran som kyrklig dogm, kyrkomötet kom dock aldrig att legitimeras och därmed räknades inte heller Marias obefläckade avlelse som officiell kyrkolära. Pelikan skriver dock att läran mot slutet av 1400-talet de facto var en accepterad doktrin av den västerländska kyrkan, med många anhängare, både bland folket och prästerna.⁹² År 1854, fastställdes dogmen en gång för alla av Pius IX.

Under reformationens århundrade återuppväcktes debatten om Marias obefläckade avlelse, och den kom att så småningom avfärdas av de evangelisk-lutherska lärarna. Att den obefläckade avlelsen inte accepterades betyder däremot inte att man från lutherskt håll ifrågasatte Marias renhet. Frågan handlade snarare om de två redan existerande lägren: Om Maria blev fri från arvsyn den i ögonblicket hennes tillblivelse skedde i Annas moderliv (*Immaculata conceptio*), eller att hon frigjordes från syn den först när Jesus blev till i hennes kropp. Sven-Erik Brodd skriver att Luther intog först den ena uppfattningen, och mot slutet av sitt liv den senare.⁹³

Vad de svenska reformatorerna ansåg om *Immaculata conceptio* är inte helt klart, då den sällan uttrycks explicit. Sven-Erik Brodd har i en studie av Laurentius Petris predikningar, där Jesus bland annat beskrivs som att han ”var aflat, uthi then rena Jungfrunes lijff”, fastställt att Laurentius med all förmodan anknyter till den lutherska teologin där Marias syndfrihet bejakas, men däremot inte nödvändigtvis hennes obefläckade avlelse.⁹⁴ Brodd noterar också att Olaus Petri i en predikan år 1526 skriver att Gud har ”bewarat Maria frå syndenne och begåffwat henne offwer alla andra menniskior”, med vilket Olaus tycks ansluta till samma lutherska syn som Laurentius.⁹⁵ Samtidigt tolkar Christer Pahlmblad exakt samma utläggning av Olaus Petri (där Marias beskrivs ”bewarad” från synd) på motsatt vis, Pahlmblad skriver att uttryckssättet tycks innebära ett accepterande av hennes obefläckade avlelse.⁹⁶ Det är helt enkelt inte möjligt att tveklöst utläsa hur de två svenska reformatorerna såg på frågan om Marias obefläckade avlelse. Att de inte explicit vill uttala sin åsikt i saken kan tolkas som att

⁹¹ Pelikan, 1996, s 196- 199.

⁹² Pelikan, 1996, s 199.

⁹³ Brodd, ”Predikan om Jungfru Maria i Laurentius Petris postillor”, 1982, s 192-193. Om Luthers syn på *Immaculata conceptio* skriver även Kreitzer, som till skillnad från Brodd inte är säker på Luthers ställning, hon skriver att en del av hans senare skrifter kan tolkas som att han ändrat åsikt och inte längre accepterade läran, men att han aldrig uttryckte det explicit, se Kreitzer, 1999, s 243-245.

⁹⁴ Brodd, ”Predikan om Jungfru Maria i Laurentius Petris postillor”, 1982, s 192-193.

⁹⁵ Brodd, 1982, s 193.

⁹⁶ Pahlmblad, 1996, s 593.

de inte vill ta slutgiltig ställning i frågan, men det kan också tolkas som att de ville fara försiktigt fram, för att använda ett bekant uttryck, och inte uppröra det svenska folket med att för tydligt gå emot folkligt etablerade och omtyckta marialäror.

2.3.4 Himladrottning

Så sent som 1950 utgick den påvliga bulla som bekräftade den katolska kyrkoläran om Marias både kroppsliga och själsliga himlaupptagning. Marias himlaupptagning var däremot redan under 1600-talet (och säkerligen tidigare) redan folkligt populär.⁹⁷ däremot talar inte denna lära explicit om Maria som en krönt drottning. Maria som drottning är däremot ett välbekant motiv i ikonografin. Per Beskow spårar den krönte Maria tillbaka till 1100-talet som tidigast, där hon avbildas tillsammans med Kristus, sittandes på en gemensam tron, båda klädda i krona.⁹⁸ Beskow skriver att denna tidiga bild representerar Kristus och kyrkan som brudgum och brud, vari Maria fått ikläda rollen som kyrkan.⁹⁹ De tidigaste bilderna där hon är iklädd krona hör alltså samman med den mariabild som identifierar henne som kyrkan själv.

Under 1000-talet i den västliga kyrkan började man samtidigt att kalla Maria för just drottning i den liturgiska diktingen, hon hade redan under fornkyrkan tillskrivits många mäktiga och höga titlar, steget till att kalla henne drottning var därmed inte långt. Beskow konstaterar att de tidiga traditionerna att i liturgin kalla Maria för drottning, samtidigt som hon i konsten avbildades med krona, otivelaktigt har bidragit till den senmedeltida tanken på Maria som himladrottning.¹⁰⁰ Jag vill till Beskows argument tillägga att lärorna om Marias obefläckade avlelse och himlaupptagning, som inte var fastställda dogmer vid tiden men ändå populära i både folkliga och kyrkliga sammanhang, också lär ha bidragit till den senmedeltida bilden av Maria som himladrottning.

1500-talets reformatorer var måttligt förtjusta i bilden av Maria som himladrottning, detta torde bero på dess allusion till de marialäror som var accepterade i en romersk-katolsk kontext, där utombibliska traditioner om Maria var ett mycket vanligare inslag jämfört med den mentalitet som formats av Luthers *Sola scriptura*. Men framförallt lär den reformatoriska och senare evangelisk-lutherska kritiken ligga i att hon som himladrottning tillskrivs en upphöjd och mycket mäktig roll, en roll som ligger nära tanken på Maria som både medlare och förebedjerska.

⁹⁷ Pelikan, 1996, s 204.

⁹⁸ Beskow, 2014, s 65.

⁹⁹ Beskow, 2014, s 65.

¹⁰⁰ Beskow, 2014, s 71.

3. Analys

I nedanstående kapitel presenteras min analys av de fyra postillorna. Vad jag främst söker efter i materialet är hur Maria framställs och vad för bild av henne som predikanterna söker förmedla. Men, jag vill även se om man kan skönja mariologiska förändringar över tid, eller om bilden av 1600-talets Maria snarare motsvarar 1500-talets mariologiska traditioner, eller om materialet ger något helt annat vid handen. Jag har därför valt att presentera materialet i kronologisk ordning, och jag har delat in postillorna i kapitel. Analysen inleds med Simon Musæus postilla, författad år 1602 och översatt till svenska år 1607 och avslutas med Lars Fornelius postilla, från år 1698.

Jag kommer i analyskapitlen för varje postilla att inleda med en kort introduktion av den specifika författaren. Därefter redovisar jag för de olika predikningarna där Maria förekommer såsom de presenteras i postillan: i kronologisk ordning, med kyrkoårets början – första söndagen i advent. Efter att predikningarna i det som jag kallar kyrkoårets övriga söndagar (exempelvis juldagen och trettondedagsafton) presenterats, går jag vidare till de specifika festdagarna. Jag kommer löpande genom texten att diskutera med tidigare forskning och olika tolkningsmöjligheter. Det ska understrykas att enbart Mollers och Matthiæ är kompletta, Musæus postilla innehåller enbart predikningar över Marias festdagar, och Fornelius postilla saknar predikningar på alla Marias festdagar förutom bebådelsedagen.

3.1 Simon Musæus postilla, år 1607

Musæus, även kallad Meusel, var en tysk teolog som levde år 1529-1582. Musæus studerade i Wittenberg under den senare hälften av 1540-talet, år 1554 erhöll han en doktorsexamen vid Wittenbergs universitet. Musæus var en av lutherdomens främsta företrädare i 1500-talets Tyskland och verkar under hela sitt liv ha hamnat i konflikt med både arbetsgivare, kollegor och åhörare, framförallt på grund av sin teologiska kompromisslöshet och stridslystenhet gentemot katolska traditioner.¹⁰¹ På grund av detta lyckades han inte behålla något av sina ämbeten i mer än tre år, han var verksam som pastor vid ett antal olika pastorat i Tyskland och mot slutet av sitt liv hade han därmed haft fjorton olika befattningar.¹⁰² År 1549 tillträdde han som pastor i Fürstenwalde, en tjänst han fick lämna redan år 1551 på grund av att han hade gift sig. Efter detta arbetade han pastor i Crossen men kom att göra sig impopulär bland

¹⁰¹ Bautz, Friedrich Wilhelm, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, VI. Band, Moenius Georg bis Patijn Constantijn Leopold*, Verlag Traugott Bautz, Herzberg: 1993, s 376-380.

¹⁰² Bautz, 1993, s 376.

åhörarna på grund av hans fördömande predikningar om folkligt omtyckta sedvänjor.¹⁰³ Under en period undervisade han i grekiska i Nürnberg, ett arbete han erhållit med hjälp av Filip Melanchtons förmedling.¹⁰⁴ Under slutet av 1550-talet var han verksam som lärare vid Jena universitet (även kallat Friedrich Schiller-Universität), där var han ledande på gnesiolutheranernas sida gentemot den filippistiska riktningen, en kontrovers som kom att leda till formulerandet av Konkordieformel.¹⁰⁵ År 1561 blev Musæus tvungen att lämna även Jena och började istället som pastor i Bremen, men även där ledde hans fördömande och hårda predikoton till att han så småningom avskedades. Han sista år i livet var han verksam som pastor i Mansfeld. Postillan i fråga författades någon gång mellan år 1567 och 1573.

Hur Musæus postilla fann sin väg till Sverige är något oklart, Musæus är nästan aldrig nämnd i litteraturen om den svenska prediko- och andaktslitteraturen under 1600-talet.¹⁰⁶ Jag har endast stött på honom i Carl Wilhelms Skarstedts verk om predikoverksamhetens historia i Sverige från år 1879. Där nämns det kort på tal om tyska predikoarbeten som översatts till svenska att ”En postilla af *Sim. Musæus*, utgifven i öfversättning af Nicolaus Petri, Superintendent i Calmar, 1606, var ett mycket spriddt arbete”.¹⁰⁷ I det exemplar jag haft tillgång till anges det i försättsbladet att postillan översatts av en Petrus Erici för ”24 åhr sedhan” (det vill säga, år 1582), och då ”trycket utgångne” har den åter tryckts på bekostnad av Ture Jacobsen, i Stockholm av Amund Oluffson år 1607. Den publicerades alltså i Sverige för första gången år 1582, att den tryckts på nytt indikerar att det var en omtyckt skrift. Något som alltså även Skarstedt vittnat om. Det verkar inte sannolikt att det skall ha funnits två olika postillor av Musæus i Sverige, men jag har däremot inte kunnat finna en förklaring till varför Skarstedt skriver att översättaren var en Nicolaus Petri, superintendent i Kalmar, medan exemplaret jag använt för denna studie skriver ut översättaren som en Petrus Eric, tidigare predikant i Stockholm.¹⁰⁸ Oavsett vem som översatt postillan och trots att den de facto inte är ett 1600-tals-predikoverk så är det för denna studie främst intressant att Musæus predikningar

¹⁰³ Bautz, 1993, s 376.

¹⁰⁴ Bautz, 1993, s 377.

¹⁰⁵ Kreitzer, 1999, s 130, se fotnot 16.

¹⁰⁶ Musæus finns exempelvis inte nämnd i Estborns avhandling, ej heller i David Lindquists klassiska verk *Studier i den svenska andaktslitteraturen under stormaktstidevarvet*, 1939. Jag har inte heller hittat Musæus i några svenska kyrkohistoriska band, varken i Hjalmar Holmquists två band om reformationstidevarvet i Svenska Kyrkans Historia från 1933, eller i Lennart Tegborgs *Sveriges Kyrkohistoria, band 4, Enhetskyrkans tid* (förf. Ingun Montgomery), år 2002.

¹⁰⁷ Skarstedt, Carl Wilhelm, *Predikoverksamhetens och den Andliga vältalighetens historia i Sverige fram till omkring 1850*, C.W.K Gleerups förlag, Lund: 1879, s 58.

¹⁰⁸ Att en Nicolaus Petri i Kalmar har existerat står klart (se exempelvis Holmquist, 1933, *Reformationstidevarvet del 2*, s 254) när det kommer till Petrus Erici torde det vara Ericus Petri präst i Segersta församling som åsyftas, men detta är jag inte helt säker på. Varken Nicolaus Petri eller Ericus Petri är omtalade som översättare. Frågan om vem som översatt Musæus postilla får därmed lämnas därhän.

ansågs populära nog för att nytrycktas, och att de därmed florerade i Sverige under det tidiga 1600-talet.

Det ska slutligen nämnas att postillan endast innehåller predikningar över årets festdagar, och inte över kyrkoårets resterande söndagar. därmed är det endast Musæus predikningar på kyndelsmässodagen, bebådelsedagen och besökelsedagen som här är föremål för analys.

3.1.1 Festdagarna

Kyndelsmässodagen

Musæus inleder sin predikan på kyndelsmässodagen, som utgår från Lukas 2:22, med att förklara vad Simeon utropade om det lilla barnet, nämligen att han var hela världens medlare och frälsare. Den som skulle förstöra djävulens rike och ”alla hedningar til thet ewigha lijffuet lysa skulle”.¹⁰⁹ Han fortsätter med att polemisera mot romersk-katolska traditioner, hans kritik är kopplad till ljusvigningen – ett viktigt inslag på kyndelsmässodagen. Musæus skriver:

Satan haffuer genom Påwan fram fördt Wijskeplighit och hedniskt stenckiande, med waxliws [vaxljus] wiande och brenande, och lijka som itt heluitis bloss [helvetsbloss], satt emoot Christum thet saligha hedningarnas liws, och så öffuerwunnet folket, at hwilken på sijn fotesäng [sin dödsbädd] hadhe itt wight waxliws i handena, han fan then rätta wäghen til himmelrieket...¹¹⁰

Musæus menar att djävulen själv, genom sitt redskap påven, skapade vidskeplighet och hedniskt ”stenckiande” (förmodligen åsyftas här vigvatten) och med vurning och tändning av vaxljus. Dessa vaxljus likställs med ”helvetesbloss” som djävulen hade satt emot Kristus, det riktiga ljuset (”det saliga hedningarnas ljus”). Musæus menar också att djävulen hade, genom påven, övertygat folket att den som vid sin dödsbädd hade ett vigt vaxljus i handen skulle finna den rätta vägen till himmelriket. Musæus fortsätter:

Ja, iagh menar til itt sådant himmelrijke, ther loghan slår uth genom dörr och fenster. Therföre är sådant diefla apespel, medh then liwse wighning i våra Kyrkior bortlagt, och i stadhen thet tröstligha ärendet, om thet nyfödda barnet, uptaghit til at predica för folket...¹¹¹

Han menar alltså skämtsamt att det snarast rörde sig om ett sådant himmelrike, där lågan slog ut genom dörrar och fönster. Han förklarar också att sådana ”diefla apespel” som ljusvigningen tagits bort i ”våra” kyrkor och att man istället sett till att budskapet om

¹⁰⁹ Musæus, 1607, s 22.

¹¹⁰ Musæus, 1607, s 23.

¹¹¹ Musæus, 1607, s 23.

Jesusbarnet nådde folket genom predikan. Vad Musæus beskriver är en tydlig utveckling mot det lutherska, en tröstande ritual blir istället till en tröstande förkunnelse.

Musæus skriver vidare att predikan kommer att behandla den gammaltestamentliga lagen om kvinnors rening, samt varför Maria med Jesus gick sin kyrkogång, såsom Mose lag höll vid, han betonar att detta var en gammaltestamentlig lag för judendomen. Han förklarar att denna lag sagt att en nyförlöst moder i sex veckor, om hon fött en son, skulle hålla sig inne, ”såsom een oren”, för att sedan genom ett tempeloffer återupptas i gemenskapen. Men Musæus är kritisk till denna syn då han menar att man i enlighet med Guds tio bud inte kan betrakta den nyförlösta kvinnan som oren: ”ellies [annars] wore Echtenskaps ståndet medh sina gerningar oreent”.¹¹² Detta var en levitisk orenhet som i och med Nya Testamentet fallit, påpekar han.¹¹³ Därför gjorde påven orätt, menar Musæus, som lät kvinnor vara borta från kyrkan efter förlossning för att sedan åter välsignas. Musæus förklarar att för de kristna tjänade den lagen inget till, om än möjligen att Gud därmed påminde människan om hennes orena födelse och att alla människor blivit till och fötts i synd.¹¹⁴ Denna hårda kritik kan tolkas som att Musæus faktiskt anser att kyrktagningen bör avskaffas som sed. Han skriver uttryckligen att påven upprätthöll denna lag på fel grunder, och att den kristna nyförlösta kvinnan inte behövde renas. Kritiken är något förvånande då kyndelsmässan, eller Marie rening, stadfästes som fortsatt helgdag i Laurentius Petris kyrkordning 1571 och behölls som sådan fram till den stora helgdagsreduktionen år 1772.¹¹⁵ Den var alltså en accepterad högtid i den evangelisk-lutherska traditionen. Man ska dock inte förglömma att Musæus ursprungligen skrev för en tysk kontext. Men hur den tyska debatten om *Lichtmess* såg ut under reformationstiden är en fråga som går utanför denna uppsats ramar.

Däremot anser Musæus att Gud genom denna lag lärt alla kvinnor att det var genom hans välsignelse och gåva som de blivit fruktsamma, därför borde alla kvinnor be till Gud om denna gåva, och av hjärtat tacka honom när han välsignat dem med den. Han betonar alltså kyndelsmässan som en sorts åminnelse för Guds nåd. En annan användbar aspekt av denna lag enligt Musæus är att Gud på detta sätt bjudit kvinnorna till att stanna hemma under några veckor och återhämta sig, hans argument här är något förvånande, om än sympatiska:

¹¹² Musæus, 1607, s 23.

¹¹³ Musæus, 1607, s 23.

¹¹⁴ Musæus, 1607, s 23-24.

¹¹⁵ Malmstedt, 1994, s 68 samt s 142. Däremot anhöll man i riksdagsbesvären år 1786 om att fira kyndelsmässodagen som förr och att den inte skulle förläggas till en söndag, Gustav III beviljade dock inte denna önskan, se Malmstedt, 1994, s 144.

[Så att de inte] förderffua [sig] medh otidugt upgående, ther igenom många mista sina helso, och synda emoot thet femte budet, Tu skalt icke dräpa. Ther til någhre onde män ock orsak giffua, när the driffua theras hustrur öffuer theras förmågho, eller låtha them icke få sina nödhstorfft.¹¹⁶

Musæus anser alltså att denna lag borde hållas för att inte riskera att bryta mot det femte budet. Det vill säga, han varnade kvinnorna för att inte genom för tidigt arbete efter förlossningen råka ”döda sig själva”. Han tillägger också att även en del ”onda män”, som han kallar dem, kunde råka orsaka detta – det vill säga, kvinnornas död – när de drev sina nyförlösta hustrur över deras förmåga. Att Jesus ändå framburits i templet i enlighet med denna lag menar han var för att visa att Jesus var den enda rätte förstfödde som Gud helgat ”til en ewigh öffuerste Präst och Konung”.¹¹⁷ Däremot nämner Musæus inte Maria alls. Han har redan framfört tydlig kritik mot seden, men motiverar överhuvudtaget inte Marias roll, eller icke-roll i sammanhanget. Vanligen är kyndelsmässan lite obekvämt för reformatoriska och evangelisk-lutherska författare då frågan om Marias renhet uppstår, att Jesus som fötts syndfri inte behöver renas synes självklart, och här lutar sig Musæus mot den andra delen av lagen, den som säger att allt förstfött skall tillägnas Herren, och därmed givetvis Guds son.¹¹⁸ Men Musæus väljer att helt ignorera frågan om Marias eventuella renhet. Resterande av predikan belyser endast Kristus roll, och Maria nämns inte mer.

Maria Bebådelsedag

Om bebådelsedagens budskap, som utgår från Luk 1:26-38, skriver Musæus att liksom människans synd och fördömelse tagit sin början ”medh vår orena afling i Moderlijffuet”, likväl har människans rättfärdighet och salighet tagit sin början med ”then helga och rättferdigha Christi afling”.¹¹⁹ Vidare förklarar han hur Kristus i sina två naturer ”i een åtskilielig person”, nemligen sin Alzmechtiga Guddom, och sin helga mandom” stått som två här-spetsar gentemot människans eviga fiender: synden, döden, djävulen och helvetet.¹²⁰ I denna tämligen dystra ton inleder Musæus sin bebådelsepredikan. Därefter presenteras de tre huvudstycken som evangelietexten är uppdelad i, varav det första stycket behandlar det ”underligha sätt” som Gud sänt sin ende son till världen, medan det andra stycket diskuterar hur Maria tog emot Gabriels budskap, och det tredje om varför ”Christi afling” skedde. För

¹¹⁶ Musæus, 1607, s 24. ”Nödhtorfft” = alltså sina basala behov.

¹¹⁷ Musæus, 1607, s 24.

¹¹⁸ Olaus Petri för ett liknade argument, då han menar att vem om inte Jesus tillhör Gud, då han är dennes son. Se Wingborg, ”Från himladrottning till dygdig tjänarinna”, 2019, s 24-25.

¹¹⁹ Musæus, 1607, s 49.

¹²⁰ Musæus, 1607, s 49.

denna analys, med fokus riktat på Maria, är främst de två första styckena av intresse. Musæus inleder i första stycket:

then person som Christum undfå skulle, wardt kallat een Jungfru, Ty ändoch thet synes effter natur och förnufft omögeligit, at een osädd och oförkränckt Jungfru skal afla frucht i sitt lijff, lijkwäl är Gudhi intet omögeligit.¹²¹

Vidare vill Musæus diskutera varför Gud dröjde så länge med att låta Kristus tillblivelse ske genom den utvalda jungfrun – så länge att hon hann bli trolovad till en man och därmed inte skulle vara jungfru länge till.¹²² Han fortsätter:

Ty för än Bröllop och belägring skeedde, stegh Gudh emellan Brudh och Brudhgumma, och lät Brudhena genom then helge Andes wärckan warda haffuandes och dreff then saken så selsynt, at Brudhgummen sielffuer wardt twehogha [tveksam] ther öffuer, och wiste icke huru han sigh med Brudhenne skicka wille, och huru medh henne gånget war, til thes Gudh stälte honom til fredz genom Engelen, och lät berättta honom huru saken sigh hadhe.¹²³

Ett tydligt fokus i ovan citat är både att förklara hur ingenting var omöjligt för Gud, men också att Kristi avlelse skedde på ett så ”sällsynt sätt” att till och med Josef till en början blev misstänksam över hur det hela hade gått till. Musæus fortsätter sin utläggning med att fråga sig vad Maria, ”såsom een Konung Dawidz Dotter” hade att göra i den obetydliga byn Nasaret?¹²⁴ Borde hon inte ha suttit i Jerusalem ”på then Konungz Borgen Zion” och prålat i sammet och gyllene kläder, där hennes anfader David en gång i tiden hållit kungligt hov.¹²⁵ Om detta vore fallet, skriver Musæus, borde hon ha kallats Sara som betyder furstinna, eller Susanna som betydde ros, men hennes namn, Maria (eller Miriam), betydde bittert hav: ”Judarna giffua thetta namnet [till] allena the pijghobarn, som i sorgeligh tijdh födde wordo, såsom Mosi Syster wardt kallat Maria.”¹²⁶ Alltså vittnade det ”bedröffuade” namnet Maria om att det var en svår tid, både för ”Gudz kyrka”, och synnerligen för Davids hus som det

¹²¹ Musæus, 1607, s 50.

¹²² Musæus, 1607, s 50.

¹²³ Musæus, 1607, s 50-51. Detta är en parantes i sammanhanget, men jag vill ändå kort rikta fokus på den inte helt vackra kvinnosynen (om än en uppvisning i påhittiga allegorier): Jungfrun är ”osädd” och blir sedan ”belägrad”. Kvinnor liknas vid åkrar som skall sås och fästningar som skall erövras.

¹²⁴ Musæus utgår alltså från att det är Maria som är besläktad med David och inte Josef, såsom genealogin i Luk 3:23-38 verkar framlägga. Pelikan skriver att det finns en tradition där Luk 2:23-38 istället tolkats just som att Maria är av Davids hus, detta då hon ju var Jesus enda mänskliga förälder, Josef var enbart en fosterfar, och därmed kunde enbart Maria genom sitt släktled erbjuda kontinuitet mellan det forna Israel och den nya frälsaren. Se Pelikan, 1996, s 24.

¹²⁵ Musæus, 1607, s 51.

¹²⁶ Musæus, 1607, s 51.

stod ”ganska jemmerligha til” skriver Musæus.¹²⁷ Men Gud bevarade Davids hus genom att han sände Messias i den tid då de var som svagast och då Maria var ”trängd til Nazareth, och såsom een fattigh pijgha (som hon sielff kallar sigh i sitt Magnificat) sigh med stoort bekymmer halp [hjälp]te”.¹²⁸ Nu kommer Musæus slutligen till poängen som han inlett på föregående sida, om varför Gud dröjde så länge med att sända sin son: Den svåra tiden för Davids hus, såg Gud komma långt tidigare, förklarar han. Men likt Jesaja förutsåg att en gren skulle växa ur Jishajs avhuggna stam, att ett skott skulle skjuta upp ur hans rot, likväl ville inte Gud låta sin son komma då Davids hus var i all sin kungliga prakt, som ett stort träd blomstrande och växande. Utan han ville låta sin son komma då djävulen genom tyranners yxor huggit ner alla trädets grenar ända in till roten. Och denna rot var ”then elskeligha Maria”!¹²⁹ Maria tillskrivs här plötsligt en relativt betydande roll, hon är inte bara ”älskelig” utan beskrivs som roten till Davids hus, det vill säga dess grundstomme, och som en länk mellan det som Musæus tydligt betraktar som det gamla och det nya förbundet (man får här komma ihåg att ersättningsteologin dominerar denna tids teologiska tänkande) utvald att ta emot Guds son. Han väljer att avsluta stycket med att förklara att människan måste lida och misströsta i väntan på Guds hjälp, för att det ska kunna kallas för en hjälp:

...tå alt knäcker och brakar, at hwar man miströster och sägher, thet är qwitt, nu är alt förlorat. Så kommer han tå och hielper, så at thet må heta een hielp, och hwar man sigh förundra skal, och säya Thet hadhe iagh aldrijgh troodt...¹³⁰

Predikans andra stycke handlar om det som Musæus kallar ”then helga Jungfru Maries tree swåra anfechtningar öffuer Christi aflingz förkunnande”. Hennes första anfäktning var det stora ”kors och olycka” som Gud i och med hennes namn pålagt, och att han låtit undertrycka hennes släkt till fattigdom och elände. Detta ledde hennes förnuft till att tro att Gud förkastat och övergivit henne, förklarar Musæus:

Ty så rijmar förnufften, ther som frögd och medhgång är, ther är Gudh och saligheet när. Men ther mootgång och bedröffuelse är, ther är Gudh fierran och dieffuulen när.¹³¹

¹²⁷ När Musæus i ett tidigare stycke på s 51 beskriver israeliternas tid i Egypten talar han redan där om att ”Gudz Kyrkia” var i nöd. En tidstypisk ersättningsteologisk syn på de bibliska texterna och dess inbördes förhållande, som i en nutida predikan skulle förefalla både anakronistisk och teologiskt främmande.

¹²⁸ Musæus, 1607, s 52.

¹²⁹ Musæus, 1607, s 52.

¹³⁰ Musæus, 1607, s 53.

¹³¹ Musæus, 1607, s 53.

Musæus väljer vidare att ta ett lite annorlunda stilistiskt grepp, när han vill förklara innebörden med Gabriels hälsning intar han rollen som Gabriel som direkt tilltalar Maria: ”Lijka som han [Gabriel] wille säya, Kära Maria, låt Korset icke förskreckia tigh...”.¹³² Maria skulle alltså inte förtvivla då Gud var med henne, ”såsom han är med alla sina kära barn”, hon var honom ”kärkommen” och välsignad bland kvinnor. Kvinnor som Gud skänkt goda dagar och ”stoort prål”, men så stor ära och nåd som Maria fått har ingen av dem någonsin haft, förklarar Musæus. Han fortsätter (genom Gabriel):

Tu äst wälsignat ibland alla qwinnor, thet är, tu äst allena then qwinnan, ther Löfftet i Paradijs lydher på, At qwinnones Sädh skal söndertrampa Ormens hoffuudh, tu skalt hielpa alla qwinnor på iordenne ifrå theras skam åter til ähro, at man icke meer skal banna them och säya, Qwinnorna måtte få itt ondt åhr, the haffua medh theras äplebett kommet oss på all olycko, Ney, uthan man skal här effter loffua them och säya, Qwinnorna äro lijkwäl medh Maria ährligha åter förloffadhe, och haffua fått oss thet himmelska äplet Christum i werldena, som oss hielper ifrå förbannelsen åter till wälsignelsen.¹³³

Maria tillskrivs här rollen som den nya Eva vars säd skall söndertrampa ormens huvud och hjälpa alla jordens kvinnor åter till ära och Kristi välsignelse. Hon framställs också som upprättare av hela kvinnosläktet i det att de efter ”theras äplebett” nu fått det himmelska äpplet Kristus, genom Maria, till världen. Här poängteras alltså Marias frälsningshistoriska roll i relation till kvinnosläktet. Beskrivningen av Marias säd som den som skall trampa på ormen är generellt vanligt i soteriologiska sammanhang, men då oftast benämnd i anslutning till en utläggning om Kristus, och inte i relation till Maria. Det är intressant att Musæus nämner detta i anslutning till Maria, detta är nämligen ett vanligt marianskt motiv inom bildkonsten från framförallt senmedeltiden och framåt. Där är det dock Maria som trampar på ormens huvud, och motivet har kommit att symbolisera Maria som *Immaculata conceptio*, den obefläckade avlelsen. Motivet är inspirerat av både Upp 12 men också 1 Mos 3:15, där Gud talar till ormen som förlett Eva till synd:

Jag skall sätta fiendeskap mellan dig och kvinnan och mellan din avkomma och hennes avkomma. Den skall trampa sönder ditt huvud, och du skall stinga den i hälen.

Denna bibeltext har åtföljts av flera teologiska och exegetiska diskussioner, både om vem kvinnan är och huruvida avkomman är Kristus. Per Beskow har förklarat att tanken på att Maria skulle vara den som söndertrampade ormen tycks ha haft sitt upphov i en felaktig

¹³² Musæus, 1607, s 53.

¹³³ Musæus, 1607, s 53-54.

bibeltext. I Vulgatan hade ett femininum av ”denna” (*ipsa*) gjort att det var Maria som trampade på ormen, medan äldre latinska översättningar, som hos exempelvis Hieronymus, hade ett maskulint ”denne” (*ipse*) utskrivet, då var det alltså snarare Kristus som trampade på ormen.¹³⁴ Under senmedeltiden började man i mariaikonografin att kombinera motivet av kvinnan i 1 Mos 3:15 med den apokalyptiska kvinnan i Upp 12, och Maria började oftare framträda ståendes på en månskära med ormen under sina fötter. Beskow understryker att olika kultbilder på Maria ursprungligen var till för att framställa inkarnationen, det vill säga kyrkans mysterium om hur Gud blivit människa genom henne som kallats Guds moder. Han påpekar att man inte gjorde Maria till ensamt huvudmotiv; hon framträdde alltid tillsammans med Jesusbarnet.¹³⁵ Motivet är alltså inte ursprungligen mariologiskt, åtminstone inte mer än vad det är kristologiskt. Det var först under senmedeltiden som barnet ibland utlämnades och Maria fick stå ensam, placerad på en månskära eller halvmåne, trampandes på ormen. Det är alltså denna bildtyp som blir det som Beskow kallar immaculatabilden. Under 1600-talet kom de stora barockkonstnärerna att vidare utforma denna bild som också hade hunnit bli högst populär. Se exempelvis Peter Paul Rubens *Immaculate Conception* från år 1628, ett av den belgiske barockmästarens mest kända verk, som idag återfinns på Museo del Prado i Madrid. Om 1600-talets populariserade immaculatabilder där Marias fot över ormens huvud kommit att symbolisera hennes seger över synden, skriver Beskow:

Inkarnationen är inte bortglömd här, teoretiskt sett, eftersom bilden föreställer den Maria som skall föda Kristus till världen, men bildmässigt kom den att ge upphov till en mariafromhet, där inkarnationen träder i bakgrunden.¹³⁶

Musæus, född år 1529, lär under sin levnadstid, även om han dog innan Rubens fattade penseln, ha stött på detta marianska bildmotiv. Han stod även fortfarande, likt Luther, kvar i en senmedeltida kulturell kontext.¹³⁷ Frågan är om han därmed accepterade läran om Marias obefläckade avlelse såsom den unge Luther gjorde. Musæus nämner dock ingenting om det i sin postilla, därmed får den frågan lämnas obesvarad.

¹³⁴ Beskow, Per, ”En kvinna klädd i solen”, s 137-140, Signum nr 4-5, årgång 11, år 1985, s 139. Se även Pelikan, 1996, s 26-27.

¹³⁵ Beskow, 1985, s 137. Beskow flikar dock in att det i den tidiga kyrkans bildkonst finns några undantag, bysantinska motiv där Maria framställs ensam, stående med upphöjda händer i det så kallade orant-motivet som symboliserar hennes roll som förebedjare. Ett hagiografiskt motiv som, skulle jag vilja påstå, nästan uteslutande återfinns i den österländska kyrkan, och sällan eller aldrig i västkyrkliga bildtraditioner.

¹³⁶ Beskow, 1985, s 139.

¹³⁷ Pahlmblad skriver på tal om 1500-talets reformatorer att ”man måste ju anta att den medeltida mariologin på ett intuitivt plan fanns närvarande hos reformatorerna – de var ju inte födda i knät på Martin Luther, utan fostrade i det senmedeltida fromhetslivet” Pahlmblad, 1996, s 589. Ett antagande som jag instämmer i.

Åter till Musæus utläggning om Marias anfäktningar. Detta var nu ängelns första tröst, förklarar Musæus, som Maria mottog genom hans hälsning: hon skulle därmed förstå att Gud inte hade övergivit henne, tvärtom, och att hon var välsignad bland kvinnor. Men denna tröst gällde inte bara Maria, förklarar Musæus, den gällde alla. När Gud gjort alla till ”rätta Marier” och skänkt människorna mycket sorg, skulle de tröstas med ängelns ord, att Gud var med dem, och inte emot dem.¹³⁸ Musæus menar till och med att det är när människan står i sorg som Gud älskar henne som mest:

Gudh oss mitt i korset mykit meer älskar haffuer, än andra i lycko och godha daghar. Thetta är nytteligha brukat *Aue Maria*, och Engelens helsning.¹³⁹

Musæus kommentar att Gud kan göra även andra människor till ”rätta Marior” är intressant och visar verkligen på hennes nya reformatoriska roll som ett exempel för alla kristna människor.¹⁴⁰ Det står också tydligt att människan kan hämta tröst, om än inte längre direkt hos Maria, så ändå i hennes exempel.

Marias andra anfäktning handlar enligt Musæus om att hon gruvade sig över sin egen ”owärdigheet” – även om hon övertalades att Gud inte ”kastat bort henne” utan var med henne, så ansåg hon sig inte värd en sådan stor ära. Om hennes förskräckelse och undran över vad det kunde vara för en hälsning tar Musæus åter det stilistiska greppet att inta rollen som narrativets subjekt, vilken nu är Maria:

Käre Engel, thet är migh alt för mykit, hwar medh skulle iagh fattigh mullsäck och owärdighe syndarinna sådant aff Gudhi förmodha. Äro doch i hela werldenne så många Konunga och fursta Döttrar, som thenna stooro ähro mykit wärdighare woro, hwilkas skoor iagh icke wärd är att stryka, hwadh haffuer Gudh seedt på migh fattigha pijgho...¹⁴¹

Marias anfäktning var enligt Musæus att hon betraktade sig själv som ovärdig till att ta emot äran att bära Guds son, hon kallas till och med en fattig mullsäck och ovärdig syndarinna.¹⁴² Musæus förklarar apropå detta att människors hjärtan var ”mykit trångt” när det kom till att begripa de stora himmelska tingen, och så var fallet även för Maria. Det ska också poängteras att det kan verka något förvånande att kalla Maria för en fattig eller eländig piga, men man får

¹³⁸ Musæus, 1607, s 53.

¹³⁹ Musæus, 1607, s 54.

¹⁴⁰ Maria som ett exempel för alla kristna människor är möjligen inte unikt för endast den reformatoriska perioden, utan kan likväl ha existerat i medeltida fromhetspraxis, men jag vågar åtminstone påstå att denna bild renodlats i samband med reformationen.

¹⁴¹ Musæus, 1607, s 55.

¹⁴² Mullsäck har en mer existentiell innebörd än vad man kan tro – det refererar till människans jordiska ursprung, att alla när de dör blir till mull – vilket vill framhäva kroppens förgänglighet.

betänka att det är Marias stånd som här betonas på ett positivt sätt – det är inte de rika och överdådiga människorna som framförallt tar emot Guds nåd, utan de som är enkla, hårt arbetande och som lider livets motgångar. Men ängeln tröstade henne återigen, och om orden i Luk 1:30 (”var inte rädd Maria, du har funnit nåd hos Gud”) förklarar Musæus vad Gabriel menade med dessa ord, nämligen:

Låt icke tina owerdigheet affskreckia tigh, haffuer tu icke förtiänt thenna stoorå nådhena, så haffuer tu doch funnet henne, Gudh uthskiffter [fördela/dela ut] icke sina äghor effter förtienst, Uthan effter sina oförtienta nådh, på thet ingen skal beröma sigh aff sijn eghen förtiänt, uthan hwar man prijsa hans nådh...

Det var alltså inte så att Guds ängel, enligt Musæus, nekade till konstaterandet att Maria vore ovärdig, men, förklarar Musæus, även om Maria inte hade gjort sig förtjänt av denna stora nåd, så hade den hursomhelst funnit henne. Gud skänkte inte nåd eller gudomliga gåvor efter människors förtjänst, utan enbart genom sin nåd, som ingen människa heller kunde göra sig förtjänt av. Musæus förklarar också att detta skett så att ingen skulle upphöjas på grund av sin förtjänst och berömma sig själv, utan människan skulle enbart prisa Guds nåd. Musæus vill göra en poäng av att ingen människa genom sitt leverne eller gärningar kan göra sig förtjänt av Guds nåd, inte ens Gudsmodern. Detta är ett vanligt motiv i den reformatoriska mariologin och något jag mött flera gånger i de 1500-tals-postillor som jag studerade för min kandidatuppsats: Man lägger betoningen på att hon är helt utan förtjänst i rollen som utvald att föda frälsaren. I detta ville man bland annat fjärma sig från tanken på Marias aktiva roll i frälsningen och de aspekter av mariavörnaden som lät Maria vara en förmedlare av nåd.¹⁴³ Den forna himladrottningen plockas ner på jorden. Att det är dessa mariologiska traditioner som Musæus vänder sig emot står helt klart i nästföljande mening då han förklarar att: ”Therföre warder Papisternas song om Maria straffat, *Regina coeli meruisti portare Regem coelorum*. Ney, thet heter icke *meruisti*, uthan *invenisti*.”¹⁴⁴ *Regina Caeli* är en katolsk Maria-antifon som bads under påsktiden. Den beskriver Maria som himmelens drottning och lyder ungefär: ”Gläd dig (*laetare*) ty han, som du förtjänat att föda till jorden är uppstånden”.¹⁴⁵ Musæus verkar inte uppröras över det faktum att Maria kallas för himmelens drottning, men har däremot problem med verbet *meruisti*, som är ett perfekt indikativ av *mereo*, vilket betyder ”att förtjäna”, vilket i detta fall indikerar att Maria förtjänat att bära Kristus. Han anser att det snarare borde heta *invenisti*, imperfekt för *invenio*, vilket betyder ”att hitta,

¹⁴³ Wingborg, ”Från himladrottning till dygdig tjänarinna”, 2019, s 41-43.

¹⁴⁴ Musæus, 1607, s 55.

¹⁴⁵ På engelska går den ”Queen of Heaven, rejoice, alleluia. For he whom you did merit to bear...”.

upptäcka”.¹⁴⁶ En liten men tydlig betydelseskilnad, där Marias roll i frälsningsverket går från mer aktiv till passiv. Vad han vill markera mot är, återigen, tanken på att hon på något sätt skulle ha gjort sig ”förtjänt” att bära människornas frälsare.

Denna andra tröst som Gabriel gett Maria skulle andra också anamma och bruka lika väl som Maria själv, förklarar Musæus. Därför borde människan också förstå att: ”Ja, wisseligha är iagh arme Matkamaat, icke wärd en beta brödh til at äta...”.¹⁴⁷ Men, fortsätter Musæus, om ängeln Gabriel har sagt att har du inte förtjänat (”*meruisti*”), så har du ändock funnit (”*invenisti*”). Återigen likställer Musæus Maria och den nåd hon mottagit med alla troende människor; alla kan oavsett om de var mullsäcker, syndarinnor, eller den ovärdigaste av maskmat kunde de ta emot Guds nåd. Detta är på många sätt en oväntat ljus teologisk syn på människan, men det bör understrykas att det som Musæus främst vill betona är att man denna oförtjänta nåd:

...medh kärleek och tack anamma, och honom medh sin skänck icke förachta eller göra til liughare, är iagh icke wärdigh, så är iagh lijkwäl nödhrtorfftigh, han är wärd, at iagh honom troor och tackar.¹⁴⁸

Människan ska alltså vara noggrann med att tacka och framförallt tro på Gud som skänkt denna nåd, trots hennes oerhörda ovärdighet.

Marias tredje och slutgiltiga anfäktning handlar enligt Musæus om hennes förundran och oförståelse inför det som skulle hända henne (”hur skall detta ske, jag har ju aldrig haft någon man”). Det var ett ”omögeligit ting, som är emoot all förnufft, natur och förfarenheet”.¹⁴⁹ Från världens begynnelse hade ingen kommit till världen utan en mans och kvinnas umgänge, det var så Gud hade förordnat det, förklarar Musæus. Sålunda var det detta som Maria egentligen undrade över, menar han, nämligen att hon ifrågasatte varför Gud skulle göra något så besynnerligt med henne och därmed handla mot sin egen ordning. Musæus fortsätter med att förklara hur hårt förnuftet stretade emot och satte sig emot Guds sanning och allsmäktighet med ”stoiska tankar”, som om Gud hade varit så hårt bunden vid sina egna förordningar, frågar han sig. Sådana falska meningar och tyckanden var källa till allt katteri och omstörtade alla de kristna läroartiklarna, utropar Musæus. Han väljer vidare att gå till angrepp mot ”Saduceer och Epicurer” som han menar nekade till uppståndelsen, pånyttfödelsen i dopet och

¹⁴⁶ Även Luther framför denna kritik mot *Regina Caeli*, och det är förmodligen därifrån som Musæus inspirerats till samma utläggning. Se Kreitzer s 100.

¹⁴⁷ Musæus, 1607, s 55. Matkemat = maskmat. Det vill säga man är inte ens en ovärdig mask, utan än värre – man är maskmaten. Här finns dock också likt ”mullsäck” även en mer existentiell innebörd: ”vi kommer alla en gång dö och bli maskmat” man vill påminna om kroppens förgänglighet.

¹⁴⁸ Musæus, 1607, s 55.

¹⁴⁹ Musæus, 1607, s 55.

”sådant meer”.¹⁵⁰ Han avslutar sin utläggning med att varna för att sätta sitt förnuft över Guds ord. Musæus återgår sedan till Gabriels tröstande ord och till vad han här kallar ”then werdigha Jungfru Mariam”: Gabriel stillade Marias oro genom att han berättade att Elisabet var havande, ännu ett omöjligt skeende, som trots allt hade skett. I denna utläggning skriver Musæus återigen från Marias perspektiv, varpå han på tredje raden går över till att själv tala igen:

Som nu Maria thet hörde, greep hon sijn förnufft tilfånga, och sadhe, See, Herrans tienarinna, warde migh effter titt taal, Thet är, Jagh wil troo thet, ändoch iagh icke kan begripat, och wil sättia Gudz sanning, wijsheet och Alzmechtigheet, öffuer mitt förnufft, och wachta på hans tienst, hwadh han aff mig föra wil. Thetta är nu then stoora Marie troo, hwilken Elizabeth sedhan så högt på henne berömde, och sadhe, Saligh ästu som troodde, Ty all ting warda fullbordat, som tigh sagd äro aff Herranom.¹⁵¹

Av ängelns tredje tröst borde alla lära sig, och tillsammans med Maria säga ”*Ecce ancilla Domini*, See herrans tienare” skriver Musæus. Det vill säga, alla troende bör efterfölja Marias exempel och inställa sig som Herrens tjänare. Musæus förklarar vidare att man inte heller borde, precis som Maria i slutändan förstod, inte försöka mästra gentemot Herrens ord, utan tro oavsett hur ”omögeligit och obegripeligit thet synes”.¹⁵² Med detta avslutas predikans andra del, och i den tredje och sista delen är Maria inte nämnd.

Maria Besökelsedag

Kreitzer skriver i sin avhandling att bibeltexten om Marias besök hos Elisabet var en mycket omtyckt och viktig text för lutherska predikanter under 1500-talet. Hon understryker att denna högtid inte i första hand var populär på grund av sin marianska signifikans, utan främst på grund av Magnificat som ett ”statement of faith”.¹⁵³ Samtidigt ansågs texten passa bra till att flika in flera moraliska läxor riktade till både kristna, men också till kristna unga kvinnor. Dessa är typiska evangelisk-lutherska teman som vi även kommer möta i denna predikan.

Om ”Christi saligha Afling” fanns det två högtider skriver Musæus. Den ena var bebådelsedagen och den andra var på den akutella dagen, Maria besökelsedag. Vid bebådelsen skedde Kristi avlelse i hemlighet, men på denna dag tillkännagavs Kristi avlelse, förklarar han:

¹⁵⁰ Musæus, 1607, s 56.

¹⁵¹ Musæus, 1607, s 56.

¹⁵² Musæus, 1607, s 56.

¹⁵³ Kreitzer, 1999, s 87.

Ty lijka som Maria til Christi födelses tijdh måste dragha til Betlehem, Altså måste hon effter aflingen wandra til sijn fränko Elizabeth, på thet at rychtet skulle jw ther om gå wijdt om kring. Therfore skulle thenna höghtijdh medh rättö kallas Christi aflingz uppenbarelse.¹⁵⁴

Anledningen till att Maria gick för att besöka Elisabet var alltså enligt Musæus för att rychtet om den kommande frälsaren skulle tillkännages och spridas, och därför bör dagen ”med rätta” kallas för ”Christi aflingz uppenbarelse”. Musæus inleder alltså denna Marias festdag med att sätta ett tydligt kristologiskt fokus. Vidare söker Musæus gå i polemik med den romersk-katolska kyrkan. Han förklarar att ”then Antichristen Påwen” var en Kristi fiende och instiftare av allt avgudereri, och som missbrukade denna högtids härliga lära genom att göra den till ”then H. Jungfru Maries åkallan”.¹⁵⁵ Musæus är kritisk till vad som verkar vara en samtida romersk-katolsk ottesång där man låtit Maria verka ”såsom ena nödhjelpersko emoot Turcken”. Han förklarar att man i denna bön lärde ut att:

Lijka som then H. Jungfru Maria gick öffuer Bärghen [såsom det beskrivs i Luk 1:39], och haffuer trampat Bärghen, altså skal man henne åkalla, at hon medh samma fötter ock wille trampa Turcken medh sina fötter.¹⁵⁶

Detta, förklarar han, var en försmädlig bön och han menar till och med på att ju längre man åkallade Maria på detta sätt, ”jw meer fick Turcka rådha”, det vill säga desto starkare blev turkarna. Musæus menar alltså på att detta ”påviska avgudereri” inte bara var felaktigt utan direkt gudomligt straffbart, om det tilläts fortgå, när det kom till krigslycka gentemot det ottomanska riket. Han frågar sig varför man inte följde Marias råd, som i sitt Magnificat själv hade berättat, och förstått, vem som var den rätte nödhjälparen, nämligen hennes son. Den enda att åkalla ”emoot Turcken och all olycko”.¹⁵⁷ Att Musæus ser sig föranlåten att betona denna bönetradition som olämplig tyder på att den fortfarande brukades av människor.¹⁵⁸ Det ska dock understrykas att denna predikan författades redan under 1500-talet, alltså mitt under det stormiga reformationsårhundradet då medeltida bruk och romersk-katolska traditioner fortfarande var en självklar del av människors liv och evangelisk-lutherska traditioner inte ännu fullt funnit fotfäste. I denna studie vill jag i första rummet betrakta Musæus postilla som en för svenska förhållanden tryckt text under 1600-talet – snarare än att se till dess uppkomsttid och ursprungliga kontext. Det vill säga, av intresse är att den ansågs passa

¹⁵⁴ Musæus, 1607, s 89.

¹⁵⁵ Musæus, 1607, s 89.

¹⁵⁶ Musæus, 1607, s 89.

¹⁵⁷ Musæus, 1607, s 89.

¹⁵⁸ Fler av Musæus tyska kollegor uttrycker samma åsikt, exempelvis, Simon Pauli i sin postilla 1573, som Kreitzer redovisar för: Kreitzer, 1999, s 120.

svenska förhållanden och därmed trycktes i Sverige år 1607, och därmed brukades av svenska präster (och kanske andra läsare) från och med detta år. Efter klargörandet om den romersk-katolska bönen gentemot turken förklarar Musæus att dagens predikan är uppdelat i två huvudstycken, varav det första stycket behandlar de ”två helgha Matroners” sammankomst samt Elisabets vittnesbörd, i det andra stycket diskuteras Marias lovsång.

Detta heliga vittnesbörd om Kristi avlelse var trefaldigt uttalad, förklarar Musæus: en genom Johannes, den andra genom Elisabet och den tredje genom Maria. Musæus förklarar vidare att Marias bebådelse skedde så nyligen, att man inte kunde märka eller se att hon var havande:

Ty som Damascenus och andre Lärare räkna tijdhen, så hadhe Maria then tijdh icke mykit länger warit haffuandes medh Christo än 14. Daghar, i hwilken tijdh ellies i andra qwinnor ingen frucht leffua kan.¹⁵⁹

Musæus lutar sig här mot kyrkofadern Johannes från Damaskus och ”andra lärare” (andra kyrkofäder får man anta) gällande den exakta tiden för Marias havandeskap. Denna utläggning är intressant då den ger oss en glimt av vilka fornkyrkliga källor och läror som fanns tillgängliga, och som var av intresse, för en reformatorisk 1500-talspredikant i Tyskland. Vidare förklarar Musæus att Kristus hade Johannes så kär att han lät sin moder vara hans ”Barnapijgha, som honom wachta, wagga och lögha [bada] skulle.”¹⁶⁰ Här lutar sig Musæus uppenbarligen mot utombibliska traditioner, de nytestamentliga texterna nämner nämligen inget mer om Marias och Johannes relation förutom scenerna vid besökelsen och vid korset. I bildkonsten förekommer de däremot ofta tillsammans, och då även i scener som faktiskt framhäver Maria som en typ av ”barnpiga”. Ett vanligt motiv, framförallt under renässansen och den senare barocken, är en ung Maria tillsammans med Jesus och Johannes som småbarn. Vanligtvis sitter hon vakar över dem medan de leker, eller så har hon dem i famnen, ibland är även Elisabet eller Marias mor Anna närvarande.¹⁶¹

Musæus går sedan vidare till Elisabets hälsning, i vilken han berömmar henne för att hon så snart förstod vilken ”ädel gäst” Maria hade med sig. Hon var ”högt uplyst uthi Christi kunskap” och lät genom sin hälsning också visa att hon hade förstått hans två naturer:

Ty i thet hon berömer Mariam för sin Herres Modher, bekänner hon thet medh klarligha Christi Guddom (...) Sedhan i thet hon berömer honom för hennes wälsignade Lijffzfrucht, bekäner hon

¹⁵⁹ Musæus, 1607, s 90.

¹⁶⁰ Musæus, 1607, s 90.

¹⁶¹ Se bland annat Leonardo Da Vincis *The Virgin of the Rocks*, år 1483-1486, eller Peter Paul Rubens *The Virgin and Child with Saint Elizabeth and Saint John the Baptist*, cirka år 1618.

frijt, at Christus war een san menniskia, Men allena aff qwinno genom then H. Andes krafft undfängen...¹⁶²

Musæus går däremot inte närmare in på Marias roll som Gudsmoder. Det är inte alls så att han förnekar den, men att Maria av Elisabeth kallas för Herrens moder utmynnar inte i någon djupare mariologisk diskussion. Snarare låter Musæus denna benämning enbart fungera som ett verktyg för den kristologi om tvånatursläran som han här vill betona.

Vidare skriver Musæus att läsaren bör märka Marias ”härliga exempel”: Det var inte med guld, ädelstenar, sammet eller silke, eller något annat ”wärlzlighit höghfärdigt prål” som hon brast ut i sin lovsång, utan som en fattig piga med ”inwärtis siälens prydnung, som begrep allehanda sköna dygder”.¹⁶³ Hennes första dygd var vad Musæus kallar ”een märkeligh stoor troo til Gudh” – hon hade inte bara, likt andra kristna, trott på syndernas förlåtelse och ett evigt liv i Kristus utan även trott på ängelns osannolika budskap om att hon av den heliga anden skulle bära och föda Kristus. Denna tro förundrade sig även Elisabeth över, förklarar Musæus, när hon sade ”Saligh ästu som troodde”. Musæus förklarar att Elisabet nog tänkte och ville säga till Maria att:

Och undrar iagh tilbörliha, huru tu sådana högh, swår och obegripligh ting kunde troo, och tina förnufft öffuerwunnet (...) Therföre (wil Elizabeth säya) Kära Maria, alle Christne mågha wäl gåå när tigh til Schola, och lära aff tigh, huru the skola troo Gudh i hans ord, och (som Paulus 2. Cor. 10 sägher) tagha sina förnufft fångna under Christi lydno...¹⁶⁴

Maria görs här åter till exempel för sin starka tro och alla kristna bör således lära av henne. Marias andra dygd är hennes stora ödmjukhet, den allra högsta av gåvor. Musæus skriver:

Ty hwadh kan hon större haffua, än at hon är Konung Davidz Dotter, Christi Messie Modher, och i sitt Magnificat lärdare är än alle Doctores på iordenne? Skulle här itt köttslighit hierta icke upswälla och höghfärdas? Men Maria uphoff sigh här aff alt thetta platt intet, uthan jw höghre hon war, jw diupare gaff hon sigh under, klagadhe sina ringheet, och prijsadhe Gudz barmhertigheet...¹⁶⁵

Här får hon mycket beröm, att hon är mer lärd än alla ”doctores” på jorden är ett minst sagt tjusigt epitet, men jag vågar påstå att Musæus inte refererar till Marias intellekt eller bildning, eller henne som individ, utan snarare är hon ”lärdare än alla lärare” för att hon har invigts i det gudomliga mysteriet, som är inkarnationen och frälsningen. Här återkommer Musæus syn på

¹⁶² Musæus, 1607, s 92.

¹⁶³ Musæus, 1607, s 92.

¹⁶⁴ Musæus, 1607, s 92.

¹⁶⁵ Musæus, 1607, s 92.

det han under sin bebådelsepredikan kallat ”förnuftet” och som han menar aldrig får stå i vägen för tron. Han tycks vilja avfärda ett slags värdsligt intellekt jämte andlig tro. Men framförallt hyllas Maria för att hon trots sin särställning som utvald till stor nåd inte blivit högfärdig, eller som ättling till kung David skrytsam, hon görs till ett exempel genom sin ödmjukhet.

Musæus fortsätter, Maria tog sig besväret och skämdes inte över att gå ”en så lång wägh til foot”, för att ”såsom een Barnapijgha tiänte sina Fränko Elizabeth och then lissla [lilla] Johannem”.¹⁶⁶ Musæus konstaterar att det är synnerligen ljuvt att se vad han kallar en ödmjukhetens kamp mellan dessa två ”högha personer”, Maria och Elisabet.¹⁶⁷ Han förklarar att Maria kände till Guds bud i 3 Mos 19:32 (”för ett grått huvud, skall du resa dig upp, och den gamle skall du ära.”) och att det var därför som hon ”kom then gamla Elizabeth til tjenst”. Jag skrev i min kandidatuppsats om 1500-talets reformatoriska mariologi att Maria gärna framhävs som stående i sitt dagliga kall – genom att bland annat framhäva hur hon tar hand om sin nästa, i det här fallet Elisabet.¹⁶⁸ Musæus väljer dock att istället för att emfasera kallelseläran hänvisa till gammaltestamentliga föreskrifter som orsak till Marias besök. Hans främsta syfte är förmodligen att framställa Maria som ett exempel för en gudfruktig person som är väl bekant med skriften. Elisabet å andra sidan, fortsätter Musæus, visste ”at man Gudz wärktygh högt ähra skulle, ther uphöyer hon så Mariam, oanseendes huru ung hon war.”¹⁶⁹ Här benämns Maria inte ens i egen person utan presenteras som ”Guds verktyg”, ett talande exempel för hennes tillskrivna evangelisk-lutherska roll.

Musæus ställer därefter Maria med sin stora ödmjukhet jämte vad han kallar ”alla stolta och högfärdiga människor som inte vet hur mycket de skryter och föraktar”, och förklarar att de med sina gåvor ”icke äro watnet wärde” jämfört med Maria. Sven-Erik Brodd skriver apropå 1500-talets reformatoriska mariologi att enkelheten och ödmjukheten var två av dess signaturer, två drag som syns tydligt även här och som vi också kommer möta åtskilliga gånger i materialet.¹⁷⁰

Att Maria ”medh hast” gick till Elisabeth, såsom evangelisten Lukas beskriver det, förtäljer också en ”heel hoop medh dygder”, förklarar Musæus vidare. Det får en att förstå, att Maria inte företog sin resa av förvetenhet eller lättfärdighet utan först och främst för att hon lydde Gabriels befallning. Också för att hon hemma i Nasaret inte hade någon att tala med, Musæus

¹⁶⁶ Musæus, 1607, s 82.

¹⁶⁷ Musæus, 1607, s 92.

¹⁶⁸ Se Wingborg, ”Från himladrottning till dygdig tjänarinna”, 2019, s 29, även Sven-Erik Brodd noterar att Maria i reformatorisk mariologi gärna framställs i sitt dagliga kall, se Brodd, 1996, s 633.

¹⁶⁹ Musæus, 1607, s 93.

¹⁷⁰ Brodd, 1996, s 629.

förklarar att Maria därför törstade efter ”Gudelighit snack och Gudz ordz öffning”.¹⁷¹ Med denna utläggning vill Musæus ge en reprimand till vad han anser vara:

...alla lata och förtrotta åhörare, som icke gitta gå til een gudeligh försambling Kyrkiona öffuer gatuna, men hon [Maria] gick öffuer bärgh wäl 20. Milor.¹⁷²

Att Maria törstade efter att få tala med Elisabeth om det gudomliga som hänt dem båda jämför alltså Musæus med längtan efter att gå till kyrkan och höra Guds ord. En törst och vilja som flera i hans samtid enligt honom själv tycks sakna, då de inte ens ”orkar gå till kyrkan över gatan”, medan Maria gick tiotals mil över bergen. Han menar också på att Maria skyndade sig för att:

hon gjorde ock här een Christeligh kärleeks gärning och troheet emoot sin nästa, ty hon wiste wäl, huru stoorligha Zacharias och Elizabeth wänte effter Messiam Christum.¹⁷³

Med orden ”medh hast” berömde även Lukas Marias ”hederliga tucht”, förklarar Musæus.¹⁷⁴ Att hon skyndade sig betydde att hon på vägen och i härbärgena inte hade varit ”förweten och lättfärdigh, uthan haffuer i stilheet låtit sigh lijdh”.¹⁷⁵ Musæus förkunnar:

Therföre kunna qwinnor och pijghor intet stiuta sigh¹⁷⁶ på Maria, eller säya, Hwj skal iagh altijdh bliffua hema såsom een Nunna i Klöster, och icke mellan åt spacera uth, och gå ifrå then ena danzen til then andra, om thet än hände någhot på Nattena, haffuer doch then Helgha Jungfrun Maria thet och giordt? Ther på är thenna swaren, Går tu widh sådhana sätt uth som Maria, aff Gudz eller tina föräldrars befallning, i nödhörffigha saker medh tucht, så ästu godh til at förswara, Men löper tu uth aff förwetenhet, uthan nödh, hijt och tijt, så syndar tu, och må stå tijn äwentyr, at tigh kan thet hända som Dina skeedde, hon gick och uthan sin faders wilia til Danz, och miste ther öffuer sin Kranz, effter thet almenneligha ordspråket, förwetenheet skämer pijghors hedher.¹⁷⁷

Musæus adresserar de unga kvinnor och pigor som kunde tänkas fråga sig varför de hela tiden måste sitta hemma som i kloster, och inte emellanåt får gå ut på dans, då den heliga jungfrun själv hade varit ute på natten? På detta svarar Musæus att det handlar om på vilket sätt och med vilken intention man går ut – att gå ut såsom Maria gjorde, på Guds befallning och med

¹⁷¹ Musæus, 1607, s 93.

¹⁷² Musæus, 1607, s 93.

¹⁷³ Musæus, 1607, s 93.

¹⁷⁴ Kreitzer konstaterar i sin avhandling att frasen om hur Maria skyndade, innehaft denna moraliska tolkning ända sedan Ambrosius på 300-talet skrev om det i sitt *Expositio Evangelii secundum Lucam II*, åtminstone i västkyrkans bibliska tolkningstraditioner, se Kreitzer, 1999, s 92.

¹⁷⁵ Musæus, 1607, s 93.

¹⁷⁶ Åsnyttar skjuta som i meningen hänskjuta, eller hänvisa. Det vill säga, kvinnor kan inte hänvisa till Maria och säga att de också vill vara ute om natten.

¹⁷⁷ Musæus, 1607, s 93. Se även Kreitzer, 1999, s 95: Musæus har lånat i princip hela detta citat av Luther.

tukt och i nödortft, är försvarbart. Men att däremot ränna hit och dit av förvetenhet (det vill säga av nyfikenhet eller vetgirighet), och inte av nöd eller någon viktig orsak, är att synda. Han varnar för att det då kan gå som det gjorde för Dina.¹⁷⁸ Därför kunde jungfrur och kvinnor ingen skönare spegel ha än den hederliga och dygdesamma jungfru Maria, hos henne fann man den rätta rosenkransen, sammanbunden av allehanda Jungfrudygder, förklarar Musæus avslutningsvis. Referensen till den sedan högmedeltiden traditionella rosenkransen är intressant – ett medeltida bruk som inte avvisas men som däremot fylls med nytt evangeliskt innehåll.

I predikans andra stycke avhandlas vad Musæus kallar ”then H.Marias” lovsång. Man måste här betrakta några omständigheter, förklarar han: Maria själv var en fattig ung piga, inte mycket över fjorton eller femton år, som inte varit någon annanstans än i sin hemby Nasaret, och som ännu inte hade lärt sig annat än att spinna, sy, och hushålla. Men hennes mästare ”som henne regeradhe och styrde” var desto större, visare och vidfaren – nämligen Kristus, Guds enfödde son och med vilken hon var havande. Det är också om honom och denna höga himmelska vishet man i hennes lovsång får höra, förklarar Musæus.¹⁷⁹ Återigen riktas blickfånget till mästaren och frälsaren Kristus, medan det understryks att Maria är en obevandrad piga, som inte kan mycket annat än de sysslor hon i sin värdsliga roll som ung jungfru fått lära sig. Detta är också ett vanligt argument för de reformatoriska och de senare evangeliska predikanterna, när de vill reducera Marias roll, att ”hon säger ju själv i sitt Magnificat att hon endast är en ringa tjänarinna”.

Vidare sjöngs Marias lovsång i en tid av bedrövelse och jämmer, förklarar Musæus. Han brister här ut i en lång jeremiad där djävulen, ”Phariseers och Saduceers kätterij” och romarna med Herodes i spetsen utpekas som skyldiga till att ha förmörkat landet.¹⁸⁰ All denna förskräcklighet hade gjort många själar bedrövade och hungriga efter Kristus, förklarar han.

Therföre stigher Maria fram mitt i sådana älande och mödhosam tijdh medh thenna Loffsongen, oc tröster the fatighe Christna, at the skulle wara oförfäradhe, thet skulle åter warda alt gott, och then rätte gyldene tijdhen skulle begynnas.

¹⁷⁸ Berättelsen om Dina återfinns i 1 Mos 34:1. Även Martin Luther och flera andra evangeliska predikanter under 1500-talet refererar till berättelsen om Dina, se Kreitzer, 1999, s 109. Man kan möjligen tycka att de drar på ganska stora växlar för att framföra sitt exempel: om Dina står det nämligen endast att hon en dag gick ut för att träffa flickorna i trakten varpå Shekem fick syn på henne, överföll och våldtog henne. En intressant bok i sammanhanget är Birger Olssons bok *Dina och Shekem i Barsta: Ett fiskekapell i Höga Kusten från 1600-talet och dess takmålningar*, Kungl. Skytteanska Samfundets Handlingar, 74. Umeå: 2015.

¹⁷⁹ Musæus, 1607, s 95.

¹⁸⁰ Musæus, 1607, s 94.

Här framträder en lite annan mariabild hos Musæus, han har betonat lovsångens fokus på frälsaren och framställt Maria som den ringa tjänarinna han menar att hon själv kallar sig, men nu låter han henne dock ”stiga fram” för att med sin sång trösta de fattiga kristna. Det är med tydliga evangelisk-lutherska attribut hon tillåts stiga fram (hon är enkel, fattig och utan förtjänst) men hon får här trots allt fungera som en trösterska för alla kristna.

Musæus delar in Magnificat i tre punkter, varav den första punkten diskuterar de tre första verserna, i vilka Maria med sitt exempel ”lockar oss alla til at anamma honom medh hiertans glädhje och tack”.¹⁸¹ Av Elisabet har Maria mottagit ett stort vördande och beröm, hon var Herrens moder, välsignad bland kvinnor och salig för sin tro. Men Maria, som var en ödmjuk själ, ville inte ta äran över sig själv, utan satte ”Magnificat moot Magnificat”. Musæus förklarar: hon föll vid Herrens fötter och tillskrev honom all ära och hyllade hans barmhärtighet och allsmäktighet.¹⁸²

Temat om Marias fattigdom och eländighet är något som Musæus ständigt återkommer till, hon var en ringa tjänarinna och en ”fatigh älande pijgha” och ändå mottog hon en stor nåd av Gud – om detta förklarar Musæus att Maria i sitt Magnificat lärt alla kristna att: ”Therföre wil Maria säya, Käre Christne, Lärer här på mijn Lijffzfrucht then andra Lexona, at Gudh ingen heller anseer och uphöyer, än then älanda, swagha och ödmiuka...”.¹⁸³ Därmed borde man gärna låta sig finnas i ”kors och swagheet”, då Gud allrahelst söker människan i dessa tillstånd, ”ty andre behöffua och achta honom intet”, förklarar Musæus. Återigen betonas aspekten av att vara i fattigdom och nöd, nästan som om det i sig vore en dygd.

I den andra punkten av Magnificat som behandlar de fyra följande verserna (Luk 1: 50-53), kommer Musæus in på hustavlan: ”thet andeligha, werldzligha och hwsregementet”. Dessa var de tre styren i vilken alla handlingar mellan Gud och människan skedde, och Maria tog dem alla tre till sig och lärde ut hur Gud verkade i dem, förklarar Musæus. Maria skänkte i dessa verser tröst, men hotade också de som vandrat bort från Guds ord:

Om thet andeligha Regementet sägher Maria altså: Och hans barmhertigheet wahrar ifrå slächte til slächte (...) hon talar om sådana folk, som gudhfruchtighe eller höghfärdighe äro i theras hiertas sinne, hwilke bådhe höra til thet andeligha Regementet.¹⁸⁴

Dessa gudfruktiga var ”bootfärdigha Lärare, och åhörare i then Christeligha Kyrkiona” som på sig själva och alla sina krafter hade misströstat, och som bekänt sin ovärdighet och

¹⁸¹ Musæus, 1607, s 95.

¹⁸² Musæus, 1607, s 95.

¹⁸³ Musæus, 1607, s 97.

¹⁸⁴ Musæus, 1607, s 100.

ödmjukt låtit sig undervisas och straffas av Guds ord.¹⁸⁵ De högfärdiga däremot, de var de ”obootferdige” – vilka kunde vara både lärare och åhörare i kyrkorna – som inte såg sin egen ovärdighet och som förlitade sig på deras egen (istället för Guds) vishet, fromhet och fri vilja. Under Marias tid var dessa högfärdiga exempelvis ”öffuerste Präster och Phariseer medh theras Scholar”, förklarar Musæus. I denna tid, fortsätter han, representeras dessa högfärdiga av påven samt alla kättare ”som sitt höghfärdigha sinne sättia öffuer Christi wijsheet och Euangelium”.¹⁸⁶ Musæus förklarar vidare att Maria i sitt Magnificat tröstade dessa gudfruktiga, samtidigt som hon hotade de som var högfärdiga. Musæus fortsätter med det världsliga och det politiska regementet, och förklarar illustrativt hur Maria nu gick ”uthu Kyrkiona up i Rådhuset”, och där talade om sådant folk som satt på höga positioner och som ”land och folk regera”. Bland dessa fanns goda och gudstroga konungar, men Maria ”klaghar” här också:

At på then Regementz stolen, hwilken Gudh haffuer bygd för froma och rättfärdigha öffuerheet, sittia ock ogudhachtighe tyranner och skadeligh wildiwr [vilddjur], som misbruka then stolen emoot Gudh och hans Son Christum (...) Therföre hotar här Maria sådana gruffueligha bester medh Herrans förbannelse...¹⁸⁷

Men de fromma, gudeliga, rättfärdiga och ödmjuka regenterna fick i samma Magnificat Marias tröst, understryker Musæus.¹⁸⁸ Om det tredje regementet – husregementet, det vill säga hushållets stånd – påminde Maria folket om att det var Herrens välsignelse som gjorde en rik, ingenting annat. Hon hotade de som missbrukade sina rikedomar och som med girighet och ocker försummade Herrens ord, dessa ”ogudhachtigha Mammons Bwk och tienare”.¹⁸⁹ Men däremot tröstade Maria de hungriga – ”thet är, fatigha Christna, som för all ting sökia Gudz Rijke”. Maria framställs av Musæus som en som undervisar i hustavlans tre stånd, samtidigt som hustavlans grunder framställs som insatt av Gud.

I den tredje punkten av Magnificat återupprepas temana om fattigdom och eländighet, och att Gud genom sin enda son sänt att frälsa och trösta människornas gudslängtande hjärtan. Avslutningsvis skriver Musæus om Marias lovsång och undervisning i hustavlans:

¹⁸⁵ Musæus, 1607, s 100.

¹⁸⁶ Musæus, 1607, s 100.

¹⁸⁷ Musæus, 1607, s 101.

¹⁸⁸ Musæus, 1607, s 102.

¹⁸⁹ Musæus, 1607, s 102. Bwk = buk, symbol för det timliga/det världsliga och förgängliga, i negativ bemärkelse.

Altså haffuer Maria stått emellan then sanna Kyrkiona och then ogudhachtigha werldena, och hwariom hoop tillkänna giffuit, hwadh the aff Gudh genom Christum hennes undfångna Son hadhe wänta.¹⁹⁰

Vad jag ser som intressant här är hennes tydligt mer aktiva roll, och hur hon beskrivs som en bro mellan den ”sanna kyrkan” och ”den ogudaktiga världen” – det vill säga, som en bro mellan andligt och världsligt. Hon framstår som upphöjd och nästintill som en medlare mellan Gud och människan, i det att hon hotar och tröstar syndare och rättfärdiga. Maria som medlare är en bild som av forskningen ofta konstaterats som borttagen, eller i alla fall kraftigt reducerad, i den evangeliska-lutherska litteraturen. Här tycks dock den bilden till viss del leva kvar, även om det är med tydliga evangeliska drag i det att Musæus betonar att hon tillkännager hopp ”aff Gudh genom Christum”, hon är alltså enbart förmedlare av Guds ord och vilja och inte den som på något sätt verkställer dessa.

Ännu en mariabild som tar form ur denna utläggning är Maria som lärare, hon lär ut om kyrkan och vad hustavlan innebär, till alla kristna. Hon framträder inte bara som lärare, utan till och med som predikare, vid ett tillfälle kallar Musæus nämligen Magnificat för ”thema Marie predican”.¹⁹¹ Hon lär ut om kyrkan och predikar för människorna om Guds ord. Detta diskuterar även Kreitzer i sin avhandling, men där apropå en av Luthers utläggningar om Magnificat. Kreitzer konstaterar att även Luther bekräftade Marias roll som predikare, men däremot blev hennes predikande inte till ett exempel på samma sätt som hennes dygdiga leverne. Hon skriver:

Mary’s preaching as an activity does not become an example for women the way her chaste behavior does. She serves rather as a unique messenger of God’s Word who nevertheless should not be overemphasized.¹⁹²

Om detta är Luthers syn på Marias predikarroll i Magnificat så kan Musæus syn konstateras som alltigenom likadan. I ovanstående predikan har Maria återkommande framhävts som en dygdig och gudfruktig jungfru och som en ödmjuk och fattig piga, som går lång väg för att hjälpa sin nästa och som inte heller blivit skrytsam eller högfärdig trots att hon utvalts och kallas upphöjd bland kvinnor. För detta är hon ett gott exempel: alla kristna bör lära av hennes starka tro och ödmjukhet, och alla unga kvinnor bör lära av hennes dygd och tukt – hos Maria finner man den ”rätta rosenkrans sammanbunden av allehanda jungfrudygder”. Men i hennes

¹⁹⁰ Musæus, 1607, s 103.

¹⁹¹ Musæus, 1607, s 103.

¹⁹² Kreitzer, 1999, s 97-98.

roll som lärare och predikare förklaras inget gott exempel och Musæus hastar förbi dessa attribut utan att närmre beskriva dem eller för att mana till efterföljelse. Precis som Kreitzer skriver får predikaren Maria endast fungera som en unik budbärare av Guds ord.

3.1.2 Sammanfattning

Musæus är inledningsvis starkt kritisk gentemot romersk-katolska traditioner, såsom ljusvigningen, kyrkogången, *Regina Caeli*, hans hårda ton är dock inte särskilt förvånande sett till vad som sägs om honom i hans biografi. Trots Musæus strängt lutherska ton och tydliga polemik mot romersk-katolska traditioner så är predikningarnas mariabilder både många och flera gånger hyllande och upphöjande. Hon beskrivs vid ett tillfälle som roten till Davids hus, det vill säga som en länk mellan det som Musæus betraktar som det gamla och nya förbundet.. Hon kallas ofta för helig, och i sin bebådelsepredikan beskriver Musæus Maria som upprättare av hela kvinnosläktet, en relativt betydande och mäktig roll. I sin utläggning av *Magnificat* beskriver Musæus hur Maria ”stiger fram” för att trösta de fattiga kristna, även om hon i samma mening beskrivs med tydligt evangelisk-lutherska attribut, så tillåts hon fortfarande agera som en trösterska åt kristna människor. I utläggningen av *Magnificat* låter han även Maria verka som en bro mellan andligt och världsligt, hon undervisar människorna om de tre stånden (hustavlan) och framställs som en mäktig figur som inte bara undervisar utan också hotar syndare och tröstar rättfärdiga.

Maria framställs även som en eländig och fattig piga, vilket dock inte är någonting negativt för Musæus, hennes stånd betonas på ett positivt sätt – det är inte de rika och överdådiga människorna som tar emot Guds nåd, utan de som är enkla, hårt arbetande och som lider livets motgångar. Även om hon är helig, upphöjd och ibland till och med mäktig, så beskrivs hon också ofta med tydligt evangeliska attribut: hon kallas för Guds verktyg, och hon beskrivs som en enkel tjänarinna som inte förtjänat men ändå funnit Guds nåd och hon framställs som en förebild i sin dygdighet, enkelhet, ödmjukhet och tro.

Musæus frångår då och då bibliska traditioner med olika tillägg, exempelvis när han utgår från att det var Maria som härstammade från Davids släkte, och inte Josef, en tradition som inte är bibliskt förankrad (dock en föreställning som existerat sedan fornkyrkan). På Maria besökelsedag beskriver Musæus också Marias som en barnpiga åt Johannes, ännu en utombiblisk tradition. Musæus nyttjar också medeltida fromhetslement, såsom rosenkransen: Han beskriver hur man hos Maria ”finner den rätta rosenkransen, sammanbunden av allehanda jungfrudygder”, bruket i sig avvisas inte men fylls däremot med nytt evangeliskt innehåll.

3.2 Martin Mollers postilla, 1643.

Martin Moller var en tysk teolog och mystiker, han levde år 1547-1606. Född i Sachsen till en fattig bondefamilj kom han till trots att studera på gymnasiet i Görlitz och även vid stadsskolan i Wittenberg (inte att beblanda med universitetet). Trots att han aldrig erhöll någon högre universitetsutbildning i teologi kom han genom sina goda betyg från gymnasiet i Görlitz att få arbete som pastor i Sprottau (i dagens Polen). Han var mot slutet av sitt liv kyrkoherde i Görlitz. Moller var en flitig och omtyckt författare av andlig litteratur, hans skrifter dominerades ofta av ett innerligt språk, med nära kopplingar till den medeltida mystiken.¹⁹³

Moller var också en av Melanchtons efterföljare och kom på grund av detta och genom sin koppling till Görlitz att bli anklagad av Wittenberg-professorn Salomon Gesner för att vara kryptokalvinist.¹⁹⁴ Gesner anklagade inte bara Moller, utan även Görlitz gymnasium, kyrkor och stadsråd för att sprida kalvinistiska idéer. I sin försvarsskrift gentemot Gesners anklagelser förnekade Moller aldrig kalvinismen, utan fokuserade snarare på att betona att hans publikationer låg helt i linje med lutherska doktriner.¹⁹⁵ Gesner kom därefter att publicera ännu en text där han helt avfärdade Mollers försvarsskrift. Konflikten dem emellan pågick fram till att de båda gick bort år 1602 och kom därmed aldrig att avgöras. Mollers teologiska kollegor synes ha varit ense om att han definitivt var influerad av kalvinska idéströmningar, Lucinda Martin understryker dock att man bör förstå att Moller betraktade sig själv som en lojal lutheran även om han vidhöll Melanchtons läror, för Moller och många andra var inte detta en motsättning utan de ansåg att Melanchton endast hade systematiserat Luthers teologiska principer.¹⁹⁶

Mollers postilla fann sin väg till Sverige genom Petrus Johannis Gothus. Petrus Johannis, som var översättare, har beskrivits som en nyckelfigur i arbetet med att stärka den lutherska ortodoxin i Sverige i början av 1600-talet.¹⁹⁷ Redan 1581 började han vad Hjalmar Holmquist kallar ”sin konfessionella bearbetning av opinionen i Sverige” genom sin översättning av augsburgska bekännelsen, och Petrus Johannis kom med tiden att nära nog behärska hela den

¹⁹³ Om Mollers skrifers popularitet bland menigheten se Martin, Lucinda, ”Martin Moller (1547-1606) and the ”Crisis of Piety” of Jacob Böhme’s Time”, s 122-144, kapitel fem i *Jacob Böhme and His World*, Bo Andersson (red.), Aries Book Series, Volume 25, Brill, Boston: 2018.

¹⁹⁴ Martin, 2018, s 135.

¹⁹⁵ Martin, 2018, s 138.

¹⁹⁶ Martin, 2018, s 139.

¹⁹⁷ Holmquist, Hjalmar, *Svenska kyrkans historia, tredje bandet, Reformationstidevarvet 1521-1611, del 2 1572-1611*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Uppsala: 1933, s 256.

svenska bokmarknaden.¹⁹⁸ Det var också Petrus Johannis som år 1604 åtog sig arbetet (mitt under sin redan åtagna uppgift att översätta nyttiga ortodoxa verk för Sveriges räkning) att utge andaktsböcker av Moller.¹⁹⁹ Holmquist skriver att ”Mollers känsliga ande och erfarna själavård fick här vid reformationsårhundradets slut lämna även Sveriges folk några av de yppersta bidragen till dess tröste- och uppbyggelselitteratur.”²⁰⁰ Men Moller öste även en hel del ur den medeltida mystikens kärle och hans litteratur innehöll flera förreformatoriska element, såsom exempelvis den allegoriska tolkningsmetoden och en medeltida passions-och brudmystik.²⁰¹ Med Mollers böcker i Sverige ökade alltså det katoliserande inslaget i vad Hjalmar Holmquist kallar den segrande lutherska ortodoxin.²⁰²

Postillan i fråga, kallad *Praxis Evangeliorum*, eller bara huspostilla, författades av Moller år 1602, den har sedan dess tryckts på nytt flera gånger i Sverige. I mina efterforskningar har jag funnit att humanistbiblioteket innehar ett exemplar tryckt 1643 (vilken jag utgått från i analysen), och Kungliga biblioteket i Stockholm har ett exemplar tryckt 1652, samt ett tryckt 1675. Det tycks alltså ha varit en populär skrift. I sin redogörelse för 1600-talets svenska predikosamlingar nämner Skarstedt kort Mollers postilla tillsammans med en annan postilla av Joachim Lütrus, Skarstedt förklarar att de båda skrifterna blivit översatta till svenska och att de båda var ”...af utmärkt god beskaffenhet”.²⁰³

Mollers Postilla innehåller både predikan över kyrkoårets vanliga söndagar, samt specifika festdagar. När det kommer till Marias festdagar så är de också fler än vad som är fallet i de svenska postillorna. I Sverige utgick som bekant ett antal mariafester i samband den nya kyrkoordningen 1571.²⁰⁴ Men Mollers postilla innehåller predikan över både Maria avlelse, kyndelsmässodagen, bebådelsedagen och Maria besökelsedag.

Det är också förvånande att Mollers postilla innefattar fler dagar än Musæus postilla. Kreitzer skriver att man i Tyskland redan 1543 inskränkte en del mariafester, och endast behöll kyndelsmässodagen, bebådelsen och besökelsedagen.²⁰⁵ Hon noterar dock att man i Görlitz under en tid behöll Marie avlelse (8:e december) som helgdag, men skriver att detta torde ha varit ett ovanligt undantag. Att Mollers postilla, kyrkoherden från Görlitz, därmed innefattar en predikan på Maria avlelser dag har därmed sin förklaring. Det är intressant att predikan på Marie avlelser dag levde kvar så sent som 1602, det är också intressant att samma

¹⁹⁸ Holmquist, 1933, s 256.

¹⁹⁹ Holmquist, 1933, s 260-261.

²⁰⁰ Holmquist, 1933, s 261.

²⁰¹ Se Estborn, 1929, s 238 samt Holmquist, 1933, s 262.

²⁰² Holmquist, 1933, s 262.

²⁰³ Skarstedt, 1879, s 137.

²⁰⁴ Malmstedt, 1994, s 68-69.

²⁰⁵ Kreitzer, 1999, s 239.

predikan finns bevarad i alla de tre utgåvor som finns i Sverige, även om präster inte predikade utifrån den så kan den ändå ha lästs.

3.2.1 Övriga söndagar

Juldagen

Vi möter inledningsvis Maria i Betlehem. Hon benämns endast kort i samband med Jesus: ”then helige Jungfru Maries Son”.²⁰⁶

I predikans tredje stycke behandlas däremot Maria mer ingående. Moller inleder med att förklara hur hans samtids människor endast såg till lyx och prål – ”pärlor och edle steenar, sammet och silke” – vilket inte var någonting annat än ”Ögne- och örefögnad och ijdel förgengligheet”. I deras hjärtan, förklarar han, fanns inget annat än ”Elende och Armod, thet är Otrou, Oreenligheet, grufwelige stinkande Synder och högfärd”.²⁰⁷ De kristet föredömliga enligt Moller beskrivs däremot som utvärtes präglade av enfaldighet och vänlighet i ord och gärningar, och deras hjärtan klädda i vad han kallar den rätte prakten och prydnigen: Guds nåd.²⁰⁸ Här får den ”fromme Josef och hans kyske Maria” agera som två goda exempel för just dessa: De beskrivs som stadda i fattigdom och elände, tvungna att ”taga til goda baak i mörka Stallet”, men med hjärtan beprydda av rättsinnig tro, rika och härliga inför Gud.²⁰⁹ Det tredje stycket avslutas med att förklara att:

Uthi Jerusalem woro monge rijke, wäldige, högwijse och stälte Herrar, som hade the bästa herbergen inne, men ther war ingen som fijrade Julefästen, allenast then eenfaldige Joseph medh sijn fattiga Maria uthi mörka stallet, samt the fromme och fattige heerdar i Markenne, the begå Herrans födelse-dagh rätteligen. (...) besinna at Gudz Rijke icke består i Maat och Dryck, uthan i Rätfärdigheet, i Fridh och Frögd, i then H. Ande.²¹⁰

I predikans sjätte stycke benämns den sjungande änglaskaran hos herdarna som exempel för hur man om frälsaren skulle lovorda och sjunga. Men, skriver Moller, om änglarnas exempel kändes ouppnåeligt kunde man istället se till:

... then H. Jungfru Mariam, och märk icke allena på hennes Troo, på hennes Kärleek, Tolemodh, Ödmiukheet och Sachtmodigheet, uthan hwad om henne sagt warder: Men Maria gömde all thenna Ord, betrachtandes them i sitt Hierta”.²¹¹

²⁰⁶ Moller, 1643, volym I, s 31.

²⁰⁷ Moller, 1643, volym I, s 32.

²⁰⁸ Moller, 1643, volym I, s 32.

²⁰⁹ Moller, 1643, volym I, s 32.

²¹⁰ Moller, 1643, volym I, s 33.

²¹¹ Moller, 1643, volym I, s 36.

Notera att Moller med denna replik placerar Maria "lägre" än änglarna. Han förklarar vidare att man rätteligen höll juletid genom att likt Maria vagga den nyfödde Jesus medan man höll Guds ord, betraktandes dem i sitt hjärta. Då den nyfödde Jesus inte hade någon egen vagga uppmanar han den troende att "låt titt hierta wara hans Wagga".²¹² I följande citat använder han först Marias modersroll som ett gott exempel, för att sedan låta Maria med egna ord adressera kristologin om Jesus två naturer:

O huru ofta skal Jungfru Maria så begirigt hafwa kastat sijne kärilige Ögon på sin Son, och honom hierteligen famntagit, huru ofta skal hon hafwa tänkt på Ängelens Gabriels Ord, och them hoos sikh betrachtat? O Jesu tu aldrakäreste Hierta, hwad för itt undersamt Barn ästu, tu äst wäl min Son, men iagh weet dogh af ingen Man: Jagh är wäl tijn Moder men tu äst min Skapare: Tu äst wäl itt hiertans Menniskebarn, men ther hoos thens Aldrahögstes Son: Jagh hafwer wäl burit tigh under mitt Hierta, men tu bär migh och all Ting medh titt kraftige Ord: Tu äst wäl mitt Kött och Blodh, men Gudh är tin Fader: Jagh, såsom tijn Moder, hafwer tigh af Hiertat kär, men tu hafwer älskat migh förr än Werldennes Grundwaal lagder war: Jagh famntager tigh medh mine lekamlige Armar, men tu undfångar migh medh Guddomligh Troohet och Godheet: Jagh kysser tigh medh min Mun, men tu kysser och glädjer migh medh tijn Nåde.²¹³

Tonen är onekligen en annan än den i Musæus postilla. Läsaren uppmanas att göra likt Maria: att skåda barnet med trons ögon, ta honom i famnen, fatta honom uti hjärtat, och tala till honom "liufligen". Jämte Maria lyfts även Josef fram som en att lära sig av för att hålla julhögtid: Detta då han visade Maria en stor trohet, han gav henne all sin omsorg och hjälpte henne att sköta barnet. Avsnittet avslutas med en uppmaning:

Altså och tu, mijn Siäl, ehwad tu äst Predikant, Fader, Moder, eller Öfwerheet, laga så, at Maria blifwer försorgd, och hennes Barn får sijn Skössl [skötsel], thet är, at Kyrkior och Scholar widh Macht holdne, Gudz Församling rätteligen underwijst, Enkior och faderlöse Barn beskyddade, the fattige Christne försorgde, Ungdomen til Gudhachtigheet upfostrat, och Gudz Ähra på all Rum fordrat warder.²¹⁴

Här tilltalas de tre stånden i hustavlan när läsaren uppmanas att "vare sig du är predikant (andliga ståndet), fader, moder (husståndet) eller överhet (det värdsliga ståndet) se till så att Maria och Jesusbarnet blir omhändertagna. Det är en egendomlig utläggning, där Moller låter Maria och Jesusbarnet representera hela samhällskroppen. Att de blir omhändertagna och får Josefs omsorg allegoriserar till hur hela samhället, kyrkan, skolan, Guds församling, och allehanda utsatta människor, behöver samma omsorg.

²¹² Moller, 1643, volym I, s 36.

²¹³ Moller, 1643, volym I, s 36.

²¹⁴ Moller, 1643, volym I, s 37.

Menlösa Barns dag

I denna predikan behandlar Moller flykten till Egypten såsom den berättas i Matt 2:13.²¹⁵ Maria benämns inledningsvis som ”then helige Modren”. Något oväntat är att Moller skriver – när Josef och Maria tar emot varningen att de måste fly – ”Ach Gudh, (skal Maria tå hafwa sagt) är allareda ther til kommit, at Emotsäjelsen börjas skal, ach Swärdet så brott begynna gå igenom mijn Siäl?”²¹⁶ Emfasen på Maria som lidande för tankarna till den medeltida Mariabilden *Mater dolorosa*, Moller verkar också ha hämtat stoff från apokryfiska källor. Det finns inte belagt i NT att Maria skulle ha sagt någonting i samband med flykten till Egypten. I resten av kapitlet får Maria lämna plats för Josef som får agera exempel för den som hörsammar och lyder Guds vilja, före sin egen vilja.²¹⁷

Första söndagen efter jul

Här behandlas Marias kyrktagning och mötet med Simeon. Moller inleder sin predikan med att berätta hur Maria höll sin kyrkgång och bar fram sin ”förstfödde Son” till Herren, ett uttalande som går att tolka som att Moller menar att hon fick fler barn än Jesus. Att detta understryks i samband med hennes kyrktagning är dock väntat, då betydelsen av den förstfödde refererar till Mose lag (Andra Moseboken 13:2). Vidare berättar Moller om Simeon, som vände sig till Maria och välsignade henne och hennes son med ”en undersam Kors-wälsignelse”. Han fortsätter:

...[Simeon]wijste [visade] henne uthur the gamle Propheter, huru hennes Son skulle under Judarna och hedningarna gå i Händer, och hwad för Lycka och Olycka hon på honom aflefwa. Ja, min Siäl, alt här til hade then helige Modren intet annat haft medh honom än ijdel Frögd och Tröst: Men nu kommer och oförmodandes een Predikning om Kors, och en Kors-Wälsignelse öfwer henne. Men thet war henne nyttigt at hon sådant hörde, ty strax ther efter moste hon uthi Elende, och medh sitt Barn taga Flycht uthi Egypten. Huru nyttigt hafwer Simeons Predikan henne warit, huru ofta hafwer hon sigh uthaf thenne Kors-Wälsignelsen tröstat!²¹⁸

Moller väljer här att betona Marias kommande sorger vilket återigen för tankarna till *Mater dolorosa*, men detta bör nog snarare läsas med evangeliska glasögon: även om den populära medeltida bilden av den sörjande modern säkerligen förekommit i Mollers medvetande, så blir Maria här snarare till förebild för lidande människor. Kanske att man kan våga kalla det

²¹⁵ Dagen kallas numera för ”Värnlösa barns dag” på grund av de negativa konnotationer ”menlös” kommit att få. Namnet åsyftar till Matteusevangeliets berättelse om barnamorden i Betlehem och var allmän helgdag i Sverige fram till år 1772.

²¹⁶ Moller, 1643, volym I, s 59.

²¹⁷ Moller, 1643, volym I, s 66.

²¹⁸ Moller, 1643, volym I, s 68. Kors = det var vanligt att man beskrev en persons lidande, motgång eller prövning som just ett ”kors”.

för en evangeliskt omstöpt *Mater dolorosa*. Moller betonar att Simeons ord var ”nyttiga” för henne – likt hos Musæus (om än inte lika burdust framfört), betonas lidandet som en viktig del av livet, och viktig i relationen till Gud och kallelsen.

Mollers utläggning fortsätter bjuda till viss förvåning då han av meningen ”Och hans Fader och Moder förundrade sigh på thet som sades om honom” i Luk 2:33 drar slutsatsen att mer skett mellan raderna: ”Thetta, käre Siäl, är wäl medh fåå Ord talat”, men man bör ändå förstå att ”then helige Jungfru Maria” också hade satt sig ned för att tala med ”sin fromme Joseph”, och att de då inte bara hade förundrats tillsammans, utan också hade berättat för varandra om deras respektive möten med Guds ängel.²¹⁹ Moller understryker alltså att man bör tolka bibeltexten på så vis att de båda föräldrarna haft någon typ av förtroligt samtal om deras gudomliga upplevelser. Genom att knyta denna utläggning till bibeltexten söker Moller också legitimera dess riktighet i evangelisk-luthersk miljö.

Moller skriver vidare att Maria var både gudfruktig, förståndig, andäktig och att hon hade betraktat allt med förundran, tacksägelse och stor glädje. Medan Josef var gammal, from och enfaldig, han hade betraktat det gamla löftet om Messias och märkt hur det hade fullbordats i deras son.²²⁰ Josef och Maria framhävs här som de yttersta exemplen för goda troende, alla deras goda dygder räknas upp och det understryks hur de med både vördnad, klokhet och tacksamhet tar in det gudomliga budskapet, snarare än att ifrågasätta det. Mot slutet av predikoutläggningen återkommer Moller till frågan om svärdet som enligt Simeon skall gå genom Marias själ:

Ach Gudh huru bitterligen kände Jungfru Maria thetta Tweäggiadt Swärdet, tå Herodes trachtade Barnet efter Lijfwet? Huru swåra blef hennes hierta sargat, tå hon sågh sin fromme Son fångas såsom en Illgärningzman, och dömmas såsom en Mördare? Hwad för hiertans Wee smakade hon, tå hon stodh under Korset, och sitt Barns stoora Ångest och Pijna åskodade? Men Maria, käre Siäl, är heela Christenheetennes *Figur* [förf. kurs.] och Beläte, then Herren Christus efter sitt Råd samt alle hennes lemmar hafwer korset underkastat. Hwem är nu, som hafwer Herrn Jesum kär, såsom Maria, han tråde här til, och ställe sigh til henne under Korset, och aflöse sigh sielf ifrån alle gode Dagar i thenne Werldenne.²²¹

Det förklaras att det som Maria varit med om, i sitt lidande, måste alla som är sant troende vara med om. Läsaren uppmanas att identifiera sig med Maria i hennes lidande, och hur hon med alla sina lemmar ”hafwer korset underkastat”.

²¹⁹ Moller, 1643, volym I, s 69.

²²⁰ Moller, 1643, volym I, s 69. Enfaldig är ett ord som i modern tid kommit att få negativa konnotationer, här uttrycker ordet snarare att Josef är ”enkel” i positiv bemärkelse.

²²¹ Moller, 1643, volym I, s 72.

Första söndagen efter trettondedagen

Här behandlas Lukas berättelse om tolvårige Jesus i templet. Om deras årliga besök till templet i Jerusalem skriver Moller ”O hwadh för en Gudeligheet, Liufigheet, och Wänligheet är thenna. Joseph och Maria äre wäl fattige och ringa anseendes för Menniskior, men the äre rijke af Gudz Fruchtan”.²²² Men vad som är av större intresse för Moller är att använda detta avsnitt till att diskutera ungdomens okynniga väsen, han förklarar att ungdomens sinne alltid hade närmre till det onda än det goda.²²³

Moller går sedan vidare till att förklara vart Jesus hade befunnit sig efter att han hade kommit bort från sina föräldrar och vill för säkerhets skull förklara att han ”Sannerligen, icke [försvunnit] till Bofwerij [boveri], icke till Speel, icke till Odygd, utan til Herrans Tempel”.²²⁴ Utläggningen fortsätter med en lång uppräknning av olika situationer unga kan hamna i, såsom att komma bort från sina föräldrar på grund av krigstider eller dödsfall, eller att tidigt behöva försörja sig på egen hand. Stycket avslutas med en trösterik påminnelse att även om man skulle bli övergiven av sina föräldrar, så ser Gud alltid efter en: ”Alsmechtige Gudh, Jagh befaller tigh min Krop och Siäl, tu äst the Faderlösas och Elendas hielpare”.²²⁵ Moller återvänder efter detta till Josef och Maria och deras ”hiertans Sorg” och ”monge Tårar” när Jesus hade försvunnit från dem:

Ohuru hafwer Maria påmint sigh Simeons Wälsignelse om Korset, huru hafwer Joseph, hwilko Barnet samt Modren så ofta befallat war [dvs, han ombesörjer dem], hafwer här öfwer warit af Hiertat bekymrat.²²⁶

Moller påminner återigen om Simeons ord till Maria och hennes sorger. Josef framställs däremot i en mer tidstypisk roll som den som omhändertog Maria och barnet, det vill säga – det är hans givna roll i hustavlan som husfader och ansvarig för familjen som framhävs. Moller går vidare till att avhandla barnuppfostran, med den heliga familjen som exempel:

Märk, och lär draga Tolamodh, när tijn barnatuchtan jämwäl förorsakar tigh mycken Möda och Sorgh. Sij, hafwer nu thet käre Barnet Jesus, som uthan Synd war, giordt sina Föräldrar Möda och Bekymmer, hwij skole wåre syndachtige Barn icke göra thet samma? (...) Sannerligen, thet är icke itt Dags eller Åhrs arbete [att uppfostra sina barn], uthan een dageligh Börda och oughörligh Strijdh. Ofta göra sigh Föräldrarna mycken Sorg, såsom Maria och Joseph här...²²⁷

²²² Moller, 1643, volym I, s 103.

²²³ Moller, 1643, volym I, s 104.

²²⁴ Moller, 1643, volym I, s 104.

²²⁵ Moller, 1643, volym I, s 105.

²²⁶ Moller, 1643, volym I, s 105.

²²⁷ Moller, 1643, volym I, s 105.

Med andra ord, om nu det syndfria barnet Jesus kunde orsaka sina föräldrar oro och sorg, vad kunde då inte vanliga barn ställa till med? Moller påminner också om att trots att barn kunde orsaka en mycket oro och hjärtesorg, kunde de också skänka mycket glädje.²²⁸ Maria och Josef framställs här än en gång som goda exempel genom sin tro och gudsfuktan.

Mollers syn på barnuppfostran framstår inledningsvis som någorlunda mild och tolerant, men om Marias ord till Jesus ”Min Son, hwij giorde tu oss thetta?” (Luk 2:48) skriver Moller att:

Hafwer tu Barn, så tuchta them, och bögh theras hals alt ifrån Ungdommen, och slå honom i Ryggen, på thet han icke skal wara halsstyf [halsstyv = stolt, högburen] och tigh olydigh. Ja, käre Siäl, then sitt Barn kärt hafwer, han holler thet allestädes under Rijset, på thet han framdeles skal få Glädje af thy. Galenskap är i Piltens hierta, men Tuchtans Rijs drijfwer then långt ifrån honom.²²⁹

Moller fortsätter, och förklarar att de barn som tog emot sina föräldrars tuktan och straff var saliga, och att de som gärna låtit sig straffas var kloka. Om de föräldrar som hade svårt för att straffa sina barn då de höll dem så kära, skriver Moller ”O tu onde Kärleek, som länder Barnen til högste Skada”.²³⁰ Det anses alltså direkt skadligt för barn att *inte* bli agade. Stycket avslutas med en bön:

Hielp Herre Jesu Christe, at iagh älskar mine Barn medh en Sanskylligh Kärleek, och icke tilstädjer them Siälswäld.²³¹ Regera migh, at iagh tiltalar them, såsom Maria, och straffar them för theras Waanartigheet skul. Gif at iagh altijdh holler them uthi tilbörlich Agha, på thet iagh migh i medler tijdh af them glädias må (...), Amen.²³²

Sensmoralen här är att läsaren bör följa Marias exempel, och att likt henne förmana sitt barn när han eller hon varit olydig. Vad som kanske är något märkligt för en nutida läsare, är tanken på att Maria och Josef skulle ha agat Jesusbarnet, men man får betänka att ”hålla vid aga” i äldre tider helt enkelt betydde tukt eller disciplin. Jesus olydnad förklaras också omedelbart av Moller med att Jesus naturligtvis agerar som ett gudfruktigt exempel genom att lyda Gud före människor, till och med före sina föräldrar. Han påminner återigen om vart Jesus befann sig, ”icke på någon Spelebaan [alltså; han ägnar sig inte åt något syndaktigt spelande] uthan i Guds Huus”. Här förflyttas fokus till kristologin om Jesu natur och det

²²⁸ Moller, 1643, volym I, s 106.

²²⁹ Moller, 1643, volym I, s 106.

²³⁰ Moller, 1643, volym I, s 106.

²³¹ Självsväld = att ha för mycket självbestämmande över sig själv, för mycket frihet, vilket anses negativt.

²³² Moller, 1643, volym I, s 106.

förklaras att Josef och Maria var mänskligt svaga på så sätt att de, även om de hade hört om honom genom herdarna och Simeon, inte fullt hade förstått hans person och ämbete. Han var inte enbart ”sijn Moders, uthan jämwäl then himmelske Fadrens Son, och således en sanner Gudh och sann Menniskia i en eenda Person.”²³³ Ett utmärkande drag hos Moller är hur han beskriver Marias och Jesusbarnets relation, den betonas på ett emotionellt och innerligt sätt där de är ”varandras”, medan Josef snarast beskrivs i rollen som en formell förmyndare.

Andra söndagen efter trettondedagen

Predikan utgår från Johannes 2:1-11, bröllopet i Kana. Enligt Kreitzer var Johannes 2 omtyckt av många predikanter då man jämte texten tog tillfället i akt att predika om äktenskapet.

Något som också var en mycket viktig socio-religiös inrättning för Luther och hans efterföljare, framförallt sedan de samtidigt avfärdade celibatet.²³⁴ Att Jesus valde ett bröllop som skådeplats för sitt första mirakel (när vatten blev till vin) ansågs markera äktenskapets centrala roll för kyrkan och dess folk, och texten kom att användas för att försvara det äktenskapliga livet som det ultimata kristna levernet framför romersk-katolskt ordensliv.²³⁵

Bakom denna favorisering av äktenskapet framför celibatet finns tanken på den sexuella lusten som någonting naturligt mänskligt, som därför inte bör förtryckas, men däremot kontrolleras inom äktenskapets ramar. Luther själv ska ha jämfört det äktenskapliga samlivet med ”a hospital in which the disease of raging lust is treated”.²³⁶

Även om fokus huvudsakligen ligger på äktenskapet i de evangeliska predikningarna till denna text, har Marias och Jesus korta replikskifte ägnats mycket uppmärksamhet. Kreitzer redovisar i sin avhandling för en mängd tyska 1500-talspostillor som alla ingående diskuterar ämnet.²³⁷ Texten är också en av väldigt få perikoper i de nytestamentliga evangelierna där Maria förekommer tillsammans med Jesus under hans verksamhetsår. I texten beskrivs det hur vinet tar slut, vilket följs av en kryptisk dialog mellan Maria och Jesus där hon säger ”de har inget vin”, varpå Jesus svarar ”Låt mig vara, kvinna. Min stund har inte kommit än”, varpå Maria säger till tjänarna ”Gör det han säger åt er” (Joh 2:3-5). I 1600-talets språkliga variant förefaller Jesus replik än mer hård, då han säger ”Qwinna, hwadh hafwer iagh medh tigh?”.²³⁸ Om än inte lika hård som 1917:s version – ”Tig, kvinna”.

²³³ Moller, 1643, volym I, s 107.

²³⁴ Kreitzer, 1999, s 180.

²³⁵ Kreitzer, 1999, s 180.

²³⁶ Kreitzer, 1999, s 183. Om den lutherska synen på samliv och äktenskap skriver även Martin Berntson, ”den sexuella reformationen” s 270-275, i *Kättarland: en bok om reformationen i Sverige*, Artos, Skellefteå: 2017.

²³⁷ Se Kreitzer, 1999, kapitel fem ”The Wedding at Cana”, s 179-211.

²³⁸ Moller, 1643, volym I, s 109.

Moller följer här sina kollegor och väljer att inledningsvis predika om äktenskapet som en gudomlig förordning med argumentet att varför skulle annars Herren själv bevista ett?²³⁹ Hans andra argument är att Jesus lät sig födas av en jungfru som levde i äktenskap.²⁴⁰ När det kommer till hur man får ett lyckosamt äktenskap berättar Moller att paret i Kana hade gjort rätt som inlett sitt äktenskap i närvaro med Gud och kristligt folk – då de ju bjudit Herren och hans ”käre Moder” och lärjungar.²⁴¹ Hans råd är förvisso inte att bjuda Jesus på sitt bröllop, men att vända sig till Gud i sökandet efter en from hustru:

Ja, mijn Siäl, huus och ägodelar ärfwas af Föräldrom, Men een förnuftigh Hustro kommer af Herranom. (...) Bedh Herran ther om, at han böjer titt Hierta och länker tin Kärleek til itt fromt Barn, som fructar Gudh, och hafwer Tucht och Ähra Kär. Sägh icke: Jagh wil taga migh sielf een, ty iagh hafwer min frije Wilje. Jagh frågar tigh, kan tu see i thet fördolda? Ästu en Hiertas Ransakare? Ingalunda. Gudh allena är, som pröfwar Hierta och Niurar.²⁴²

Han ger också det äktenskapliga rådet att inte ”frija en heller alt för när uthi Blodet, [så] at icke Herrans Förbannelse öfwer tigh kommer”.²⁴³ Det vill säga, han varnar för inavel.

I det tredje stycket går Moller in på ett intressant socialt perspektiv, nämligen brudparets kommande lidanden och motgångar. Han understryker att det nygifta paret i Kana för tillfället hade en ”sanskylligh Paradijs-Gjädje” men att de likt Eva och Adam snart skulle komma att förskjutas ur paradiset, för syndens skull. Men äktenskapsståndet som ett ”Kors-stånd” är likväl nyttigt. Moller förklarar att även de heliga patriarkerna såsom Abraham, Isak, Job hade äktenskap som utsattes för prövningar, läxan ligger i att dagligen, genom Herrens hjälp, övervinna denna ”Echtenskaps Diefwul”.²⁴⁴ Även om två makar lever i kärlek och frid, skulle de ändå småningom komma att plågas av Guds kors. Om Marias ord ”the hafwa intet Wijn”, förklarar han att de snart skulle komma att plågas av andra umbäranden, det skulle komma tider då de kanske inte hade något bröd, eller möjligen penningar, eller arbete, kläder, hälsa. Mollers allegoriska språk är här tydligt för-reformatoriskt inspirerat, där vattenkrukorna symboliserar människors hjärtan:

Ty lijka såsom Herren Christus låter här fylla Wattukrukorna öfwerst fulla: Altså fyller han som oftast fromme ächte Folks hierta medh Kors och Bedröfwelse så bräddfult, så at Nöden trycker Tårar uthur Ögonen. Frågar tu hwad man uthi sådant Kors göra skal? Lär thet af then helige

²³⁹ Moller, 1643, volym I, s 110.

²⁴⁰ Moller, 1643, volym I, s 111.

²⁴¹ Moller, 1643, volym I, s 111.

²⁴² Moller, 1643, volym I, s 112. Njurarna användes ofta i äldre biblisk text för att beskriva en människas innersta.

²⁴³ Moller, 1643, volym I, s 113.

²⁴⁴ Moller, 1643, volym I, s 114.

Jungfru Maria, hon sökte Tilflycht til Herran, klagar för honom hwad som feelas, och beder honom om Hielp.²⁴⁵

Maria, kallad helig, blir återigen till ett gott exempel för en som är stark i sin tro och som litar på, och ber, till Herren. Till slut blir Moller även tvungen att adressera det något obekväma, nämligen Jesus hårda svar, ”Men om Herren betedde sigh jämwäl emot tigh, så hård, som han betedde sigh emot sijn Moder”.²⁴⁶ Om dessa ord finns en tredelad tröst att observera, menar Moller, den första är att ha tålmod med vetskapen om att Herrens tid kommer att komma. Den andra trösten är det goda råd som Maria har skänkt (”hwad han säger ider, thet görer”): följ detta råd flitigt, förklarar Moller, han uppmanar läsaren att göra vad ”kallelsen tilsäger, fyll medh Watn, thet är: Bedh och arbeta, såsom Herren befatat hafwer, han skal wäl wälsigna i sinjom Tijdh”.²⁴⁷ Att arbete nämns här kan tyckas märkligt, men många evangeliska predikanter menar att man utifrån Marias replik ska förstå att hon deltog i att organisera och arbeta på det fattiga parets bröllop (att de var fattiga är också en slutsats som dras utifrån att vinet tog slut). Kreitzer noterar i sin avhandling att många av de tyska 1500-talspredikanterna har valt att lyfta Marias goda välgärning gentemot brudparet, hon hjälpte inte bara till på deras bröllop, utan hon bad också till sin son för deras skull.²⁴⁸ Mollers tredje tröst är att Jesus utträttade sitt första mirakel på ett bröllop. Han vill med denna tredje tröst avsluta där predikan började, nämligen som en förklaring och legitimering av äktenskapets viktighet i det evangeliskt kristna samhället.

Jesus hårda svar mot Maria har i luthersk tradition ibland tolkas som ett argument gentemot medeltida och romersk-katolska traditioner att Maria inte kan vara förebedjerska då hon blir tillrättavisad, om hon kunde be för människorna till sin son, hade Jesus inte avfärdat henne.²⁴⁹ Samtidigt har man från romerskt-katolskt håll tolkat samma bibelvers åt motsatt håll, i och med att Kristus strax efter att Maria bett honom (även om han först avvisar henne) utför ett mirakel, så är hennes förbön verksam.

3.2.2 Festdagarna

Marie avlelles dag

Moller inleder med frågan ”hwar til tiäna oss slijke [dessa] Högtijder?”, firningen av Marie avlelles dag behöver alltså tydligt motiveras. Han förklarar att somliga Mariafester hade stöd i

²⁴⁵ Moller, 1643, volym I, s 114.

²⁴⁶ Moller, 1643, volym I, s 115.

²⁴⁷ Moller, 1643, volym I, s 115.

²⁴⁸ Kreitzer, 1999, s 198-199.

²⁴⁹ Kreitzer, 1999 s 203-209.

Bibeln, såsom Marie bebådelse och Marie besökelsedag. Marie avlelse och Marie himmelfärd hade däremot inte sin grund i Bibeln, men att de ändå firades berodde på att de hade förordnats av förfäderna.²⁵⁰ Som nämnt i inledningen till detta kapitel var Marie avlelse och Marie himmelfärd inte markerade festdagar i Sverige vid tiden för denna översättning, firningen av dagen var ovanlig även i tysk miljö vid denna tid. Därför kan man inte utgå ifrån att dessa sidor har lästs av svenska präster överhuvudtaget. Men det är trots allt intressant att dessa festdagar fortsatt har översatts och inkluderats i postillan. Moller fortsätter med att förklara att syftet med denna festdag *inte* var att betrakta Maria ”såsom en Nödhielperska [som man] tilbedja skal”, genom sådan kult blev hon mer vanärad än ärad, förklarar han. Syftet med denna Marias festdag var att både unga och gamla skulle beakta vad ”then H. Jungfruen” sjungit i sin lovsång:

Är thet icke itt stoort ting, at Gudh thenna elendige Pijgan uthur hennes Fattigdom och Ringheet framdrager, och wijdt öfwer andre Qwinnor uphöjer? (...) Är thet icke stoort, at hon igenom Gudz Nåde emot alt Förnuft troor Engelen, och säger medh ödmuikt hierta [till ängeln]: ’Sij, Herrans Tiänarinna, warde migh efter titt Taal’? (...) Är thet icke stoort, at hon tillijka är een Moder, thesslijkes een skäär Jungfrw är och blifwer?²⁵¹

Moller skriver att det var alla dessa stora och höga ting som man på Marias högtider skulle betrakta och förundras över, och för den skull prisa Herren, som var mäktig och helig.²⁵² Notera plural på högtider i föregående mening, det är alltså inte bara på Maria avlelse festdag som denna lärdom bör beaktas, utan på *alla* Marias festdagar: Hon är en ringa tjänarinna, som Herren låtit göra mäktiga ting med. Återigen beskrivs maria som en ”eländig piga”, men detta sägs inte med negativ klang, utan Moller vill betona att hon är fattig och enkel som någonting eftersträvansvärt. Att han vidare beskriver att hon ”emot alt förnuft” trodde på ängelns ord, är för att han vill understryka hennes starka tro som ett gott exempel. Slutligen beskriver han henne som en moder men på samma gång en ”skäär Jungfrw är och blifwer”. ”skär” är ett äldre ord med mångfaldig betydelse, det kan betyda klar, skinande, glänsande, lysande, det relateras ofta till just jungfru Maria: I Söderwalls medeltida lexikon beskrivs ”skär” förutom ovan betydelser som ”klar, fri från det som fördunklar” och även som ”reen”.²⁵³ Ordet relaterar i detta sammanhang uppenbarligen till Marias roll som *Semper virgo* – en moder men samtidigt en ren jungfru. Detta blir ännu mer troligt om man ser till de efterföljande

²⁵⁰ Moller, 1643, volym IV, s 7.

²⁵¹ Moller, 1643, volym IV, s 7-8.

²⁵² Moller, 1643, volym IV, s 8.

²⁵³ Söderwall, K.F, *Ordbok öfver svenska medeltids-språket, andra bandet, förra hälften, M-T*, samlingar utgivna av Svenska fornskriftsällskapet, serie 1, Lund: 1891-1900, s 414.

orden ”är och blifwer”. ”Blifwer” är liktydigt med att ”vara kvar” eller att förbliva.²⁵⁴ Det vill säga, Maria är och fortsätter att vara en ren jungfru. Frågan om Mollers syn på hennes förblivande jungfrudom är därmed klarlagd, däremot går det inte att enbart utifrån ordet ”skäär” uttolka om *Immaculata conceptio* bejakas eller inte. Med största sannolikhet ansluter Moller sig till den lutherska traditionen som bejakar Marias syndfrihet men därmed inte nödvändigtvis hennes obefläckade avlelse.

Moller fortsätter med att betona hur man korrekt vördar Maria:

[ska vi då inte] thenna högtlofwade Jungfrwen icke saligh prijsa? Men at prijsa saligh heeter, icke åkalla eller tilbedja, uthan siunga och säja then aldrahögste Gudi Lof och Tacksäjelse, som medh Jungfrwen så stoor Ting giordt, och henne en sådan Son gifwit hafwer, som henne och oss saliga gör ifrån alla våra Synder.²⁵⁵

Det vill säga, man ska prisa henne, men det gör man lämpligast genom att vörda Herren själv och tacka honom för den nåd han skänkt Maria. Maria är dock fortfarande värd att prisas och hon är högtlovad, helig och salig. I en efterföljande bön uppmanar han läsaren att tacka Herren som låtit sin enfödde son födas av ”then reene Jungfrw Maria”, läsaren skall också be att:

... iagh såsom then helige Jungfrw Maria, med itt gott Samwete för tigh wandrar uthi Tucht och Ährligheet, medh Glädje efterkommer titt Ord och Wilja, Tigh O Herre Jesu Christe altijdh uthi mitt Hierta bär.²⁵⁶

I nästa stycke diskuteras frågan ”hwad uthi then Helga Skrift och andre trowärdige historier, om then helige Jungfrw Maries härkomst och Wandel förmält warder?”²⁵⁷ Moller vill alltså inte bara vända sig till Bibeln för att redogöra för Marias bakgrund och härkomst, utan även till ”andra trovärdiga historier”, vilket är anmärkningsvärt sett till att postillan är skriven i en luthersk kontext, där man ofta kritiserade utombibliskt stoff och traditioner som inte hade stöd i Bibeln.

Moller fortsätter med att förklara att även om Bibeln inte hade beskrivit ”then helige Jungfrunnes” hela levnadslopp så kunde man likväl finna mer om henne i andra historier, ”som sannerligen icke äre til förkastandes”. Detta är, som sagt, ytterst förvånande. Han förklarar att man i dessa andra historier, som han kallar dem, kan betrakta Marias leverne och

²⁵⁴ Söderwall, K.F, Ordbok öfver svenska medeltids-språket, första bandet, A-L, s 124, Lund 1884-1918.

²⁵⁵ Moller, 1643, volym IV, s 8.

²⁵⁶ Moller, 1643, volym IV, s 8.

²⁵⁷ Moller, 1643, volym IV, s 8.

finna både lära och tröst.²⁵⁸ Moller söker alltså motivera att man utan problem kan vända sig till apokryfiska källor för att lära om Maria! Denna tillfälliga utfärd bort från evangelisk-luthersk tradition försöker han dock kompensera för när han fortsatt skriver att:

Hjelp Herre Jesu, at iagh tijn helige Moders Lära och Wandel rätteligen och Christeligen betrachtar. (...) Men bewara migh för hwarjehanda Wijdskepelse och Afgudadyrkan, och gif, at iagh tijn högtlofwade Moder wäl saligh prijsar, och hennes Gudelige Footspår efterföljer: Men tigh, min eende Saliggörare och Nödhielpare åkallar...²⁵⁹

Moller understryker alltså att Jesus var människans enda saliggörare och nödhjälpare att åkalla, men att man däremot kunde ”saligh prijsa” Maria. Hon hyllas för att hon efterföljer Herren, precis som alla troende bör göra, det är alltså i sin roll som gott exempel för de kristna att efterfölja som hon hyllas.

Nästa stycke tillägnas ”then helige Jungfrunnes föräldrar”. Återigen är detta information som inte återfinns i Bibeln, men Moller förklarar likväl att historien har berättat att Marias far och mor hette Joakim och Anna. Moller skriver också att Joakim var samma man som Eli, som Lukas nämner i Jesu släkttavla, det vill säga – Moller lutar sig mot den tradition som säger att det är Marias härstamning som räknas upp i Luk 3:23-38 snarare än Josefs.²⁶⁰ Även Musæus sluter sig till samma tradition. Vidare skriver Moller att Joakim och Anna var ofruktsamma och inte hade några arvingar, vilket för dem var ett ”swårt Kors”. Men de tröstade sig med berättelsen om profeten Samuels föräldrar och levde i hopp om att de av Gud skulle bli bönhörda, vilket de också blev. Om Marias tillblivelse skriver Moller ”och Maria blef aflat, icke uthan Synd, uthan såsom alle andre Menniskior uthi Synd.”²⁶¹ Det står tydligt att han med denna utläggning vill avfärda traditionen om Marias obefläckade avlelse. Vidare vill Moller diskutera vad namnet Maria betyder. Han söker dess hebreiska ursprung, Miriam, och förklarar att Miriam var Moses och Aarons syster, och att namnet Miriam betydde bittert hav:

Ty efter the hebreiske Qwinnor uthi Egypten moste tå allesamman häfwa sijne Söner uthi Elfwen, lågh them thet bittra haafwet och Watnet i sinnet, och war them it bittert Kors och hiertans Qwaal. Therföre nämnde Mose Moder sijn Dotter Mirjam, thet är, bittert haaf, til theras swäre och Egyptiske Träldoms åminnelse.²⁶²

²⁵⁸ Moller, 1643, volym IV, s 8.

²⁵⁹ Moller, 1643, volym IV, s 8.

²⁶⁰ Pelikan, 1996, s 124.

²⁶¹ Moller, 1643, volym IV, s 9.

²⁶² Moller, 1643, volym IV, s 9-10.

Moller förklarar att Anna därför också valde att döpa sitt barn till Miriam/Maria, då Maria hade blivit född i en bedrövlig tid under Herodes tyranni, en tyrann som också ville utplåna Davids släkte. Det är tydligt att Moller här vill lägga emphasis på Marias prövningar och sorger, och att hon vuxit upp i elände och fattigdom. Han skriver att Gud är ödmjukhetens Gud, och att han ser till de utsatta:

...monge äre fattige och elendige, såsom Maria, men the bidja gärna, och förhålla sigh uthi Ödmiukheet efter Gudz Ord, och förty hafwa the at förwänta Wälsignelse af Herranom i rättan Tijdh.²⁶³

I en avslutande bön uttrycks förhoppningen att Gud, likt han hade haft ett nådigt öga riktat mot Maria, också ska komma att ha ett nådigt öga riktat mot den bedjande ”Min Gudh, iagh är wäl itt Jämmer-Barn, Elende och Föracht är migh på alle Sijdor”.²⁶⁴

I det tredje stycket, på frågan var och hur Maria blivit uppfostrad förklarar Moller att Maria vid tre års ålder hade placerats i Guds tempel, där uppfostrades hon i ”all Tucht och Gudachtigheet”.²⁶⁵ Vidare förklarar han att man på den tiden inte enbart hade ”Jungfruskolor” utan både jungfrur och änkor kunde tjäna Gud.²⁶⁶ Bland dem, skriver Moller, fanns profetissan Hanna, Fanuels dotter, som evangelisten Lukas hade omtalat. Hos Hanna vistades Maria i elva år, och var genom henne dygdigt uppfostrad och lärde sig både om ”hushållsaker” och att läsa, skriva och undervisa.²⁶⁷ Enligt denna apokryfiska utsago är alltså Maria redan väl bekant med den Hanna hon möter vid sin kyrktagning. I denna utläggning vill Moller avslutningsvis göra exempel av föräldrarna Anna och Joakim, han kallar dem fromma i det att de placerade sin dotter i Guds hus, och han råder samtidens föräldrar att se till att hålla sina barn i kyrkan och i skolan: ”på thet theras Hierta må blifwa upfylt medh Gudachtigheet såsom Maria”.²⁶⁸

I predikans fjärde stycke får man även veta hur gammal Maria var när hon blev trolovad med Josef. Hon var fjorton år, medan Josef var åttio år, ”Sannerligen käre Siäl, efter Menniskligt Förnuft war the itt olijka Paar” förkunnar Moller (Ett konstaterande jag ser mig föranlåten att hålla med om).²⁶⁹ Moller är till synes väl bevandrad i flertalet apokryfiska källor

²⁶³ Moller, 1643, volym IV, s 10.

²⁶⁴ Moller, 1643, volym IV, s 10.

²⁶⁵ Moller, 1643, volym IV, s 10.

²⁶⁶ ”Jungfruskolor” = det är med all förmodan någon typ av nunnekloster alternativt flickskola som här åsyftas.

²⁶⁷ Moller, 1643, volym IV, s 10.

²⁶⁸ Moller, 1643, volym IV, s 10.

²⁶⁹ Moller, 1643, volym IV, s 10.

om Maria och han tvekar heller inte att återge dem i sin postilla, skriven i och för en luthersk-evangelisk kontext. Om Josef skriver Moller att han var:

såsom Mattheus säger, en from Man, på thet han, såsom en ålderstijgen Man, hennes jungfrudom bewara, och såsom hennes Fader, men hon hans Sköterska wara skulle. Thet och then gamle Joseph gjorde, och henne aldrig, såsom en ähta Man, kände, uthan lät henne blifwa een reen Möö.²⁷⁰

Vad Moller tycks vilja beskriva är en helt platonisk relation, där Maria snarast agerade som sköterska åt den gamle Josef, samt att han aldrig ”kände henne, såsom en äkta man”. Fint uttryckt fullbordade de alltså aldrig sitt äktenskap, utan han lät henne förbli jungfru. Mollers bejakande av läran om *Semper virgo* upprepas.

I det femte stycket avhandlas Marias tid tillsammans med Josef och alla de ”swåra Kors” som de i sitt äktenskap var tvungna att gå igenom. Moller radar här upp en mängd prövningar, han skriver inledningsvis:

Tänk icke, käre Siäl, at thenna höhtlofwade Jungfruen satt allenast i Rosengården, och gick henne altijdh til Glädje: Sannerligen, Nej: Uthan hon hafwer, såsom alle Gudz Barn, genom mycken bedröfwelse ingått uthi Gudz Rijke.²⁷¹

På tal om att Josef först tänkte övergiva Maria när han hade funnit henne havande skriver Moller ”Ja mijn Siäl, stoor och härligh war Wälsignelsen, then hon under sitt Hierta baar, men dog [dock] lijkväl moste thet föruthan Kors icke aflöpa.”²⁷² Nästa bedrövelse, menar Moller, var att hon av Gabriel skickades att besöka sin fränka Elisabet ”på tiugu [tjugo] Mijlar Wäg” där hon sedan förblev i tre månader:

Märk nu, hwad Maria på sijn Reesa för Fahra, och Joseph hemma för Harm och Sorg uthstått hafwer. Men Gudh, som all ting wäl fogar, ledsagar henne säkert fram och åter.²⁷³

Strax efter att hon hade återvänt hem från Elisabet kom budet om beskattningen och Maria var tvungen att följa Josef ”sexton Mijlar åt Betlehem”. Moller skriver ”O huru mödesam war henne thenna Reesan? Men Kärleeken til Gud och til hennes gamle Joseph, lindrade altsamman.”²⁷⁴ Han fortsätter med att beskriva hur hon tvingades föda i det mörka stallet och

²⁷⁰ Moller, 1643, volym IV, s 11.

²⁷¹ Moller, 1643, volym IV, s 11.

²⁷² Moller, 1643, volym IV, s 12.

²⁷³ Moller, 1643, volym IV, s 12.

²⁷⁴ Moller, 1643, volym IV, s 12.

att hon ”Uthi sijn Barnsäng war hon fattigh och elendigh”. Efter Simeons varning tvingades hon och Josef att fly ”femtije Mijle Wäg in uthi Egypten”, där paret, enligt Moller, rädda och eländiga vistades i två år.²⁷⁵ Moller redogör också för deras dagliga liv i Nasaret och förklarar att Josef ägnade sig åt ”timmermans-arbete” medan Maria skötte honom såsom ”een huusmoder”. De höll sin son i skolan och ”såsom fattigt Folk närde [de] sig medh Bekymmer”.²⁷⁶ Slutligen beskriver Moller Marias stora sorg när hon förlorade sin son i templet i Jerusalem, och han förklarar att kort efter att de hade återvänt hem därifrån:

...blef then gamle Joseph dödh, på sitt andra och nijetijonde Ålderdoms Åhr, och blef tå Jungfrw Maria een Änkia, och then lissle Jesus Faderlöös, tå han sin Fosterfader bäst tarfde [behövde].²⁷⁷

”O tu undhersamme Gudh” utropar Moller, allt detta hade Herren låtit Maria genomlida.²⁷⁸ Han påpekar att Maria inför sitt barns födsel borde ha fått åtnjuta lugn och ro, men att Gud istället lett henne på en mödosam resa. När hon borde ha fått det bästa härbärgat och omhändertagandet blev hon istället förvisad till att föda i ett kallt stall, och när hon gladdes över sin sons liv önskade Herodes honom död:

Ach min Gudh, om Kors och Wedermöda wore Reesa och Skada frijliga hade tu ther medh förskont tin Son och hans Moder. Men thetta är jw titt heliga Råd, och ostraffelige Behagh, at icke allena titt eenda Barn, min Frelsare, uthan och alle, them tu för hans skul til Barn uptager, skole wara Korsbärare på Jordenne. Ja, Herre Jesu, tu äst Korsets Herre och Hertigh, och förthenskul hafwer tu och tijn heliga Moder medh tigh medh rätta mycket Kors och Elende uthstått. Tu bär frijliga thet största Korset, och går främst, och efter tigh moste alle tijn Korsbröder följa.²⁷⁹

I ovan citat är det främst Jesus roll som korsbärare som står i fokus, men det finns ett tydligt återkommande budskap hela predikan igenom – Maria blir hos Moller till ett tröstande exempel för alla kristna människor: till och med den goda och fromme Gudsmodern fick uthärda mycket lidande i sitt liv, likväl kommer den kristna människan också erfara många motgångar och svåra kors. Men likt Gud i slutändan omhändertog Maria, likväl kommer han också att omhänderta alla kristna.

²⁷⁵ Moller, 1643, volym IV, s 12.

²⁷⁶ Moller, 1643, volym IV, s 12.

²⁷⁷ Moller, 1643, volym IV, s 12. ”Nijetijonde Ålderdoms Åhr” = Josef blev alltså 92 år enligt Moller.

²⁷⁸ Moller, 1643, volym IV, s 12.

²⁷⁹ Moller, 1643, volym IV, s 13.

Det är också ett intressant och något ovanligt perspektivval Moller väljer när han återkommande understryker vägvärdens Maria behövde färdas på, samt att Josef väntade hemma, genomlidandes mycket ”sorg och harm” medan Maria befann sig hos Elisabet – Narrativa detaljer som inte återfinns i Bibeln men som på ett pedagogiskt sätt fördjupar berättelsen då läsaren får ett bättre grepp om den heliga familjens alla prövningar. Men vad som naturligtvis sticker ut mest i denna utläggning, är den mängd apokryfiska källor som Moller redovisar för, där knappast något som nämns har sitt ursprung i den kanoniska bibeltexten.

I predikans sista del förklarar Moller hur Marias änkestånd såg ut och vad för typ av leverne hon förde fram till sin död. Han skriver att ”then skäre Jungfrun” tillbringade sitt änkestånd tillsammans med sin son under de första arton åren, innan han lät döpa sig och inträdde i sitt ämbete. Under dessa första arton år arbetade Jesus som en ”Timmermans Son” och tillverkade ”plogar, wältar, harfwar”, både han och modern levde på hans inkomst förklarar Moller.²⁸⁰ Han fortsätter med att förklara att Maria, efter Jesus död och uppståndelse, levde ”uthi halffierde Åhr mycken Glädje och mycken hiertans Sorg”.²⁸¹ Sorg, då fariséerna hängde honom som en ”illgerningzman” på korset, varpå det tvåeggade svärdet gick genom hennes själ, såsom Simeon hade sagt. Och om hennes glädje skriver Moller:

Men mycken Glädje: Ty hon wiste, at han war Messias, hon hörde hans Ord medh Lust, hon sågh medh Glädje hans Underwärk, och frögdade sigh högeligen af hans frögderijke Upståndelse och Himmelsfärd. Ther efter på then helge Pingesdagh, blef hon samt the helige Apostlar upfylt medh then Helge Ande, och undfick itt nytt Liuus i Hiertat...²⁸²

Han skriver sedan att Maria efter sin sons himmelsfärd levde i femton år i Jerusalem, innan hon ”ifrån thenna Werlden hädanskildes”.²⁸³ Moller förklarar att Jesus vid korset hade förordnat sin mor till sin lärjunge, evangelisten Johannes:

[Han] behölt henne, såsom sijn egen Moder, uthi sitt eget Huus (...) skötte och försorgde henne alt in til hennes Afgång, in til thes hon hinte sitt tredje och sextijende Åhr, och nu mätt af Ålder trängtade efter sin salige Hädanfärd.²⁸⁴

²⁸⁰ Flera ålderdomliga ord här, ”wältar” refererar med all förmodan till det som SAOB kallar för wältare – person som yrkesmässigt inför flottning hanterar timmer”. ”Harfwa” är synonymt med någon typ av upplindande, dess betydelse i denna kontext har förmodligen med repslagning att göra.

²⁸¹ Moller, 1643, volym IV, s 13. ”Halffierde” = min gissning är att detta betyder tre och ett halvt år.

²⁸² Moller, 1643, volym IV, s 13.

²⁸³ Moller, 1643, volym IV, s 13.

²⁸⁴ Moller, 1643, volym IV, s 14.

När det kommer till Marias avsked och himmelfärd fanns det hos ”de gamla skribenterna” tudelade meningar, förklarar Moller. Somliga har påstått att hon blev halshuggen i Jerusalem, medan andra har menat att hon dog en ”reen naturligh Dödh” i Jerusalem. Moller själv verkar mer övertygad om det sistnämnda då han tillägnar resterande av predikan åt att berätta hur detta i sådana fall hade gått till. Han förklarar att genom Guds särskilda försyn var apostlarna närvarande vid hennes död, alla förutom Tomas, och med dem närvarandes hade hon ”gladeligen insomnat” för att sedan bli begravnen av dem. Men efter begravningen hade Tomas infunnit sig:

...och efter han war ganska bedröfwat, och til itt gott Afskedh önskade få see hennes Lekamen, tå skole the andre Apostlarna hafwa öpnat för honom Grafwen och Lijk-Kistan, men hennes Kropp icke meera funnit. Besluta förthenskul ther af, at hennes Son Herren Jesus Christus hafwer uptagit hennes Lekamen til Himbla, och efter han hade af henne antagit Menniskligh Natur, skal han icke hafwa welat låta them see hennes Lekamens Förwijsnande.²⁸⁵

Att stöta på en beskrivning av Marias himmelfärd i evangelisk-lutherskt sammanhang är mycket ovanligt, och högst anmärkningsvärt. Berättelsen som Moller redogör för är som tagen ur en medeltida marialegend (vilket det kanske också faktiskt är). Det finns även vissa nästintill dråpliga inslag i berättelsen, som det att aposteln Tomas är försenad och blir bedrövad över att inte ha fått se Maria en sista gång, varpå de öppnar graven för honom. Som nämnt i inledningen var Moller en författare som inte drog sig för att även införa förreformatorkiska element såsom allegorisk tolkningsmetod och medeltida mystik, men det nämns däremot inte i litteraturen om honom att han till synes helt bekvämt också vänder sig till apokryfiska källor och utombibliska traditioner. Å andra sidan bär stor delar av utläggningarna också en omisskänlig evangelisk-luthersk prägel i uttryck som att man bäst prisar Maria genom att vörda Herren själv, att man inte ska betrakta henne som en ”Nödhielperska”, och att syftet med hennes festdagar är att både unga och gamla ska följa hennes exempel i det att hon med ödmjukhet och stark tro lydigt tjänat Herren.

Här uppstår frågan vilka apokryfer och utombibliskt material som Moller vänt sig till, och om det var berättelser som var vanligt förekommande och välbekanta under hans samtid. Elise Kleivane och Svanhildur Óskarsdóttir har i en undersökning av apokryfiska berättelser om Maria och Jesusbarnet under nordisk medeltid funnit att flera apokryfiska berättelser var

²⁸⁵ Moller, 1643, volym IV, s 14.

fortsatt populära under reformationens första årtionden.²⁸⁶ Även om deras undersökning fokuserar på främst norska och isländska områden, finns det vissa beröringspunkter med Mollers utläggning som är intressanta. Kleivane och Óskarsdóttir konstaterar att flera legendberättelser om Jesus och Maria var fortsatt populära även under 1500-talet, åtminstone i Norden, men att dess användare skiftade från det att de under senmedeltiden i första hand hade brukats av präster och ordensfolk till att under och efter reformationen istället varit folkligt populära.²⁸⁷ Författarna noterar också att titlarna på verken med tiden skiftade från fokus på Maria till mer kristocentriska titlar.²⁸⁸ I ljuset av denna undersökning synes Mollers bruk av apokryfiska källor delvis ha fått sin förklaring, åtminstone i redogörelsen för att apokryfiska källor om Maria och Jesusbarnet fortsatt florerade även under reformationstiden. Men information om vilka källor som var populära i Tyskland och vilka Moller kan tänkas ha haft tillgång till får vi däremot inte svar på. Bland kyrkans äldsta apokryfiska källor som berör Maria och Jesusbarnet finns det så kallade Jakobsevangeliet, samt Pseudo-Matteusevangeliet.²⁸⁹ Flera berättelser därifrån känns igen i Mollers utläggning. Vid detta får vi lämna Mollers apokryfiska källor därhän, då en längre diskussion på ämnet inte ryms inom den här uppsatsen ramar.

Moller avrundar sin predikan på Maria avlelses dag med att uppmana läsaren att notera att Kristus vid den ringa åldern av tolv år gammal blev faderlös och hans mor änka. Om änkeståndet hade varit ett fördärv, och det faderlösa ståndet en undergång, så hade ju Gud förskonat sin son och ”then helige Jungfrun” från detta, men så var inte fallet. Dessa stånd var av Kristus välsignade påpekar Moller. Han fortsätter, deras tårar var heliga, och deras suckar dyrbara och värdiga inför Gud, som var alla änkors domare, och alla faderlösas fader. Moller avslutar med att trösta sin läsare genom att förklara att precis som Jesus försörjde sin moder i hennes änkestånd, och förordnade Johannes vid korset att vara hennes förmyndare, likväl har han uppseende över alla ”elendige Enkior” och faderlösa barn.²⁹⁰

Kyndelsmässodagen

På kyndelsmässodagen är inte Maria huvudperson, istället är det Simeon som får stå i fokus, han hyllas för sin tro och får beröm för sitt heliga leverne. Maria avhandlas dock kortfattat på

²⁸⁶ Kleivane, Elise, Óskarsdóttir, Svanhildur, ”The Infant Jesus and his Mother in Late Mediaeval and Early Modern Scandinavian Book Culture” s 152-172, i *Langugaes in the Lutheran Reformation: textual networks and the spread of ideas*, av Kauko, M., Norro, K.M. Nummila, T. Toropainen, Amsterdam University Press, 2019.

²⁸⁷ Kleivane, Óskarsdóttir, 2019, s 169.

²⁸⁸ Kleivane, Óskarsdóttir, 2019, s 169.

²⁸⁹ Kleivane, Óskarsdóttir, 2019, s 152.

²⁹⁰ Moller, 1643, volym IV, s 14.

ett ställe i predikan, nämligen på tal om varför hon som hade fött sin son utan synd, ändå behövde gå sin kyrktagning för att rena sig, såsom Moses lag höll vid.²⁹¹ Mollers argument är något oväntat här, han förklarar att denna stadga gällde de barnaföderskor vars barn hade tillblivit i synd, och med sina män i synd hade fött dem. Men den ”helge Jungfruen” hade utan mans umgänge fött en syndfri son, därför behövde hon inte hålla sig till lagen om rening men hon förhöll sig efter den ändå, för fred och enighets skull.²⁹² Han skriver att Maria här har gett ett:

...mächta härligit Exempel, at wij icke skole altijdh bruuka vår Rätt medh högsta Strängehet, uthan skicka oss efter Tijden, ingen förarga, och så mycket mögligit är, hålla Fredh medh hwar Man.²⁹³

Moller menar alltså på att Maria inte behöver hålla lagen, då hon fött Jesus syndfritt, och förmodat att Moller därmed också menar att hon själv var befriad från synden. Han förklarar att hon ändå följer lagen, för att inte ”förarga” människor, det vill säga, hon gör det för den goda stämningens skull och för att inte skapa konflikt. Något som Moller också berömmar henne för.

Maria Bebådelsedag

Moller inleder med att beskriva bebådelsedagen som en:

...förträffligh hugneligh [glädjande] Fest, som fordom [i äldre tider] *Summum Festum & radix Solennitatum*, thet är then aldrahögste och heligaste Dagen, tädan alle andra Högtijdz-Dagar hafwa sitt Ursprung (...) Ty i Dagh hafwer Gudh begynt at fulborda alt hwad han ifrån Begynnelsen så margfaldeligen om vår Återlösning uthlofwat och förbetydt hafwer.²⁹⁴

Han kan knappast dölja sitt gillande för denna festdag, som han menar ligger till grund för alla andra högtidsdagar. En enligt Moller förträfflig och glädjande dag som han till och med väljer att skriva ut på latin, som för att lägga ett ytterligare högtidligt skimmer över dagen (detta är mig veterligen enda gången i hela postillan som han skriver på latin). *Summum Festum* betyder ”stor fest”, de andra orden är dock lite svåröversatta: *Radix* betyder rot och *Solennitatum* är en pluralform av substantivet *sollemnitas* vilket kan översättas till

²⁹¹ Moller, 1643, volym IV, s 32. Även Olaus Petri diskuterar detta problem i sin postilla från år 1530. Hans argument är dock istället att Marias kyrktagning utförs för att följa det andra stycket i Mose lag, nämligen det som säger att det förstfödda barnet av mankon skall tillhöra Gud, och Petri menar då på att vem tillhör inte Gud mer, än hans son? Se Wingborg, ”Från himladrottning till dygdig tjänarinna”, 2019, s 25.

²⁹² Moller, 1643, volym IV, s 27.

²⁹³ Moller, 1643, volym IV, s 27.

²⁹⁴ Moller, 1643, volym IV, s 44.

”högtidlighet”. Vad som åsyftas är något i stil med ”roten av all högtidlighet”, vilket ju Moller också refererar till i nästkommande mening, att det är ur denna ”allra högsta och heligaste dagen” som alla andra högtidsdagar har sitt ursprung.

Däremot är det inte Maria som står i fokus för Moller, utan det mirakel som bebådelse innebar – nämligen Guds kommande frälsning. Han skriver poetiskt:

I Dagh är oss kommen hielpen af Zion, och thet fångna Folkets Förlofning begynts. I Dagh hafwer Gudh giordt een Jungfrw hafwande, föruthan Mans Tillhielp. I Dagh är Gudz ewige Son, een sann Menniskia, under then helige Jungfrw Maries Bröst aflat worden. I Dagh är kommen Herren, alla Hedningars Tröst. Han böjer sin Himmel och stijger här nedh.²⁹⁵

Däremot var Maria helig och Gud tackas för att han på denna dag ”til een trogen Lydna böge then helige Jungfrunnes Hierta”.²⁹⁶ Det är alltså inte Maria själv som hyllas eller som på något sätt är aktiv i frälsningsverket, utan det förutsätts att hennes ”ja” till Gabriel sker för att Gud ”böjt” hennes hjärta till en trogen lydnad.

Vad hade då människorna att betrakta på denna högtid frågar sig Moller, först och främst skulle man förstå ”denna helige Högtijdz stoora Härligheet” och även dess ”mächta sköna Ewangelij Historia”.²⁹⁷ Moller poängterar att det fanns många och stora ting att betrakta, då bebådelsedagen inte endast var Guds ”stoore Under-Dagh” utan även hela mänsklighetens ”härlige Ähre-Dagh”. Vidare följer en utläggning bestående av en lång rad anekdotiska paralleller till Gamla testamentet – framförallt med fokus på den förste Adam, ”Sydens Fader”, kontra Jesus som den andra Adam, ”Rättferdigheetens Herre”.²⁹⁸ Moller drar även paralleller till Kain och Abel, Abraham, Isak och David. Alla dessa gammaltestamentliga exempel åtföljs av en liknelse ur Nya Testamentet där Jesus framträder som det riktiga ”skuldoffret” som den äkta smorde, och så vidare. Moller konstaterar att bebådelsen var dagen då Kristus åter hade upprättat det som fadern Adam hade förlorat.²⁹⁹

I predikans andra stycke får Maria äntligen beträda scenen. Moller frågar sig vart ängeln Gabriel gick med sitt budskap: han gick inte till någon borg eller kungligt palats, inte till Rom eller Jerusalem, utan till en ”liten ringa Stadh benämnd Nazareth”. Där sökte han efter jungfrun Maria, som Moller återigen kallar för helig (”then helga Jungfrw Maria”). Moller vill sedan åter betona att Josef och Maria var fattiga och eländiga och föraktade av världen.

²⁹⁵ Moller, 1643, volym IV, s 44.

²⁹⁶ Moller, 1643, volym IV, s 45.

²⁹⁷ Moller, 1643, volym IV, s 45.

²⁹⁸ Moller, 1643, volym IV, s 45.

²⁹⁹ Moller, 1643, volym IV, s 46.

Äre the för Menniskior förachtade, så wördar Gudh them högt, Äre the the ringeste, så skole the til then högste Ähran warda uphögte. (...) Ja, Herre Jesu, tu wårdar tigh om the Ringa, ty tu tilspringer oss elendige Jämmer-Barn nedh af Himmelen, til at förwandla vår Jämmer, och föra oss medh tigh uthi then ewiga Glädjen.³⁰⁰

Detta klassperspektiv är konstant återkommande hos Moller, och även hos Musæus, det tycks för dem båda oerhört viktigt att betona hur det är de fattiga, utsatta, strävsamma och av andra människor föraktade som Gud håller ett särskilt nådefullt öga på.

Moller fortsätter med det andra evangeliestycket, när Gabriel kom in till Maria. Här tar sig också Moller vissa tolkningsfriheter med det nytestamentliga materialet då han förklarar att man genom orden ”han kom *in* till henne” borde förstå att Gabriel icke sprang på henne ”ute på gatan”, där man enligt Moller kunde ha dans eller något annat lättfärdigt för sig.³⁰¹ Nej, Gabriel fann Maria hemma i huset ”på sin tilbörliche Oort, uthöfwer [utövande] sitt Arbete, och läsandet i sijn Book.”³⁰² Om detta skriver Moller:

Märk thetta granneligen [noggrant], käre Siäl, här läres Jungfruens Tucht och Sedigheet, och ungt Folk blifwer här påmint, at the uthi Jungfrw Maries Footspår träda, sigh hemma i Huuset, thesslijkes uthi Ord och Gärningar tuchtigt och sedigt förhålla skole. O Gudh min Fader, all Tucht och Ähros Herre (...) gif at iagh, såsom Maria, låter migh finnas hemma, blifwer uthi mijn Kallelse, thesslijkes uthi Troonne och itt gott Samwete förwänter tijn Wälsignelse, Amen.³⁰³

Även om den alltigenom Mollers predikningar varit underförstådd nämns här för första gången hennes kallelse, och hur hon på ett föredömligt sätt står i den. Även om det är hennes kall som jungfru och tillika husmoder som här betonas (att arbeta med sysslor i hemmet), är det ändå tydligt att Maria ska fungera som exempel för *alla* kristna, om än särskilt för unga. Den kristna människan borde ”såsom Maria” stå stadigt i sitt kall, men också stå stadig i sin tro, vara sedesam och kysk, med ett rent samvete. Här framställs Maria verkligen som ”kristenhetens beläte” men i en tydlig evangelisk-luthersk kontext där dygdighet, en stark tro, och att stå i sin kallelse framställs som grundpelare för ett gott kristet leverne. Värt att notera är också det något lustiga i uttrycket (åtminstone för en modern läsare) att hon genom att befinna sig i hemmet befann sig på sin ”tillbörliche ort” och att hon säkerligen arbetade och/eller läste i sin bok när Guds budbärare kom för att besöka henne. Här söker Moller verkligen överdriva hennes roll som en god husfru. Detta resonemang påminner om flera av 1500-talets predikningar på bebådelsedagen. Exempelvis i en predikan av Laurentius Petri,

³⁰⁰ Moller, 1643, volym IV, s 49.

³⁰¹ Moller, 1643, volym IV, s 50.

³⁰² Moller, 1643, volym IV, s 50.

³⁰³ Moller, 1643, volym IV, s 50.

där han ser sig nödgad att förklara att Maria inte satt sysslolös utan ägnade sig åt ”några hus-
sysslor” eller var stadd i bön när Gabriel besökte henne.³⁰⁴ En god husfru skulle aldrig sitta
utan något för händer, vare sig det vore så att hon ägnade sig åt sitt arbete eller bad till Gud,
det vill säga – två mycket viktiga aspekter i luthersk kallelselära.

Därefter vill Moller diskutera Gabriels hälsning till Maria. Han menar på att Gabriel med
sin hälsning ville säga till henne att hon av Gud erhållit både välfärd och välsignelse:

O Maria, ty tigh är Gudh, Englar och Menniskior hulde.³⁰⁵ Sij [se], ibland alle Qwinners Beläten
på Jordenne seer Gudh i synnerhet på tigh, och wil fram för alle andre betee tigh [d.v.s ”ge dig”]
enkannerligh [särskild] Nådh och Wälgärning. Sij, huru tuchtigh weet Engelen umgå med then
Dygderyjke Jungfrwen, och gifwer här medh itt Exempel, huru man medh tuchtige Hierta
tuchteligen och föruthan Förargelse tala och handla skal. Och thenna är, Käre Siäl, then helige och
himmelske Helsningen, then Gudh sielf hade lagt uthi Engelens Munn, at han ther medh helsa och
förähra skulle: **Först then helige Jungfrw Mariam, Sedan och heela Menniskie-Könet**
[förf.fetstil].³⁰⁶

Det finns flera saker att adressera i ovanstående citat, först bör det dock nämnas vad Moller
förklarar härnäst om denna hälsning, nämligen att Gabriels ord var just en hälsning och *inte*
en bön. Han påpekar att Gud genom Gabriel önskade henne mycket välfärd och välsignelse
men därmed tillbad han henne inte. Därför borde också läsaren hålla Maria i tillbörlig ära, för
de stora ting som Gud låtit ske med henne. Men hon skulle inte tillbes, ”Ty Tilbedjelsens
Ähra tilbör Gudi allena”.³⁰⁷ Här vill Moller tydligt markera mot romersk-katolska traditioner.
Men, vad säger egentligen Moller om Maria i ovanstående citat? Först och främst förklarar
han att för både Gud, änglar och människor är Maria älsklig, och bland alla kvinnor på jorden
har Gud sett särskilt på henne och gett henne en särskild nåd. Detta är för övrigt ett
återkommande motiv i den evangelisk-lutherska synen på bebådelsen och något som 1500-
talets reformatorer gärna ville betona, nämligen att den skedde endast för att Gud hade utvalt
henne till en särskild nåd. Maria är alltså helt utan förtjänst i sammanhanget. Däremot är hon
helig, och hon är omtyckt och älsklig både av människor, Gud och änglarna. Moller vill
upphöja henne i den mån den lutherska traditionen tillåter.

Därefter följer en något märklig utläggning om Gabriel, och hur ”tuchtigt” han umgicks
med den ”dygderyjke jungfrwen”. Gabriel ger här ett gott exempel, skriver Moller, för hur
man med ”tuchtige Hierta tuchteligen” och utan förargelse borde tala och handla. Antingen
vill Moller understryka för läsaren hur Gabriel, i sin roll som man, rätt hälsar och

³⁰⁴ Brodd, 1996, s 633.

³⁰⁵ Huld = älskvärd, älsklig, mild, god.

³⁰⁶ Moller, 1643, volym IV, s 50.

³⁰⁷ Moller, 1643, volym IV, 50.

överhuvudtaget umgås med en jungfru. Eller så är exemplet allmängiltigt, att alla människor borde tänka på att tala och handla utan förargelse (det vill säga utan starka känslor) och med ett ”tuktigt hjärta” (det vill säga utan några oanständiga tankar eller motiv). Slutligen förklarar Moller att hälsningen verkligen var från Gud själv, endast uttalad av Gabriels mun, och här har han valt att fylla i de sista orden i fetstil, för att verkligen emfasera vad hälsningen betydde: **”först den heliga Maria, sedan alla människor”**. Det vill säga, denna speciella nåd, välvilja och ära tillkommer Maria allra först, men den är i slutändan till alla jordens människor, genom det att Gud på denna dag sänder sin son. Det är möjligen inte Mollers intention, utan snarare bara en konsekvens av hans tydligt kristologiska fokus, men förklaringen att denna speciella hälsning utgått till hela världen, snarare än bara till Maria, gör att hon tas ner på jorden ännu lite till. Hennes speciella privilegium och utvaldhet tappar ännu en smula av sin forna senmedeltida glans.

I predikans tredje stycke förklarar Moller hur Maria tog emot Gabriels budskap: först med ett ödmjukt hjärta, skriver Moller, hon blev nämligen förskräckt över ängelns tal och undrade vad det var för en hälsning: ”Men Gudh, som hafwer Lust til the Ödmiuka, låter trösta henne: Fruchta tigh icke säger Gabriel”.³⁰⁸ Vidare tog hon emot budskapet med ett troget hjärta, tron vill vara förvissad om saker, förklarar Moller, därför undrade hon hur det skulle gå till, då hon ju inte varit med någon man. Om detta blev hon av Gabriel undervisad om Guds myssterier, han gav henne slutligen ett tecken då han berättade att hennes gamla släkting Elisabet var havande i sjätte månaden. Moller skriver att om nu Gud kunde låta en ofruktsam gammal kvinna bli fruktsam, så förmådde han låta en kvinna bli havande utan umgänge med en man, ”ty han är en Alzmächtigh Gudh, hoos hwilken ingen ting är omögligh”.³⁰⁹ Slutligen tog Maria också emot budskapet med ett lydigt hjärta, då hon kallade sig själv Herrens tjänarinna. Moller sammanfattar detta trefaldiga mottagande av budskapet: Maria hade i ödmjukhet frågat, och med trohet hade hon blivit undervisad, och på så sätt hade hon kommit att tro på Guds ord och gav sig nu fogligt till hans vilja. Han fortsätter:

Skoda nu, mijn Siäl, hwad för itt ährligit Gudfruchtigt Hierta drager then helige Jungfrun i sitt Lijf, huru härligen gnijstrar hennes Troo, huru liufligen skjiner hennes Ödmiukheet, huru blijdh och lofligh är hennes Hörsamheet. Frijliga är hon een Krona bland Qwinnor, een Prydning bland Jungfruger, en Dygdens Spegel, både Ungdom och Gamlom: Hwem kan hennes Lof nogsamnt beprijsa? Sij, alt hwad hon gör, frågar och talar, är ijdel Gudachtigheet, ijdel Dygd, ijdel Kyskheet, ijdel Ährebarheet.³¹⁰

³⁰⁸ Moller, 1643, volym IV, s 52.

³⁰⁹ Moller, 1643, volym IV, s 52.

³¹⁰ Moller 1643, volym IV, s 53.

Maria var alltså inte bara en krona bland kvinnor, och en dygdespegel för såväl unga som gamla, allt hon gjorde var av gudaktighet, dygd, kyskhet och ärbarhet, och vem kunde ens prisa henne tillräckligt, frågar sig Moller. Det är en tydlig vördad och upphöjd mariabild som här ges till känna.

Moller förklarar avslutningsvis att Maria trodde på Gud, hos vilken ingenting var omöjligt, och av den orsaken fick hon bära Kristus ”uthi och under sitt Hierta” – Moller menar alltså poetiskt att Maria kom att bära Jesus *under* sitt hjärta, i moderlivet, men att hon också bar honom i sitt hjärta, det vill säga genom sin tro. Moller sammanfattar, hon frågade i ”ödmjuk enfaldighet” och ville vara förvissad om sin tro, därför blev hon av Gabriel undervisad och fick sin tro stärkt. Hon gav sig sedan lydigt till Guds vilja, och av den orsaken kom också Guds ord att i henne ”rikligen fullbordas”.

Vad ska då den kristna läsaren ta till sig av denna predikan där Maria fått verka som ett gott exempel? Här synes en tydligt uppfostrande teologi: Maria är i sitt hjärta både ödmjuk, trogen och lydig.³¹¹ Att hon är ödmjuk och stark i tron är viktigt och något som Moller ofta återkommer till, det är också intressant att han hyllar Maria för att hon sett till att bli undervisad av Gabriel – han menar att detta har stärkt hennes tro ytterligare. Den kristne läsaren uppmanas också att ge Gud äran och tro hans ord – nämligen, ge inte någon annan äran (exempelvis Maria), och tro på hans ord oavsett hur osannolika de kan verka. Man ska också eftersöka god undervisning och fundera grundligt över Guds ord – det vill säga, Moller uppmanar sin läsare att studera Bibeln.

Maria besökelsedag

Predikan utgår från Lukas 1:39-56. Moller inleder, likt Musæus, med att förklara att man på denna dag fått lära sig att åkalla jungfru Maria:

at lijka såsom hon på sijn Reesa trampade på Bärigen, altså wille hon och Christenheetennes Arf-
Fiende Turken underkufwa och under sina Fötter träda.³¹²

Vad som kritiserats är samma samtida romersk-katolska öttensång som Musæus kritiserat, som man bad som ett föreställt skydd gentemot det ottomanska riket. Moller skriver att detta var

³¹¹ Ordet trogen bör hos Moller tolkas både med en underton av lydnad, men framförallt den aspekt av ordet som betyder trohet för en gudomlig lära – Med trogen menar han alltså inte i första hand att hon är lojal, utan att hon är stark i sin tro.

³¹² Moller, 1643, volym IV, s 88.

ett ”grufweligit Afguderij” då det inte var jungfru Maria utan Jesus Kristus som var församlingens ”Skydd-Herre” och därmed den enda att åkalla för hjälp i nöd. Därför ska man se till att betrakta denna festdag på ett ”rätt Christligt Sätt”, förklarar Moller.³¹³ Särskilt ska kvinnor förhålla sig till det som sägs i dagens predikan, förklarar han, det kvinnliga könet måste nämligen bära den ”stoore Försmädelsen, at Synden igenom een Qwinna kommen i Werlden”.³¹⁴ Men han påminner om att Gud också utvalde en kvinna att utan mans tillhjälp föda frälsaren, och för det ska kvinnorna också ha berömmelse och ära: ”Om nu thet eena them bedröfwar [det vill säga Eva], så skal ther emot thet andra [Maria] medh Skääl frögda them”.³¹⁵ Maria ställs som motpol till Eva, den som förde med sig synden till världen.

Moller delar in dagens predikan i tre stycken, varav det första behandlar frågan vad Maria hade för orsak att resa till Elisabet. Han förklarar att det genom Gabriels ord var Gud själv som drev Maria till att resa till Elisabet. Han argumenterar sedan för ett tidstypiskt ersättningsteologiskt, om än ovanligt fantasifullt, motiv när han skriver att:

På thet både thesse undersamme Mödrar skulle wara en Figur, hurulunda thet Gamla och Nyja Testamentet så liufligen sammanstämma, och thet ena thet andra frögda skulle. (...) Altså upwäcker han här thenne frögderijke Modren Mariam, som beteknar thet Nyja och Ewiga Testamentet, hwilken tin Frelsare sielf medh sigh förer, och låter igenom henne helsa then gamle Elisabeth, thet är, then gamle ofruchtsamme Synagogan, och medh then länge förhoppade, och nu närwarande Saligheet frögda.³¹⁶

Maria tillskrivs här en tämligen viktig roll i frälsningshistorien – med henne började det nya och eviga testamentet, hon beskrivs som länken mellan det gamla och det nya förbundet, och därmed som en länk mellan människorna och frälsaren. Medan Elisabet var den ”gamla ofruktsamma synagogan”, det vill säga det gamla förbundet, som inte bar frukt längre. Den andra anledningen till Marias resa, var enligt Moller hennes ”stoore brinnande Troos Glädje” och att hon inte skulle få ro förrän hon hade fått samtala med Elisabet om det som hade hänt henne, och själv få höra om det som hänt Elisabet. Genom detta skulle de båda komma att få sin tro stärkt, och glädjas och trösta varandra, förklarar Moller.³¹⁷ Att Maria stannade i tre månader borde man utan tvivel tolka, menar Moller, som att hon stannade där tills dess att Elisabet födde sitt barn:

³¹³ Moller, 1643, volym IV, s 88.

³¹⁴ Moller, 1643, volym IV, s 89.

³¹⁵ Moller, 1643, volym IV, s 89.

³¹⁶ Moller, 1643, volym IV; s 89.

³¹⁷ Moller, 1643, volym IV, s 90.

...ther hon [Maria] få wissەرligen hade bewijst henne allehanda Kärleekz Tiänst och Handräckning. Ty alle rättsinnige Hierta är tjänstachtige, och förekomma hwar Man med Ährewördning...³¹⁸

Förmodligen vill Moller med denna korta utläggning påminna om den lutherska betoningen på den kristna dygden att vara tjänstvillig och se om sin nästa. Moller frågar sig därefter vart Maria reste och vad hon hade för sällskap. Vilken stad de reste till berättar inte evangeliet förklarar han, men han konstaterar att det förmodligen var staden Hebron: ”som icke allena war en prästerligh Frijstadh uthi Juda Stemma, uthan jämwäl belägen högt uppe i Bergsbygden.”³¹⁹ Han förklarar avståndet mellan Nasaret och Hebron och vill tydligt poängtera hur långt Maria reste för Elisabets skull, precis som Musæus. Han påminner sedan läsaren om att Maria gick till fromt och gudfruktigt folk, det vill säga Sakarias och Elisabet, och han betonar att läsaren bör följa hennes exempel och hålla sig till att endast umgås med fromt folk. Han skriver varnande, att dåligt umgäng är som ett ruttet äpple – snart blir äpplena runtomkring också ruttna.³²⁰ Om hon hade sällskap på sin färd berättar evangeliet inte heller, skriver Moller vidare, men oavsett om hon hade någon människa med sig på vägen så var hon inte ensam:

Ty först bär hon under och i sitt Hierta Werldennes Herre och Frelsare: Sedan hafwer hon hoos sigh een sanskyldigh Troo, en rättsinnigh Kärleek, it twist Hopp, en ädel Ödmiukheet, och monge andre sköne Dygder. Then som nu hafwer sådana Medfarter, han wandrar sannerligen icke allena (...) Thetta moste jw hafwa warit itt härligit Sälskap, therigenom Jungfrw Maria är fram och åter säkert ledsagat worden.³²¹

Han avslutar med en bön där han uppmanar läsaren att be om att alltid få vandra med Kristus i sitt hjärta, såsom Maria gjorde.

Vidare vill Moller diskutera vad som åsyftas med orden att Maria gick ”med hast” – ett populärt motiv som vi redan stött på hos Musæus. Moller förklarar att Lukas med dessa ord inte endast åsyftade att hon hade skyndat sig och gått fort, utan också att hon hade varit försiktig och hållit sin ”Kyskheet och Ähra i acht” på färden.³²² Hon undvekt farliga orter, och var på härbärgena ”mächta försichtig” förklarar han. Moller räknar sedan upp en jungfrus goda dygder: ”Wara Gudfruchtigh, försichtig, blygsam, måtteligh i Ord och Gärningar, och

³¹⁸ Moller, 1643, voym IV, s 90.

³¹⁹ Moller, 1643, volym IV, s 90.

³²⁰ Moller, 1643, volym IV, s 90.

³²¹ Moller, 1643, volym IV, s 90.

³²² Moller, 1643, volym IV, s 91.

så mycket möjligt är, förhålla sigh hemma.”³²³ Han avslutar med att förklara att om man ute på resa skulle förlora guld eller penningar, så kan de alltid återfinnas igen eller förvärvas på nytt – men om man däremot förlorar sin ära³²⁴ – kan den varken återfinnas eller köpas för pengar.³²⁵

I predikans andra stycke vänder sig Moller till frågan om sammankomsten i Sakarias hus: Han utgår från den tradition som tolkat detta möte som en sorts första kyrkoråd:³²⁶ ”Sannerligen, käre Siäl, thenna lissla Gudachtige Församligen, är för Gudi mycket större och härligare, än alle ogudachtige Skriftlärdas och Phariseers uthi Jerusalem...”³²⁷

Han fortsätter hylla de båda kvinnorna: Elisabet för att hon så glädjefyllt hade prisat Gud och hans moder, och Maria för hennes tro. Moller skriver att de båda är två gudfruktiga kvinnor som in till denna dag med rätta borde berömmas i kristenheten – då de var uppfyllda med tro, kärlek, glädje, hopp, och ödmjukhet, och alltigenom önskade de varandra välgärning: ”och then ene wil förekomma then andre medh Tiänstachtigheet”.³²⁸ Resterande av predikans andra stycke tillägnas Elisabet och Johannes och Maria nämns inte annat än i relation till sitt ”Moderlijf”. I predikans tredje stycke avhandlas *Magnificat*: Om then ”helige Jungfrw Maria sin Loffsång som Gudh then H. Ande hade lagt henne uthi Hiertat och Munnen”.³²⁹ Moller betonar att det var genom Gud och anden som Maria sjöng sin lovsång och inte med egen röst. På tal om att Maria i *Magnificat* kallar sig själv för en ringa tjänarinna, skriver Moller:

Lijka som hon säja wille: Min Gudh, när iagh migh påminner, hwad för een fattigh elendigh Pijga iagh warit hafwer, och huru platt af hwar man förlätin, och medh Skääl Maria, thet är, Jämmerpijga, är nämnd worden: Men skoda nu, huru tu, min Gudh, migh uphögd, och mitt Elende uthi een stoor Wälsignelse förwandlat hafwer, iagh kan tigh aldriugh nogsamt ther före tacka.³³⁰

Han avslutar med att räkna upp alla de goda exempel Maria ger den kristna i sin lovsång och uppmanar läsaren att agera likadant:

Fruchta Gudh, såsom Jungfrw Maria, (...) Förtrösta på Gudh, såsom Jungfrw Maria, (...) Förhoppas på Gudh, såsom Jungfrw Maria, (...) Rätta tigh efter Gudz Ord, såsom Jungfrw Maria, (...) Haaf tin Lust til Herran, såsom Jungfrw Maria, (...) War Ödmiuk såsom Jungfrw Maria, (...) Bär titt Kors med Tolamodh, såsom Jungfrw Maria...³³¹

³²³ Moller, 1643, volym IV, s 91.

³²⁴ Det är tämligen tydligt vad ”ära” skall betyda för en resande jungfru.

³²⁵ Moller, 1643, volym IV, s 92.

³²⁶ Kreitzer, 1999, s 113-116, se rubriken ”Mary as a Preacher in the Church”.

³²⁷ Moller, 1643, volym IV, s 92.

³²⁸ Moller, 1643, volym IV, s 94.

³²⁹ Moller, 1643, volym IV, s 96.

³³⁰ Moller, 1643, volym IV, s 97.

³³¹ Moller, 1643, volym IV, s 98.

Här erbjuds läsaren ett antal av Marias dygder, och hur de bör åtföljas om man likt Maria vill vara en god kristen. Efter detta nämns inte Maria mer på nämnvärt sätt, och predikan avslutas med en tacksägelsebön till Gud som upptagit ”oss” i sin kyrka.³³² Det är en tidstypisk och tämligen klassisk evangelisk predikan på Maria besökelsedag som Moller här presenterar. Kreitzer finner i sin analys av Marie besökelsedag hos Luther samma typ av motiv: Maria och Elisabet framhävs båda som exempel för goda kristna, genom sin tro, kärlek och ödmjukhet – tro i det att Elisabet förstod att Maria var Herrens moder, och kärlek och ödmjukhet som i Marias omhändertagande av sin nästa Elisabet.³³³

3.2.3 Sammanfattning

Mollers postilla är den som sticker ut mest av de fyra källskrifterna, både språkligt och innehållsmässigt. Mollers språkliga ton är innerlig och emotionell, som när han uppmanar läsaren att låta sitt hjärta vara Kristus vagga, han riktar sig också till den individuella läsaren i predikans tilltal som ”Mijn Siäl”. Han använder sig också ofta av den allegoriska tolkningsmetoden och det finns också inslag av medeltida mystik i predikningarna. Förekomsten av Mollers skrifter i Sverige samt hans popularitet bland menigheten (framförallt hans andaktsböcker), lär knappast ha underblåst kyrkans strävan efter en stark luthersk ortodoxi i Sverige, vilket bland annat Hjalmar Holmquist noterar. Som nämnt innehåller postillan också predikan på Marie Avlelser dag, en festdag som utgått genom den nya svenska kyrkoordningen 1571.

Mest anmärkningsvärt hos Moller är hur han till synes helt oproblematiskt vänder sig till utombibliska källor och redogör för dem som fakta i predikan. Exempelvis på Marie avlelser dag när han både redovisar för en mängd detaljer om Jesus, Josefs och Marias liv. På tal om detta skriver han att även om Bibeln inte beskrivit hela Marias liv, så kunde man likväl finna henne i andra historier ”som sannerligen icke äre til förkastandes”. Han beskriver i samma predikan Marias död och himmelfärd vilket måste betraktas som extraordinärt i evangelisk-lutherska sammanhang, framförallt sett till att texten är skriven på 1600-talet, och inte under reformationens första årtionden. Även om apokryfiskt stoff såsom detaljer om hennes änkestånd och himlaupptagning sticker ut, så är andra delar av samma predikan tydligt evangelisk-lutherska i det att Moller betonar hur Maria var utan förtjänst, en enkel Guds tjänarinna. Han påminner om att Maria ska prisas men däremot inte åkallas eller tillbes, och

³³² Moller, 1643, volym IV, s 99.

³³³ Kreitzer, 1999, s 89-91.

det är tydligt att Moller är mån om att lära ut sin läsare hur man rätt vördar Maria – vilket han menar att man bäst gör genom att vörda Herren själv och tacka honom för den nåd han skänkt Maria. Hon benämns ändå ofta som ”helig”, ”kär” och ”skär”, och hon är tydligt upphöjd genom flera av Mollers predikningar, men hennes upphöjda roll är alltså kopplad till hennes lutherska attribut, hon beskrivs som en krona bland kvinnor i det att hon var ett föredöme i sin dygdighet, gudfruktighet och lydnad – Moller uppmanar sin läsare att notera ”huru härligen gnijstrar hennes Troo”.

Likt Musæus är även Moller mån om att betona lidandet, och gärna Marias lidande, som mer eller mindre en förutsättning för ett korrekt kristet leverne. Moller förklarar upprepade gånger för sin läsare att Gud främst ser till enkla, fattiga och lidande människor. Moller betonar även att änkor och faderlösa, vilket han menar att Maria och Jesus var efter Josefs död, var ett av Gud välsignat stånd och han tröstar läsaren genom att förklara att Gud såg särskilt till alla änkor och faderlösa barn.

När det kommer till mariadogmerna bejakar Moller tydligt *Semper virgo*, däremot tycks han markerar gentemot *Immaculata conceptio* då han om Marias tillblivelse understryker att ”Maria blef aflat, icke uthan Synd, uthan såsom alle andre Menniskior uthi Synd”.

3.3 Johannes Matthiæ Gothus postilla, 1658

Johannes Matthiæ, år 1592-1670, var en svensk teolog och biskop. Matthiæ studerade inledningsvis vid Uppsala universitet, och kom efter avlagd magisterexamen att resa till Tyskland där han studerade vid både Rostocks, Wittenbergs, och Leipzigs universitet, om än under korta perioder. Vid Giessens universitet kom Matthiæ dock att stanna en längre tid och där studerade han både teologi och österländska språk.³³⁴ Matthiæ kom även att studera i Frankrike, England och Nederländerna. Holmquist skriver att 1600-talets Nederländerna präglades av en religiös tolerans som saknade motstycke i resten av Europa. Denna tolerans blev Matthiæ inspirerad av under sin vistelse.³³⁵ Efter hemkomsten blev Matthiæ år 1622, professor i Uppsala, mellan åren 1643-1664 var han också biskop i Strängnäs stift.

Matthiæ är förmodligen mest känd som drottning Kristinas lärare. Han anklagades även vid flera tillfällen för att vara synkretist.³³⁶ En kritik som säkerligen inte försvagades av det

³³⁴ Holmquist, Hjalmar, *D. Johannes Matthiæ Gothus och hans plats i Sveriges kyrkliga utveckling, Studie- och läraretiden (1592-1643)*, Akademisk avhandling, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, Uppsala: 1903, s 84-91.

³³⁵ Holmquist, 1903, s 98-99.

³³⁶ Montgomery, Ingun, *Sveriges Kyrkohistoria band 4, Enhetskyrkans tid*, (red.) Lennart Tegborg, Verbum förlag, Trelleborg: 2002, s 117. Synkretist = religionsblandning, att man blandade influenser från flera religionsinriktningar, vilket under enhetskyrkans tid betraktades som någonting negativt.

faktum att Kristina senare abdikerade och sedermera konverterade till den romersk-katolska tron. Den synkretism som Matthiæ anklagades för var snarare ett uttryck för hans erasmisk-humanistiska ideal, som han bland annat fått med sig från studierna i Nederländerna. Han hyste en önskan att skapa enhet mellan konfessionerna. Matthiæ var sålunda en motståndare till den lutherska ortodoxins inflytande som fördömde både katolska och reformerta trostolkningar.³³⁷ Tillsammans med professorn Johannes Terserus försöka han stoppa konkordiebokens växande inflytande, som de otrodoxa krafterna ville skulle vara bekännelsegrundande för hela svenska kyrkan.³³⁸ Matthiæ kom under hela sin levnad att förespråka religiös tolerans. Att han var tolerant och öppen bör dock inte tolkas som att Matthiæ var osäker i sin trosuppfattning – I postillan möter man en person som står stadigt i sin evangelisk-lutherska tro: han kritiserar flera gånger påvedömet för deras liturgi och apokryfiska texttradition. Men han framstår som diplomatisk och med en mild framtoning där han inte tycks vilja uppmana sina läsare till alltför hårda och stränga ideal, både i andliga och världsliga exempel – han uppmuntrar exempelvis dem som tror sig ha förlorat Kristus att han alltid går att finna igen, och varnar också föräldrar för att alltför häftigt aga sina barn.

Skarstedt nämner i förbifarten Matthiæ, på tal om svenska predikosamlingar beskriver han Matthiæ's postilla som en av de allra bästa.³³⁹ Det ska slutligen understrykas att denna postilla inte är komplett, den sträcker sig bara ”till påska” och däri kan jag inte finna predikan längre än till palmsöndagen och bara en mariafest – bebådelsedagen. Även Brilioth noterar detta, och skriver att postillan tycks vara ofullständig.³⁴⁰

3.3.1 Övriga söndagar

Juldagen

Predikan inleds med Lukas 2. Matthiæ delar in sin predikan i två stycken – om Kristi födelse, och om dess uppenbarelse. Till en början nämns Maria inte alls, först när Matthiæ vill förklara varför Jesus föddes i Betlehem, kommer hennes namn på tal. Om skattskrivningen i Betlehem skriver han: ”Och ändoch Maria war myckit hafwande och wägen war lång och beswärligh, wille hon lijkwäl hörsambiligen effterkomma Öfwerhetennes befalning, och reesa til Betlehem...”³⁴¹ Matthiæ framhäver Maria som en god undersåte som fogligt ville rätta sig efter överhetens befallningar, hon framlyfts som en som stod lydigt i sin roll i hustavlan. Han

³³⁷ Montgomery, 2002, s 117.

³³⁸ Montgomery, 2002, s 118.

³³⁹ Skarstedt, 1879, s 136.

³⁴⁰ Brilioth, 1945, s 187.

³⁴¹ Matthiæ, 1658, s 81.

fortsätter på detta tema när han på tal om både Josef och Maria och det besvär de hade orsakat sig för att följa kejsarens befallning, skriver:

Ty thet fodrer Undersåthernas plicht, at the äre Öfwerheeten som Wäldet hafwer underdånige och gifwe them Skatt som Skatt bör, them Tull som Tull bör, sthem Rädzlo som Rädzlo tilhörer, them Heder som Heder tilhörer, och hoo som sätter sikh emot Öfwerheten, han sätter sikh emot Gudz skickelse.³⁴²

Här uttrycks undersåtens plikt gentemot överheten, samt överhetens förpliktelser gentemot sina undersåtar: det är väldet som fostrar, straffar, och tröstar och ser till att alla får del av det de gjort sig förtjänta av. Ekonomiskt samhällsbärande element som skatt och tull betonas också. Matthiæ varnar även för att inte sätta sig emot överheten, och likställer det med att sätta sig emot Guds förordningar.

Om Jesus födelse skriver Matthiæ att det gick till på naturligt vis, som för alla havande kvinnor. Han betonar att trots att Maria hade fött Jesus på ”öfwnaturligit sätt” utan mans hjälp, och av den orsaken blivit en ren jungfru, hade hon likväl fött på naturligt sätt. Annars kunde hon inte kallas för Kristus naturliga moder.³⁴³ Uttrycket ”blifwit en reen Jungfrw” som Matthiæ här använder, får antas referera till hennes förblivande jungfrudom, uttrycket ligger i linje med läran om *Semper virgo*, och är till orden identiskt med en av Mollers utläggningar om Marias jungfrudom. På detta sätt applicerades också lagen på Kristus, förklarar Matthiæ vidare. Han refererar här till Andra Moseboken 13:2 om att alla förstfödda barn ”som först öpna Moderlijfwet” skulle tillhöra Gud. Matthiæ menar på att det hade varit orätt om Jesus inte hade fötts på naturligt vis, då hade han inte varit en sann människa och ”vår Broder”. Men Matthiæ är däremot noggrann med att understryka att Jesus föddes utan synd.³⁴⁴ Han går vidare till frågan om *Semper virgo*, även om han inte explicit nämner läran vid namn, han påpekar att grundtexten säger att Maria födde sin förstfödda son:

Om Maria sedan hafwer födt flere Barn, wil man medh Helvidio [Helvidius] och andra intet disputera, effter ther på ligger ingen macht, och blifwer icke heller ther om något talat uthi Scrifften. Thet är nogh at wij wete, thet Herren Jesus effter prophetierna är födder aff een Jungfrw.³⁴⁵

Han menar alltså att vi inte kan veta säkert om Maria fick fler barn efter Jesus, och därmed inte förblev jungfru, då Bibeln inte skriver något om detta. Han konstaterar att man om detta

³⁴² Matthiæ, 1658, s 85.

³⁴³ Matthiæ, 1658, s 85.

³⁴⁴ Matthiæ, 1658, s 85.

³⁴⁵ Matthiæ, 1658, s 85.

inte vill disputera med Helvidius eller andra – Helvidius är författare till ett fornkyrkligt verk som går emot idén om Marias förblivande jungfruhet, författad någon gång innan år 383. Helvidius kritik kretsade framförallt kring frågan om jungfrudomen verkligen var bättre än äktenskapet.³⁴⁶ Hans verk finns inte bevarade och man känner enbart till delar av hans skrifter genom den kritik som Hieronymus bemötte honom med i den apologetiska skriften *De perpetua virginitate beatae Mariae adversus Helvidium*.³⁴⁷ Matthiæ's åsikt i frågan om *Semper virgo* är alltså att det i slutändan teologiskt inte spelade någon roll om Maria fick fler barn efter Jesus, det räcker med vetskapen att Herren Jesus var född av en jungfru, såsom de gammaltestamentliga profeterna hade förutspått. Han skriver avslutningsvis att:

...så länge Födelsen stodh uppå, war Jungfrudomen högnödhig³⁴⁸. Men hwad sedan skedt är, behöfver man widh thenna hemligheeten intet effterfråga. Dock hafwa the gamla mehrendeels³⁴⁹ trodt, at Maria hafwer icke födt flere Barn, uthan altijdh blifwit en Jungfrw.³⁵⁰

Han vill själv inte ta ställning, med huvudargumentet att det inte är teologiskt nödvändigt huruvida Maria förblev jungfru, det enda viktiga är att hon var det när hon födde Kristus. Men han poängterar att de allra flesta av "the gamla" (han menar förmodligen både kyrkofäderna, och hans föregångare) hållt fast vid läran att Maria inte fick några fler barn, utan förblev jungfru.

Matthiæ går vidare med en utläggning om hur det gick till vid Jesus födelse, och ber läsaren att notera hur "slätt och enfaldigt thet tilgick". Han föddes inte enbart av en "fattigh Moder", han blev också svept i enkla linkläder och nedlagd i en krubba. Matthiæ frågar sig varför Jesus hade låtit sig födas "så fattig och ringa hijt til Werlden".³⁵¹ Detta besvaras i form av en lång allegorisk utläggning: Kristus ville födas i ett stall i det att han skulle förlösa människorna ifrån "helwetes och fördörelsens mörcka illaluchtande stall", han ville söka rum på ett härbärke där det inte fanns någon plats, i det att han skulle bereda rum för människorna i himmelen, och så vidare.³⁵² Återigen används den allegoriska tolkningsmetoden vilken enligt forskningen kom att genom Luther ge vika för en mer moraliserande och pedagogisk

³⁴⁶ Helvidius ska bland annat ha skrivit "Are virgins better than Abraham, Isaac, and Jacob, who were married men?", se Pelikan, 1996, s 118.

³⁴⁷ Ungefärligt översatt: "Den välsignade Marias förblivande jungfruhet mot Helvidius". Skriften är författad år 383.

³⁴⁸ Absolut nödvändig.

³⁴⁹ Huvudsakligen.

³⁵⁰ Matthiæ, 1658, s 86.

³⁵¹ Matthiæ, 1658, s 87.

³⁵² Matthiæ, 1658, s 87.

metod.³⁵³ Detta synes vara en sanning med modifikation sett till både Mollers och till viss del Matthiæ predikoexempel. Efter den korta förklaringen om att Jesus föddes av en fattig moder, nämns inte Maria mer i predikan på juldagen.

Första söndagen efter juldagen

Predikan avhandlar Lukas 2:33, om Simeons och Hannas ord till Maria i templet. Matthiæ förklarar att Josef inte var Kristus naturliga fader, ”ty såsom han på Guddomen icke hade någon Moder, så hade han ey heller på Mandomen någon Fader, uthan war aflat aff then H.Anda”.³⁵⁴ Om Simeons välsignelse till de båda förklarar Matthiæ att Simeon därmed önskade de båda föräldrarna lycka över den ära och nåd som de undfått. I synnerhet Maria, ”at hon war blifwen Gudz Sons Moder”.³⁵⁵

På tal om det svärd som skulle gå genom hennes hjärta förklarar Matthiæ att ”thet är, tu skalt få sådan Sorg och hiertans ångest, lijka som itt Swärd ginge igenom titt Hierta”.³⁵⁶ Bredvid Mollers emotionella språk och mystika undertoner framstår Matthiæ skrivstil något mer stel – framförallt i det att han ser sig nödgad att förklara att ett svärd endast bildligen skulle gå genom Maria. Han fortsätter med att räkna upp Marias sorger, ett svärd gick genom hennes själ när hon med sitt barn var tvungen att fly från Herodes till Egypten; när hon åter i Jerusalem tappade bort honom; när hon behövde bevittna hur hans egna inte tog emot honom, trots att han predikade för dem och utförde många mirakel och underverk; när han i Jerusalem blev fångslad såsom en ”ogärningzman”; när hans händer och fötter blev genomborrade och hans sida stucken med spjut och han mot himmelen ropade och undrade varför Gud hade övergett honom.³⁵⁷ Detta är Marias sorger enligt Matthiæ, inte längre sju till antalet, men blinkningen till *Mater dolorosa*-motivet finns definitivt kvar. Som nämnt tidigare i analysen, gällande Mollers predikningar som handlar om Marias svåra kors och bedrövelse – kan man även här kalla det för en evangeliskt omstöpt *Mater dolorosa*. Efter att ha räknat upp hennes kommande sorger konstaterar Matthiæ:

Thenna Maria war en Affmålning til then Christeliga Kyrkia och hennes rätte ledamöter i Werlden.³⁵⁸ Alla the som wilia Gudeliga lefwa, och hafwa Christum kär, them propheterer Simeon, at itt Swärd skal gå igenom theres Siäl.

³⁵³ Se exempelvis, Brilioth, 1945, s 103 samt Brodd, 1982, s 204.

³⁵⁴ Matthiæ, 1658, s 102.

³⁵⁵ Matthiæ, 1658, s 104.

³⁵⁶ Matthiæ, 1658, s 111.

³⁵⁷ Matthiæ, 1658, s 111.

³⁵⁸ ”Afmålning” = förebild i religiös mening.

Matthiæ förklarar att de som vill vara Gud kär, måste ta emot lidandet. Inte ens ”Maria Christi Moder” blev förskonad detta lidande, därför skulle heller ingen annan förvänta sig något annorlunda:

Så må ingen falla uthi sådana tanckar, at när alt står wäl til, tå är man altijdh försäkrat om en rätt Troo, och när kors och bedröfwelse är på färde, tå är thet itt tekn [tecken], at troon och Religionen är falskt: Ingalunda, Bedröfwelse är tecken til när skylskap medh Christo.³⁵⁹

Precis som det har upprepats i de tidigare postillorna betonas lidandet som en viktig del av livet, och viktig i relationen till Gud och till kallelsen. Matthiæ fortsätter, han förklarar att Maria var ”een heligh Jungfrw och ther til Gudz Sons egen Moder”, likväl behövde ett svärd gå genom hennes själ, det var likadant med Kristus själv, menar Moller, som under sitt liv på jorden fick utstå mycket lidande. Matthiæ avslutar med uppmaningen att den som vill följa Kristus till ära och härlighet, först måste följa honom på jorden i hans lidande och ”taga sitt kors uppå sigh”.³⁶⁰ Ett klassiskt kristet motiv, där Matthiæ tar Maria, som han kallar helig, till hjälp för att framföra sitt exempel. Genom sitt lidande blir hon till exempel för alla de ”rättsinnige Christne” som vill följa honom.

Första söndagen efter trettondedagen

Predikan avhandlar berättelsen om den tolvårige Jesus i templet. I den inledande utläggningen av Lukas 2:41 skriver Matthiæ att man i påvedömet hade författat många böcker fulla med fabler om Kristus barndom och åtskilliga underverk som han skulle ha gjort, men ”the hafwa icke haft någon grund”.³⁶¹ Denna kritik för tankarna till Mollers predikan på Marie avlelses dag, full med den typ av utombibliska berättelser som Matthiæ här kallar för fabler, varav en utgåva publicerades i Sverige bara sex år före Matthiæ författade sin postilla. Matthiæ skriver att man ur Bibeln fick veta tillräckligt om Jesus liv, det viktigaste var att man genom texterna förstod att han var människornas frälsare: ”ther medh skole wij låta oss nöya, och hålla oss widh thet som Gudh oss i sitt Ord uppenbarat hafwer”.³⁶² Att Matthiæ ser sig föranlåten att understryka att ”påvedömet fabler” om Jesus barndom inte har någon grund tyder på att dessa var berättelser som brukades av folket, vilket enligt Kleivanes och Óskarsdóttirs forskning tycks ha förekommit. Han verkar vilja påminna sin läsare när han skriver att ”vi måste nöja oss med Guds ord”, som om människor frångått just detta råd.

³⁵⁹ Matthiæ, 1658, s 111. ”Skyldskap” = samhörighet/nära släkte med.

³⁶⁰ Matthiæ, 1658, s 112.

³⁶¹ Matthiæ, 1658, s 179.

³⁶² Matthiæ, 1658, s 180.

Han presenterar därefter predikan i tre punkter, varav det första stycket behandlar frågan om ”huru Christi föräldrar hafwa förrättat theas Gudztienst”.³⁶³ Om denna gudstjänst, att varje år resa till Jerusalem och besöka templet, skriver Matthiæ:

Thenna Gudz Befalning hafwa och Joseph och Maria tagit i acht, och hållit sigh flitigt til Gudztiensten, icke allenast hemma uthi Nazareth, utan och i Jerusalem, oachtandes then långa Wägen, och annat beswär som the på reesan uthstå moste (...) Och thetta är itt skönt Exempel til at effterföllia för Hwssfäder och Hwsmödrar, at the flitigt achta theres Gudztienst, och icke försumma theres Kyrckiogång...³⁶⁴

Matthiæ lyfter återigen Maria och Josef som goda exempel i deras respektive roller i hustavlans, men denna gång är det inte i första hand som goda undersåtar (såsom han beskriver det när de gick för att skattskrivs), utan som goda kristna genom att de tjänade Gud, och flitigt besökte gudstjänsten både i deras hemstad Nasaret och i Jerusalem. Rollerna i hushållsståndet som husfader och husmoder nämns även uttryckligen av Matthiæ, vilket tydliggör åt vilka detta exempel främst är riktat. Vidare skriver Matthiæ att Maria och Josef även gett ett ”lofligit Exempel, thet alle Gudhfruchtige Föräldrar skole effterföllia” i det att de tog med sig sin son till gudstjänsten och uppfostrade honom till gudfruktighet.³⁶⁵ Hustavlans ideologi och en allmänt uppfostrande ton återkommer när Matthiæ på tal om detta förklarar att barnen i god tid borde vänjas in till att tjäna Gud genom ”läsande, siungande, och andre andeliga Acter”, både hemma i husen och församlingen.³⁶⁶ Om barnuppfostran förklarar Matthiæ även att föräldrarna, jämte alla andra medel, måste hålla sina barn under ”Faderligh och Moderligh Aga, och icke aff otijdigh Barmhertigheet spara Rijset när så kan behöfwas”.³⁶⁷ Den tidigare Moller uttryckte samma åsikt i sin predikan på söndagen efter trettondedagen: att inte aga sina barn ansågs direkt skadligt för dem i 1600-talets samhälle. Avslutningsvis vänder sig Matthiæ till Jesus Syraks vishet 30:1-13 för några sista exempel på god barnuppfostran, exempelvis: ”itt agalöst Barn warder owärdigt såsom en otamb Häst”.³⁶⁸

I predikans andra stycke behandlas Luk 2:43-52, som berättar om när Josef och Maria förlorade Jesus i templet. Här vill Matthiæ först och främst förklara hur det ens kunde gå till, när de tappade bort honom. Följaktligen beskriver han hur judiska grupper under antiken kunde färdas till och från Jerusalem under högtiderna:

³⁶³ Matthiæ, 1658, s 180.

³⁶⁴ Matthiæ, 1658, s 181.

³⁶⁵ Matthiæ, 1658, s 182.

³⁶⁶ Matthiæ, 1658, s 182.

³⁶⁷ Matthiæ, 1658, s 185.

³⁶⁸ Matthiæ, 1658, s 185.

Man håller så före, at thet tå ibland Juderna hafwer warit bruuk, thet the hafwa deelt sigh i twenne hoopar, när the reeste up til Jerusalem til högtijderna, männerna för sigh, och quinnerna för sigh wandrat, Men barnen hafwa folgdt then hoopen the först kommo til...³⁶⁹

Josef skulle då ha antagit att Jesus var med Maria, medan Maria hade antagit tvärtom. Först när de hade anlänt till härbärgen på kvällen insåg de att han var borta, varpå deras ”Hiertans Ångest och Bedröfwelse” hade blivit mycket stor, förklarar Matthiæ.³⁷⁰ Matthiæ skricer att detta var ett exempel på ett ”Huskors”, vilket främst drabbade de som var fromma och levde gudfruktigt.³⁷¹ Därefter lyfter Matthiæ en något oväntad aspekt:

Och hwad måtte thet wara för en Sorg för Christi Föräldrar, at the så oförseendes bortappa Barnet, öfwer hwilket Englarna hafwa önskat menniskiorna Frijd, heerdarna sigh frögdat, Hanna oc Simeon loffsungit? Ingen Menniskia kan tänckia, myckit mindre uthala, hwad Sorg thetta måtte wara...³⁷²

Han menar med andra ord att det måste ha varit en obeskrivlig ångest för Josef och Maria att så oaktsamt ha råkat tappa bort, inte bara sitt eget barn, utan självaste människornas frälsare. Han förklarar vidare att kärleken som Maria kände inför sin son inte gick att uttala, och därmed inte heller den sorg hon kände då han var borta.³⁷³ Om detta svärd som skulle gå genom hennes själ hade Simeon berättat, och Matthiæ skriver: ”iagh meenar thet är ock nu så skeedt, när hon bortmiste sin eendeste aldrakäreste Son, ja, heela Werldennes Frelsare”.³⁷⁴ Här synes Matthiæ bekräfta att Jesus var hennes enda son – men som han själv skriver i predikan på juldagen, är frågan om hennes förblivande jungfrudom inte bibliskt klarlagd men heller inte nödvändig för frälsningen.

Detta huskors var vanligt skriver Matthiæ vidare. Han räknar upp en rad exempel ur Bibeln: många föräldrar har förlorat sina barn, ”som Jacob gjorde sin Son Joseph”; många barn har förlorat sina föräldrar ”som Isaac miste sin kära Moder Sara”; många män har mist sina hustrur, ”som Jacob sin käre Rakel”, och många hustrur har mist sina män och blivit änkor.³⁷⁵ När denna ”Sorg och grååt” vankas måste man lära sig att ha tålamod skriver Matthiæ, även om Jesus var borttappad så återfanns han ju snart:

³⁶⁹ Matthiæ, 1658, s 188.

³⁷⁰ Matthiæ, 1658, s 188.

³⁷¹ Huskors = Ett gammaldags ord med betydelsen lidande i hemmet, familjesorg eller privat sorg.

³⁷² Matthiæ, 1658, s 189.

³⁷³ Matthiæ, 1658, s 189.

³⁷⁴ Matthiæ, 1658, s 189.

³⁷⁵ Matthiæ, 1658, s 189.

Altså, ändoch wåre kärkomne til en tijdh blifwa bortryckte från våra ögon, så äre thet doch icke aldeles borttappade, om the trogne, Gudfruchtige och fromme warith hafwa.³⁷⁶

Matthiæ försöker uppmuntra sin läsare med en utlovan att så länge ens nära och kära varit fromma och gudfruktiga så är de inte ”aldeles borttappade”. Han påminner att man dock bör komma ihåg att det oftast var människorna själva som var skyldiga till förlorandet av nära och kära – ”Såsom här Joseph oc Maria. Wår egen försummelse gör thet offta”.³⁷⁷ Matthiæ kritiserar Josef och Maria för sin oaktsamhet när den ena antog att den andre hade barnet och vice versa, och sammanför detta mindre goda exempel med en varning till hushållsståndet:

Och så går thet offta uthi Hwsshåldet, när man intet bekymrer sigh om huru thet går (...) när Mannen förlåter sigh på Hustrun, och Hustrun på Mannen, och vil intet bekymra sigh om Huusshåldningen, när många Tienare och Tienarinnor äre, och then ena lijter sig på then andra, så at intet blifwer giordt, så förlorer sigh myckit uthi huusshåldet: hwar och en moste göra hwad honom tilkommer. (...) hwar och en moste göra sitt Ämbete, som honom förtroodt är, och wachta ther upå troligen och ordenteligen (...) när en försummer sitt Ämbete, så blifwer oordning uthi heela Hwsshåldet.³⁷⁸

Matthiæ's betoning på hushållsstatens viktighet är intressant, utläggningen har som tydligt syfte att för läsaren betona hur viktigt det var att alla skötte sitt arbete inom sitt givna kall, om man inte gjorde det riskerade hela hushållet att falla. I detta exempel framställs också Maria och Josef negativt i det att de inte hade varit uppmärksamma på sina respektive roller och åtaganden i standet.

Om detta finns också en teologisk läxa att lära, såsom Josef och Maria ”lekamligen” tappade bort Kristus, så tappar många kristna ”andligen” bort honom, förklarar Matthiæ.³⁷⁹ Han återkommer nu till temat om kors och bedrövelse och förklarar att när det drabbar människor så tror de att Gud har vänt sig bort från dem. På detta sätt riskerar man att tappa bort Kristus, om man inte litar på Guds ord, fortsätter Matthiæ. Om man har drabbats av sorg och ingen tröst eller hjälp har syns till, var det inte för att Gud hade vänt sig från en, han påminner om att Gud prövar människorna och ser även till att de inte förhåver sig:

Såsom och uthan twifwel then helge Jungfru Maria och therföre städze hafwer hafft sitt Kors, at hon icke skulle sigh förhäfwa theröfwer, at hon var Messiae Moder.³⁸⁰

³⁷⁶ Matthiæ, 1658, s 190.

³⁷⁷ Matthiæ, 1658, s 190.

³⁷⁸ Matthiæ, 1658, s 190.

³⁷⁹ Matthiæ, 1658, s 190.

³⁸⁰ Matthiæ, 1658, s 193.

Kors och sorg var alltså helt i enlighet med Guds vilja, och Gud hade skänkt Maria ett svårt kors för att hon inte skulle förhäva sig i det att hon hade utvalts till Guds moder. Det är alltså inte Maria själv som hyllas i det att hon aldrig stoltserade med att vara Guds moder, utan förblev ödmjuk – som bland annat Musæus och Moller menar, nu är det istället Gud som helt enkelt genom att sända henne många svårigheter, *sett till* att hon inte blivit högmodig. Här synes en tydlig skillnad i synen på Marias aktiva och mindre aktiva roll (hon väljer själv att inte förhäva sig/Gud ser till att hon inte förhäver sig). Kreitzers teori om att bilden av Maria med tiden blir med ”syndig” och begår fler fel, och att hon inte blir alltjämt hyllad av de evangelisk-lutherska predikanterna, tycks i det här exemplet stämma. Samtidigt kallar Matthiæ henne för ”den helige Jungfru Maria”, vilket kan tolkas som att han något tröstande menar att ”till och med den heliga Maria riskerade att bli högmodig”.

I denna utläggning agerar Maria tillsammans med Josef som både ett gott exempel och som ett mindre bra exempel. I materialet hittills har Maria aldrig framställts i dålig dager, men här framförs för första gången kritik mot henne. Hennes och Josefs oaktsamhet, med konsekvensen att de tappar bort Jesus, paralleliseras med de kristnas oaktsamhet när de inte förlitar sig på Guds ord – underförstått, när de är svaga i tron. Matthiæ särskiljer dock de båda så sett att han betonar föräldrarnas ”lekamlige försummelse” jämte de kristnas ”andliga försummelse” – Jag tolkar detta som att Matthiæ inte vill framställa Maria och Josef som försummande i sin tro, utan i sin roll som föräldrar och utvalda förmyndare till människornas frälsare.

I predikans tredje och sista stycke, om hur de återfann Jesus, skriver Matthiæ att ångesten som Josef och Maria hade känt, måste ha varit obeskrivlig och att enbart fromma föräldrar någorlunda kan ha förstått deras sorg. Han ägnar också ett längre stycke åt att beskriva hur de måste ha befarat diverse olyckor, såsom att barnet hade fallit i vattnet eller ”är ihielrijfwit aff Wildiur”.³⁸¹ Vidare frågar sig Matthiæ varför Gud hade låtit dem uppleva en sådan hård bedrövelse:

Nu här är til at förundra, hwarföre Gudh doch så hårdt bedröfwer them som then H. Ande sielff gifwer Witnesbyrd, at the äre Gudfruchtige oc fromme? Maria sielff förundrer sigh ther öfwer, min Son säger hon, hwij gjorde tu oss thetta? Såsom hon wille säija, en sådan Sorg är oss för thetta aldrih wederfaren. Hwadan kommer sådant? Thet wederfars Joseph och Maria för theres oachtsamheet skull, och så pläger Gud straffa Säkerhet, när wij intet achta honom och hans ord, som thet sigh böör.³⁸²

³⁸¹ Matthiæa, 1658, s 194.

³⁸² Matthiæ, 1658, s 194.

Matthiæ förklarar alltså att Gud straffar ”säkerhet”, det vill säga när man blivit för bekväm och därmed oaktsam med Guds ord och vilja, och därför skickade han ”then oachtsamme Joseph och Maria itt svårt Hwskors”. Han skriver vidare att de förmodligen aldrig så flitigt hade utfört sina böner till Gud, ”som uthi thenne theres Hiertans Ångest”.³⁸³ Matthiæ noterar därefter faktumet att Maria så ”högt klagade” när hon tappade bort sitt barn, trots att hon många gånger tidigare hade utstått svåra kors, som vid Jesus födelse och flykten till Egypten. Då hade hon inte klagat alls, noterar Matthiæ, men ”nu klagar hon jemmerligen”.³⁸⁴ Han skriver att Gud därmed ville låta människor förstå att det var skillnad mellan andra olyckor, och den att man hade tappat bort Kristus:

Ty hafwer tu borttappat Jesum Christum, och befinner i titt hierta at tu hafwer ingen nådig Gudh i himmelen, så är thet then största ångest som wara kan, och all annan Olycka kan intet wäga ther emoot.³⁸⁵

Matthiæ fortsätter, Maria hade förlorat Kristus, och med honom all sin tröst och därför var hennes hjärta fullt med bedrövelse och ångest. Han varnar att det kommer gå likadant för alla de som inte noggrannt har beaktat Kristus och hans ord medan de haft honom, utan genom sin ”Otroo och Ogudhachtigheet” förlorat honom. Och därmed hade de förlorat all sin tröst och salighet, avslutar Matthiæ.³⁸⁶ Denna utläggning är anmärkningsvärd såtillvida att Matthiæ tycks likställa Maria med de människor som genom otro och ogudaktighet förlorat Kristus. För första gången i materialet synes hon inte vara ett gott exempel för sin tro, utan tvärtom.

Däremot menar Matthiæ att man borde lära av Josef och Marias exempel i det att de outtröttligt sökte efter Jesus, efter att de hade förstått att de hade förlorat honom. Matthiæ avslutar i tröstande ton: ”Om tu söker Herren tin Gudh, så skalt tu finna honom, om tu söker honom aff alt Hierta och aff allo Siäl”.³⁸⁷ Predikan är både varnande och tröstande, plikt och omsorg.

Matthiæ går sedan vidare till att förklara vart de hade återfunnit Jesus, och hur den unge Jesus var ett exempel som särskilt unga personer borde ta lärdom av. Han skriver att unga inte borde befinna sig:

...så myckit uthi Speelhuus, myckit mindre uthi Dryckieshuus, eller Horehuus, eller andre förargelige Orter: Uthan myckit meer i Tempel, i Herrans Huus, i Scholer och Gymnasier, mitt

³⁸³ Matthiæ, 1658, s 195.

³⁸⁴ Matthiæ, 1658, s 195.

³⁸⁵ Matthiæ, 1658, s 195.

³⁸⁶ Matthiæ, 1658, s 196.

³⁸⁷ Matthiæ, 1658, s 196-197.

ibland sina lärare: Ty ungdomen kan doch lätteliga blifwa förfördt, och behöfwer förthenskul dagligh Disciplin och Underwijsning.³⁸⁸

Moller använder i en av sina predikningar berättelsen om Jesus i templet för att göra samma poäng, han betonar hur Jesus inte befann sig i något ”spelhus” eller dylikt utan i Guds hus och att unga borde följa hans exempel. Hos Matthiæ är budskapet än mer uppfostrande och det understryks att ynglingar borde vistas i skolor och på gymnasier, bland sina lärare. Det går att skönja ett tydligt samhällsideal, där unga skulle se till att hålla sig i kyrkan, men också i skolan. Detta är i sig inget nytt ideal utan har gått att urskilja även i de tidigare postillorna (och att unga människor behövde tuktas är ett motiv som går tillbaka ända till antiken) men hos Matthiæ synes tanken mer renodlad och även märkbart inriktad på bildningsväsendet – predikan uttrycker tydligt en vilja att fostra goda nyttiga medborgare.

Vidare följer en utläggning om Marias ord till Jesus: ”Barn, hur kunde du göra så mot oss? Din far och jag har letat efter dig och varit mycket oroliga” (Luk 2:48). På tal om Marias ”din far och jag” inflikar Matthiæ ”såsom Joseph hölls före at wara, aff them oförståndigom”.³⁸⁹ Han tycks alltså återigen rikta viss kritik gentemot föräldrarna med en pik om att de var oförstående och höll Josef för att vara far till Jesus, när så inte var fallet. Matthiæ förklarar vidare att Maria med sina ord egentligen ville uttrycka sin stora bedrövelse, ångest och bekymmer som hennes son hade orsakat henne.³⁹⁰ Matthiæ förklarar att man här påminns om hur påfrestande barnuppfostran kan vara:

Ty ther förefaller thet ena beswäret öfwer thet andra, medh födande, medh klädande, skötsel i Siukdom, Omsorgh om theres Lärdom och Wandring, och annat slijt. Och Barnen kunne aldrih tänckia huru stoort Bekymmer Föräldrarna för them draga...³⁹¹

Matthiæ tycks vilja förmildra omständigheterna och påminner om föräldrarskapets baksidor, men han skriver ändå att Maria gjorde fel när hon ”så snäste Christum”.³⁹² Han förklarar att Jesus ju inte endast var hennes son och endast människa, han var även Guds son och en ”sanner Gudh”, vilket Maria visste om, då hon hade hört det vid bebådelsen.³⁹³ Däremot gav hon kristna föräldrar en ”wacker Lära, at the skole hålla theres Barn i Aga, och icke spara straff Ord när thet så kan behöfwas”.³⁹⁴ Maria hade alltså gjort fel i det att hon hade förmanat

³⁸⁸ Matthiæ, 1658, s 198.

³⁸⁹ Matthiæ, 1658, s 199.

³⁹⁰ Matthiæ, 1658, s 200.

³⁹¹ Matthiæ, 1658, s 200.

³⁹² Matthiæ, 1658, s 200.

³⁹³ Matthiæ, 1658, s 200.

³⁹⁴ Matthiæ, 1658, s 201.

Gud själv, men hon var däremot ett gott exempel genom sitt förmanande för föräldrar med ”vanliga” barn. Predikans budskap påminner återigen om Mollers, som även han håller en utläggning om barnuppfostran och vikten av att ”hålla sina barn i aga”.³⁹⁵ Matthiæ understryker samma sak, men framhåller dock en mildare ton när han sedan skriver att föräldrar som var måna om sina barn borde hålla dem under ”skäligh aga”, men de skulle inte heller straffa dem med allt för stor häftighet då det riskerade att göra barnen mer ”mootwillige och förhärdade”. En viss förskjutning över tid i synen på barnuppfostran kan här skönjas, det var fortfarande nyttigt för barnen att tuktas men det var samtidigt viktigt att man inte gick till överdrift.

Vidare följer Jesus svar på Marias ord, när han ifrågasatte varför de hade sökt efter honom, ”visste ni inte att jag måste vara hos min fader?” (Luk 2:49). Matthiæ påminner återigen om Marias felande i det att hon hade förmanat Herren själv, den här gången med eftertryck: ”Ty CHRISTUS war icke allenast Mariae Son, uthan ock Mariae HERRE, som hade Macht och Orsaak at swara något hårdt på hennes otijdige Tiltal”.³⁹⁶

Matthiæ avslutar sin predikan med beröm då han skriver att man om Maria och Josef i dagens predikan har fått lära att de höll en ”christeligh och loflig huushåldning” och han berömmar dem för det han kallar deras ”förmemblika dygder”: Deras gudfruktighet i det att de gick till Jerusalem för gudstjänst och deras goda omvårdnad i det att de tog med sig sitt barn till gudstjänsten.³⁹⁷

Andra söndagen efter trettondedagen

Predikan utgår från Joh 2, bröllopet i Kana. Som nämnt i analysen av Mollers postilla, var Joh 2 en omtyckt evangelietext bland reformatörerna och de senare evangeliska predikanterna. Man tog tillfället i akt att predika om äktenskapet, en för den evangelisk-lutherska traditionen viktig socio-religiös inrättning. Att Jesus vid bröllopet i Kana utförde sitt första mirakel sågs också som en legitimering av äktenskapets viktighet och upphöjdhet, framförallt jämfört med klosterlivet.³⁹⁸ Även Matthiæ understryker vikten av att Jesus hade valt att utföra sitt första mirakel på ett bröllop, hans argument är dock något annorlunda jämfört med Mollers, även om andemeningen är densamma. I predikans första stycke förklarar Matthiæ att Gud har visat att äktenskapsståndet var fullt med bedrövelse: ”ther fattas offta wijn och thet ena Hwsskorset

³⁹⁵ Det bör understrykas att ordet ”aga” hade en vidare betydelse i äldre språkbruk och inte endast omfattar betydelsen att slå sina barn, det kan också likställas med en förmaning. Se ordet ”aga” i Svenska Akademiens Ordbok.

³⁹⁶ Matthiæ, 1658, s 201.

³⁹⁷ Matthiæ, 1658, s 204.

³⁹⁸ Se Kreitzer, 1999, kapitel 5 ”Wedding at Cana”, s 179-211.

räcker gemeenligen thet andra Handena”.³⁹⁹ Därför ville Jesus ge ”alla fromma EchteFolck” tröst i det att han vill vara med dem, och i sinom tid hjälpa dem genom att ”förwandla Bedröfwelsens Watn uthi frögdennes wäl smakande Wijn”.⁴⁰⁰ Det är alltså en tröstande predikan för alla de som i sitt äktenskapsstånd var bedrövade. Predikans kärna är här det återkommande temat om Kristi tröst och hjälp i svåra tider.

Matthiæ skriver vidare att somliga har dragit slutsatsen att Jesus och hans moder var släktingar till brudparet:

serdeles Maria effter hon icke hafwer suttit med til Bordz, uthan warit såsom en Förgångzquinna, och tagit i acht hwad på ett eller annat sätt kunne feelas...⁴⁰¹

Han går sedan tvärt vidare utan att själv ta ställning till saken i fråga, om de var släktingar eller inte. Däremot bekräftar han antagandet att Maria hjälpte till på parets bröllop, då han skriver att hon var där som en ”förgångzquinna”, det vill säga som en förgångshustru (avser en gift kvinna som fungerade som en slags vicevärdinna vid bröllop eller barndop). Matthiæ går därefter vidare till att kritisera celibatslivet, han tar stöd ur Bibeln och lyfter bland annat 1 Kor 7. Man borde utifrån detta förstå, förklarar han, att äktenskapet var lovligt bland alla människor, och de som velat lära ut annorlunda ”ware sigh Påwe eller Cardinal, så räkner thet Paulus ibland Diefla Lärdom”.⁴⁰² Han konstaterar att äktenskapsståndet var Guds stadga och ordning, och att fromt folk i äktenskap kunde finna tröst i att deras stånd var ”godt och Gudi wäl behageligt”.⁴⁰³

När man ville ingå i detta stånd, fortsätter Matthiæ, behövde man be till Gud om en maka (Moller säger likadant: vänd dig till Gud i sökandet efter en from hustru), och han varnar för att se för mycket till:

... Werldzligt godz, Skönheet och andre uthwärtens förgängelige ting, och frijer allenast ther effter: uthan [välj din maka] effter dygd, en sann Troo, och Ährligheet.⁴⁰⁴

I predikans andra stycke går Matthiæ in på frågan om vinet och Jesus och Marias replikskifte: Han menar att man utifrån faktumet att de inte hade mycket vin kunde förstå att de var ett fattigt par, och att det nya äktenskapet snart skulle präglas av både kors och bedrövelse. Men

³⁹⁹ Matthiæ, 1658, s 207.

⁴⁰⁰ Matthiæ, 1658, s 207.

⁴⁰¹ Matthiæ, 1658, s 208.

⁴⁰² Matthiæ, 1658, s 209.

⁴⁰³ Matthiæ, 1658, s 210.

⁴⁰⁴ Matthiæ, 1658, s 211.

detta var något som tillkommer alla äkta makar, förklarar Matthiæ klen tröstande. Han skriver att från Adam och in i denna tid ”så skulle man altijdh finna, at the hafwa hafft meer Watn än Wijn, meer Sorg än glädie”.⁴⁰⁵ Han räknar därefter upp en mängd sorger som kunde drabba ett äktenskap, såsom sjukdomar, barnlöshet, avsaknad av ”Sämia och Kärleek”, döden, och fattigdom – varav det sistnämnda tydligt hade drabbat det unga paret i Kana.⁴⁰⁶ Han summerar:

Ächtestand är itt Sorgestand, och thet är icke wäl til at uthsäya the många Wederwerdigheeter som thet underkastat är (...) Ty ächtenskapet är een rätt Kors-Schola.⁴⁰⁷

Han påminner om att alla äktenskapliga besvär var en del av det gamla straff som hade fallit på Adam och Eva, samt att Gud också prövade människorna genom korset.⁴⁰⁸ Denna mörka syn på äktenskapet kan tyckas förvånande, men jag anser att Matthiæ's predikan framförallt bör tolkas i ljuset av att hans samtids människor faktiskt befann sig i en ovanligt svår tid, härjade av krig och pest, samtidigt som dåtidens teologi präglades av en stark bot-och passionsstämning.

Det finns på samma gång ett tydligt uppfostrande drag där Matthiæ förklarar de plikter människan har i förhållande till Gud och hans inrättningar, i det här fallet äktenskapet, som även om det har inrättats av Gud, inte nödvändigtvis är smärtfritt. Matthiæ's grusamma exempel åtföljs dock av en tröstande del, när han påminner sin läsare om att Gud i sinom tid ska komma att anlända, och förvandla bedrövelsens vatten till glädjens vin. Upptakten till Jesus första mirakel är den ordutväxling som sker mellan honom och Maria i Joh 2:3-5, Matthiæ kallar detta för ”Mariae Förböön och Christi Swar”.⁴⁰⁹ Det som åsyftas som Marias förbön är hennes bedjan till Jesus om hjälp för det fattiga brudparet som hade fått slut på vin. Det kan vara på sin plats att här kort förklara synen på Marias förbön: åtminstone Luther tyckte att man kunde anropa Maria om hennes förbön, men han skiljer på hennes roll som förebedjerska och som förespråkare, varav den senare förnekas. Brodd skriver att olikheten tycks ligga i att Maria som förespråkare hade en mer aktiv roll och skulle då hota Jesus särställning som medlare.⁴¹⁰ Synen på Maria som förebedjerska försvann dock tämligen snabbt under reformationsårhundradet, år 1555 kritiserade Laurentius Petri i sin postilla

⁴⁰⁵ Matthiæ, 1658, s 213.

⁴⁰⁶ Matthiæ, 1658, s 214.

⁴⁰⁷ Matthiæ, 1658, s 214.

⁴⁰⁸ Matthiæ, 1658, s 215.

⁴⁰⁹ Matthiæ, 1658, s 216.

⁴¹⁰ Brodd, 1996, ”Mariafromhet och mariologi under Svensk reformationstid”, s 622.

läsningen av Ave Maria då han ansåg att den uppmuntrade folket att tigga nåd av Maria.⁴¹¹ Matthiæ förklarar att Maria, när hon förstod att de inte hade något vin kvar bad sin son om hjälp. Han skriver:

Och här medh gifwer Maria oss itt skönt Exempel om Christeligit Medhlijdande emoot the Torfftige, ty hon hafwer icke i thetta Styckiet begådt någon Förwettenheet eller Otijdigheet, som somblige thetta illa utthyda, uthan hon hafwer giordt, hwad henne, såsom en Gudfruchtigh och Barmhertigh Matrona wäl anstodh, och thet samma skole wij ock gärna göra (...) och bidia för them hoos andra som något förmå, och befordra them til thet bästa effter vår yttersta Förmågo...⁴¹²

Det är uppenbart att denna utläggning försöker svara på den kritik som under reformationen och framåt framhöll att man inte kunde lita på Maria som en förebedjare eller medlare, då hennes förfrågan ju blir avvisad av Jesus. Beth Kreitzer skriver om detta i sin avhandling och konstaterar följande: ”The harshness of Christ’s response to Mary is often cited, and she is variously critiqued as overstepping her bounds, and even, in the latest sermons, as sinning in her request.”⁴¹³ Men Matthiæ vill här försvara Maria från sådan kritik och förklarar att hon hade agerat precis så som det anstod en gudfruktig och barhmhärtig matrona. Däremot försvarar han inte heller hennes roll som förebedjerska. Han passar snarare på att tydligt placera ut Maria där han anser att hon passar, i sitt rätta husstånd, nämligen som en gudfruktig, omhändertagande och dygdig hustru. Hon är inte upphöjd, men hon framhävs som ett gott exempel i det att hon ser till de fattiga och utsatta. Om detta goda exempel skriver Matthiæ vidare att om man inte mer kan göra för att hjälpa, så bör man åtminstone, precis som Maria gjorde, be en förbön för de fattiga.⁴¹⁴

På Jesus svar ska man inte heller låta sig avskräckas, fortsätter han: ”Ty huru går här then helige Maria? Hwad fick hon för itt Swar på sin Förbön?”⁴¹⁵ Matthiæ förklarar Jesus hårda svar med att han inte talade dem i rollen som Marias son, utan i rollen som Guds son. Jesus ville därmed låta människor förstå att Gud inte skulle låta någon annan föreskriva när eller hur han skulle göra något.⁴¹⁶ Matthiæ förklarar att detta var orsaken till hans hårda ord och understryker att inga andra barn inför sina föräldrar borde följa detta exempel.

Men det måste finnas fler orsaker till Jesus hårda ord fortsätter han, då Jesus ändå kort efteråt faktiskt hjälpte dem, varför svarade han henne då så hårt? Här finns det enligt Matthiæ

⁴¹¹ Brodd, 1996, s 632.

⁴¹² Matthiæ, 1658, s 216.

⁴¹³ Kreitzer, 1999, s 181.

⁴¹⁴ Matthiæ, 1658, s 217.

⁴¹⁵ Matthiæ, 1658, s 217.

⁴¹⁶ Matthiæ, 1658, s 217.

två punkter att ta hänsyn till: Först och främst skulle det, om Jesus direkt hade hjälpt dem, sett ut som att han hade varit tvungen att utföra mirakel på Marias begäran, ”lika som hans Macht hade varit hennes Befalning underkastat”.⁴¹⁷ Och för det andra, om Jesus direkt efter Marias begäran hade utfört mirakel, så hade:

...heela Werlden kunnat tänckia, at then som wille hafwa något aff Christo, han skulle sökia Förböön hoos Mariam. Och hoo weet om icke Christus i Andanom här medh hafwer seedt uppå thet grufweliga Missbruuk som i Påfwedömer skeer, ther man nästan meer åkaller Mariam om Hielp och Förböön, än Christum och Gudh sielff.⁴¹⁸

Här går Matthiæ till attack mot tanken på Maria som förebedjerska, han har i det tidigare stycket velat försvara henne mot de som ansett att hon felat och varit förveten och för ivrig i sin bedjan till Kristus. Matthiæ menar istället att hon agerade korrekt i sin roll som god matrona. Men han är däremot noggrann med att tydligt avfärda hennes roll som förebedjare. Medan det, som redan nämnts, fanns evangelisk-lutherska kritiker som menade att Joh 2:3-5 bevisade att Maria inte kunde be till Jesus då hennes bedjan blev avvisad, fanns det samtidigt i romersk-katolsk tradition en omvänd syn: att om Maria kunde be till sin son på jorden (vilket hon då anses ha lyckats med då han kort därefter utförde miraklet) så kunde hon också be till honom i himlen. Två helt motstridiga tolkningar, vars legitimitet har hämtats ur samma bibelvers. Men det tycks vara denna romersk-katolska syn på Marias förbön som Matthiæ här avfärdar. Han konstaterar att Kristus med sina hårda ord gentemot sin moder ville varna: ”...sin Församling för sådant Affguderij, at hon icke skulle wänia sigh widh at åkalla Mariam, uthan honom sielff, såsom then eenda Medlaren emellan Gudh och Menniskian.”⁴¹⁹

Matthiæ avslutar predikan med att återigen påminna om äktenskapets stora kors där ”Wijnet fattas” och bedrövelsen var stor. Likväl kommer trösten att komma: ”...och fast thet dröyer ifrån then ena Morgonwächten til then andra, skal man lijkwäl hoppas uppå Herran, och wänta efter honom, kommer han någodt seent, så kommer han medh thes större Hielp och Tröst...”⁴²⁰

Ett underhållande inslag, om än inte av särskild betydelse för analysen, är att Matthiæ alldeles mot predikans slut ser sig nödgad att förklara att det ingenstans i bibeltexten står att brudparet hade varit ”druckna”, och att det inte heller var troligt, för då hade man inte klagat

⁴¹⁷ Matthiæ, 1658, s 218.

⁴¹⁸ Matthiæ, 1658, s 217-218.

⁴¹⁹ Matthiæ, 1658, s 218.

⁴²⁰ Matthiæ, 1658, s 220.

över att vinet var slut och då hade inte heller Kristus gett dem mer.⁴²¹ Man kan fundera varför han såg sig tvungen att påpeka detta, om det möjligtvis var så att människor såg Joh 2 som en typ av legitimering för ett inte helt måttligt drickande. Eller om Matthiæ helt enkelt ville ge ett varnande exempel – 1600-talet var likt 1500-talet en tid då fylla och stök under och efter gudstjänsten fortfarande var vanligt förekommande.⁴²²

3.3.2 Festdagarna

Maria Bebådelsedag

Predikan utgår från Luk 1:26-39. Matthiæ delar in predikan i två stycken, det första om Gabriels budskap till Maria och det andra om det samtal Gabriel hade med Maria. Liket de tidigare bebådelsepredikningarna som har presenterats vill även Matthiæ lyfta faktumet att bebådelsen hade skett i den lilla staden Nasaret:

Han sände icke sin Engel til Rom, thär Keisaren hade sitt Residenss: Icke till Jerusalem, thär öfferste Prästerne hade theres säthe (...) Icke til Atheen thär så många lärde Män, och ther wijdt berömbde höga Scholan war (...) uthan Gabriel Engel wardt uthsändt aff Gudi, vthi en fattigh och ynkelij Stadh i Galileen, benembd Nazareth.⁴²³

Detta är ett återkommande tema som även Musæus och Moller skriver om. Med detta exempel ber Matthiæ läsaren att notera att Gud hellre såg till de som var ringa och föraktade, därför ska man inte ”gapa effter Werdzligit anseende” eller rätta sig efter ”höga oc förnähme rum, Länder eller Städer”.⁴²⁴ En sorts uppmuntran till det fattiga ståndet, med motiveringen att Gud ”bättre ser en då” upprepas genom alla postillorna.

Därefter går Matthiæ vidare till att fråga sig vem det var som hade tagit emot ängelns budskap: en jungfru, i vilket Jesajas profetia var uppfylld. Matthiæ skriver på tal om detta: ”och ther medh betyges, at Christus bleff Aflat uthan Mans tillhielp, och altså uthan Synd...”.⁴²⁵ Matthiæ undviker frågan om Marias syndfrihet, och vinklar istället argumentet genom att förklara att Kristus syndfrihet vilade på faktumet att hans tillblivelse hade skett utan mans tillhjälp, och inte för att hans mor var syndfri – det nämns i alla fall inte. Matthiæ

⁴²¹ Matthiæ, 1658, s 227.

⁴²² Att församlingsborna anlände berusade till gudstjänsten, eller att de under gudstjänsten sprang ut på kyrkvallen för att dricka synes ha varit ett återkommande problem under både 1500- och 1600-talet. Både Malmstedt och Bertson noterar att det till och med inte var helt ovanligt att alkoholförsäljning skedde ute på kyrkvallen i direkt anslutning till gudstjänsten. Se Malmstedt, 2002, s 43, och Bertson, 2017, s 277.

⁴²³ Matthiæ, 1658, s 482.

⁴²⁴ Matthiæ, 1658, s 482-483.

⁴²⁵ Matthiæ, 1658, s 483.

går sedan vidare till att förklara att Maria också hade utvalts för att hon var förlovad med Josef:

Ther medh Gudh wille icke allenast stadfästa thet helga ächtenskepez ståndet, utan och förwara Mariam, at hon icke effter Mosis Lagh, när hon bleff befunnen wara hafwande, skulle aff Folcket blifwa steenat til död: Och serdeles, at hon och Barnet motte hafwa en Fosterfader och trogen hielpare til hwilken the sigh hålla kunde.⁴²⁶

Matthiæ passar här på att betona äktenskapsståndets betydelse, något som vi i de tidigare postillorna främst stött på under predikan på andra söndagen efter trettondedagen. Josef har alltigenom materialet fått spela en mycket liten roll, och han beskrivs endast kort även av Matthiæ, som en nödvändig person, men endast i sin roll som ”fosterfader och trogen hielpare”. Däremot beskriver Matthiæ Josef som den som var av Davids hus – Musæus och Moller har tvärtom menat att det var Maria som var av Davids släkte – men Matthiæ tolkar alltså den genealogi i Lukasevangliet som knuten till David. Han skriver att Maria genom att hon var trolovad med Josef: ”beteknes, at hon Maria, och altså Christus sielff, war aff Davidz Hws och slächte...”.⁴²⁷ Maria anses alltså tillhöra Davids släkte genom sin förlovning och inte av eget blod. Matthiæ påminner sedan om att mycket hade hänt sedan Davids tid, deras släkte var inte längre välbeställda, han påminner att: ”Maria som hon sielff bekänner i sin Låfsong en ringa Tienarina, doch en heeligh, kysk och reen Jungfru.”⁴²⁸ Hon är alltså en fattig och enkel kvinna, men dock en helig kysk och ren jungfru. Matthiæ skriver i sin predikan på juldagen att man om Marias förblivande jungfrudom inte kunde veta säkert, här verkar han dock indikera den genom attributet ”reen” vilket hon inte tidigare tillskrivits i hans predikningar.

Matthiæ går sedan vidare till predikans andra stycke, om Gabriels och Marias samtal. Om Gabriels hälsning ”Heel full medh nådh” förklarar Matthiæ att Gabriel med dessa ord ville säga att Maria skulle glädja sig i det budskap hon strax skulle ta emot och att ”full med nåd” betydde att hon hade fått en särskild nåd och ära från Gud, utan sin egen förtjänst.⁴²⁹ Matthiæ går sedan vidare till att förklara varför denna hälsning inte ska betraktas som en bön:

Uthaff thenne helssningen hafwa the Påweske giordt een Böön, hwilken the offtare och medh större *devotion* bruka, än then aldrahelgeste Bönen Fader wår som Herren Christus sielfwer oss

⁴²⁶ Matthiæ, 1658, s 483.

⁴²⁷ Matthiæ, 1658, s 483.

⁴²⁸ Matthiæ, 1658, s 483.

⁴²⁹ Matthiæ, 1658, s 484.

lärddt hafwer. Men så kan war och en lätteligen förstå, at thetta är icke en Böön, uthan en helssning til Mariam.⁴³⁰

Matthiae förklarar att en bön var ett samtal till Gud, där människan antingen bad Gud om något eller tackade honom för skänkta välgärningar. Något sådant skedde inte i Gabriels hälsning, utan han befallde Maria, genom Gud, att hon skulle glädja sig i det att hon av Gud hade fått en stor nåd. Matthiæ avslutar: ”här är intet tillbidiande eller åkallande, ey bör eller Englar eller Menniskior åkalla någon annan än Gudh allena.”⁴³¹ Matthiæ's beskrivning av bönens funktion speglar det som Sigfrid Estborn beskrivit som en sorts antites mot den dåtida romersk-katolska synen på bönen: om det romersk-katolska synsättet var att man genom bönen kunde tillskansa sig Guds nåd och frälsning, var den evangelisk-lutherska synen att man i bönen vände sig till Gud för att begära något.⁴³² Estborn skriver att skillnaden låg i det att man genom bönen inte skulle göra eller ge något åt Gud, utan att man begärde och tog emot något från Gud.⁴³³ Här poängterar alltså Matthiæ vad han anser var bönens funktion, och går samtidigt i kritik gentemot det romersk-katolska bruket av *Ave Maria*, ett bruk som utgick tämligen tidigt under den svenska reformationsprocessen.⁴³⁴ Matthiæ förklarar att man av Gabriels hälsning kan lära sig vikten av att önska varandra lycka och fröjd, och att dela ut vänliga hälsningar till sin nästa. Han varnar för att missunna sin nästa välfärd, ”ty sådant löper emoot then Christeliga kärleken”.⁴³⁵ Här kan man också lära av Maria, fortsätter han: hennes tro, kyskhet och ödmjukhet var något alla borde sträva efter och detta var också den främsta ära som man kunde ge henne och andra döda helgon:

Ty therföre äre theres dygder beskrifne, och theres Exempel blifwa oss förestälte, at wij skole berömmeligen tänckia på them, och effterfölia theres troo, skodandes hwad ända theres omgengelse hade.

Här framträder tydligt det svenska reformatoriska synsättet på helgonens roll, de ska inte på något sätt vördas eller åkallas, utan enbart fungera som en påminnelse och exempel för efterföljelse i tron.⁴³⁶

⁴³⁰ Matthiæ, 1658, s 485.

⁴³¹ Matthiæ, 1658, s 485.

⁴³² Estborn, 1929, s 278-279.

⁴³³ Estborn, 1929, s 281.

⁴³⁴ Om 1500-talets debatt gällande *Ave Marias* vara eller icke vara i den evangeliska traditionen, se Brodd, 1996, s 619-646, samt Brodd, 1982, s 198-200.

⁴³⁵ Matthiæ, 1658, s 485.

⁴³⁶ Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 127.

Matthiæ går sedan vidare till Marias reaktion på Gabriels hälsning, hur hon blev förskräckt, han förklarar att det var för att hon inte var van vid besök av ”Mans-Persohner (såsom Engelen nu war til påseende)”.⁴³⁷ Hon blev också förfärad då hon var medveten om sin egen ringhet och därför inte heller van vid de upphöjande ord som Gabriel adresserade henne med, Matthiæ skriver: ”ther medh hon gifwer ett skönt tuchtigheets och ödmjukheets Exempel från sigh, hwilket wij både Mans och Qwinnespersohner uthi heela vårt lefwerne skole effterföllia.”⁴³⁸ Maria är alltså ett exempel för både män och kvinnor. I sin tuktighet, det vill säga en jungfrus blyghet inför en främmande män, ett exempel förmodligen riktat till främst kvinnor, samt hennes ödmjukhet inför sin egen ringhet, ett exempel för både män och kvinnor att efterfölja.

Vidare påpekar Matthiæ att Gabriel sagt att Maria hade funnit nåd hos Gud, han sa inte att hon hade gjort sig förtjänt, utan endast hade funnit Guds nåd:

Så kunde tå Maria medh sin heligheet intet förtiena Gudz nåde, icke heller andra heliga hwarken i thet gamla eller Nya Testamentet, icke heller wij som lefwe i thenna tiden uthan allesammans finna wij nådh för Gudi.⁴³⁹

Detta är ett återkommande tema genom alla bebådelsepredikningarna och en viktig grundbult i den reformatoriska mariologin – Maria har inte genom sin person gjort sig förtjänt av Guds nåd, det kan nämligen ingen människa göra, inte ens den heliga jungfrun. Nåden betonas som alltigenom styrd och utdelad av Gud, och ingen annan, och nåden kan av Gud skänkas men aldrig förtjänas. Ett annat återkommande tema för diskussion i predikningarna på bebådelsedagen är Marias ifrågasättande av Gabriels ord: Musæus använder Marias skepsis till att attackera vad han kallar ”Saduceer och Epicurer” som nekar till Kristi uppståndelse.⁴⁴⁰ Han varnar också för att sätta sitt förnuft över Guds ord, men tycks däremot inte klandra Maria. Moller å andra sidan hyllar Maria i det att hon med sitt ifrågasättande låter Gabriel undervisa henne i Guds mysterier, Moller gör henne till ett gott exempel i det att hon som god kristen låter sig bli undervisad. Matthiæ ägnar inte detta någon längre utläggning men förklarar att Maria ”icke uthaff förtwijflan, utan för bättre underrättelse skul” frågade om hur det hela skulle ske.⁴⁴¹ Även Matthiæ tycks alltså vilja försvara Maria, och hennes

⁴³⁷ Matthiæ, 1658, s 486.

⁴³⁸ Matthiæ, 1658, s 486.

⁴³⁹ Matthiæ, 1658, s 486.

⁴⁴⁰ Musæus, 1607, s 56.

⁴⁴¹ Matthiæ, 1658, s 487.

ifrågasättande används inte av någon av författarna som argument för att hon skulle vara svag i tron.

3.3.3 Sammanfattning

I Matthiæs postilla är betoningen på hustavlan väldigt tydlig, mer än i Musæus och Mollers predikningar. Matthiæs verk är dock skriven för en svensk kontext och är också författad längre fram i tiden, hans tydliga fokus på de tre stånden kan tolkas som en utveckling över tid, där man i 1650-talets Sverige inte bara strävade efter luthersk ortodoxi utan övergripande ville konsolidera kyrkan, makten och undersåtarnas respektive roller i samhället.

Emfasen på hustavlan märks bland annat i predikan på juldagen när Matthiæ förklarar att Maria trots att hon var höggravid, gärna ville ”hørsambligen effterkomma Öfwerhetennes befallning”. Hon framställs som en god undersåte i det värdsliga ståndet. Hon beskrivs också som en god gudstjänstbesökare i det att hon och Josef tog med sig Jesus till Jerusalem under påskhögtiden, vilket betonar hennes roll i det andliga ståndet som åhörare.

Hos Matthiæ framställs Maria också för första gången i mindre god dager, tillsammans med Josef kritiserar hon för att hon var oaktsam och tappade bort Jesus i templet. Matthiæ för in hustavlan även här, och varnar läsaren för hur det kan gå om inte alla sköter sitt arbete inom sitt givna kall, i exemplet framställs Maria och Josef negativt i det att de inte varit uppmärksamma på sina respektive roller och åtaganden i ståndet. Däremot tycks Matthiæ inte frestad att kritisera Maria i sin predikan om bröllopet i Kana, vilket annars var en evangelietext där Maria i evangelisk-lutherska sammanhang hade fått utstå kritik.

Likt både Musæus och Moller fokuserar även Matthiæ mycket på Marias lidande. Lidandet betonas som en viktig del av livet, och viktig i relationen till Gud och kallelsen. Simeons svärd upprepas ofta, och jag menar också att det finns en blinkning till *Mater dolorosa*-motivet, om än med lutherska attribut. Även Matthiæ vänder sig då och då till den allegoriska tolkningsmetoden i sina utläggningar, en predikometod som enligt forskningen snarare hörde medeltiden till och som genom bland andra Luther fick ge vika för en mer moraliserande och pedagogisk metod. Till skillnad från Moller kritiserar Matthiæ också det som han kallar fabler om Kristus barndom, han menar att dessa inte hade någon grund och att det man får veta om Jesus genom Bibelns texter var tillräckligt.

Matthiæs mariabild är övergripande väldigt typiskt luthersk, hon kallas förvisso för helig och hon framställs som upphöjd, men främst i det att hon utvalts av Gud att ta emot stor nåd, hon beskrivs som en förebild i sin enkelhet, ödmjukhet, kyskhet och starka tro. Matthiæ påminner

också sin läsare om att Maria och de andra helgonen borde vara föremål för beröm och efterföljelse, men att de inte skulle vördas eller åkallas.

När det kommer till mariadogmerna förtydligar Matthiæ att man om Marias förblivande jungfrudom inte kunde veta säkert, då Bibeln inte skrivit något om det. Han vill alltså varken bejaka eller förneka läran, men påpekar att det enda som är av teologisk vikt är faktumet att Maria var jungfru när hon födde frälsaren.

3.4 Lars Fornelius postilla, 1697

Lars Fornelius (1606-1673) var riksbibliotekarie vid Kungliga biblioteket i Stockholm och även professor i teologi vid Uppsala Universitet. Fornelius studerade både i Leiden, Nederländerna och senare i Tyskland. I Tyskland kom han att följa Gustav II Adolf ut i fält. Fornelius var bland annat närvarande vid slaget i Lützen. Han var vid en tid rektor för Uppsala Universitet. Fornelius är i första hand känd som poet, och han skrev själv poesi på både latin och grekiska. Han har kallats för Sveriges förste estetiker, då han introducerade den aristoteliska poetiken i Sverige.⁴⁴² Om Fornelius är informationen knapphändig, det främsta verket jag funnit om honom är en kortare studentuppsats författad år 1838.⁴⁴³ Skriften redogör för Fornelius biografi och person, samt hans främsta verk. Postillan i fråga, nämns i förbifarten av Skarstedt, på tal om svenska predikosamlingar: ”Derjemte märkes *Lars Fornelius*’ Kyrkopostilla öfver årets Evangelier som utgafs genom Dryselius 1697. Bilder och allegorier i sjelfva themata.”⁴⁴⁴

3.4.1 Övriga söndagar

Juldagen

Fornelius redovisar för två predikningar på juldagen, en med Lukas 1-2 som evangelietext samt en predikan med Matt 1-2 som evangelietext. I den första predikan, med Lukas 1-2, inleder Fornelius med att fråga sin läsare vem Augustus var. Kejsaren var en hedning som för sin egen vinnings skull statuerade den kända beskattningen i hela riket, förklarar han. Men om det inte vore för beskattningen skulle inte Maria ha haft något ärende till Betlehem och sedermera hade inte orden som Mika hade profeterat (Mika 5:2) blivit fullbordade. Fornelius

⁴⁴² Svenska Akademiens Ordbok, Band 16, 1664-1966, s 288.

⁴⁴³ Lenström, C.J, Gegerfelt, H.G, *Lars Fornelius, Sveriges första ästhetiker, en litterär-historisk undersökning, som med vidtberömda Philos. Facultetens i Ups. Tiillstånd af Mag. Carl Julius Lenström, S. Th. Cand. Docens i Vitterhetens Hist. Oxenstj. Stip. Och Herman Georg Gegerfelt af Götheborgs Nation, kommer att offentliggen försvaras på Gustav. Audit. D. 3 mars 1838, p.v.t.e.m. Förra Delen*, Leffler och Sebell, Uppsala: 1838.

⁴⁴⁴ Skarstedt, 1879, s 137.

skriver: ”Så gör nu Gud, wänder offta en ond Gerning til största Nyttan”.⁴⁴⁵ Vidare om Jesus födelse citerar Fornelius vad som verkar vara några olika trettondedagspsalmer, varav den första är *Puer Natus in Betlehem*, eller *Ett barn är födt i Betlehem* – en medeltida psalm översatt av Laurentius Paulinus Gothus som fanns publicerad som nr 145 i 1695 års psalmbok.⁴⁴⁶ Han skriver sedan:

Endoch alt det andra i denna födelsen ställa *Cantilenerna* [förf.kurs] i förundran. *Ecce quod Natura, mutat sua jura* [förf.kurs], Wold lijder then Natur, thess Lag och starka Mur, en Jungfru skäer och puur, föder förutan meen. Eller som står uthi en wår Julepsalm. I den Börd ästu Een, som födde Son utan Meen, och blef än tå en Jungfru reen.⁴⁴⁷

Han fortsätter med att citera ur ”*Cantilenerna*”, alltså sångstycket, som berättade om Marias jungfrudom. Även Fornelius tycks här förutsätta hennes *Semper virgo*.

Fornelius betonar, likt i tidigare predikningar som har analyserats, det torftiga stall där Maria och Josef befann sig, och han beklagar sig över att den nyfödde frälsaren låg i krubban insvept i inte något annat än tunna linnekläder i den kalla vintern.⁴⁴⁸ Fornelius fortsätter sedan med en något oväntad parallell, där han förklarar att när man får höra predikan om Jesus på denna högtid:

...der finne wij honom swept uthi Lindakläder, uthi Skrifften och den Helga Bibel. Ty hwad annat äro Bladen i Boken giorda aff än Linne, och lindaklutar. Thesse här Linkläderna skola wij grant lösa upp, kasta upp Bladen i Bibelen, så finne wij igen honom. Ransaker Skriffterna, ty de äro de som wittna om mig, säger han sielf hoos Johannem i det 5. Capitel.⁴⁴⁹

Alltså, likt frälsaren sveptes i linnekläder vid sin födelse, likväl var han insvept mellans Bibelns blad, där man alltid kunde finna honom. Han ger exempel på flertalet gammaltestamentliga texter där man kan ”finne honom swept i dessa linda Kläder”. Fornelius vill metaforiskt förklara att man givetvis också kan finna Kristus i de gammaltestamentliga texterna.

I den andra juldagspredikan, baserad på Matteusevangeliets första kapitel, behandlas Jesus släktled, som Fornelius anser, likt Matthiæ, härstamma från Josef och inte från Maria.⁴⁵⁰ Han går sedan vidare till att förklara den sedvänja som innebar att det skulle gå en viss tid mellan det att en kvinna och man hade blivit trolovade till det att mannen hämtade henne från hennes

⁴⁴⁵ Fornelius, 1697, s 64.

⁴⁴⁶ *Den svenska psalmboken 1695: 1697 års koralbok*, faksimilutgåva, Gidlunds förlag, Stockholm: 1985.

⁴⁴⁷ Fornelius, 1697, s 67.

⁴⁴⁸ Fornelius, 1697, s 69.

⁴⁴⁹ Fornelius, 1697, s 72.

⁴⁵⁰ Fornelius, 1697, s 79.

faders hus till sitt eget.⁴⁵¹ Utläggningen behandlar berättelsen om hur Josef, när tiden var kommen för honom att ”hämta hem henne”, hade funnit henne havande. Fornelius berömmar Josef för hur sympatiskt han hade tänkt sköta ärendet. Han ägnar sedan ett längre stycke åt att beskriva hur de antika äktenskapslagarna såg ut. Exempelvis kunde man ge sin framtida gemål ett ”Skilliobref i handene” där man inte heller behövde ange orsak om varför man ville övergiva henne.⁴⁵² Fornelius avrundar: ”Thetta höllo the på then Tijden för en god Lag, så få skillia hustrun ifrån sig, när hon icke war som hon skulle”.⁴⁵³ På detta sätt hade Josef tänkt hjälpa Maria, menar han, men därefter fick han av ängel veta i drömmen att hon var havande genom den heliga anden.

Därefter tar Fornelius upp frågan om varför ängeln hade kommit till Maria medan hon var vaken, men till Josef då han sov. Han förklarar att Gud visste var och ens styrka, och Maria hade inte nöjt sig med att ta emot budskapet i sömnen:

...ty werket war stort. Och therföre tager hon och i Förstone emot, huru skall thetta tilgå. Behöfde fördenskull seandes Ögon och öppna Öron ther till, och Elizabeth undrar än tå, at hon trodde. Salig ästu som trodde.⁴⁵⁴

Fornelius skriver att Josef var lättare ”til at låta rätta sig” därför var det inte nödvändigt huruvida Josef tog emot budskapet vaken eller i drömmen.⁴⁵⁵ Fornelius fortsätter, han citerar Ords 30:18-19⁴⁵⁶ och skriver på tal om sista versen att:

Här hade ingen Man varit hoos thenna Pigan. War så mycket swårare leta effter Mor. Hon wardt Moder, och doch jungfrudomen behållen. The twar itt under. Hwar om the gamla *Cantilenerna* mycket wackert *componerade* äro. *Ut vitrum non laeditur Sole penetrante, fic illaefa creditur partum post & ante, Felix haec puerpera*, [förf.kurs.] Som Solen Glaset ey bräcker, När hon thet genom skjijn, Så blifwer förr och effter, Oskadd med Jungfrudom sijn, thenne BarneModren säll.⁴⁵⁷

Återigen vänder han sig till ”Catilenerna” och här framstår hans bejakande av *Semper virgo* tydligt. Fornelius skriver vidare att det fanns många ”Affmålningar” om detta i Gamla Testamentet, han frågar retoriskt: vad var den brinnande busken; vad var Arons stav som på en natt grönskade; vad var det torra trädet som utan vatten bar frukt, annat än ”een Figur til

⁴⁵¹ Fornelius, 1697, s 79.

⁴⁵² Fornelius, 1697, s 80.

⁴⁵³ Fornelius, 1697, s 80.

⁴⁵⁴ Fornelius, 1697, s 81-82.

⁴⁵⁵ Fornelius, 1697, s 82.

⁴⁵⁶ ”Tre ting övergår mitt förstånd, fyra kan jag inte fatta: örnens väg över himlen, ormens väg över klippan, skeppets väg över havet, och mannens väg i kvinnan.”

⁴⁵⁷ Fornelius, 1697, s 84. ”Säll” = salig.

Maria, som uthan all sådan Tillhielp bar Gudz Son til Werlden?”.⁴⁵⁸ Fornelius retoriska ton är intressant, för kort därefter konstaterar han att ”Wij hafwe gådt något lijtet ifrå Texten, iag will komma tillbakar igen”.⁴⁵⁹ Han kommer alltså på sig själv med att ha svävat ut lite om Marias jungfrudom och de vackra *cantilener* och avmålningar som finns på detta ämne, vilket han också låter meddela i själva predikan. Han går efter detta tillbaka till Matt 1 och om ängelns budskap till Josef i drömmen. Han citerar Matt 1:25⁴⁶⁰, att Josef inte ”kände henne” förrän efter att hon hade fött sin son. Fornelius skriver därefter:

Kunde någon fråga, om han då kende henne sedan? Känna är så i Skrifften ett höfligit Ord till at uthsäya Mans och Qwinnos Tilhåld, med hwar andra. (...) Så måtte man säja Ney, till den Frågan at han kende henne hwarken förr eller sedan, Ty det Ordet till dess, som här står [’förrän’ i Bibel 2000], Och han kände henne intet, till thess hon födde sin första Son, det skall icke så förstås, som hafwer han kommit henne närmare sedan, uthan till thess, heter här så mycket som aldrig.⁴⁶¹

Med andra ord är svaret på frågan nej – Josef och Maria fullbordade aldrig sitt äktenskap menar Fornelius. Hans syn på Marias jungfrudom är alltså helt i linje med den medeltida och sedermera samtida romersk-katolska synen på Maria som *Semper virgo*, evigt förblivande jungfru. Fornelius går intressant nog inte in på teologiska frågor i sin argumentation, utan hänvisar istället till grundtexten:

Jag will få Eder ett Exempel: Michal war Sauls Dotter. Om henne står. Och Michal Sauls Dotter hade intet Barn, in till hennes Dödsdag. Hwad annat är det sagdt, än at hon aldrig hade fått Barn, fick hon intet Barn in till sin Dödsdag, inga fick hon sedan.⁴⁶²

Om man ser till den grekiska texten i Matt 1:25, används den relativa partikeln ἔως tillsammans med en negation, vilket ungefärligt översatt betyder ”inte till dess/förrän”. Fornelius jämfört alltså detta med ordet i 2 Sam 6:23⁴⁶³, vilket är en gammaltestamentlig översatt text, ur ett språkvetenskapligt perspektiv framstår denna jämförelse alltså en smula märklig. I Septuagintans vers om Mikal står en likadan relativ partikel som i Matt 1:25, ἔως, tillsammans med en negation utskrivet – om än inte i samma ordföljd. Ungefärligt översatt lyder hela meningen i Septuagintan ”Och Mikal hade/fick inga barn, till dess/förrän dagen hon dog”, och detta kunde alltså inte betyda något annat än att hon aldrig fick några barn,

⁴⁵⁸ Fornelius, 1697, s 84.

⁴⁵⁹ Fornelius, 1697, s 85.

⁴⁶⁰ ”Han rörde henne inte förrän hon hade fött en son. Och han gav honom namnet Jesus.”, Matt 1:25, Bibel 2000.

⁴⁶¹ Fornelius, 1697, s 85.

⁴⁶² Fornelius, 1697, s 85.

⁴⁶³ ”Och Mikal, Sauls dotter, fick aldrig några barn i hela sitt liv”, 2 Sam 6:23, Bibel 2000.

menar Fornelius. Han har bevisligen jämfört dessa två grekiska skrifter och bygger sin argumentation på dem, ett argument som dock är något vanskligt rent språkvetenskapligt.

Han skriver avslutningsvis om sin syn på Marias jungfrudom, att det fanns ännu ett ord som man inte skulle låta ”göra några galna Tankar aff sig”, nämligen att det stod hennes förstafödde son: ”Ty förste Sonen hustrun fick, heet den Förste, eller Förstfödde, antingen hon fick flera Barn sedan effter honom, eller icke”.⁴⁶⁴ Han poängterar att ordet ”förstfödde” enbart betydde att det var hennes första barn, och därmed inte att hon nödvändigtvis hade fått fler – vilket han redan argumenterat för att hon inte fick.

Efter denna utläggning diskuteras inte Maria något mer, och hon nämns inte heller förrän i predikans sista rader, där budskapet om frälsningen sammanfattas – att Kristus var född av ”Jungfru reen”. Med tanke på Fornelius nyss hållda utläggning om hennes förblivande jungfrudom bör nog detta tillskrivna attribut tolkas som en bekräftelse på läran om *Semper virgo*. Däremot går det tyvärr inte att säga om attributet ”ren” även kan tolkas som en bekräftelse av läran om *Immaculata conceptio*, Fornelius diskuterar aldrig detta i texten och det finns inga andra belägg som talar för att så vore fallet.

Menlösa barns dag

I predikan omtalas Herodes barnamord med Matteus 2 som evangelietext. Fornelius inleder sin predikan med att citera Uppenbarelseboken 12, om kvinnan klädd i solen:

Och i himmelen syntes itt stort Tekn. En Qwinna beklädd med Solene, och Månen under hennes Fötter, och på hennes Hufwud een Chrono att Tolff Stiernor. Och hon war hafwande, ropade och pijntes med Barn, och hade stort qwal til at föda. Och så syntes itt annat Tekn i Himmelen. En stoor röd Drake, som hade Siu Hufwud och Tijo Horn, och hans Stiert drog Tridie Parten aff Himmels Stiernor. Och Draken stod för Qwinnone, som föda skulle, på thet, när hon födt hade, skulle han uppäta hennes Barn. Och hon födde itt Swenbarn [gossebarn], som regera skulle alla Hedningar med Järnrijs. Och hennes Barn wardt borttagit till Gud, och till hans Stool, och Qwinnan flydde uthi Öknenne, ther hon rum hade, ther hon födes [omhändertogs] een tijd, och två tijder, och en half tijd, ifrån Ormens Ansichte. Och Draken wardt wred på Qwinnone, och gick bort, at han skulle örliga [Strida, föra krig] med the andre af hennes Sädh.⁴⁶⁵

Fornelius skriver att det var Herodes som var draken och Maria kvinnan som födde barnet. Han förklarar: såsom draken stod framför kvinnan i väntan på att sluka hennes nyfödda barn, så hade Herodes låtit sända ut stjärntydarna för att söka uppgifter och rapportera till honom

⁴⁶⁴ Fornelius, 1697, s 85.

⁴⁶⁵ Fornelius, 1697, s 106. Jag har valt att inkludera perikopen i sin helhet såsom Fornelius skriver ut den, det vill säga enligt Gustav II Adolfs bibel, som är en reviderad version av Gustav Vasas bibel – se Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 198. Notera att Fornelius klippt ihop verserna: efter Upp 12:1-6 hoppar han till 12:14 och sedan till 12:17.

om det nyfödda Jesusbarnet. Såsom kvinnan flydde ut i öknen, så blev också Josef uppmanad av herrens ängel att ta med Maria till Egypten på flykt från Herodes. Han knyter alltså kvinnans tid i öknen till Marias tid tillsammans med Josef i Egypten. Och draken som gick bort för att strida mot ”the andre af hennes Sädh” knyter Fornelius till Herodes som efter att ha blivit förråd av stjärntydarna lät mörda alla gossebarn i Betlehem. Efter denna parallell går Fornelius vidare till att diskutera Herodes som tyrann och citatet ur Jeremia 31:15 i Matteus 2:18, om Rakels gråt.

Maria nämns inte mer i denna predikan, men det lilla som inledningsvis sägs om henne är intressant. Det är i evangelisk-lutherska sammanhang högst ovanligt att knyta Maria till kvinnan i Uppenbarelesboken 12, som också kallas ”den apokalyptiska kvinnan”. I kapitel 3.1 där jag går igenom Simon Musæus postilla nämner jag på tal om Maria som kvinnan klädd i solen en artikel av Per Beskow på ämnet. Beskow skriver att Uppenbarlesbokens tolfte kapitel hade inspirerat till flertalet marianska bildmotiv i konsten, framförallt i bilderna av Maria som *Immaculata conceptio*. Under framförallt barocken finner man henne i flera målningar ståendes på månen, klädd i en tolvstjärnig krona omsluten av solens.⁴⁶⁶ Beskow skriver att en majoritet av dagens katolska exegeter anser att kvinnan representerar Israel och kyrkan, vilket även flera av kyrkofäderna stod fast vid.⁴⁶⁷ Beskow skriver också att till tveksamheten att identifiera kvinnan med Maria har bestått i beskrivningen att hon ropade i barnsnöd, då det finns en gammal kyrklig tradition som säger att Maria födde utan smärtor.⁴⁶⁸ Beskow nämner inte detta explicit i sin artikel, men tanken på att Maria födde utan smärtor lär också vara knuten till idén om henne som *immaculate conceptio* – det vill säga befriad från arvsynden och därmed också befriad från Evas straff att föda sina barn i smärta.⁴⁶⁹ Det går att spekulera i om det är av teologisk signifikans för Fornelius, att han tolkar en kvinna i födslovåndor som Maria – om det alltså säger något om hans syn på läran om hennes obefläckade avlelse – men det går inte att veta säkert. Det finns undantag i både väst och öst-kyrkan, där texten har tolkats marianskt, men överlag stod identifikationen av kvinnan med kyrkan i främsta ledet. Beskow skriver att det var först under Bernhard av Clairvaux och cisterciensorden som den marianska tolkningen av texten vann insteg och spred sig, en tolkning som dock aldrig skulle

⁴⁶⁶ Brown, Jonathan, Enggass, Robert, *Italian and Spanish Art 1600-1750, sources and documents*, Northwestern University Press, Illinois: 1999, se rubriken ”The Iconography of the Virgin of the Immaculate Conception” s 165-167.

⁴⁶⁷ Beskow, 1985, s 138.

⁴⁶⁸ Beskow, 1985, s 138.

⁴⁶⁹ Även om han inte nämner själva lära om *Immaculate Conceptio* i detta sammanhang så nämner Beskow dock tanken på Marias förlossning som smärtfri kom att tas för given av senare kristna författare, då man kontrasterade Maria mot Eva.

komma att fullt överta den tidigare identifikationen av kvinnan med kyrkan.⁴⁷⁰ Det är på det stora hela anmärkningsvärt att Fornelius i en evangelisk-luthersk kontext, så sent som 1697, knyter Maria till den apokalyptiska kvinnan i Uppenbarelseboken. Det är inte bara en teologiskt avvikande syn, utan också en för sin tid och sitt sammanhang ovanlig mariabild, där hon framstår som himladrottning: klädd i en tolvstjärnig krona, omsluten av solen och med månen under sina fötter. En mäktig mariabild som inte är särskilt lik den eländiga fattiga piga som hon så ofta framträtt som i det tidigare analyserade materialet. Däremot bör det understrykas att Fornelius huvudpoäng med denna utläggning är att framställa Herodes som en tyrann och till och med djävulen själv, redo att försöka förgöra den nyfödde frälsaren. Utläggningens huvudsakliga fokus är alltså inte av mariologisk karaktär, utan kristologisk.

Första söndagen efter jul

I predikan står mötet med Simeon och Hanna i fokus, med Lukas 2:33-39 som evangelietext.

Om Simeons fjärde profetia, att ett svärd skulle gå genom Marias hjärta, räknar Fornelius upp hennes många sorger: när hon var tvungen att fly till Egypten, när hon tappade bort Jesus i templet, när de grep honom i Jerusalem, när hon såg honom iklädd törnekronan bärandes på sitt kors, och när spikarna slogs genom hans händer och fötter. Fornelius skriver att hon hade så många sorger att det är ett under ”att Siälen sielff icke flydde utu Kroppen på henne”.⁴⁷¹

Efter detta går Fornelius vidare till ”Hanna Wittnesbörd” (notera att Simeon profeterar, medan Hanna enbart ger vittnesbörd).⁴⁷² I denna utläggning tar inte Maria någon nämnvärd plats, men det är ändå en intressant utläggning om synen på kvinnans roll: Fornelius refererar till hur Paulus i 1 Kor 14:34 uttryckligen hade sagt att kvinnorna skulle tiga i församlingarna. Men när män har saknats eller tigt, har ”Gud ofta genom Qwinnor nyttiga Ting lärd”, skriver Fornelius.⁴⁷³ Han skriver också att ”Elliest uthom Kyrckian är ingen Fråga. Tå må een Qwinna tala uthu Schrifftn”.⁴⁷⁴ – att kyrkorummet var till för den manliga prästen, men att kvinnor utanför detta rum kunde utlägga Bibeln om de så ville. Han skriver att det i Gamla Testamentet fanns många profetissor som under sin levnadstid hade hållits i högre ära än männen.⁴⁷⁵ Han räknar upp Miriam, Arons syster, Hulda, Debora, och nämner även Filippos fyra profeterande döttrar i Apostlagärningarna samt Priscilla, Aquilas man, som i

⁴⁷⁰ Beskow, 1985, s 138.

⁴⁷¹ Fornelius, 1697, s 126.

⁴⁷² Fornelius, 1697, s 126.

⁴⁷³ Fornelius, 1697, s 127.

⁴⁷⁴ Fornelius, 1697, s 127.

⁴⁷⁵ Fornelius, 1697, s 129.

Apostlagärningarna 18 undervisar en judisk man vid namn Apollos om skriften. Han skriver avslutningsvis att:

Icke lijtet Beröm alt thetta, för Qwinfolck. Hustrur, Änkior och Pijgor. Huru gud hafwer giordt them til Medarfvingar til Lijfzens Nåd. Och huru och the hafwa Deel i thet Ordet, som Gud uthi then I. SamuelsBok i det andra Capitlet talar. Then mig ährar, honom wil iag ähra. Men elliest in om Kyrckia, blifwer thet wijd then Apostoliske Ordningen.⁴⁷⁶

Fornelius hänvisar alltså till den apostoliska ordningen i sitt argument att kvinnor inte kan utlägga skriften i kyrkan som om de vore präster, men däremot utanför kyrkans rum. Notera att Maria inte nämns bland dessa profeterande och undervisande kvinnor. Detta är inte förvånande, även om hennes lovsång synes vara i form av en predikan, vilket Musæus vid ett tillfälle också kallar den.⁴⁷⁷ Kreitzer konstaterar att även Luther bekräftade Marias roll som predikare, men däremot blev hennes predikande inte till ett exempel på samma sätt som hennes andra dygder.⁴⁷⁸

Första söndagen efter trettondedagen

Fornelius utgår från Lukasevangeliets text om den tolvårige Jesus i templet. Denna predikan har jag även redovisat för hos Moller och Matthiæ och evangelietexten i fråga är populär att använda på temat barnuppfostran. Oftast hänvisar författarna också till Jesus Syraks vishet, framförallt kapitel 2 som behandlar plikten gentemot föräldrar.⁴⁷⁹ Fornelius delar in sin predikan i tre stycken, varav det första handlar om den heliga familjens färd till Jerusalem för påskhögtiden. Fornelius redogör vidare för de antika judiska traditionerna, och hur människorna tre gånger om året förväntades besöka templet i Jerusalem i enlighet med det som föreskrivits i 2 Mos 34. Han förklarar att det för män var föreskrivet, ”til at hafwa stig fram för Herran tin Gud”, medan kvinnor kunde stanna hemma om de ville eller behövdes. Han knyter dessa tempelvisiter till kyrkobesöken och förklarar att ”Och den förthenskull som på sådana Tider [det vill säga, under högtider] intet kommer til Kyrckia, och bekläder sitt Rum i Benken, han är så god som död”.⁴⁸⁰ Han varnar alltså för att inte gå till kyrkan vid högtider. Sedan tycks Fornelius rikta en mer direkt uppmaning till sin läsare, han skriver på tal om Marias vandring till Jerusalem:

⁴⁷⁶ Fornelius, 1697, s 130.

⁴⁷⁷ ”Thena Marie predican”, Musæus, 1607, s 103.

⁴⁷⁸ Kreitzer, 1999, s 97-98.

⁴⁷⁹ Om Jesus Syraks bok och dess popularitet se Pleijel, 1970, s 133.

⁴⁸⁰ Fornelius, 1697, s 190.

Maria med sitt Föllie, hade Tiugu Tyska Mijhl til Kyrckia i dag, kan lijkwäl intet wara mindre än 10. [av] Wåra. Then Wågen satte henne intet hemma fördenskull: Och woro ändå Qwinfolcken frij i Lagen, och hon wäl hade fått blifwit ifrå Högtiden, om hon hade welat. Är icke sagdt förthenskull, at hustrun skal sittia hemma om Påskedagen. Folck tror tu hafwer warit på Långresa och behöfwer hwiila tig. Will tu wara den Misstanka förutan, så kom til Kyrckia; Tå Owäder, siukt Folk i huset, och andra oundwikeliga Hinder icke äro påfårde. Tu hafwer intet så lång Wäg nu.⁴⁸¹

Maria framhävs som ett gott exempel för sin flitighet i att hon orkade gå långväga för att besöka templet, trots att hon enligt lagen hade kunnat stanna hemma om hon hade velat. Varför Fornelius hänvisar till Marias väg i tyska mil är oklart, men i äldre tider hade man inte ett enhetligt milsystem, utan längdangivelser kunde variera, exempelvis mellan svenska landskap.⁴⁸² Att Fornelius så specifikt vill ange avstånd är för att han helt enkelt vill understryka att Maria gick en lång väg för Guds skull, han nämner inte ens Josef i detta sammanhang. Han går sedan över till att rikta en direkt och samtida uppmaning till sin läsare: stanna inte hemma under påsk, utan se till att hålla dig i kyrkan så att inte folk misstänker att du gjort något värdsligt, som exempelvis varit ute på långresa. Han understryker dock att de som på grund av oväder, sjukdomar i hemmet eller dylikt inte kunde ta sig till kyrkan var undantagna denna uppmaning. Han fortsätter:

Icke heller sade Maria så. Jag har Postilla, iag kan sittia hemma, och läsa i henne, det gör samma Gagn. Ney det gör intet samma Gagn (...) Så är en lefwandes Predikares röst, i Kyrckian, til at akta uppå, krafftigare än läsa i Postilla.⁴⁸³

Här adresserar Fornelius återigen vad som tycks ha varit ett samtida problem, med Maria som ett förebildligt exempel: han varnar de som anser att det räcker att stanna hemma så länge man läser i postillan, och förklarar att en ”lefwandes Predikares röst i Kyrckian” var mycket kraftfullare och därmed bättre. Att detta behöver understrykas tyder på att denna typ av beteende förekom ute i församlingarna, och något som man från kyrkligt håll inte uppskattade.⁴⁸⁴ Vad som också är intressant är Fornelius vittnesmål att folk satt hemma och läste ur postillorna, frågan är dock i vilken utsträckning detta skedde. Om 1600-talets

⁴⁸¹ Fornelius, 1697, s 190.

⁴⁸² Nordisk familjebok, uggleupplagan, band 18, ”Mekaniker-Mykale”, red. Th. Westrin, Stockholm: 1913, s 487-488.

⁴⁸³ Fornelius, 1697, s 190.

⁴⁸⁴ Göran Malmstedt har noterat att bristande närvaro och deltagande i gudstjänstfirandet var ett återkommande problem för den svenska kyrkoledningen under både 1500- och 1600-talet. Malmstedt finner flera vittnesmål på att åhörare både anlände sent och lämnade kyrkorummet innan gudstjänten var avslutad, man sökte råda bot på detta genom bland annat penningböter, vilket dock tycks ha hjälpt föga: I ett visitationsförhör från så sent som 1704 noterar Jesper Svedberg att ett flertal åhörare behövde lämna kyrkan då de hade druckit för mycket. Se Malmstedt, 2002, s 33-35.

folklitteratur synes Bibeln, katekesen och psalmboken ha varit de viktigaste litterära verken, och även om läskunnigheten ökade, var den ännu inte helt spridd.⁴⁸⁵ Många människor tillskansade sig därför i första hand bibelordet genom prästens predikan. Hilding Pleijel har poängterat att man inte ska underskatta vad det betydde för menighetens fromhetsliv att söndag efter söndag lyssna till bibelns epistlar och evangelier.⁴⁸⁶ Pleijel skriver också att psalmboken från början var den mest populära folkboken men att postillan senare kom att bli allmogens käraste läsning, med Johann Arndts verk i spetsen.⁴⁸⁷ Pleijel uppger däremot inte när denna folkliga förskjutning från psalmboken till postillan sker, men det torde vara senare än 1600-talet. Det går dock inte att låta bli att ställa sig frågan, om det ändå, med Fornelius vittnesmål som fond, förekom att människor satt hemma och läste ur exempelvis Mollers postilla, och däri bläddrade fram till de festdagar som utgått i Sverige men som alltjämt fanns bevarade i texten – såsom Maria avlelses dag där Moller beskriver hennes änkestånd, död och himmelfärd.

Fornelius fortsätter med att understryka viktigheten av att besöka Herrens tempel, Guds hus, såsom Maria och Josef hade gjort. Fornelius skriver, nu i form av en bön:

Så låt nu, min Gud, tin Ögon öppen wara, och tin Öron gifwa akt på Bönen i thetta Rum (...) Låt tina Prester, Herre Gud, warda iklädde med Saligheet, och tina heliga glädia sig öfwer det goda. Sådant alt finne wij uthi våra Gudz Huus och Kyrkior, när wij gå dijt.⁴⁸⁸

Mellan raderna syns alltså återigen en uppmaning till folket att hålla sig i kyrkan. Fornelius går sedan vidare och skriver att det här finns tillfälle att tala om barns tukt. Man finner ett exempel i Maria förklarar han, och berömmar henne för att hon inte hade tänkt att hennes son inte skulle orka gå hela den långa vägen till Jerusalem, utan tog honom med sig.⁴⁸⁹ Hos Moller och Matthiæ ägnas en stor del av predikoutläggningen på Luk 2:41-52 till att diskutera just barnuppfostran och Marias och Josefs roll som föräldrar, men Fornelius avhandlar detta tema mycket kortfattat. Han går igenom ett antal bibliska figurer och deras föräldrar, och avslutar med en uppmaning till bön:

⁴⁸⁵ Om folkläsning se Pleijel, 1970, kapitel 5 "Folkläsning under hustavlans tid", s 128-162.

⁴⁸⁶ Pleijel, 1970, s 131.

⁴⁸⁷ Pleijel, 1970, s 8.

⁴⁸⁸ Fornelius, 1697, s 192.

⁴⁸⁹ Fornelius, 1697, s 191.

Altså bed tu och, Herre Jesu bewara mitt Barn, at iag icke en Cain, icke en Absalon, icke en Judas uppföder, och een Helfwetis Brand uthi mitt Huus hafwer, uthan gif mig, och förläna mig at iag een lydig Isaac, een sedig Tobias uppföder...⁴⁹⁰

I predikans andra stycke avhandlar Fornelius hur de tappade bort Jesus och sedan fann honom. Han inleder med att proklamera att Adam och Eva hade varit de mest eländiga och bedrövade människorna på jorden: ”Hwad Wee måtte hafwa giordt them, at the så med sitt fall, alla sina effterkommande, heela det Menniskeliga Slechtet, uti så stoor Jämmer, til Lijf och Siäl, störtat hade.”⁴⁹¹ Han fortsätter med att uppställa Maria som den andra Eva:

Maria war här den andra Ewa, hölt sig för den älendigaste och olyksaligaste Qwinna. Ty såsom then förra Ewa hade fördt Synden och Döden i Werlden, och kommit alla under Fördömmelse. Altså hade hon [dvs Maria], then ena [den enda] förloradt, som Synd och Död borttaga skulle, och hielpa det älendige Menniskio Slechtet till rätta igen. Huru hon måtte hafwa warit til modz, huru hon måtte hafwa klagadt sig, huru Tårarna måtte hafwa runnit neder åth hennes Kinbeen. Om hon hafwer kunnat gråta.⁴⁹²

Fornelius är inne på samma tema som Matthiæ, nämligen att Marias sorg är kopplad – inte bara till att hon trodde att hon hade förlorat sin son – men att hon även var bedrövad, för att hon hade förlorat människornas frälsare. Betoningen på Maria som fullt medveten och sörjande i det faktum att hon hade ”tappat bort” världens frälsare är något som jag inte tidigare stött på i de reformatoriska och evangelisk-lutherska postillorna. Däremot är Fornelius mer förmildrande i sin ton än vad Matthiæ är, som ju anser att Maria och Josef blev straffade av Gud för sin oaktsamhet. Hos Fornelius ställs Maria som motpol till den Eva som ”fördt Synden och Döden i Werlden”.

Fornelius förklarar vidare att det var när hon tappade bort sitt barn som svärdet gick genom henne, såsom Simeon hade förutspått. Han skriver ”[hon] Är een Spegel til de heligas Kors. The heligaste Menniskior wedarfars offta det swåraste Korset.”⁴⁹³ Hon är alltså till ett exempel för lidande människor, och hon är helig. Han jämför hennes sorg med bland annat ”then heliga Job”, och förklarar att deras förtvivlan grundade sig i att ”Gud gömdt sig” för dem, och att de därmed hade förlorat Kristus.⁴⁹⁴ Likt i Matthiæ:s predikan parallelliseras Marias förlust av Jesus i Jerusalem, en fysisk förlust, med att andligt ha förlorat Kristus. Men varför låter Gud detta hända en människa, frågar sig Fornelius. Det sker, svarar han, för att människan

⁴⁹⁰ Fornelius, 1697, s 194.

⁴⁹¹ Fornelius, 1697, s 194.

⁴⁹² Fornelius, 1697, s 195.

⁴⁹³ Fornelius, 1697, s 195.

⁴⁹⁴ Fornelius, 1697, s 195.

inte på något sätt skulle förtrösta på sig själv, ”uthan på Gud som uppväcker the döda”.⁴⁹⁵

Fornelius uppmanar, att när Kristus tycks förlorad, borde människorna likt Maria och Josef:

wij med Maria och Joseph wända om och sökia Christum i Templet, mitt ibland the lärare, det är uthi Gudz Ord, och ibland them som thet i Kyrkian Predika och lära, ther är han wist, ther få wij mången god Tröst, ther igenom kommer han åter till oss.⁴⁹⁶

Och likt Job på slutet, efter att ha befunnit sig i stor nöd, fann Kristus igen så fann nu också Maria Jesus igen, avslutar Fornelius.⁴⁹⁷ Han verkar återigen driva någon typ av samtida uppfostransprojekt, att få sina läsare att förstå vikten av att gå till kyrkan – det var bland de predikande lärarna i kyrkan som människan kunde få tröst.

Predikans tredje stycke är en ”Barna Spegel” enligt Fornelius, där Jesus ställs upp som exempel för ungt folk, som likt honom bör hålla sig i Guds hus.⁴⁹⁸ Fornelius väljer att överhuvudtaget inte avhandla meningsutbytet mellan Maria och Jesus, till skillnad från bland annat Matthiæ och även fler av de tidigare tyska reformatörerna som Kreitzer redogör för: som använder deras dialog för att påpeka att Maria agerat fel i det att hon förmanade Jesus, då hon därmed försökte förmana Gud själv – vilket hon borde ha vetat, då det hade förklarats för henne vid bebådelsen.⁴⁹⁹ Hon blir alltså klandrad, samtidigt som hon å andra sidan framställs som ett gott exempel för de kristna som hade ”vanliga barn” – vilka tvätom behövde förmanas när de hade gjort sina föräldrar orätt. Hon gjorde själv fel, men föräldrar kunde ändå följa hennes exempel. Men Fornelius avstår helt och hållet från att gå in på detta spår. Maria framstår alltigenom som ett gott exempel hos Fornelius, och Josef som i de andra predikningarna agerat tillsammans med henne i denna berättelse, får knappt vara med alls. Det är Maria som vandrat långt till Jerusalem för påskmässan, och som sedan när hon förlorat Jesus, sökt efter honom på rätt ställe, hon synes vara ett föredöme som en flitig kyrkobesökare och en god kristen. Och de textutläggningar där Maria skulle kunna hamna i dålig dager, avstår Fornelius från att diskutera.

Andra söndagen efter trettondedagen

I predikan avhandlas traditionsenligt Johannes 2, om bröllopet i Kana. Fornelius konstaterar inledningsvis att de måste ha varit väldigt många gäster på det unga parets bröllop:

⁴⁹⁵ Fornelius, 1697, s 196.

⁴⁹⁶ Fornelius, 1697, s 196.

⁴⁹⁷ Fornelius, 1697, s 196.

⁴⁹⁸ Fornelius, 1697, s 196.

⁴⁹⁹ Kreitzer, 1999, s 158-160.

Jesus med alla sina Lärjungar budin, the woro intet lijten Hoop the. Tolff Apostlar, Siuttijo andra, och hwem skulle the hafwa slutit uth, och intet budit. Tå Brudgummen Simon Cananeus war född ther i Staden Cana, och war een af deras, de Siuttijos Hoop? (...) Och therfore war intet under Wijnet trööt.⁵⁰⁰

Förvånande nog skriver Fornelius vem brudgummen var, vilket inte nämns i evangelietexten. Att brudgummen skulle vara ”Simon Cananeus”, det vill säga Simon ivraren eller Simon seloten som han mer vanligen kallas, är också högst förvånande: Beth Kreitzer skriver angående en av Luthers predikningar om bröllopet i Kana, att Luther avfärdar den äldre legend som gjort gällande för att det skulle vara Johannes döparen och Maria Magdalena som var brudparet.⁵⁰¹ Men enligt Fornelius var det alltså inte Johannes döparen, utan aposteln Simon som var brudgummen, en tradition som jag inte har stött på tidigare och som inte heller nämns i någon av den litteratur jag sökt om Simon ivraren. Vad som är mest intressant är att vi återigen finner exempel på att de evangelisk-lutherska predikanterna inte tycks ha varit helt strikta med Luthers *sola scriptura*.⁵⁰²

Och varför vill ”tu helige Ewangelist” berätta att Jesu moder var där, frågar sig Fornelius vidare, han skriver:

Jag tror tu wilt ther med befästa Echtenskapets wärdigheet. Jesu Moder war ther. En himmels Drottning. Then Tre Konungar, som man dem gemenligen kallar på een Dag besökte. Then wälsignadeste ibland Qwinnor. Then een Engel bebobade. Then helge Ande öfwerstygdte. War hon ther: Så moste det vara itt herligit Stånd.⁵⁰³

Fornelius menar alltså att evangelisten förmodligen hade velat befästa äktenskapets upphöjda ställning genom att berätta att Jesus moder var gäst. Fornelius uppräknar: hon som var himladrottning, den som stjärntydarna hade besökt, den mest välsignade bland kvinnor, den som ängeln hade bebådat och som den heliga anden hade överstyggat. Om hon var där så måste äktenskapet vara ett ”herligit Stånd” konstaterar Fornelius. Moller är i sin predikoutläggning om bröllopet i Kana, inne på en likande poäng – men han tolkar bröllopet som ett ”härligt stånd” för att Jesus bevistade det, inte Maria. Moller ansåg dock att ännu ett bevis för äktenskapets ”värdigheet” var att Herren själv hade låtit sig födas av en jungfru som var trolovad, och därmed skulle ingå i saktenskap. Fornelius argument vilar istället på att

⁵⁰⁰ Fornelius, 1697, s 200-201.

⁵⁰¹ Kreitzer, 1999, s 188.

⁵⁰² Denna princip betyder inte att utombibliskt stoff var ”förbjudet” men inställningen synes oftast vara att ingenting mer än det vi finner i Bibeln ”behövs” i frälsningshänseende – Matthiæ betonar exempelvis att vi inte vet mycket om Jesu barndom, men att det vi får genom Bibeln är tillräckligt. Däremot tycks det finnas en uppfattning att luthersk ortodoxi var främmande för utombibliska texters normativa status, vilket utifrån detta material inte riktigt verkar stämma.

⁵⁰³ Fornelius, 1697, s 201.

det var genom Marias närvaro som äktenskapet befästes som ett gott stånd, och i det att hon var himladrottning – ett attribut som sällan tillskrivs henne i den evangelisk-lutherska litteraturen. Det är hennes individuella roll som Fornelius lyfter fram, och hennes upphöjda roll – som drottning, utvald, och den mest välsignade bland kvinnor. Återigen en mariabild som står tämligen långt bort från den eländiga, fattiga, pigan vi mött i tidigare predikningar.

Fornelius går vidare till Marias kommentar till Jesus att vinet var slut. Han uppställer detta jämte ett gammaltestamentligt exempel:

Hwad finne wij här: Thet som the män i Jericho sade till Elisa. Thet är godt at boo i thenna Staden, såsom min Herre seer. Men här är ondt Watn. Så kan man säja om detta ståndet. Echtskapet ware itt godt Stånd, wore icke det onda Watnet. Nu tränger sig Fattigdomen in. Här ligger een i then Wrån, een annan i then, stankar och är Siuk.⁵⁰⁴

Detta är ett återkommande tema genom alla postillorna, när det kommer till äktenskapet betonas dess svårigheter och sorger. Äktenskapet var enligt Fornelius ett värdigt stånd, men också ett som skänkte mycket bedrövelse och fattigdom. ”Ja kors öfwer hwar Dörr. Barn och fattiga Fränder flere än bröd i Huset”.⁵⁰⁵ Han går vidare till Jesus svar på Marias replik, ”Qwinna, hwad hafwer iag med tig, min tijd är icke ännu kommen”. Fornelius förklarar att:

Här wijsar han icke sin Moder snöpligen af, eller snubbar henne, som mångom i förstonne kunde synas. Han skall icke wara knorrisk eller grufwelig. (...) Myckit mindre på något sätt ogeen emot sin Moder, uthan med togligaste Ord, och sakta åthäfwor rättar henne i Saken. Han will icke at hon skall understå sig någodt biuda öfwer honom här. Han war nu wuxin ifrån henne. Och hon motte intet ansee honom såsom blott sin Son. Han war något mehr. Och therföre säger han, Qwinna, och icke Moder.⁵⁰⁶

Fornelius vill försvara Maria, och betonar att man inte skulle tro att Jesus tillrättavisade Maria. Han försökte endast milt rätta henne och likt de andra författarnas argument i de tidigare postillorna så ligger betoningen i den här texten på att Maria inte kunde förmana eller på något sätt befalla Gud själv. Han var i situationen inte endast hennes son utan också Gud, och det var också därför han kallade henne för ”kvinna” förklarar Fornelius, och inte sin moder, vilken han inte skulle tilltala på det sättet. Han går vidare till att förklara Marias reaktion och svar:

⁵⁰⁴ Fornelius, 1697, s 202.

⁵⁰⁵ Fornelius, 1697, s 202.

⁵⁰⁶ Fornelius, 1697, s 202.

Huru litade detta swaret Maria? Fäller hon modet? Ney, hon hoppas lijkwäl det skall blifwa godt. War Tröst och oförfärat, och förbidja Herren, hade hon lärdt af then 27. Psalmen. Befaller Tienarena i Huset akta på honom. Hon war förgångz Hustru, hade *Commando* [förf. kurs.]. Hwad han säger eder thet görer.⁵⁰⁷

Han framställer hennes tro som ett gott exempel: hon misströstade inte av hans ord och trodde på honom och tillbad Herren. Fornelius ansluter sig också till den tradition som har tolkat texten som att Maria fungerade som en sorts värdinna på bröllopet.

3.4.2 Festdagarna

Maria Bebådelsedag

Predikan behandlar Luk 1:26-38. Fornelius inleder med att upprepa de psalmer han citerat i sin predikan på juldagen:

Men underligare denna i dag, at een Jungfru skulle föda, och skulle än tå, wara Jungfru, så sedan som förr. Hwar om the gamla *Cantilenerna* mycket wackert *componerade* äre [förf.kurs]. *Ut Vitrum non laeditur Sole penetrante fic illaefa creditur, partum post & ante, felix haex puerpera.* [Förf. Kurs.] Som Soolen Glaset ey bräcker, när hon thet genom Skijn, så blifwer förr och effter, oskadd Jungfrudom sijn.⁵⁰⁸

Han går sedan vidare till att fråga sig vart Guds ängel hade blivit utsänd, han hade kunnat bli sänd till Rom, ”ther the Rijkaste [är], eller Aten, ”ther the Lärdaste” [är], eller Jerusalem ”ther the Heligaste willia wara”.⁵⁰⁹ Men ängeln sändes till den lilla staden Nasaret, en föraktad stad, skriver Fornelius.⁵¹⁰ Detta är ett motiv vi mött i de tidigare bebådelsepredikningarna, staden Nasarets ringhet betonas. Han skriver vidare att Gud hade kunnat utse vilken välbeställd kvinna eller jungfru som helst till att bli sin sons moder: ”men han gick them alla förbij, och uthwalde thenne, som intet myckit tenkte om sig, enfaldiga Pigan”.⁵¹¹ Han förklarar att:

Samuel wille smörria then anseenligaste till Kong. Men Gud sade till honom, see intet på hans Skapnat, och stora Person, iag hafwer förkastad honom. Förty thet går icke effter som en Menniskia seer. En Menniskia seer thet för Ögonen är, men Herren seer till Hiertat.⁵¹²

Fornelius delar in bebådelsen i fyra stycken, varav den första avhandlar Gabriel. I det andra stycket går han igenom vad han kallar ”*Virgo expavescens*. En förfäradt Jungfru.”⁵¹³ Han

⁵⁰⁷ Fornelius, 1697, s 203.

⁵⁰⁸ Fornelius, 1697, s 370.

⁵⁰⁹ Fornelius, 1697, s 375.

⁵¹⁰ Fornelius, 1697, s 375.

⁵¹¹ Fornelius, 1697, s 376.

⁵¹² Fornelius, 1697, s 376.

skriver att Maria, när hon såg Gabriel, ”Rodnade i Ögonen, är Meningen, för then okende Karen. Thetta stod en jungfru wäl.”⁵¹⁴ Fornelius räknar sedan upp ett antal exempel ur Gamla Testamentet på goda jungfrur. Fornelius vill förklara för hur och när en jungfru kan tänkas prata med en man. Som exempelvis när Rebecka blev tilltalad av Abrahams tjänare, ”Dock icke så at en Piga med Höfligheet icke må tala med en ung Kar, antingen han hafwer sådant Ärende, eller icke”.⁵¹⁵ Fornelius berömmar också Rebecka för att hon efter att ha svarat på tjänarens frågor ”så wiste hon gåå heem”, hon dröjde inte kvar i onödan.⁵¹⁶

Elliest står wäl at en Piga med Försyn talar med en Kar, synnerligen then hon första gången seer. Så giorde Maria. Hon skiffte Färgan i Ansigtet, tå han så hastigt kom in på henne, ther hon satt wid sina Sysslor wof⁵¹⁷, eller hwad hon giorde. Thet wankar fuller annat än läsa i Huset. Görs fördenskull intet behof bryta sitt hufwud ther effter, hwad Capitel hon satt och laas i Bibelen tå.⁵¹⁸

Även Maria får beröm för att hon såsom en jungfru (det vill säga med rodnande kinder) talade till den för henne okände mannen. Fornelius förklarar också att hon hade suttit med någon syssla när Gabriel kom in till henne, vävde eller liknande. ”Thet wankar fuller annat än läsa i Huset” är en något krånglig mening, ”fuller” har i äldre svenska ofta betydelsen ”säkerligen”, eller ”utan tvivel”. Fornelius menar alltså att det säkerligen fanns annat för Maria att göra än att läsa, därför ska man heller inte brydera över vilket bibelkapitel hon kan tänkas ha läst. Här verkar han adressera ett verkligt problem, och förmanar alltså sin läsare om att inte spekulera i detta. Vidare berömmar han Maria för hennes undran över vad det var för en hälsning. Han skriver att hade bara Eva funderat över vad det var för hälsning, när ormen talade till henne, så hade hon inte blivit bedragen. Men ”Maria war mehra omtent” än detta förklarar han.⁵¹⁹ Återigen ställs hon som en motpol till Eva, den som orsakat syndafallet.

I det tredje stycket skriver Fornelius om hur Gabriel berättade för Maria om barnet hon skulle föda. På tal om Maria undran över hur det hela skulle gå till ligger fokus, som i de andra postillorna, på att betona människornas oförstånd inför Guds verk och att man inte skulle glömma att för Gud var ingenting omöjligt. Fornelius skriver att Gabriel berättade för Maria om Elisabet. Om Gud kunde låta en ofruktbar kvinna bli havande, så varför skulle han

⁵¹³ Fornelius, 1697, s 377.

⁵¹⁴ Fornelius, 1697, s 378.

⁵¹⁵ Fornelius, 1697, s 378.

⁵¹⁶ Fornelius, 1697, s 378.

⁵¹⁷ Wof = väva i imperfekt i äldre svenska.

⁵¹⁸ Fornelius, 1697, s 378-379.

⁵¹⁹ Fornelius, 1697, s 379.

inte kunna göra henne som är jungfru havande, skriver Fornelius – ”Ty om man tänker rätt effter, hwad är omöyeligit för Gudh?”⁵²⁰

Fornelius kommer slutligen till det fjärde stycket, som han kallar ”*Maria acquiescens*, huru Maria gifwer sig til Fridz”.⁵²¹ Hon erkände sig som Guds tjänarinna och fattade inte några misstankar mot ängeln, med något ”orätt förtenkiande” såsom Eva hade gjort när Gud förbjöd dem från att äta av trädet.⁵²² Eva lät sig luras av ormen, men Maria tänkte inte att ängeln ”kanske han will förstöra Gifftermålet som iag nu står i Troloffningen uthi” utan trodde på hans ord.⁵²³ Hon tvivlade heller inte som Zacharias hade gjort, förklarar Fornelius:

Så gjorde intet Maria idag, hon lät Gud betämmat, stälte sig lydig. Och gaf Gudi Åhran och sade:
Fiat mihi secundum Verbum tuum, warde mig efter titt Taal.⁵²⁴

Maria behandlas på Fornelius bebådelsedag på liknande sätt som i de tidigare analyserade postillorna. Hon får beröm i det att hon är en dygdig och from jungfru som reagerar på en främmande mans tilltal och som sedan låter sig undervisas av Guds bud, och i slutändan inte tvivlar på budskapet, och tar emot det med stark tro och övertygelse, och utser sig själv till Herrens tjänarinna. Karakteristiskt för Fornelius är det tydliga fokuset på Maria som den nya Eva, då han gärna och ofta ställer dessa två bibliska kvinnor mot varandra, vari Maria framstår som det konstant goda exemplet.

Kyndelsmässodagen

Predikanen utgår från Lukas 2:22. Om Marias kyrkogång finns det tre frågor att utreda, förklarar Fornelius: Varför kvinnor enligt Gamla Testamentet, så länge skulle hålla sig från kyrkan efter barnafödsel, vad det betydde att de i gåva skulle offra lam eller duvor då de återupptogs i kyrkan och vad lagen om att allt förstfött skulle tillägnas Herren betydde.⁵²⁵ Stadgar som utgår från det som står i 3 Mos 12. Lagen om kvinnornas frånvaro och senare återupptagning i kyrkan var ursprungligen kopplad till frågan om orenhet, och vid Marias kyrkogång uppstod den teologiska frågan om varför hon skulle behöva renas i templet då hon hade fött en syndfri son och själv fortfarande var jungfru. 1500-talets reformatorer har försökt tackla detta problem på lite olika sätt, Olaus Petri hänvisar exempelvis till att hon frambar Jesusbarnet i det att hon följde den andra delen av lagen – den som sagt att allt förstfött av

⁵²⁰ Fornelius, 1697, s 382.

⁵²¹ Fornelius, 1697, s 382.

⁵²² Fornelius, 1697, s 383.

⁵²³ Fornelius, 1697, s 383.

⁵²⁴ Fornelius, 1697, s 384.

⁵²⁵ Fornelius, 1697, s 39 (Sidnumreringen börjar om på 1 vid postillans sista del, helgdagarna).

manskön skulle tillhöra Gud, och vem tillhörde inte Gud mer än hans egen son, argumenterar Olaus.⁵²⁶ Musæus å andra sidan menar på att Maria gick sin kyrktagning, trots att hon inte behövde för att inte ”förarga” människor.

Fornelius skriver på tal om frågan att kvinnan behövde stanna hemma efter sin förlossning, inte för att Gud fann det misshagligt, att sätta barn till världen, han välsignade ju Eva och Adam och sa ”Wäxer och föröker eder”.⁵²⁷ Fornelius menar snarare att kyrkogången var en påminnelse till ”det ynkeliga arfwet, som våra första Föräldrar lefde effter sigh, och wij och våra Barn hafwa ärfdt uppå oss”.⁵²⁸ Det var därför kvinnor gick sin kyrkogång, för att välsigna deras barn som hade fötts i synd, konstaterar Fornelius. Och så gjorde också Maria, hon hade stannat hemma i sex veckor och sedan kom hon med sitt barn för att:

...låta taga sig i Kyrckia⁵²⁹, icke derföre at hon det aldeles behöfde, såsom skulle hennes Son varit född i Synd, som andra Barn, uthan för sin egen skul, och sin egen Heder och goda Namn, wille hon det göra, at hon icke skulle gifwa Förargelse, gifwa folck orsak til at förtala och undra uppå...⁵³⁰

Fornelius menar alltså att hon gick sin kyrkogång inte för sitt barns skull, som hade fötts utan synd, men för sin egen skull och för sin heder och goda namn – här är Fornelius inne på samma argument som Musæus, att Maria inte ville väcka förargelse eller bli förtalad genom att inte låta sig renas i kyrkan. Men Fornelius skriver också att hon gjorde det för sin egen skull: frågan är om Fornelius med detta uttalande vill insinuera att hon gjorde det då hon själv behövde renas, det vill säga hon var inte syndfri likt sin son. Ett sådant uttalande skulle markera emot läran om *Immaculata conceptio*, en fråga där både Musæus, Moller och Matthiæ varit svävande och undvikande. Det är dock tveksamt om någon av predikanterna faktiskt skulle anse att Maria var besmittad av arvsynnen – även om man inte erkände läran om hennes obefläckade avlelse, som ju i sådana fall skulle ha skett vid hennes tillblivelse, så ansåg lärans motståndare vanligtvis, att hon senare i sitt liv kom att bli befriad från synden genom ett speciellt privilegium från Gud inför det att hon utvalts att bli Kristi moder. Rent kristologiskt blir det komplicerat om den syndfria frälsaren var född av en ”ren jungfru” som inte var fri från arvsynnen. Denna åsikt, att hon blev befriad från synd någon gång före hon födde Jesus, synes vara den vanliga hos de senare reformatörerna och evangelisk-lutherska

⁵²⁶ Wingborg, ”Från himladrottning till dygdig tjänarinna”, 2019, s 25.

⁵²⁷ Fornelius, 1697, s 39-40.

⁵²⁸ Fornelius, 1697, s 40.

⁵²⁹ Fornelius är ett barn av sin ersättningsteologiska tid, och skriver därför ut ”kyrkan”, trots att Maria givetvis gick till det judiska templet i Jerusalem för sin tempelgång.

⁵³⁰ Fornelius, 1697, s 40.

lärarna, om än inte en så lättförklarlig sådan, och det kan vara därför predikanterna helst undviker den – den förutsätts, men förklaras inte. Fornelius går inte heller in mer på problemet utan lägger mest tid på att förklara att hon inte ville förarga människor. Han skriver:

Ty gifwa förargelse är en swår Ting. En sådan wore bättre, at en Qwarnsteen wore bunden wid hans Hals, och han säncktes i Haffens diup, säger Christus hoos Mattheum i det 18. Capitel. Sådant kom Maria ihog sig uthi och det wille hon wackta sig före.⁵³¹

Här betonas Maria som en som känner till sina bibeltexter, förmodligen för att ge ett uppfostrande exempel till läsaren.

Fornelius lyfter sedan samma argument som Musæus till varför kvinnorna skulle stanna hemma efter barnafödelse, han förklarar att Gud även hade inrättat denna lag för att modern och barnet skulle få vila:

För ogeena Män skull, som elliest i förtijd, och öfwer deras Mackt och Förmågo, hade kunnat drijfwä dem til Arbete, och mången Hustru således der igenom blifwit förfarin. Thet wille Gud sättia dem Stängel före.⁵³²

Att två predikanter ser sig manade att ge denna förklaring får en att undra om det faktiskt förekom att kvinnor dog på grund av att de sattes i arbete för tidigt efter förlossning.⁵³³

Fornelius förklarar till och med att det kunde finnas någon särskild tyrann till man som kanske försökte få sin nyförlösta hustru att göra sina sysslor, om än inte helt själv, så genom ”legepijgan” (det vill säga den piga som arbetade för hushållet): Men även detta hade Guds lag satt stängsel för genom det att:

Effter som hwad fickz wid in om de Sex Wekorna, wardt der igenom, effter Lagen, oreent, och måste dubbelt Arbete läggias der på, och flera Stunder sättias bort, förr än det blef reent igen. Kom hon wid någon Stool, råkade lyffta honom af Stället i Huset, så wardt han oreen, dogde intet til at sittia på (...) Satte sig och hennes egen Man på honom tå han kom in, så wardt han oreen, och måste sielf dansa til Brunnen effter Watn och bada sig hårdt nog, förr än han blef reen igen. (...) Så at om nu någon man fans så ilak, at han intet kunde lijda med mindre Hustrun ginge i samma släap som han, han tog mehra Skada der af än Gagn.⁵³⁴

⁵³¹ Fornelius, 1697, s 40.

⁵³² Fornelius, 1697, s 40.

⁵³³ Att både mödra- och spädbarnsdödligheten var hög på den här tiden är det ingen tvekan om, frågan är om detta härleddes till att kvinnor började arbeta för tidigt, postpartum, och inte vilade.

⁵³⁴ Fornelius, 1697, s 40-41.

Eftersom allt som den nyförlösta kvinnan rörde vid ansågs orent, var hennes vila säkrad, skriver Fornelius finurligt. Utläggningen ger en intressant inblick i hushållslivet och synen på hemmets bestyr och kvinnans roll.

Maria Besökelsedag

Predikans evangelietext utgår från Luk 1:39-56. Fornelius inleder med att beskriva allt det beröm som Elisabet gav Maria, han frågar sig sedan: ”Hwad Beröm wilie tå wij gifwa henne idag? Wij wiliia gifwa henne theth Berömet, som Öfwerste Prästen gaf Judith, tu äst Jerusalems Krona.”⁵³⁵ Han förklarar sedan poetiskt att han på denna dag för det första ämnar predika om ”Marie Dygdekrona på Hufwud”: vad denna krona var sammansatt av, och vad för ädla stenar som gnistrade i denna gyllene krona.⁵³⁶ För det andra ska han predika om Marias lovsång, vilken han beskriver som de smycken som bruden burit under kronan, på sitt bröst: ”[Som Gud] henne hafwer prydt pch besmyckiadt med, och ingen Qwina i Werlden, kan komma til deals uthi, och hafwa gemeent med henne, uthan Maria hafwer det för sig allena.”⁵³⁷

Maria framträder här som den upphöjda Maria, den som ingen kvinna i världen kunde mäta sig med när det kom till alla de dygder som Gud hade smyckat henne med. Bilden av Maria klädd i krona och ädla stenar står ganska långt från den Maria som i andra delar av materialet framträtt som en eländig fattig piga, och ger snarare romersk-katolska eller medeltida konnotationer. Även om kronan och stenarna i fråga representerar olika dygder, och inte prakt och överdåd. Överlag synes Fornelius förtjust i himladrottnings-motivet, den krönte Maria.

Den första ädla stenen i hennes krona var ”*Gemma Pietatis* [Förf.kurs], Gudeligheet”, förklarar Fornelius.⁵³⁸ Enligt Luk 1:39 gav sig Maria iväg, kort efter att hon hade blivit bebådad av Gabriel till en stad i Juda bergsbygd. Fornelius skriver: ”Bärg äro hög och swåra til at stijga uppå, och gåå uthöfwer, lijkwål lät hon intet hålla sig ifrån sitt Gudeliga Upsåt för then skul”.⁵³⁹ Han förklarar att hon ville komma till Elisabeth för att tillsammans samtala om de mirakel Gud gjort med dem båda.⁵⁴⁰ Så Maria gick ut i bergen, och Fornelius manar sin läsare att göra likadant, för Guds hus kallades för ett berg:

⁵³⁵ Fornelius, 1697, s 91.

⁵³⁶ Fornelius, 1697, s 91.

⁵³⁷ Fornelius, 1697, s 91.

⁵³⁸ Fornelius, 1697, s 92.

⁵³⁹ Fornelius, 1697, s 92.

⁵⁴⁰ Fornelius, 1697, s 92.

Och säg tå tu hörer ringa til Kyrkia om Söndagen, det som Folket hoos Esajam i det 2. Capitel sade til hwar andra. Kommer och låter oss gå uppå Herrans Bærg, säger hward för Bærg, til Jaacobz Gudz Huus, at han lærer oss sina Wægar och wij wandrom på hans Stijgar. (...) Så, säger iag, skole wij med Maria gå upp i Bærgzbygden ibland medan wij här lefwa, lyffta vårt Hierta up til Gud, gå til Kyrkia, och säja med Konung Dawid af den 43. Psalmen.⁵⁴¹

Fornelius parallelliserar de berg som Maria gick över, till gammaltestamentliga motiv där Guds hus, det vill säga kyrkan i detta sammanhang, kallades för ett berg – återigen söker Fornelius smyga in en uppmaning till sina läsare att gå till kyrkan. Han fortsätter med att förklara att den stad i Juda bergsbygd som Lukas beskriver, var den prästerliga staden Hebron, information som inte skrivs ut i evangeliet och som därmed måste vara hämtad från utombibliskt stoff. Att det var Hebron som Maria kom till stärkte ytterligare hennes första dygdessten – gudelighet – menar Fornelius, han skriver:

Här fick Maria myckit see uti denna Staden när hon kom tijt, som ännu mehr kunde förmera henne uthi dene Dygden, som wij nu omtala, Gudeligheet, och göra henne många gudeliga Tankar. Ibland myckit annat fick hon ther see Abrahams, och de andra Heligas, sina förfäders Graf...⁵⁴²

Fornelius gör nu en tolkning av Marias inre tankeliv: han skriver att hon, efter att hon hade läst vad som skrivits på gravstenarna, påminde sig själv om vilket heligt folk de hade varit (hennes förfäder) och hon hade själv tänkt på hur hon kunde leva mer som dem, hon hade tänkt på sin egen dödlighet och hur hon en dag skulle behöva vandra samma väg som de.⁵⁴³ Fornelius uppmanar sin läsare att göra likadant som Maria: ”Sätt tig de Heligas Exempel för Ögonen, uthi alt titt Lefwerne, och tänk på Ändan, kom ihog tin Dödeligheet, så syndar tu intet så öfwerådigt”.⁵⁴⁴ Här återger Fornelius stoff som är helt och hållet utombibliskt, om det är apokryfiskt material eller något som han själv komponerat för att kunna visa på Maria som exempel vid Abraham och de andra heliga förfädernas grav, låter jag stå osagt. Det är tyvärr inte möjligt, inom den här uppsatsens ramar, att vidare undersöka det apokryfiska materialet och andra utombibliska traditioner, som flera av postillornas författare uppenbarligen hämtat stoff från. Det är hursomhelst anmärkningsvärt att stöta på den här typen av utombiblisk utläggning om Maria så sent som 1697, en tämligen sen marialegend. Efter denna korta utfärd framställs hon åter av Fornelius helt inom ramarna för sin evangelisk-lutherska roll – som ett gott exempel genom sitt dygdiga leverne och gudfruktiga tankar.

⁵⁴¹ Fornelius, 1697, s 92-93.

⁵⁴² Fornelius, 1697, s 93.

⁵⁴³ Fornelius, 1697, s 93.

⁵⁴⁴ Fornelius, 1697, s 93.

Marias andra ädelsten, ”som lyste uti Marie gyllene Dygde-Krona, var *Gemma Humilitatis*, Ödmjukheet” skriver Fornelius.⁵⁴⁵ Han menar att man genom Lukas text skulle förstå att Maria hade gått till fots över bergen. På detta tema passar Fornelius på att rikta kritik till sin samtids kvinnor:

Mången af de sijda Purpur Qwinfolk i vår Tijd i stora städer besynerlige, skulle wäl 10. gånger betänka sig förr än hon för sig så gemeen. Wagne moste för Huset när hon skal til Kyrkia, hielper intet annat, ther hon lijkwäl offta kan stå i Porten och taga i KyrkieDören, skulle och köra in i Kyrkian med, om hon icke fruchtade för Presten. O tu arma Mullsäck, tu fruchtar tu skalt skittna Tån på tig, och äst doch icke sielf annat än en slem Träck then Stund tu ännu lefwer, säger Syrach, och när tu död äst, så blifwer thet samma, så äta tig Ormar och Maskar upp. Maria hade längre wäg idag, tå hon gick upp i Bergzbygden 24 Mijl.⁵⁴⁶

Han går hårt åt mot de han kallar purpurklädda storstadskvinnor, som måste ha vagnen utanför huset när de skulle gå till kyrkan, och som gärna hade velat köra vagnen hela vägen in i kyrkan för att inte bli smutsig om fötterna, och hade så gjort om hon inte hade fruktat prästen. Fornelius förklarar också att en sådan kvinna nog skulle tänka tio gånger om innan hon skulle vara så ödmjuk att gå en så lång väg för någon annan, som Maria hade gjort. Han hyllar alltså Maria för hennes ödmjukhet som för Elisabets skull gick en lång väg. Här ställs också Marias goda exempel bredvid ett exempel på hur man som kristen kvinna *inte* borde agera. Han berömmar henne också för att hon inte blev skrytsam eller förhävde sig i det att hon hade blivit utvald bland alla världens kvinnor, att bli Guds moder.⁵⁴⁷

Hennes tredje ädelsten var ”*Gemma alacritatis*, Qwick af sig, och snabb på Fötterna.”⁵⁴⁸ Fornelius är inne på samma argument som Musæus, nämligen att hon var dygdig i det att hon gick ”i hast” som Lukas skriver. Kreitzer konstaterar i sin avhandling att detta var ett återkommande motiv när de tyska evangeliska predikanterna skulle redogöra för hur Maria gick för att besöka Elisabet.⁵⁴⁹ Fornelius skriver:

Hon räknar intet hwart Steeg hon stijger, gapar intet omkring sig, räknar intet Spånen på Kyrkietaket ther hon går fram. Står intet och talar med alla som hon möter på Wägen, utan hon gör mde en fast fort tijt hon skal. Sådant är en wacker Dygd för Qwinfolk, hon skal inte wandra alt för longdt ifrån Hemmet, af fåfängia, uthan moste hafwa Ärende, som Maria hade idag.⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ Fornelius, 1697, s 93.

⁵⁴⁶ Fornelius, 1697, s 93-94.

⁵⁴⁷ Fornelius, 1697, s 93.

⁵⁴⁸ Fornelius, 1697, s 94.

⁵⁴⁹ Kreitzer, 1999, s 92-96, se rubriken ”Mary the ’Good Girl’”.

⁵⁵⁰ Fornelius, 1697, s 94-95.

Det fanns inget bättre beröm för en hustru, än att hon kom ihåg sitt namn och var hemma och rådde om huset – ”ty af Huset hafwer Hustrun sitt Nampn”, förklarar Fornelius.⁵⁵¹ Här framhävs två förebildliga kvinnoroller, med Maria som exempel: Den dygdiga jungfrun som inte utan ärende är ute och ränner utanför huset, och husfrun som är inne och rör om hemmet. Fornelius avslutar med att berömma Maria för att hon så väl aktade sitt namn.⁵⁵²

Hennes fjärde ädelsten, gnistrandes i hennes gyllende dygdekrona, var ”*Gemme Sanctitatis*, Fromheet och Stillheet”.⁵⁵³ Fornelius förklarar att hon inte umgicks med alla, utan med utvalt fromt och heligt folk, exempelvis de i Zacharias hus. Han uppmanar läsaren att göra likadant: ”Hålt tig til fromt Folck. Warer heliga uthi all eder Omgängelse”.⁵⁵⁴ Hennes femte ädelsten var ”*Gemma Civitatis*, Höfligheet”, Fornelius skriver att Maria visste hur hon rätt skulle hälsa när hon kom till Zacharias hus.⁵⁵⁵ Här ägnar han sig kort åt en exegetisk utläggning och beskriver det grekiska ordet som står utskrivet för Marias hälsning till Elisabet, han skriver att det var Ἀσπάζεσται [Aspazestai]⁵⁵⁶, och att:

...det lyder så myckit, at Maria med all Höfligheet, både i Ord och Åthäfwor, på det wänligaste och ödmiukeligaste hafwer talat henne till, och önskadt henne godt.⁵⁵⁷

Mig veterligen betyder verbet ἀσπάζομαι helt enkelt att ”hälsa”, eller ”hälsa på hos någon”.⁵⁵⁸ men det kan tänkas att ordet även har en mer innerlig betydelse som att hälsa någon vällycka, eller dylikt. Den typen av nyanser är inte ovanliga i de antika språken. Fornelius gör hur som helst en poäng av detta och förklarar att ”Thenne Höfligheet så til at hälsa Folk, när en kommer uthi itt Huus, möter eller går om någon, är en wacker Dygd”.⁵⁵⁹ Han uppmanar läsaren att göra likt Maria, och att ”hälsa wänligen och swara wänligen”. Fornelius har en tydligt uppfostrande agenda, inte bara gällande spörsmål som hur och hur ofta den troende skulle besöka kyrkan, utan också i till synes helt vanligt socialt beteende. Men det finns en evangeliskt kristen aspekt av detta, som handlar om att man skulle behandla sin nästa väl – vare sig det är grannen du möter på vägen, eller den vars hem du besöker.

⁵⁵¹ Fornelius, 1697, s 95.

⁵⁵² Fornelius, 1697, s 95.

⁵⁵³ Fornelius, 1697, s 96.

⁵⁵⁴ Fornelius, 1697, s 96.

⁵⁵⁵ Fornelius, 1697, s 97.

⁵⁵⁶ Om man ser till Novum Testamentum 28 står det dock ἡσπάζατο (”hon hälsade”) och inte ἀσπάζεσται som är den substantivistiska formen – ”en hälsning”.

⁵⁵⁷ Fornelius, 1697, s 97.

⁵⁵⁸ Heikel, Ivar, Fridrichsen, Anton, *Grekisk-svensk Ordbok till Nya Testamentet Och De Apostoliska Fäderna*, Bibelakademiförlaget, Svenska Bibelsällskapet, Uppsala: 2013, s 31.

⁵⁵⁹ Fornelius, 1697, s 97.

Den sjätte ädelstenen representerar ”*Gemma Simplicitatis*, Enfaldigheet”.⁵⁶⁰ Jag vill påminna om att ”enfaldighet” i äldre språkbruk betydde enkel eller okonstlad, i positiv bemärkelse. Maria var enfaldig i det att hon hade gett Gud äran och låtit honom råda, förklarar Fornelius.

Och salig ästu, som trodde, säger Elizabeth här till henne. Sådant står wäl för Qwinfolck, tienar intet at de willia *sapere supra sexum*, och göra sig allestädz kloka, inlåta sig uthi höga *disputationer* med Män och sådant som de intet förstå sig uppå [Förf. Kurs.].⁵⁶¹

Här framträder ännu ett kvinnoideal, att det inte klär kvinnan väl att försöka disputeras med männen om sådant som de ändå inte förstodde sig på. Han förklarar att Maria inte ingick i disputation med Gabriel över det han berättade för henne vid bebådelsen, utan ”så trodde hon enfaldigt” och det var också därför som Elisabet prisade henne salig: för att Maria hade gett sig ”Gud i Wäld, och lät honom råda”.⁵⁶² Det var alltså inte för sin egen person som hon blev prisad, utan för att hon satte sin tro till Gud.

Hennes sjunde ädelsten var ”*Gemma Sedulitatis*, Flijtachtighet och Arbetsamheet”.⁵⁶³ I tre månader stannade hon hos sin släkting, sedan gick hon hem för att ta hand om sitt eget hus, förklarar Fornelius. Detta efterföljs av ett längre citat ur Ordspråksboken 31:10-31, om en god hustru. Fornelius skriver därefter:

Står fördenskull intet alt Berömmer der uthi, at en Hustru, en Pijga med, hafwer lärdt gå sijd och sopa Gålfwet med Kiortelen eller sätter sig til at läsa i Book heela Dagen. Thet wil annat göras med i Huset.⁵⁶⁴

Han gör sig alltså ironisk över de kvinnor som hade lärt sig att sopa golvet med kjolen eller som satt för att läsa hela dagarna, när det fanns annat att göra i huset. Han berömmer Maria som såg till att alltid ha något för händer, och ger exempel på andra bibliska kvinnor som också hållit sig sysselsatta med nödvändiga bestyr:

Sara stod uti Tiället bakade och kokade hon, tå Gud frågade effter henne (...) Rebecca hade itt WatnÄmbar⁵⁶⁵ i Handen, tå Eleazar kom til henne (...) Hanna Tobie Hustru arbetade med sin Hand och födde sig med spinnande uthi Tobie i det 2. Cap (...) Presten i Midian hade 7. Döttrar, alla hölt han til Arbete.⁵⁶⁶

⁵⁶⁰ Fornelius, 1697, s 98.

⁵⁶¹ Fornelius, 1697, s 98. ”*Sapere supra sexum*” = ungefärligt översatt, ”att ha ett förstånd över sitt kön”

⁵⁶² Fornelius, 1697, s 99.

⁵⁶³ Fornelius, 1697, s 99.

⁵⁶⁴ Fornelius, 1697, s 100.

⁵⁶⁵ Ämbar = hinkar.

⁵⁶⁶ Fornelius, 1697, s 100.

Här betonas kvinnans kall och roll i hustavlan – som arbetande husmoder – med Maria som exempel. Han avslutar med att sammanfatta Marias dygdekrona och dess sju gnistrande ädelstenar:

Gudeligheet, Ödmiukheet, Snabbheet, Fromheet, Höfligheet, Enfaldigheet, Arbetsamheet. Alla dygdesamma Hustrur och Pijgor til Effterdömme, hwad de mäst skola winläggia sig om, och hwad dem bäst pryder i Skrud.⁵⁶⁷

Dessa Marias sju dygder var alltså ett föredöme för alla dygdesamma hustrur och pigor, som borde utvälja vilka av dessa ädelstenar de själva klädde bäst i. Slutligen vill Fornelius kort gå igenom det ”särdeles kosteliga Smycke” som prydde Marias bröst – hennes lovsång. Det första var ”*Gratuita Exaltatio*, Then nådige Uphögning som Gud hafwer teckts Ähra, och ansee henne med, framför andra”.⁵⁶⁸ Hur många rika och högt ansedda jungfrur fanns det inte i världen, ville Maria säga, skriver Fornelius – och ändå hade hon blivit utvald att vara hans sons moder. Fornelius uppmanar sin läsare: ”Trösta tig här med. Ästu förachtadt, Gud kan upphöja tig”.⁵⁶⁹ Han förklarar att Hagar var en enkel tjänstekvinna, ändå vände Gud sina ögon mot henne, och Ester var en föräldrarlös fattig piga som ändå blev en drottning. Han tröstar, med att förklara att såsom Gud hade sett till Maria, så kommer han även att se till andra.⁵⁷⁰

Marias andra smycke var ”*Perpetua Praedicatio*, thet wijda och ewigwarande Beröm, som hon ther igenom så skulle.”⁵⁷¹ Fornelius understryker att hon hade kallats salig, men för den sakens skull skulle hon inte ”tillbes”, ”ty den Ähran hörer Gud allena til”.⁵⁷² Likt i de andra postillorna var detta en viktig punkt att markera mot, Maria som föremål för bön hörde inte hemma i de evangelisk-lutherska traditionerna. Fornelius förklarar:

Skole wij fördenskuld weta hwad åthskildnat wij skole göra emellan Gud och Maria, skola intet fly til Maria uti vår Nöd, och säja: *Ora pro nobis* [Förf. Kurs], Maria bed för oss, som dhe göra uthi Påfwedömet. Maria och andra döde Helgon de weta intet af oss.⁵⁷³

Han markerar också uttryckligen gentemot Marias förbön, och noterar att sådant höll de på med i påvedömet, men inte ”vi” – Maria och de andra döda helgonen hör oss inte ändå. Att den folkliga mariavördnaden var svår att stävja och få bukt med för de reformatoriska och

⁵⁶⁷ Fornelius, 1697, s 100

⁵⁶⁸ Fornelius, 1697, s 100.

⁵⁶⁹ Fornelius, 1697, s 101.

⁵⁷⁰ Fornelius, 1697, s 101.

⁵⁷¹ Fornelius, 1697, s 101.

⁵⁷² Fornelius, 1697, s 102.

⁵⁷³ Fornelius, 1697, s 102.

senare evangeliska prästerna och kyrkan är ett känt faktum.⁵⁷⁴ Att Fornelius här tydligt markerar mot att adressera Maria i bön tyder på att det mot 1600-talets slut fortfarande förekom och var något man behövde påminna om som förbjudet.

Marias tredje och sista smycke var ”*Mirifica operatio*, det underliga stora Wäreck, Gud hade giordt medh henne.”⁵⁷⁵ Fornelius uppberar Marias låga ställning:

...när han [Gud] wil göra stora Ting, så brukar han der til slätta och enfaldiga Medel. Hwem war Maria? En enfaldig Pijga, fattig, doch Dygdesam. Lijkwäl gick han alla de andra förbij, och gjorde detta stora Tinget genom henne...⁵⁷⁶

Fornelius avslutar sin predikan på Marie Besökelsedag på detta tema – han uppmanar läsaren att ta tröst och förstå att Gud hjälper de som var ringa och fattiga, såsom han hade sett till Maria kommer han också att se till andra människor.

3.4.3 Sammanfattning

Även Fornelius postilla sticker ut, sett till vad man förväntar sig av en evangelisk-luthersk predikotext från sent 1600-tal. Främst anmärkningsvärt är att Fornelius förknippar Maria med den apokalyptiska kvinnan i Uppenbarelseboken 12, där han också kallar henne för himladrottning, en ovanlig mariabild i evangelisk-lutherska sammanhang. Det är inte bara en ovanlig mariabild utan också en teologiskt avvikande syn då man både under fornkyrkan och i senare romersk-katolska traditioner sällan förknippade kvinnan i Upp 12 med Maria, hon har snarare tolkats som en symbol för kyrkan. I predikan på andra söndagen efter trettondedagen förklarar Fornelius att evangelisten Johannes, genom att förklara att Jesus moder deltog i bröllopet i Kana, ville befästa äktenskapets upphöjda ställning och Maria benämns återigen som ”en himmels Drottning”.

Inte heller Fornelius tycks främmande inför att luta sig mot utombibliskt stoff och traditioner, exempelvis förklarar han att brudgummen vid bröllopet i Kana var aposteln Simon. På Maria besökelsedag redogör han också för hur Maria i Hebron gick för att besöka Abrahams grav. Detaljer som inte nämns någonstans i de nytestamentliga texterna.

⁵⁷⁴ Se exempelvis, Estborn, 1929, s 299-301, som beskriver en seglivad Mariavördnad under hela reformationstidevarvet, och Zachrisson, 2017, s 66-76, som beskriver hur man både under 1600-talet och in på 1700-talet i vissa svenska kyrkor hade kvar sidoaltare, tillägnade bland annat Maria, som på olika sätt brukades av församlingen. Se även Herjulfsson, 2013, *Mariaväxter i folktron*, deras starka ställning är också ett exempel på hur mariavördnaden kom att leva kvar efter reformationen, om än i andra former.

⁵⁷⁵ Fornelius, 1697, s 102.

⁵⁷⁶ Fornelius, 1697, s 103.

Hon är likt i de tidigare predikningarna en förebild för lidande människor, och Fornelius skriver på tal om Simeons svärd att Maria är en spegel genom sin sorg, och att heliga människor ofta ”wederfars det swåraste Korset”. Likt i Matthiæ's predikningar används Maria också som exempel för en flitig gudstjänstbesökare och i predikan på första söndagen efter trettondedagen får hon beröm för hur långt hon gått för att besöka templet i Jerusalem. Fornelius adresserar i samband med detta vad som tycks ha varit ett samtida problem – att folk stannade hemma från kyrkan på högtider. Predikan igenom uppmanar han läsaren, ibland explicit och ibland mellan raderna, att flitigt besöka kyrkan.

I Fornelius postilla presenteras ett flertal mariabilder. Han är tydligt förtjust i Marias roll som himladrottning, hon uppställs också som en motpol till Eva – medan Eva förde synden till världen, bär Maria den som skulle ta bort synden. Samtidigt som hon är himladrottning tillskrivs hon också typiska evangelisk-lutherska attribut, som i predikan på Marie besökelsedag när Fornelius detaljerat går igenom det som han kallar för Marias dygdekrona full av gnistrande ädelstenar, vilka representerar hennes många föredömliga dygder. Han avstår också från att diskutera textutläggningar där Maria skulle kunna hamna i dåliga dager, som vid hennes ord till Jesus efter att de återfunnit honom i templet, vilka han väljer att inte återge överhuvudtaget.

När det kommer till mariadogmerna bekräftas inte bara *Semper virgo*, han för också en längre diskussion om det hela, där han både argumenterar för lärans riktighet och ger svar på tal till möjliga invändningar, såsom att Jesus i Bibeln kallas för Marias förstfödda. däremot uttalas ingen åsikt om *Immaculata conceptio*, Fornelius varken nekar eller bekräftar läran.

4. Delanalys: Erbjudna identifikationer

I detta kapitel presenterar jag det som jag kallar för min analysmetod: Begreppet erbjudna identifikationer och de olika roller och önskvärda egenskaper som genom Maria erbjuds till postillornas läsare. Genom dessa erbjudna identifikationer framträder också delvis de mariabilder som materialet förmedlar. Jag vill mena att de förmedlade mariabilderna, som också erbjuds som identifikationsobjekt, är dubbelsidiga: Marias exempel innehåller både plikt och tröst. Resultaten som presenteras i detta kapitel besvaras också min andra frågeställning.

4.1 Fattig piga

Med benämningen ”fattig piga” vill jag betona de aspekter av predikningarna där Maria beskrivs som en eländig, fattig, piga. Hennes namn som på hebreiska betyder ”bittert hav” relateras till att hon lever ett fattigt liv i den oansenliga byn Nasaret, i en bedrövad tid då Herodes styrde, skriver bland annat Musæus. I predikan på bebådelsen förklarar Musæus att Maria i mötet med Gabriel oroade sig för sin egen ”ovärdighet” och att hon beskriver sig själv som en fattig mullsäck och ovärdig syndarinna. Dessa tillskrivna attribut är däremot inte alls negativa, utan genom att kalla henne för en eländig och fattig piga betonas hennes stånd på ett positivt sätt, Maria är genom detta en enkel och ödmjuk person. Detta är ett återkommande tema genom alla postillorna, och det motiveras med att Gud främst ser till de som är ringa och fattiga. Maria är ett exempel i det att hon i sin lovsång uttrycker sin egen ringhet och det beskrivs hur hon inte klär sig i guld eller ädla stenar utan istället är ”invärtes prydd” med allehanda dygder. Det förklaras att Josef och Maria var fattiga, men däremot rika inför Gud i det att deras hjärtan var ”prydda” med en rättsinnig tro. Överflöd och prål ställs ofta som motpol till hennes så kallade invändiga smycken – exempelvis i hur Fornelius beskriver hennes gnistrande dygdekrona. Jag vill påstå att hennes fattigdom och enkelhet mer eller mindre uttrycks som en förutsättning för hennes förebildliga sätt, som att hon inte hade kunnat vara samma heliga jungfru, om hon hade varit en hovdam klädd i guld och siden.

Att vara i fattigdom och nöd uttrycks som om det vore en dygd i sig, och det är framförallt i samband med bebådelsepredikningarna, det vill säga när Maria tar emot Guds nåd, som hennes fattigdom och eländighet betonas. Moller skriver i sin predikan på Marie avlelses dag att ”är thet icke itt stoort Ting, at Gudh thenna elendige Pijgan uthur hennes Fattigdom och Ringheet framdrager”. Även vid födelsen i Betlehem noteras gärna hennes ringhet, och under vilka torftiga omständigheter hon tvingades föda sitt barn. Där är fattigdomen och eländigheten dock oftast framhävd för att knyta an till Kristus snarare än till Maria, att frälsaren föddes fattig och därmed inte var en person ur överheten. Även Matthiæ betonar att Kristus föddes av en ”fattigh moder”.

På besökelsedagen beskrivs hon vid ett tillfälle i sin roll som ”barnpiga”, och det betonas hur hon ödmjukt inställer sig, och gick långt, för att hjälpa sin äldre släkting. Här synes en tydlig arbetsetik kopplad till kallet som piga. Marias roll som piga specificeras däremot inte särskilt ofta, utan framställs mest som ett okommenterat attribut, knutet till hennes person, likt benämningen ”jungfru”. Men jag vill påstå att det häri finns en aspekt av hustavlan: kallet som piga framställs som ”lika fint inför Gud” (om inte till och med finare) som vilket annat kall som helst, exempelvis det hos en hovdam. En viktig aspekt av hustavlan var just tanken

på att kallelsen fanns överallt i det världsliga samhället, inte bara i det andliga ståndet – pigan var lika kallad som prästen till sitt kall.⁵⁷⁷

Det finns därmed i den erbjudna identifikationen som fattig piga både aspekter av plikt och tröst. Plikt på så sätt att man i rollen som piga står i sin kallelse som är lika viktig och samhällsbärande som de andra stånden, detta är ingenting som explicit uttrycks i predikningarna, men jag anser att de finns med i bakgrunden i det att denna roll uppmuntras och framhävs som någonting positivt, i och med att den upphöjda och ”heliga Maria” själv står i detta kall. Tröst i det att Guds moder själv levde ett svårt liv som piga, eländig och fattig, men att hon i sin till synes låga status av Gud ändå gavs större nåd än någon annan kvinna på jorden, det är den eländiga fattiga pigan som är upphöjd bland kvinnor, inte de kvinnor som givits goda dagar och ”stoort prål”, som Musæus skriver i sin bebådelsepredikan.

Rollen som en eländig och fattig piga lär många av 1600-talets kvinnor ha kunnat relatera till. Det tycks kanske märkligt, tanken på att postillornas författare skulle anse det eftersträvansvärt för läsarna att anamma den här typen av egenskaper, men för många var de redan verklighet och då kunde man åtminstone framhäva det som någonting ”bra” – Gudsmo­dern själv hade ett på många sätt bedrövligt liv, fullt av motgångar och lidande, men att vara eländig och fattig kommer istället med de verkligt goda frukterna: Guds nåd. Det ska slutligen poängteras att även om denna roll återkommer i majoriteten av postillorna, så är den främst tydlig hos Musæus och Mollers, men däremot mindre hos Matthiæ, och nästan inte alls hos Fornelius.

4.2 Lidande moder

Bilden av Maria som en eländig fattig piga, går ihop med bilden av henne som lidande, men jag har ändå valt att fördela dessa aspekter i två identifikationer på grund av att många av Marias lidanden beskrivs i relation till hennes roll som förälder och inte i hennes roll som piga. Som jag noterat i analysen av postillorna så framträder flera gånger en mariabild som anspelar på den medeltida *Mater dolorosa*, men som jag kallar för ”en evangeliskt omstöpt *MaterDolorosa*”. Bilden av Maria som lidande har en direkt koppling till bibeltexten, genom Luk 2:35, där Simeon berättar för Maria om svärdet som skall gå genom hennes hjärta. Genom postillorna räknas hennes många sorger ofta och gärna upp, vilka relateras till Simeons svärd: hennes sorg och bedrövelse när Herodes önskade hennes son död, när hon förlorade sin son i templet, när hon såg honom död på korset, och så vidare.

⁵⁷⁷ Berntson, Nilsson, Wejryd, 2012, s 173,

I Mollers predikan på första söndagen efter jul beskrivs först Marias sorger, hon kallas sedan av Moller för hela kristenhetens figur och beläte i det att hon med ”alla sina lemmar har underkastat sig korset”, och i det är hon ett exempel. Uppmaningen lyder här att den sorg Maria är med om, kommer alla som är sant troende att vara med om. Att vara sant troende är alltså att lida och att också bära sitt kors, såsom Kristus, och sin sorg, såsom Maria. Maria framställs även i sitt hushållsstånd som förälder när den tolvårige Jesus försvunnit i templet, man ska här lära sig från Marias lidande och förstå att ”barnatuchtan” orsakar en mycket möda och sorg, samtidigt beröms hon i sitt föräldraskap i det att hon förmanar Jesusbarnet. I en annan av Mollers predikningar påminner han läsaren att den ”högtlovade jungfrun” inte satt i någon rosengård där allt gick henne till glädje, utan hon har, som alla Guds barn, behövt gå igenom mycket bedrövelse och sorg. Detta relaterar Moller till Marias svåra tid i sitt äktenskap med Josef där han först ville lämna henne efter att han förstått att hon var havande. Hennes lidande relateras alltså även till hennes roll som hustru. Att framhäva äktenskapets svårigheter är överlag ett återkommande element i predikningarna, exempelvis även vid bröllopet i Kana.

Även Matthiæ betonar Marias alla sorger och lidanden, såsom Simeon förutspått dem. Likt Moller förklarar han att Maria i sitt lidande är en ”avmålning till den kristeliga kyrkan”, han skriver att alla som vill hålla Kristus lika kär som Maria, också måste lida såsom hon gjorde. Matthiæ tar det hela ett steg längre när han till och med förklarar för sin läsare att bedrövelsen är tecken på släktskap med Kristus.

I Matthiæ's predikan på första söndagen efter trettondedagen, då Josef och Maria tappar bort Jesusbarnet upprepas Marias ångest och bedrövelse, här framställs hon dock som oaktsam i det att hon låtit Jesus försvinna, men detta relateras till tron och passar därför snarare in under nästa erbjudna identifikation, kristen tjänarinna. Matthiæ hävdar också att Marias lidande är till för att hon inte ska förhäva sig och vara stolt, det vill säga – sorgen och lidandet ödmjucar en, ännu en positiv aspekt av detta tillstånd. Även Fornelius noterar Marias många sorger och skriver att hon är en ”Spegel til de heligas Kors” och förklarar att det oftast är de heligaste människorna som vederfaras det svåraste korset. Musæus låter också Maria i sitt *Magnificat* ”stiga fram” och trösta alla ”the fatighe Christna”.

Maria som bedrövad och lidande är i de evangelisk-lutherska predikanernas ögon ett av hennes mest ärovärda attribut, och något tydligt eftersträvansvärt. Jag vill påstå att denna mariabild är påverkad av den rådande utvecklingen i andaktslitteraturen som dominerades av medeltida fromhetsdrag såsom en allvarlig botstämning och allmänt mörk syn på det världsliga

livet.⁵⁷⁸ Man får heller inte förglömma att 1600-talets människor levde i en utan tvekan svår tid, kantad av mycket lidande och död i form av bland annat krig och pest. I detta framställs den lidande Maria som ett tröstande exempel. Det betonas att lidande människor oftast är de heligaste människorna, och det framhävs att man för en sannfärdig tro måste lida i livet.

Lidanden framhävs alltså som en förutsättning för korrekt och sann tro, det kan tänkas att detta var en tröstande aspekt för många som var försatta i svåra livssituationer.

På ett rent personligt plan bör även många mödrar, men även fäder, kunnat relatera till Maria i hennes sorg över att förlora sin son, både vid korset, men också i templet. Under 1600-talet gick många unga män förlorade i de olika krigen. Lidandet framhävs främst i tröstande termer, som att även Gudsmoorden led och i andemeningen att man i lidandet kommer närmare Gud. Men Marias roll som orolig förälder framhävs också vid några få tillfällen, här framställs den erbjudna identifikationen som lidande moder i former av plikt, istället för tröst. Man ska genom Marias exempel lära av föräldrarskapets svårigheter och många kors och däri ha tålmod, samtidigt ska man se till att hålla sina barn tuktade, likt Maria gör när hon förmanar sitt barn.

4.3 Kristen tjänarinna

Maria som en förebild i sin tro är ett av de tydligaste dragen i reformatorisk mariologi, därmed är också denna erbjudna identifikation viktig då den är tydligt betonad i materialet. Den erbjudna identifikationen ”kristen tjänarinna” omfattar även bilden av Maria som dygdespegel, framförallt i sin roll som jungfru, samt bilden av henne som en god kristen även i sitt värdsliga kall, aspekter där hon framhävs som ödmjuk, gudfruktig, och omhändertagande gentemot sin nästa.

Det är i predikningar på bebådelsedagen och besökelsedagen som Marias tro framhävs som allra mest. I mötet med Gabriel när hon kallar sig själv för Herrens tjänarinna och när hon sjunger sitt *Magnificat*. Hon hyllas också gärna för att hon mot sitt eget förstånd trodde på ängelns ord, det vill säga, hon hyllas inte bara för sin tro, utan även för hur stark och osviktig den var. Hennes tro likställs med vackra smycken som invärtes pryder henne, och ställs som en motpol till ”utvärtes prål” det vill säga, faktiska smycken – andliga rikedomar ställs mot värdsliga – vilket också återspeglar emfasen på hennes eländighet och fattigdom.

Musæus förklarar i sin bebådelsepredikan att alla troende bör efterfölja Marias exempel och inställa sig som Herrens tjänare. Han berömmar henne också för att hon har en

⁵⁷⁸ Se exempelvis Estborn, s 274-275.

”märkeligh stoor troo til Gudh”. I Mollers predikan på bebådelsedagen beskriver han Marias hjärta som både ödmjukt, troget och lydigt när det tar emot Gabriels budskap. Han skriver att man bör märka hur ”härligen” hennes tro gnistrar, och att hon är en krona bland kvinnor genom alla sina goda dygder. I Matthiæ's bebådelsepredikan får hon framförallt beröm för sin dygdighet. Matthiæ är också den enda av författarna som vid ett tillfälle faktiskt kritiserar Maria, i predikan på första söndagen efter trettondedagen när Jesus försvunnit från henne i templet. Här jämför Matthiæ hennes och Josefs oaktsamhet genom vilken de tappat bort Kristus, med att andligt tappa bort Kristus, vilket sker om man inte noggrant beaktar hans ord förklarar han. Att Maria i sin oaktsamhet förlorat Kristus likställs med människor som genom sin ”Otroo och Ogudachtighet” förlorat Kristus. Detta är dock enda gången i materialet som Maria framhävs i inte enbart positiva ordalag. Fornelius ägnar på besökelsedagen ”Marie dygdekrona” mycket uppmärksamhet, och han beskriver intrikat alla de olika ädla stenar som den är sammansatt av. Hon är bland annat ödmjuk och full av gudaktighet och tro.

Maria framställs inte bara som en god kristen tjänarinna i sin osvikliga tro, och i det att hon underkastat sig Gud, hon framhävs också som en god kristen i sitt världsliga kall, framförallt i exemplet på besökesledagen: hon gör sig mycket besvär och går långväga för att ta hand om Elisabet, stannar hos henne och assisterar henne som en barnpiga. Hon är i sin roll som jungfru dygdig som går i hast, utan att låta sig distraheras på vägen. Musæus skriver också att Maria skyndade sig då hon törstade efter att få avhandla det gudomliga som hänt dem båda. Han relaterar Marias törst till en längtan efter att gå till kyrkan och höra predikan och konstaterar att Maria gick långväga för denna längtan, medan folk i hans samtid inte ens orkar gå till kyrkan över gatan. Även hos Fornelius framhävs hon som ett exempel på en flitig kyrkobesökare. En roll som också går att hoppla till identifikationen ”god husmoder” då den betonar Marias roll i hustavlan, som åhörare i det andliga ståndet.

Marias exempel som kristen tjänarinna ter sig som navet i 1600-talets uppfostransprojekt, ur dessa mariabilder framgår det tydligt vad för typ av människor postillornas författare ville fostra, och hur de ville att stormaktstidens folk skulle bete sig. Gudfruktiga, dygdiga och ödmjuka människor som inte är stolta eller förhäver sig, också flitiga kyrkobesökare som i sitt engagemang att ta hand om nästan både är berömvärda lutherska kristna samt samhällsnyttiga genom sin tjänst. Denna identifikation framhävs nog främst i former av plikt, men det finns också en tröstande aspekt i det att man genom att vara en god kristen och Guds tjänare kan räkna med Guds nåd och goda öga.

4.4 God husmoder

Med benämningen ”god husmoder” vill jag fokusera på de delar av predikningarna där Maria framställs i sin roll i hustavlan. Vilket omfattar hennes roll som förälder, hustru, och undersåte. Genom denna erbjudna identifikation uttrycks också en tydlig arbetsetik. Hennes exempel som förälder när hon förmanar Jesusbarnet och hennes exempel som barnpiga har redan nämnts. Vid bröllopet i Kana beskriver flera av predikningarna hur Maria hjälpte till på parets bröllop, en roll hon tillskrivs både för att emfasera hennes ödmjukhet och godhet gentemot nästan, men också en viktig roll i det att hon såg till att vara till nytta, en arbetsetisk aspekt. I Mollers ovanliga predikan på Marie avlelses dag beskriver han hur Maria skötte om Josef såsom ”een huusmoder”. Och i hans bebådelsepredikan beskriver han hur Gabriel fann Maria på sin ”tillbörlige ort”, det vill säga i huset utövades sitt arbete. Han uppmanar också sin läsare, framförallt om det är ”ungt Folk”, att följa Marias exempel och hålla sig hemma i huset ”uthi mijn Kallelse”. Även Fornelius skriver att Maria säkerligen hade någon syssla för sig när Gabriel besökte henne.

I Matthiæ predikan stöter vi på flera utläggningar där hustavlan betonas. Exempelvis i det att Maria och Josef reste långt för att skattskryva sig i Betlehem. Matthiæ berömmar dem för att de så följsamt lyder överhetens befallning, här framhävs hon i hustavlans värdsliga stånd som undersåte. Matthiæ passar i samma utläggning på att även understryka överhetens plikter gentemot sina undersåtar, det verkar viktigt att betona harmonin stånden emellan.

I predikan på första söndagen efter trettondedagen, om den heliga familjens färd till templet i Jerusalem, skriver Matthiæ att Maria och Josef är ett ”skönt Exempel” i sina roller som husfader respektive husmoder: de utför sin korrekta plikt i hushållsståndet genom att de flitigt ser till att besöka gudstjänsten, och att de uppfostrar sitt barn till samma gudfruktighet. Det är i samma predikan som Maria framställs som ett mindre bra exempel, i sin oaktsamhet. I en utläggning om detta passar Matthiæ på att ge ett varnande exempel för vad som händer om inte alla i hushållet sköter sitt givna arbete, vari Maria tillsammans med Josef framställs negativt i det att de inte varit uppmärksamma på sina respektive roller och åtaganden.

Postillornas författare är även överdrivet måna om att betona olika vägavstånd, framförallt när det kommer till hur långt och mycket Maria gick. I detta beröms hon för sin flitighet i att besöka gudstjänsten och framställs i sin roll som en god åhörare i det andliga ståndet.

Om Marias exempel som kristen tjänarinna ses som navet i 1600-talets uppfostransprojekt kan exemplet som en förebildlig och god husmoder närmast beskrivas som en grundbult i samma nav. I hennes exempel som husmoder framställs hon som en eftersträvansvärd

samhällsmedborgare som dygdesamt, ödmjukt och flitigt står stadigt i sitt kall, både som hustru, moder, och undersåte.

4.5 Mottagare av de erbjudna identifikationerna

Även om flera av de erbjudna identifikationer som knyts till Maria är uttalat kvinnliga, som hennes roll som jungfru, piga och husmoder så är hennes exempel ofta riktad till alla kristna människor. Framförallt hennes roll som kristen tjänarinna. Musæus skriver i sin bebådelsepredikan hur Gud gör människorna till ”rette Marier”, det vill säga Maria relateras till alla kristna människor. I andra predikningar framställs Maria som en dygdespegel för båda ”unga och gamla” – det vill säga, alla kan lära av Marias exempel och följa henne, inte enbart kvinnor.

5. Slutdiskussion

Det sammanställda materialet förmedlar ett antal olika mariabilder. Vid en överblick förefaller de nästan brokiga; Maria beskrivs både som en helig ren jungfru, himladrottning, trösterska, flitig kyrkobesökare, föredömlig husmoder och undersåte. Hon framställs ibland som en mäktig figur, exempelvis i Musæus utläggning av *Magnificat* där hon beskrivs som en bro mellan andligt och världsligt, en som hotar syndare och tröstar rättfärdiga. Hon är upphöjd, älsklig, fröjderik, och bör prisas salig. Hon är samtidigt eländig, fattig och lidande, en enkel piga och tjänarinna. Hennes frälsningshistoriska roll pendlar genom materialet mellan helt passiv och ibland mer aktiv.

Enligt två av predikanterna är hon av Davids släkte, det vill säga av kunglig börd, en roll som innebär att Maria blir den som utgör kontinuiteten mellan det som dåtidens predikanter uppfattade som det gamla och nya förbundet. I en av Mollers predikningar beskrivs Maria som den som betecknar det ”Nyja och Ewiga Testamentet”, hon ställs bredvid Elisabet som beskrivs som ”den gamla ofruktsamma synagogan”. Utläggningen är inte smickrande, sett ur ett ersättningsteologiskt perspektiv, men tillskriver däremot Maria en viktig roll. Samtidigt understryks det i alla fyra postillor att Maria inte är upphöjd bland kvinnor av egen förtjänst, utan genom Guds nåd. Hon ska hyllas och hennes exempel efterföljas, men hon ska inte åkallas.

Jag vill hävda att det är en tydligt dubbelsidig mariabild som framträder i det analyserade materialet. En mariabild som uttrycker både plikt och tröst. Maria uppmålas som ett exempel för den evangeliskt kristna människan, både i sin tro, dygdighet, ödmjukhet, och

gudfruktighet, men också i det att hon är en förebildlig moder, hustru, kyrklig åhörare och undersåte. Hon förmedlar genom sitt exempel olika aspekter av plikt, knutna till föreställningar om hur en god kristen medborgare bör vara och agera, både i samhällets och i hemmets sfär, och i både världsliga och andliga spörsmål. På samma gång framträder hon i materialet som en helig figur, Gudsmo- dern själv, till och med himladrottning, som är upphöjd bland kvinnor, en bro mellan det gamla och det nya förbundet och en förutsättning för frälsningen, som genom sitt *Magnificat* förmedlar Guds ord, tröstar och förmanar. Maria framträder både som ett exempel att efterfölja, en dygdespegel för människorna, samtidigt som hon är en helig och mäktig figur att förtrösta på.

Maria är i sitt lidande en tröst för de människor som också lider, hon erbjuds som identifikationsobjekt för utsatta, fattiga och lidande. Genom predikningarna beskrivs hon i flera olika stånd – hon är både jungfru, piga, moder, hustru, och änka. Alla dessa stånd beskrivs som värdiga, och de tillräknas genom Maria, den heliga jungfrun och Gudsmo- dern, ett tydligt värde för den kristna mottagaren.

Det är tydligt att postillornas författare inte följer någon luthersk mariologisk mall. Det är ibland ganska så olika bilder av Maria som de förmedlar, exempelvis är Fornelius ensam om att kalla Maria för himladrottning. Mollers tycke för utombibliskt och apokryfiskt stoff om Jesus och Marias barndomar och senare liv står tvärt emot Matthiæ's konstaterande att ”påvedömet's fabler” om Kristi barndom inte har någon grund och därmed bör avvisas. Gemensamt för de alla fyra, om än i olika utsträckning, är att de polemiserar mot vad de uppfattade som romersk-katolska traditioner och medeltida bruk. De betonar upprepade gånger att Maria är utan förtjänst och att hon endast blivit upphöjd genom Guds nåd, hon ska heller inte åkallas eller vara föremål för bön. Hennes främsta attribut är att hon är dygdig, ödmjuk, gudfruktig och stark i tron. Medeltidens mäktiga Maria, den gudinnelika nådegivaren, är helt klart försvunnen.

När det kommer till de mariologiska dogmerna bekräftas *Semper virgo* av både Musæus, Moller och Fornelius. Matthiæ vill varken fullt acceptera eller avfärda läran, han skriver att man utifrån Bibeln inte kan veta om Maria förblev jungfru, och han argumenterar för att frågan i sig inte är relevant då det viktigaste är faktumet att Kristus föddes av en ren jungfru. Vad som hände efter det är för Matthiæ helt enkelt inte av teologisk vikt. Ingen av författarna bekräftar *Immaculata conceptio*, frågan tycks om möjligt undvikas, att de inte explicit vill uttala sin åsikt i saken kan tolkas som att de inte vill ta slutgiltig ställning i frågan. Det kan också tolkas som att läran sedan länge avvisats och att det är därför den lämnas

okommenterad. Vad som kan konstateras utifrån materialet är att alla fyra med all förmodan accepterade Marias syndfrihet, men däremot inte nödvändigtvis hennes obefläckade avlelse. De mest oväntade resultaten av denna analys är det frekventa användandet av utombiblskt stoff och apokryfiska källor. Detta är framförallt tydligt hos Moller, som mer än gärna botaniserar i det apokryfiska materialet, men även Musæus och Fornelius skildrar vid tillfälle historier om Maria som inte är bibliskt belagda. En luthersk ortodoxi präglad av *sola scriptura* ställs här lite på ända.

Vad som framförallt ställs på ända är idén om att Maria skulle vara mer eller mindre försvunnen i 1600-talets religiösa litteratur, som Stina Hansson menat. Maria är inte bara närvarande, utan tillåts ta en tämligen stor plats och om hennes exempel och person predikas det gärna, och mycket. Det synes heller inte korrekt att Marias enda funktion mot reformationens slut var som stöd för kristologin, vilket bland annat Sven-Erik Brodd har skrivit.⁵⁷⁹ Kreitzer konstaterar i sin avhandling att Maria, genom de lutherska reformatörerna, kom att förlora all sin makt och endast återstod som en foglig och dygdig kvinna, vars person gått från att vara en aktiv del av frälsningen till en passiv representant för det rätttroga kristna idealet.⁵⁸⁰ Ytterligare ett påstående som utifrån mitt presenterade material kan ifrågasättas. Vad Brodd och Kreitzer beskriver är existerande inslag i den reformatoriska mariologin, men de är däremot inte de enda inslagen, mariabilderna under och efter reformationen synes ha varit mycket mer mångfacetterade än så. Det står i och med denna studie tydligt att den tidigare forskningens bild av den efterreformatoriska Marias förekomst och funktion behöver nyanseras. Jag hoppas att de resultat som jag här har presenterat kan ge bättre kunskap och en bättre förståelse för den evangeliska Maria. Hon kom inte att packas undan och glömmas bort som så många verkar ha trott, utan var en fortsatt viktig figur för den evangelisk-lutherska kyrkan. Uppsatsens resultat svarar också till Ångströms och Zachrissons forskningsresultat, och tillsammans ger de en god bild över hur den folkliga mariavördnaden så länge kunde fortleva i det efterreformatoriska Sverige, hon var helt enkelt nästan ständigt närvarande – både i kyrkorummen och i prästens predikan.

5.1 Vidare forskning

Jag vill slutligen understryka att denna studie endast gläntat på dörren till den efterreformatoriska mariologins rum. Här finns en rad frågor som ännu inte besvarats, exempelvis hur förekomsten och användandet av apokryfiskt material i evangelisk-luthersk

⁵⁷⁹ Brodd, 1996, s 640.

⁵⁸⁰ Kreitzer, 1999, s 44.

kontext egentligen såg ut, samt vad postillorna hade för funktion, hur och av vilka de i första hand brukades. Det finns också fortfarande en mängd outforskat källmaterial från 1600-talet, även om beståndet är ojämnt. Exempelvis erbjuder 1600-talet en ansevärd mängd likpredikningar som vore av värde att studera i det fortsatta sökandet efter Maria, samt fler predikningar. Med tanke på denna studies resultat, att Maria varit fortsatt vanligt förekommande och ett föremål för diskussion och exempel i predikan, uppstår också frågan hur den fortsatta predikomariologin såg ut, fram till åtminstone heldagsreduktionen år 1772.

Käll- och litteraturförteckning

Primärkällor

Simon Musæus postilla, år 1607 =

Musæus, Simon, *Postilla. Eller vtlegningen öffuer alla the förnemste helge-dagars epistlar, som efter sedwenion, om hela åhret, vthi Gudz församling vplåsne, ... Predikade och beschreffne aff D. Simone Musæo. Och på vårt swenska tungomål affsatte 24 åhr sedhan aff Petro Erics i Herranom framleden, fordom Predikant i Stockholm. Och nu nyligen aff Trycket vtgångne opå then Ädle och Wälbördige Ture Jacobsons til Grensholm, vppluggningh och bekostnat. Anno 1606*, Tryckt av Anund Olufsson, Stockholm: 1607.

Martin Mollers postilla 1643 =

Moller, Martin, *Praxis Evangeliorum: eller Huus-Postilla för alle fromme och gudfruchtige hierta, som sigh vthi thenna yttersta werldennes tijd ifrån hennes syndachtige lopp afsöndra, och wårs Herres Jesu Christi vppenbarelse medh glädie förwänta. Stält af Martino Mollero, fordom superintendent för then Ewangeliske församlingen i Staden Görlitz, belägen uthi Öfwer-Lausitz och nu på thet Swenska Tungomålet förwänd, genom Eric Schroderum*. Tryckt i Stockholm på översättaren, Ericus Schroderus, bekostnad, Stockholm: 1643.

Johannes Matthiæ Gothus postilla 1658 =

Gothus, Johannes, Matthiæ, *Strengnäs Kyrkie och Hws-Book innehållandes: Postilla, thet är: utläggning och förklaring öfwer alla söndagars och höge fästets evangelia ifrån första söndagen i adventet in til påska, Deducerat och förklarat aff D. Johannes Matthiæ, Biskop i Strängnäs*. Tryckt av Zacharias Brockenius, Strängnäs: 1658.

Lars Fornelius postilla 1697 =

Ostrogothi, Fornelii, Laurentii, professori i Upsala, och Sochne-prest i Gambla Upsala, *Kyrkio-postilla öfwer alla söndagars högtidzdagars och apostladagars ewangelier, som falla om hela åhret, förre delen ifrån första Advent in till H. Trefaldigheets söndag. Med Kongl. May:tz Aldranådigste Privilegio*. Tryckt av Petter Hultman, Jönköping: 1697.

Nya Testamentet på grekiska =

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland, 28 uppl. Utgiven av Barbara Aland m.fl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Den svenska psalmboken 1695: 1697 års koralbok, faksimilutgåva, Gidlunds förlag, Stockholm: 1985.

Sekundärlitteratur

Andrén, Åke, Härdelin, Alf, *Predikohistoriska Perspektiv: Studier tillägnade Åke Andrén*, Red. Alf Härdelin, Utg. Av Svenska Kyrkohistoriska Föreningen II, Skeab Förlag, Uddevalla: 1982.

Antonsson, Niklas, Tammela, Joonas, ”Postillorna och predikanten, en undersökning av Erik Levans (1746-1837) användning av predikolitteratur, i *Historisk Tidskrift för Finland* årg. 106 2021:2.

- Bautz, Friedrich Wilhelm, *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, VI. Band, Moenius Georg bis Patijn Constantijn Leopold*, Verlag Traugott Bautz, Herzberg: 1993.
- Berntson, Martin, *Mässan och Armborstet: uppror och reformation i Sverige 1525-1544*, Artos, Skellefteå: 2010.
- Berntson, Martin, *Kättarland: En bok om reformationen i Sverige*, Artos, Skellefteå: 2017.
- Berntson, Martin, Nilsson, Bertil, Wejryd, Cecilia, *Kyrka i Sverige, Introduktion till svensk kyrkohistoria*, Artos & Norma bokförlag, Malmö: 2012.
- Beskow, Per, "En kvinna klädd i solen", s 137-140, Signum nr 4-5, årgång 11, år 1985.
- Beskow, Per, *Maria i kult, konst, vision*, Artos & Norma förlag, Skellefteå: 2014.
- Birnbaum, Britta & Cavalli-Björkman, Görel (red.), *Mariabilder: Nationalmuseum 9/12 1988-27/3 1989*, Nationalmuseum, Stockholm, 1989.
- Brilioth, Yngve, *Predikans Historia*, (första upplagan), Gleerups Förlag, Lund: 1945.
- Brodd, Sven-Erik, Härdelin, Alf, *Maria I Sverige under Tusen år volym I och II: Föredrag Vid Symposiet I Vadstena 6-10 Oktober 1994*, Artos, Skellefteå: 1996.
- Brown, Jonathan, Enggass, Robert, *Italian and Spanish Art 1600-1750, sources and documents*, Northwestern University Press, Illinois: 1999
- Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria, Stormaktstiden*, Signum, Lund: 2005.
- Cothren, Michael, Stokstad, Marilyn, *Art History, fifth edition*, Pearson education, 2013.
- Estborn, Sigfrid. *Evangeliska Svenska Bönböcker under Reformationstidevarvet: Med En Inledande översikt över Medeltidens och över Reformationstidens Evangeliska Tyska Bönelitteratur*, Diakonistyr, Stockholm: 1929.
- Heal, Bridget, *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany, Protestant and Catholic Piety, 1500-1648*, Cambridge University Press, Cambridge: 2007.
- Herjulfsdotter, Ritwa, *Mariaväxter i Folktron*, Skara Stiftshistoriska Sällskaps skriftserie: 73, Falköping: 2013.
- Holmquist, Hjalmar, *D. Johannes Matthiæ Gothus och hans plats i Sveriges kyrkliga utveckling, Studie- och läraretiden (1592-1643), Akademisk avhandling*, Almqvist & Wiksells Boktryckeri, Uppsala: 1903.
- Holmquist, Hjalmar, *Svenska kyrkans historia, tredje bandet, Reformationstidevarvet 1521-1611, del 2 1572-1611*, Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, Uppsala: 1933.
- Kleivane, Elise, Óskarsdóttir, Svanhildur, "The Infant Jesus and his Mother in Late Mediaeval and Early Modern Scandinavian Book Culture" s 152-172, i *Langugaes in the Lutheran*

Reformation: textual networks and the spread of ideas, av Kauko, M., Norro, K.M. Nummila, T. Toropainen, Amsterdam University Press, 2019.

Kreitzer, Beth, *Reforming Mary: Changing Images of the Virgin Mary in Lutheran Sermons of the Sixteenth Century*, Graduate Program in Religion Duke University, 1999.

Lenström, C.J, Gegerfelt, H.G, *Lars Fornelis, Sveriges första ästhetiker, en litterär-historisk undersökning, som med vidtberömda Philos. Facultetens i Ups. Tiillstånd af Mag. Carl Julius Lenström, S. Th. Cand. Docens i Vitterhetens Hist. Oxenstj. Stip. Och Herman Georg Gegerfelt af Götheborgs Nation, kommer att offentligen försvaras på Gustav. Audit. D. 3 mars 1838, p.v.t.e.m. Förra Delen*, Leffler och Sebell, Uppsala: 1838.

Malmstedt, Göran, *Hegldagsreduktionen, Övergången från ett medeltida till ett modern år i Sverige, 1500-1800*, Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg, nr 8, Göteborg: 1994.

Malmstedt, Göran, *Bondetro och kyrkoro, religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*, Nordic Academic Press, 2002.

Montgomery, Ingun, *Sveriges Kyrkohistoria band 4, Enhetskyrkans tid*, (red.) Lennart Tegborg, Verbum förlag, Trelleborg: 2002

Pelikan, Jaroslav, *Mary through the Centuries, her place in the history of culture*, Yale University Press, New Haven: 1996

Pleijel, Hilding, *Från hustavlans tid, kyrkohistoriska folkklivsstudier*, Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, Lund: 1951.

Pleijel, Hilding, *Hustavlans värld, kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Verbum, Stockholm: 1970.

Schilling, Heinz, *Religion, political culture and the emergence of early modern society, Essays in German and Dutch history*, E.J Brill, Leiden: 1992.

Schöldstein, Christina, *Gläd Dig, Du som födde ljuset: huvudmotiv i Gudsmodersikonografen*, Artos, Skellefteå: 2011.

Skarstedt, Carl Wilhelm, *Predikoverksamhetens och den Andliga vältalighetens historia i Sverige fram till omkring 1850*, C.W.K Gleerups förlag, Lund: 1879.

Stewart, Stanley, *The enclosed garden, the tradition and the Image in Seventeenth-Century poetry*, The University of Wisconsin Press, London: 1966.

Zachrisson, Terese, *Mellan fromhet och vidskepelse, Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige*, Göteborgs Universitet Institutionen för Historiska Studier, Göteborg: 2017.