

Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 89 / 2014

Framtidens gudstjänst?
Kyrkohandboksförslaget granskat



Svenskt Gudstjänstliv

ÅRGÅNG 89 / 2014

Framtidens gudstjänst?
Kyrkohandboksförslaget granskat

REDAKTÖR Stephan Borgehammar

Tomas Appelqvist · Anna Maria Böckerman ·
Eva Hættner Aurelius · Ingrid Dahlström · Ragnar Holte ·
Frank C. Senn · Bernice Sundkvist

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv

ABONNEMANG PÅ ÅRSBOKEN SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV

Det finns två typer av abonnemang:

- 1 Medlemmar i Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS) erhåller årsboken som medlemsförmån samt meddelanden om sällskapets övriga verksamhet. Nya medlemmar är välkomna. Medlemsavgiften är 200 kr. För medlemmar utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Inbetalning görs till sällskapets plusgirokonto 17 13 72-6. Kassaförvaltare är kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga. Tel.: 0510-50637.
E-postadress: ing-mari.johansson@svenskakyrkan.se
- 2 Abonnemang på enbart årsboken kostar 180 kr för 2014. För abonnenter utanför Sverige tillkommer extra distributionskostnader. Avgiften sätts in på årsbokens plusgirokonto 42 68 84-3, Svenskt Gudstjänstliv. Ekonomiansvarig för årsboken är professor Ragnar Holte, Magnus Stenbocksgatan 3, 222 24 Lund. Tel.: 046-151408.
E-postadress: ragnar.holte@comhem.se

Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv (LPS)

Organisationsnummer 89 47 00-7822

Ordförande: TD Anna J Evertsson, Floravägen 31, 291 43 Kristianstad.

Tel.: 044-76967

Laurentius Petri Sällskapet bildades 1941. Dess årsbok har till uppgift att presentera, diskutera och föra ut forskning och utvecklingsarbete inom följande områden:

Liturgi

Kyrkokonst

Kyrkomusik

Predikan

Årsboken ges ut med ekonomiskt stöd från Samfundet Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse) samt Vetenskapsrådet. Ett särskilt bidrag till Tomas Appelqvists artikel har lämnats av Segelbergiska stiftelsen för liturgivetenskaplig forskning.

© Artos & Norma bokförlag 2014

© Laurentius Petri Sällskapet och författarna 2014

Tryck Totem, Polen 2014

Grafisk form Magnus Åkerlund

ISSN 0280-9133

ISBN 978-91-7580-720-1

Årsboken publiceras även elektroniskt med sex månaders fördröjning:

<http://nile.lub.lu.se/ojs/index.php/sgl>

(ISSN 2001-5828)

www.artos.se

- Förord
- 7 ANNA J. EVERTSSON & JONAS LUNDBLAD
- Befrielse på folkspråk?
Språk och ecklesiologi i reformationstida kyrkoordningar och i kyrkohandboksförslaget
- 17 TOMAS APPELQVIST
- ”Orden med krona och fågelsång”
Om språk och stil, genre och drama i förslaget till ny kyrkohandbok
- 49 EVA HÆTTNER AURELIUS
- Med de bästa intentioner
Hur kyrkohandboksrevisionens avsikter med gudstjänstens inledning har genomförts i kyrkohandboksförslaget
- 65 INGRID DAHLSTRÖM
- Gudomlig närvaro och andlig himmelfärd
Kritisk granskning av förslag 2012 till högmässoritual för Svenska kyrkan
- 85 RAGNAR HOLTE
- The Proposed *Kyrkohandbok* for the Church of Sweden
Viewed From the Perspective of the Post-Vatican II Ecumenical Liturgical Convergence
- 121 FRANK C. SENN

- Gudsbilden i kyrkohandboksförslaget
149 BERNICE SUNDKVIST
- Musiken i kyrkohandboksförslaget
171 ANNA MARIA BÖCKERMAN
- 179 Recensioner
- 259 Böcker att notera

Förord

ANNA J. EVERTSSON & JONAS LUNDBLAD

I sin nya tillvaro som ”inte-längre-statskyrka” har Svenska kyrkan nyligen fyllt tonåring och år 2014 skulle enligt samma tideräkning motsvara det år då hon bjöds in att i konfirmationen bekräfta sin vilja att fortsätta leva med Kristus på dopets grund. Redan i portalparagrafen till sin Kyrkoordning, och i bred kontinuitet med kristenheten sedan fornkyrkans tid, uttrycker Svenska kyrkan en övertygelse att den gemensamma gudstjänsten bildar ett centrum där tron kontinuerligt gestaltas och bekänns. Att samfundet därför under sin ”konfirmandtid” bearbetar hur tron gestaltas i gudstjänsten framstår därför som både lägligt och naturligt. Under perioden från Första söndagen i advent 2012 till Domssöndagen 2013 har också ett nytt förslag till reviderad kyrkohandbok prövats i ett relativt stort antal av Svenska kyrkans församlingar. När Svenskt Gudstjänstlivs årsbok går till tryck under våren 2014 pågår arbetet att värdera och analysera remissvaren från denna prövotid och en offentlig redovisning föreligger ännu inte.

Som frågetecknet i årsbokens titel signalerar är det alltså ännu oklart i vilken utsträckning det prövade förslaget kommer att utmynna i framtidens gudstjänst i Svenska kyrkan. En mer komplex och djupgående fråga att ställa till ett handboksförslag är förstas om, och framför allt hur, dess innehåll pekar in i framtiden och vilka förutsättningar det ger för att forma morgondagens gudstjänstliv. För att belysa den frågan har redaktionen bland ett ovanligt stort antal inkomna artikelförslag kunnat välja ut sju stycken infallsvinklar från olika forskningsdiscipliner.

Det kan nu kanske tyckas väl tidigt att ägna en hel årsbok åt ett handboksförslag vars framtid ännu inte är känd – hade det inte varit bättre att vänta tills en ny kyrkohandbok är antagen och fastställd? En av vår tids tendenser inom det teologiska landskapet är en alltmer påtaglig åtskillnad mellan den nya ”frikyrkan” Svenska kyrkan och den akademiska teologin. Högskolevärlden har liksom kyrkans organisation en egen inneboende logik och samarbeten med trossamfund, eller en särskild relation till just Svenska kyrkan, anses där ännu kunna hota den vetenskapliga objektiviteten. Det är i det sammanhanget värt att notera att de teologiska fakulteterna vid både Lunds och Uppsala universitet valt att inte yttra sig över förslaget. För Svenskt Gudstjänstliv förblir det dock både naturligt och angeläget att utifrån ett forskningsperspektiv även i fortsättningen nära följa och analysera utvecklingen i landets mest omfattande trossamfund. Att studera pågående processer kan då vara nog så intressant som redan fastställda dokument, och i bästa fall kan också kritiska studier av förslagets första gestalt utgöra konstruktiva bidrag till det framtida fortsatta arbetet.

För många läsare är historiken bakom förslaget en välkänd utveckling, åtminstone i stora drag, och det bör här vara nog att ge en ytterst översiktlig bild. Efter att ett tidigare försök till revision (utgivet år 2000) av 1986 års kyrkohandbok inte funnit tillräckligt stöd för att antas återupptogs arbetet med handboksrevision år 2006. En förberedande fas resulterade i två övergripande dokument som dels formulerade ”Teologiska grundprinciper” för processen, dels med inspiration från internationell ekumenisk horisont diskuterade teorier kring ”Mässans grundordning”. År 2009 kom förutsättningarna för arbetet att förändras efter att Svenska kyrkans biskopskollegium förespråkade en mer genomgripande revision än vad som tidigare varit planerad, inte minst utifrån förhoppningen att detta skulle kunna vända en utveckling där alltför församlingar avvek från gällande kyrkohandbok. Organisatoriskt genomfördes samtidigt en förändring där både ledning och genomförande av processen förlades till Svenska kyrkans nationella kansli efter att initialt ha legat hos en mer självständig arbetsgrupp.

Det är självfallet en mycket omfattande och viktig process att revidera ett så omfattande och centralt dokument som en kyrkohandbok. Kyrkohandboken utgör en komplex prisma som just för att den reglerar det praktiska gudstjänstlivet i realiteten skulle kunna hävdas vara Svenska kyrkans viktigaste bekännelsedokument. Här ger ju kyrkan en normerande bild av hur den förhåller sig till både kristenhetens gemensamma liturgiska arv och sin egen specifika tradition, samt fastslår en auktoritativ aktuell tolkning av trons innehåll. I kyrkohandboken gestaltas tron på ett sätt som söker förena den världsvida kyrkan, det egna samfundet, mångfalden av församlingar och individers tro. Gudstjänstens ordning är också ett möte mellan tro och liv eller, om man så vill, mellan teologi och den mänskliga kultur där kristna lever och söker skapa mening utifrån sina erfarenheter av glädje, sorg och smärta. En kyrkohandbok innehåller därför med nödvändighet, särskilt när den som detta förslag har en tydlig ambition att knyta an till sin samtid och omgivning, också en specifik tolkning av vad det är att vara människa i denna samtid.

Om nu en kyrkohandbok i någon mening berör alla delar av kyrkans liv och tro är det inte förvånande att det nu aktuella förslaget har mötts av både glädje och hård kritik. Sett i kyrkohistoriens ljus är det ju också snarare regel än undantag att förändringar i liturgin leder till uppsplittande kontroverser, ett faktum som antyder vilken pastoral skicklighet som krävs i samband med dessa processer. De inblandade har mött en avsevärd utmaning att under en begränsad tid hantera en kyrkohandboks alla intrikata överväganden, en utmaning inte minst för att viljan att snabbt återställa liturgisk enhetlighet uttryckligen tycks ha prioriterats framför innehållets kvalitet. Redaktionsgruppen har i slutfasen av arbetet med årsboken haft möjlighet att se på det insamlade remissmaterialet och redan en mycket översiktlig blick visar på stora spänningar i svaren. Att Svenska kyrkans kyrkostyrelse redan sett sig föranledd att förlänga tiden för det fortsatta arbetet fram till ett andra reviderat förslag kan inte gärna tolkas på annat sätt än som ett erkännande av att mottagandet är mindre positivt än vad man förutsett.

Även analyserna i årets artiklar och recensioner landar i en blandning av mer sakligt beskrivande, uppskattande och kritiska slutsatser.

Som helhet riktar de granskningens ljus mot något av en kyrkohandboks spänning mellan teologiska, ekumeniska, liturgiska, språkliga och musikaliska perspektiv. Med nödvändighet förekommer också en viss överlappning mellan texterna, då gudsbilden (Bernice Sundkvist) inte kan skiljas från den språkliga gestaltningen (Eva Hættner Aurelius). Människans gudsrelation avspeglas i beredelsen och mässans inledning (Ingrid Dahlström) och synen på beredelsen hänger i sin tur samman med tolkningen av evangelisk-luthersk tradition (Tomas Appelqvist). Språkliga överväganden diskuteras naturligt nog i de flesta artiklar, då de inte bara berör avvägningen mellan teologisk och biblisk tradition samt ett nutida existentiellt tilltal utan också griper in i förståelsen av gudstjänsten som rit, gemensam bön och plats för lovsång. Samtliga dessa perspektiv vävs samman i Ragnar Holtes genomgång av högmässans ordning medan diskussionen om vad som kännetecknar en luthersk teologi för språket och musiken belyses också i Appelqvists bidrag. I årets recensionsavdelning görs kopplingar till kyrkohandboken bland annat när böcker som handlar om musiken, beredelsen och dopet diskuteras. En av årets granskningar sker från ett internationellt perspektiv, då Frank C. Senn studerar handboksförslaget i ljuset av den ekumeniska utvecklingen under senare decennier. Just ordningen för dop är en av de punkter som väckt mest utbredd kritik under remissomgången och även Senn noterar problem på den punkten. Hans perspektiv utgår dock inte från en specifikt svensk horisont utan från en internationell och avslöjar en tydlig spänning mellan den föreslagna dopordningen och ekumenisk gudstjänstutveckling.

Samspelet mellan lära och mänsklig erfarenhet i gudstjänstens språk uppmärksammas under år 2014 speciellt genom hundraårsminnet av Britt G. Hallqvists födelse. Genom sina inflytelserika insatser i arbetet med 1986 års psalmbok och kyrkohandbok visade hon tydligt på den inklusivitet som ligger i en lekmans förmåga att närma sig gudstjänstens språk från en annan horisont än teologens; en litterär, stilistisk och konstnärligt kreativ. Inte minst borde hennes genomreflekterade tankar kring barns plats i liturgin vara av aktuellt intresse. Remis-

serna visar att det finns instanser som är nöjda med förslaget språk men också att flertalet församlingar, stift och andra organisationer har uppmärksammat avsaknaden av professionell språklig kompetens i arbetet. Här finns återkommande yrkanden att hela materialet måste genomgå en stilistisk revision och frågan har fått flera instanser (yttrandena från Teologiska kommittéen och Kvinnor i Svenska kyrkan är här speciellt intressanta) att författa ingående och tänkvärda diskussioner om vad som kan tänkas känneteckna ett bödens språk.

Det är en kristen grundsyn att trons bekännelse hänger nära samman med lovprisning och sång, och inte minst i luthersk tradition är därför musiken en central del av gudstjänsten. Arbetet med handboksförslaget musik kan knappast sägas ha mött en allmänt erkänd respekt utan har föranlett ett mycket blandat mottagande med osedvanligt högljudd och ihållande kritik. Svenskt Gudstjänstliv har både historiskt och i nutid sett forskning kring kyrkomusik och liturgisk musik som ett viktigt kärnområde. Detta område kan därför vara värt att kommentera något mer utförligt här i förordet, som komplement till en kortare recensionsartikel där Anna Maria Böckerman analyserar förslaget musikens plats i gudstjänsten. Hon påvisar en grundläggande oklarhet i frågan, en oklarhet som återspeglas även i det konkreta förslaget där musiken kan sägas vara den minst genomarbetade delen.

Ett avsevärt problem tycks vara hur arbetet hanterat begreppet ”funktion”, ett uttryck som är centralt i remissenkäten. Det finns förmodligen ingen som önskar att gudstjänstens musik ska vara svår att använda utan tvärtom bör det vara en självklarhet att materialet ska vara genomarbetat och genomtänkt till en nivå där alla tänkbara hinder för församlingens sång undanröjts. Problematiskt nog förefaller inriktningen mot funktionalitet kunna osynliggöra viktiga perspektiv på vad liturgisk musik är och kan vara, från såväl teologiska och liturgiska som konstnärligt-musikaliska synvinklar. I realiteten fyller musik alltid en rad olika funktioner inom ramen för samma gudstjänst. En aspekt är musik vars användning hänger intimt samman med specifika liturgiska skeenden. Delar av denna repertoar

utgör knappast någon musik i modern mening utan bildar enbart grund för recitation av böner (de gregorianskt rotade prefationerna, men möjligen inte de nyskrivna, är exempel på detta). Vidare har de senaste decenniernas arbete med att stärka lekmännens aktiva deltagande berett rum för en mängd kortare acklamationer, bönesvar och responsorial sång. Vissa av dessa liturgiska partier tjänar också till att beledsaga rörelser i rummet och behöver då vara lämpligt genomtänkta för detta syfte (det gäller till exempel Hallelujarop vid evangelieprocessioner). Det borde finnas möjlighet att i det kommande arbetet stärka reflektionen kring musikens rent liturgiska uppgifter och förhoppningsvis komplettera med adekvat nyskrivet material där den liturgiska utvecklingen skapat nya behov.

I förslaget återfinns främst musik tänkt att utgöra mässans traditionella ordinarium och även denna repertoar kan ses ur en lång rad perspektiv. I en strikt funktionell synvinkel kan musikens enda roll anses vara att frambara ordinariets texter, men enbart mycket stränga traditioner har inte också en öppenhet för att musiken själv bidrar till att skapa mening i de liturgiska momenten. Musiken kan, förutom rent allmänna kategorier som att förhärliga Gud, exempelvis tänkas väcka erfarenhet av helighet eller kontinuitet med kyrkans historia, visa på solidaritet med den världsvida kyrkan, söka stimulera upplevelser av andlig gemenskap, utgöra grund för individens meditation, söka återspegla skapelsens skönhet, bygga broar till en nations folkliga musikkultur, tjäna som en del av förkunnelsen, tolka innehåll och stämningens lägen i texterna eller möjligen även skapa en form av ambivalens som bereder rum för individens tvivel inom ramen för texternas och kyrkans gemensamma trosvisshet. Att enbart tala om en icke definierad funktion förefaller här innebära en outtalad normering av viss musik och stänger dörren för en öppen fördjupande teologisk och musikalisk dialog om hur olika typer av musik bidrar till att skapa mening i gudstjänsten.

Det perspektiv som kännetecknar förslaget är i stället en vilja till "genbredd", en hållning som efter Andra Vatikanconciliet allmänt förknippats med viljan till ett brott med tidigare kanoniseringar av viss musik som speciellt sakral eller kyrkligt värdig. Detta ideal präg-

lade redan 1986 års handbok, om än i mindre omfattning, och framstår idag som fullkomligt självklart i en kyrka där mångfalden av musikaliska uttryck är stor. Ideal om genrebredd har generellt vuxit fram som en tänkt motsats mellan den ”nya” musiken och den ”traditionella” musiken, dvs. gregoriansk sång och reformationstidens musik. Hela processen verkar präglas av just en sådan motsats, och idealet genrebredd går också här hand i hand med en för uppgiften oinitierad och direkt ointresserad inställning till den historiska musiken. Det är anmärkningsvärt och beklagligt att enbart strykningar och ingen revision eller stilistisk översyn genomförts av det kvarvarande gregorianska materialet. Framför allt rör detta en notation och ackompanjemangssatser som allt tydligare binder dessa melodier till en svunnen tids överväganden: huvuddelen av detta material presenterades inom ramen för Statens Offentliga Utredningar redan 1974 och är idag 40 år gammalt! Det vore mycket olyckligt att utan en seriös genomlysning åter anta samma utformning i en ny kyrkohandbok. I stället skulle delar av detta viktiga kulturarv behöva skickas till en sakkunnig musikalisk ”konservator” som på basis av nutida stilistiska överväganden kunde rensa bort 1900-talets patina (eller ännu hellre komplettera befintliga satser med andra alternativ). En påtaglig mängd mycket olyckliga textunderläggningar visar på behovet av att ha erfarenhet och specialiserad kompetens för att nå ett gott resultat vid hanteringen av all gregoriansk musik. Att stryka ett för både gregorianiken och framför allt för kyrkoårsvariationen så viktigt moment som Introitus är olyckligt, liksom det generella ointresset för den så kallade ”Körutgåvan” och körens möjligheter att leda och utsmycka församlingens sång. Mässans inledning är notoriskt knepig att utforma och Introitus (gärna med nyskriven musik) är ett gott verktyg att, som ofta eftersträvas, särskilja Kyrie från beredelsemomentet.

Ett stort problem med en ensidig betoning på genrebegreppet, förutom att det är notoriskt svårt att definiera genrer, är att den musikaliska utvecklingen under ett par decennier så tydligt rört sig bort från denna typ av relativt stelbenta kategoriseringar av musik. Tvärtom har musikaliskt skapande under en postmodern tid alltmer handlat om att medvetet överskrida gränser mellan stilar och fritt blanda

inspiration från det som tidigare ofta kallades ”finkultur” respektive ”folklig kultur”. Här förefaller processen i praktiken kämpa mot ideal som knappast ingen(?) längre har och därmed orientera sig mot framtidens terräng med gårdagens karta. Detta verkar hänga samman med den kraftigt överdrivna tilltron till den utvalda musikens grad av nyskapande. Det bristande intresset (eller tiden) för att relatera till en samtida musikkultur har också ihållande av kritiker framhållits som ett avgörande problem. Kyrkohandböcker är visserligen genom sin officiella karaktär ofta tämligen ”konservativa” dokument men i detta förslag tycks tendensen ha gått till överdrift, både genom grundprinciperna och genom valet att i så liten omfattning arbeta aktivt med att ta fram ny musik. Problematiskt blir också att en handbok som syftar till genrebredd knappast rymmer en större mångfald i det avseendet då stora delar av materialet knappast alls rör sig utom den tidigare handbokens stilistiska ramar. Därmed avspeglar urvalet långt ifrån den mångfald som de facto finns i Svenska kyrkan i samtiden. En annan tendens att möta är också den ökade skillnaden mellan församlingars musikaliska resurser. Sannolikt saknas i lika hög grad, men för olika församlingar, såväl en mycket enkel gehörsbaserad responsorial sång som en mer utsmyckad och konstnärligt utmanande musik.

Vid sidan av problemen med förnyelsen kan en sista punkt vara värd att belysa genom att ställa förslaget i relation till 1900-talets återkommande åtskillnad mellan sakral och sekulär musik. Den inkluderade musiken kommer som helhet från en internationell arena av andaktsmusik eller representerar material skrivet och utformat av Svenska kyrkans egna medarbetare. I och med att hela arbetet med handboksförslaget musik rymmer en ensidig riktning inåt den egna organisationen har möjligheten till inspiration och förnyelse från många möjliga tonsättare och låtskrivare avskurits. Både kyrkomusik och andliga aspekter av musik i allmänhet har under senare decennier blivit en allt viktigare del av musikaliskt nyskapande och tonsättare inom många stilar samarbetar regelbundet med Svenska kyrkans kyrkomusiker. Det förefaller vara en märklig väg att förvalta ett ideal om inklusivitet genom att frammejsla en (oavsiktligt?) sakral musikkultur där så mycket av kyrkomusikens vardagliga samröre med

musiklivet i stort är exkluderat. Mycket få av världens traditionella majoritetskyrkor lever genom sin musik och sina kyrkomusiker i ett så levande samspel med det omgivande samhället och det organiserade kulturlivet som Svenska kyrkan. Den som vill tänka i teologihistoriska termer kan i detta sammanhang minnas Martin Luther, som kraftigt betonade att gudstjänstens musik inte ensidigt kan begränsas till en fråga om församlingen i snäv bemärkelse utan vilar på en mer allmän mänsklig grund (dvs. i korthet är den lika mycket ett uttryck för skapelseteologi som ecklesiologi). Här rymmer den lutherska traditionen möjligheter för en principiellt kulturöppen hållning till liturgisk musik som det aktuella förslaget inte har haft för ögonen.

Att arbetet med handboksförslagets musik mött en så pass tydlig kritik har en förhistoria. Under senare tid har inte Svenska kyrkans nationella nivå haft strukturer för att både kontinuerligt och sakkunnigt arbeta med kyrkomusikaliskt utvecklingsarbete. Tvärtom tycks det ha varit en uttalad policy att man inte behöver ta ett samlat ansvar för dessa. Även om mycket gott arbete utförs på andra håll, inom och utom kyrkans egen organisation, finns det avgörande uppgifter som knappast kan genomföras vid andra instanser än kyrkans nationella nivå. Detta gäller inte minst utbyte av kunskap mellan kyrkan och andra aktörer rörande aktuell forskning, teologisk reflektion, stimulering av icke-kommersiellt nyskapande och bedömningar av utvecklingslinjer och utmaningar inom musiklivet. Här uppenbaras ett större strukturellt problem då Svenska kyrkan alltmer verkar ha tappat sina tidigare kontakter med andra institutioner inom musikområdet utan att själv bygga upp motsvarande instanser i sin egen organisation. En lyckad handboksprocess förutsätter naturligtvis en god förankring i hela kyrkomusikfältets ”infrastruktur” för att kunna identifiera vilka problem som behöver hanteras, veta vilken kompetens som behövs och var den finns, samt ha erfarenhet av att arbeta med processer av nyskapande. En sådan överblick och förankring kräver kontinuerlig närvaro och byggs sannerligen inte upp över en natt. Kritiken mot handboksförslaget visar med tydlighet behovet av att kyrkans nationella nivå finner vägar till en bredare förankring i det kyrkomusikaliska kunskapsfältet.

Möjligen har det aldrig varit svårare att vinna brett förtroende för en kyrkohandbok i Svenska kyrkan då utvecklingen under de senaste decennierna rört sig i riktning mot ideal där varje församling, eller varje präst, alltmer utformar sin egen gudstjänst. Historien indikerar att praxis sällan är så konform med fastlagda ordningar som kyrkoledare ofta önskar. I en alltmer auktoritetskritisk tid är förmodligen kyrkomötets beslut knappast en kyrkohandboks viktigaste legitimering utan snarare ligger dess främsta auktoritet i förtroendet för arbetet bakom den, innehållets kvalitet och den glädje det ger att använda den. Det är bara att lyckönska de inblandade i det fortsatta arbetet med att skapa en sådan kyrkohandbok.

Befrielse på folkspråk?

Språk och ekklesiologi i reformationstida kyrkoordningar och i kyrkohandboksförslaget¹

TOMAS APPELQVIST

I förslaget till ny kyrkohandbok anförs på flera ställen ”evangelisk-luthersk tradition” (de exakta uttrycken kan vara något olika formulerade) som argument för förändringar i gudstjänstens musik, språk och struktur som tänks vara i linje med den lutherska reformationens ursprungliga intentioner. I den här uppsatsen kommer den aktuella skildringen av reformationen att analyseras. Reformationens teologer hade ju i likhet med nutidens att hantera ett kyrkoliv som sökte ett språk i spänningen mellan tradition och förnyelse. Mycket talar för att gudstjänsten, såväl dess läromässiga innehåll som dess praktiska utförande, kan sägas vara en av de viktigaste ekklesiologiska discussionsfrågorna i nutiden. Detta gäller såväl inom Svenska kyrkan som i en lång rad andra samfund i västvärlden, där den kristna tron ofta brottas med en situation där allt färre människor firar gudstjänst regelbundet, trots att samhället som sådant har en tradition av kristen enhets- eller majoritetskultur. Gudstjänsten, med alla dess språk, av vilka det talade språket och dess musikaliska uttryck endast är två tydliga exempel, har också fått stor uppmärksamhet inom nutida ekumenik.²

1 Artikelförfattaren vill här framföra sitt hjärtliga tack till Segelbergiska stiftelsen för liturgivetenskaplig forskning, vilken med ett generöst stipendium har möjliggjort författandet av denna artikel.

2 Det finns flera orsaker till nutidens fokus mot en teologisk förståelse av den konkreta gudstjänstfirande församlingen. En av de viktigaste orsakerna finner vi i det som skulle kunna beskrivas som 1900-talets ekklesiologisk huvudtrend. Denna rörelse har sina rötter i Henri de Lubacs fundamentalekklesiologi och utvecklas vidare i tanken på kyrkan som en kropp hos Michel de Certeau. Den tar sig också konkreta uttryck i Andra Vatikankonciliet texter, främst *Lumen gentium*. I nutida teologi har William T. Cavanaugh anknutit till de Certeau, samtidigt som han också har bearbe-

I uppsatsen kommer vi att se att handboksförslaget värnande av ”folkspråkighet” med rätta kan sägas vara en luthersk angelägenhet. Samtidigt ville de första generationerna lutherska teologer bevara den traditionella gudstjänstens ”flerspråkighet”, så att också det avancerade och initialt främmande kunde få en viktig roll i trons pedagogik. Det finns en principiell öppning för ett sådant synsätt utifrån de teologiska grundprinciper som handboksarbetet har väglett av. Däremot saknas ett resonemang kring hur de tidiglutherska insikterna om flerspråkighet skulle kunna berika Svenska kyrkans framtida gudstjänst. Syftet med denna uppsats är att teckna en bred bild av de första generationernas lutherska uppfattningar av gudstjänst som dels delar handboksarbetets angelägenhet att fira gudstjänst på folkspråk, dels ger en grund till att arbeta fram ett antal förslag till hur handboksarbetet skulle kunna berikas av ett mer ingående studium av reformatörernas strävan efter flerspråkighet i kyrkans liv.

Begreppet ”luthersk tradition” i handboksförslaget

De formuleringar som ger en skildring av luthersk tradition och som är av direkt relevans för handboksarbetet förs fram på totalt ett tiotal ställen i de två teologiskt viktiga texterna *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp* (förkortas herefter TG) och *Förklaringar till förslag kyrkohandbok Svenska kyrkan del 1* (förkortas HBFf). Därutöver har förstås även det konkreta förslaget studerats (förkortas HBF) och vi kommer att diskutera detta i slutet av uppsatsen. Skildringarna av den lutherska traditionen berör främst tre områden:

tat motiv från politisk teologi. Hans mest omtalade bok på detta tema heter *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. I Sverige har Cavanaugh introducerats och använts i en svenskkyrklig kontext av bland annat Jan Eckerdal i hans doktorsavhandling *Folkkyrkans kropp* och Jonas Ideström i *For the Sake of the World. Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh*. Flera konkreta följder av och motiv inom denna ecklesiologiska rörelse kommer vi att återkomma till senare i uppsatsen. Trots flera ekumeniska dokument, både internationellt mellan lutheraner och romerska katoliker gällande nattvarden och i Sverige i skriften *Kyrkan som sakrament* från år 1999, finns det i handboksförslaget ingen tydlig teologisk förståelse av den gudstjänstfirande församlingen, vilket gör det svårt att utvärdera hur man från handboksgruppens sida har velat förhålla sig till denna internationella ekumeniska rörelse.

Det första gäller hur man finner ett språk som är evangeliskt befriande, vilket i sin tur befrämjar delaktigheten i gudstjänsten när alla gudstjänstdeltagare språkligt kan tillägna sig gudstjänstens budskap. Därefter kommer valet av musikalisk genre och slutligen behovet av en uttrycklig, språkligt formulerad nattvardsberedelse. Uttrycket ”folkspråk” återkommer ofta i dessa passager som det medel genom vilket alla dessa förhoppningar ska förverkligas. Redan den här korta beskrivningen visar att mycket av handboksförslagets skildring av det lutherska handlar om språket och särskilt den reformatoriska strävan att fira gudstjänst på folkspråket.

Språk och delaktighet

Det första område som vi ska uppmärksamma är handboksförslagets tal om ett ”evangeliskt befriande språk” och den därmed sammanhängande frågan om delaktighet. Författarna anknyter till Britt G. Hallqvists arbete med språket och hennes betoning av enkelhet, vilket kom att präglade 1986 års kyrkohandbok.

Kravet på *enkelhet* kan motiveras främst ur teologiskt perspektiv, en evangelisk-luthersk linje: ”Eftersom Kristus har dött för alla måste det kunna utsägas för alla.” Samtidigt kan gudstjänstens språk aldrig bli så enkelt att dess uttryck direkt kan omfattas av alla: med enkelhet ”menas inte torftighet”. Språket i gudstjänsten behöver ha rikare nyanser än talspråket.³

Språklig enkelhet skildras här som något typiskt lutherskt, eftersom budskapet om Kristi död och uppståndelse måste vara möjligt att förkunna för alla människor. Samtidigt ser vi hur inflytandet från Britt G Hallqvist leder till att man värjer sig mot språklig torftighet och konstaterar att gudstjänstens språk inte ”direkt” behöver kunna omfattas av alla. Strävan efter språklig enkelhet har dock inte främst

³ HBFf 2012, s. 33. Citaten inuti citatet refererar till utredningen *Gudstjänst idag – Liturgiska utvecklingslinjer*. SOU 1974:67, s. 328–331. I slutet av uppsatsen kommer fler av Britt G. Hallqvists synpunkter att diskuteras.

med budskapet om Kristus att göra, utan om vikten av att synliggöra alla människor, även dem som många gånger har hamnat utanför i kyrkans traditionella språk. Det tydligaste avsnittet beträffande det som uppfattas som ett evangeliskt befriande språk finner vi i ett stycke där det inklusiva språkets betydelse för gudstjänsten behandlas och ett antal strategier för ett inkluderande språk redovisas:

Den första kan beskrivas som *evangeliskt befriande*. I förslaget till kyrkohandbok eftersträvas ett gudstjänstspråk som bryter de mönster som osynliggör och förminskar människor och som öppnar för och inbjuder till förändring, också ur ett könsperspektiv. En sådan strävan förutsätter en medvetenhet om vad som hindrar och binder människor. Det kan handla om olika former av marginalisering.⁴

Den ”evangeliska befrielsen” uppfattas här vara det som förändrar den marginaliserade människans självbild i positiv riktning. Om detta citat kombineras med det föregående skulle man kunna tolka det som om handboksförslaget eftersträvar ett språk med vilket alla människor kan få bli delaktiga i en social process där tidigare osynliggjorda grupper av människor successivt upplever sig stå i centrum för kyrkans förkunnelse. När denna process har nått sitt slutmål har den evangeliska befrielsen nått sitt mål.

Strävan efter delaktighet har enligt handboksförslaget funnits med under mycket lång tid i kyrkans historia och bland annat ”kommit till tydligt uttryck i reformationens gudstjänstreform med en gudstjänst firad på folkspråket”.⁵ Texten konstaterar vidare att det nuförtiden är en allmänt delad ekumenisk uppfattning att delaktighet främst kommer till uttryck genom hela församlingens aktiva deltagande i gudstjänsten, vilket exempelvis får som följd att alla deltar i gåvornas frambärande/kollektgivande, böner och lovsång. Det som kännetecknade handboken 1986 var en strävan efter att fler skulle vilja medverka aktivt i gudstjänsten i dess olika moment. Denna strävan bör finnas

⁴ HBFf 2012, s. 24.

⁵ HBFf 2012, s. 42.

kvar, men samtidigt betonas att ansvarstagande för vissa praktiska moment bör ses som sekundärt i förhållande till det primära, nämligen det att alla som deltar i gudstjänsten ska kunna uppleva respekt och igenkännande.⁶ Det tidigare centrala ordet ”igenkännande” kommer alltså igen också i förståelsen av delaktighet.

Musik

Frågan om musikalisk genre är det andra område som vi ska studera, eftersom handboksförslaget också här åberopar sig på evangelisk-luthersk tradition. Grundsynen är att musiken i gudstjänsten ska utformas med stor lyhörddhet för människors olika ”musikaliska preferenser”, eftersom musiken berör människor på djupet. Denna slutsats baseras på det som uppfattas som typiskt för luthersk spiritualitet:

En evangelisk-luthersk kyrka har som ett fundament att evangelium ska räckas på folkspråket, vilket rymmer utmaningen att detta också måste omfatta musiken i gudstjänsten. Handboken måste kunna erbjuda en musikalisk bredd med möjlighet till igenkännande för att bevara sin evangelisk-lutherska identitet. Detta är en av de största utmaningarna i handboksarbetet.⁷

Först och främst framgår här att handboksförslaget ansluter sig till den lutherska principen om att evangeliet ska ”räckas” på folkspråket. Citatet ovan finns också i den andra av de texter som jag studerar i detta arbete och det kan sägas vara av central betydelse för handboksarbetet i stort.⁸ Noteras kan också att denna princip, som ursprungligen avsåg förkunnelsemomentet i gudstjänsten, nu tillämpas på musiken. Med detta avses förstås inte främst det självklara förhållandet att texten till musiken ska vara huvudsakligen på svenska, utan principen tillämpas på frågan om musikalisk genre. I citatet betonas vikten av musikalisk bredd, men tendensen i handboksförslaget är att ”folkspråkigheten”

6 HBFf 2012, s 42f.

7 TG 2009, sid 15–18, citatet står på sid 15f.

8 Se till exempel HBFf 2012, s. 37–39.

som sådan inte ligger i den musikaliska bredden, utan snarare i vissa musikaliska genrer, vilka därigenom har ett företräde i förhållande till andra. Läsaren ges dock inte särskilt många nycklar för att kunna förstå det som utmärker folkliga genrer. Ett viktigt ledord i sammanhanget verkar dock ”igenkännande” vara. I citatet ovan ansågs igenkännandet vara väsentligt för bevarandet av den evangelisk-lutherska identiteten. Ledordet kommer tillbaka i följande citat:

Den vägledande principen för musiken såväl som för orden i gudstjänsten är den evangelisk-lutherska principen att evangelium ska räckas på folkspråket. Igenkännandet av vår tids musikaliska genrer och uttryck är därför en utmaning för kyrkohandboksarbetet.⁹

Vi kommer här ett steg närmare det implicita kriterium som verkar ha varit styrande för urvalet av musik, nämligen ”igenkännandet av vår tids musikaliska genrer och uttryck”. Detta igenkännande ska prägla såväl musik som ordval i gudstjänsten. Det finns dock inget resonemang om vad som utmärker ”vår tid” och därför saknas också, åtminstone explicita, kriterier för vad som kännetecknar ”vår tids musik”. Att det är fråga om musikaliska genrer som står i kontrast, eller i varje fall i ett spänningsförhållande, till ”den traditionella musiken” framgår dock tydligt i detta citat:

I linje med principen om musik på folkspråket eftersträvas att nutida musikaliska genrer och uttryck kan komma till uttryck i gudstjänsten. Den traditionella musiken behöver kompletteras med musik i andra genrer. Denna princip kan innebära att den traditionella musiken minskas något.¹⁰

Här skrivs det alltså rakt ut att den lutherska principen om folkspråkighet kräver att den traditionella musiken i gudstjänsterna reduceras. Som syfte bakom denna reduktion har texten några avsnitt tidigare

⁹ TG 2009, s. 28.

¹⁰ HBFf 2012, s. 39.

angett att både psalmsången och den liturgiska musiken i gudstjänsten ska vara av ett slag som gör ”att så många som möjligt känner igen sig själva, sina erfarenheter och sina gudsbilder i den”.¹¹ Det eftersträvade igenkännandet baserar sig på insikten om psalmsångens stora betydelse i evangelisk-luthersk tradition, eftersom psalmsången uttrycker bön, tolkar livet och tron och på så sätt också ger en fördjupning av det lästa och predikade ordet.¹² Sammanfattningsvis kan man säga att det igenkännande som valet av musikalisk genre ska värna om syftar till att bekräfta de föreställningar och erfarenheter som gudstjänstdeltagarna bär på redan när de kommer till kyrkan.

Beredelse inför nattvard

Nödvändigheten av en språkligt formulerad nattvardsberedelse tas upp till diskussion i TG. Författarna ansluter sig här till ett förslag som fördes fram redan år 1997, nämligen att nattvardsgudstjänst ska kunna firas också utan ett särskilt beredelsemoment med syndabekännelse och förlåtelse. På följande sätt används Martin Luther som argument för att fira nattvard utan föregående beredelse:

Martin Luther säger i Lilla katekesen, att nattvarden ger *syndernas förlåtelse, liv och salighet*. Människan behöver inte renas i förväg, utan kan gå till nattvard med den syndabekännelse som finns i hennes hjärta. Det räcker med längtan efter att i nattvarden ta emot den förlåtelse, som ges och bekräftas i sakramentet. Men på grund av människans svaga tro har Gud gett kyrkan uppdraget att meddela Guds förlåtelse som en gåva given i och med försöningen. Därför varken påbjuder eller förbjuder Luther bikt inför nattvarens måltid. Som en konsekvens av detta innehåller de båda mässordningar Luther utformar ingen syndabekännelse.¹³

11 HBFf 2012, s. 36f.

12 HBFf 2012, s. 36f.

13 TG 2009, s. 18. Kursiveringen i citatet är i original.

Vi kan lägga märke till att det är individen och dennes behov av Guds förlåtelse som ställs i centrum när handboksgruppen diskuterar hur de kristna ska förbereda sig för att fira mässa.¹⁴ Därmed riktas fokus mot den enskilde kristne, samtidigt som en allmänmänsklig syn på människan ges företräde framför den helgelse och det växande i tron som är följden av livet i den kristna gemenskapen. Det här sättet att accentuera det som den kristna individen har gemensamt med alla andra människor märks tydligt endast ett litet stycke senare i samma text, där den evangelisk-lutherska traditionen åter kommer upp till diskussion:

Samtidigt rättfärdig och syndare är ett sätt att i evangelisk-luthersk tradition uttrycka människans villkor av att både leva i en försonad relation med Gud och samtidigt vara drabbad av syndens realitet. I den försonade relationen kan människan be om och ta emot förlåtelse, när hon behöver det. Förlåtelsen är då inte ett återupprättande av en förstörd relation utan en bekräftelse på att den goda relationen från Guds sida består. Denna trygghet i relationen med Gud behöver få komma till uttryck i gudstjänsten. Att möta det behovet bör vara vägledande för hur momenten bön om förlåtelse och förlåtelseord hanteras och placeras i gudstjänsten. Det bör också finnas möjlighet att i Svenska kyrkan fira mässa även utan föregående beredelse.¹⁵

Här framgår tydligt att den av Martin Luther formulerade antropologiska utsagan *simul iustus et peccator* (i citatet översatt till svenska: ”samtidigt rättfärdig och syndare”) tolkas fristående från en ecklesiologisk kontext, vilket gör att den blir möjlig att applicera på alla människor. Det som betonas är den allmänna erfarenheten av ”människans villkor” och ”syndens realitet”, vilket gör att gudstjänsttagaren på grund av sitt mänskliga väsen måste få tryggheten i sin

14 Christer Pahlmblad hävdar att detta fokus mot individen i lutherskt nattvardsfirande kan spåras tillbaka till tiden för reformationens inledning. Pahlmblad 2004, s. 136ff. Vi ska senare studera frågan om individualism i lutherskt nattvardsfirande i ljuset av de tidiga lutherska källornas egna reformideal.

15 TG 2009, s. 19. Kursiveringen i citatet är i original.

relation till Gud bekräftad i gudstjänsten. Som en konsekvens av denna människoupfattning, som anges uttrycka ”evangelisk-luthersk tradition”, anförs att nattvard ska kunna firas utan föregående beredelse. I denna text är det viktigt att poängtera att synden inte får uppfattas som ett hinder för gudsgemenskap och deltagande i nattvardens firande. Vilken roll tron och otron spelar diskuteras däremot inte. Därmed blir den bakomliggande logiken i handboksförslaget att man kan gå direkt från försoningen, det vill säga att relationen mellan människa och Gud från Guds sida aldrig är bruten, till att alla som deltar i gudstjänsten också ska kunna välkomnas att ta emot nattvardens bröd och vin.¹⁶

Handboksförslagens samlade bild av evangelisk-luthersk tradition

Om vi nu ska sammanfatta texterna beträffande de tre områden som vi har studerat (evangeliskt befriande språk med strävan efter delaktighet, musikalisk genre och nattvardsberedelse) finner vi en lång rad gemensamma drag. För det första återkommer texterna ofta till ”evangelisk-luthersk tradition”, vilket gör att man kan säga att handboksförslaget självt inbjuder till den form av historiskt studium som denna uppsats fortsättningsvis kommer att ha karaktären av.

Vi har också sett hur vissa ledord anses vara centrala för hur denna tradition ska gestaltas i nutiden. De mest återkommande exemplen på sådana ord är ”igenkännande” och ”folkspråk”. Med hjälp av dessa ledord skapas en bild av det genuint lutherska där den individuella människan står i centrum för kyrkans handlande och där syftet är att hon ska kunna känna igen sig själv, sina erfarenheter och sina gudsbilder i det som sker i gudstjänsten. Frågorna om kampen mellan tro och otro, samt mellan gammal och ny människa, är helt utelämnade. Istället står försoningen, det faktum att relationen mellan Gud och människa från Guds sida aldrig är bruten i centrum, vilket gör att alla människor, oavsett tro, i stort sett anses stå i samma relation till

¹⁶ TG 2009, s. 19 och 28 (punkterna 7a–d).

Gud. Åtminstone indirekt ger texterna uttryck för en ecklesiologi där den kristna kyrkans roll är att bekräfta människors erfarenheter och gudsbilder från det sekulära samhället, samtidigt som kyrkan inte antas ha någon egen uppgift att forma nya, och kanske kolliderande, erfarenheter och gudsbilder hos dem som deltar i gudstjänstlivet.

Samtidigt finns det en rad inre spänningar i texterna. Å ena sidan kan man konstatera att viljan att knyta an till den lutherska reformationen verkar vara stor. Detta märks dels i hur ofta man refererar till "evangelisk-luthersk tradition", dels hur positivt det lutherska uppfattas vara. Å andra sidan gör det faktum att kritiska följdfrågor sällan ställs till materialet att de olika begreppen blir mycket oprecisa. Även rent språkfilosofiskt inbjuder begreppen "igenkännande", "folk", "nutida", "folkspråk" med flera till en rad olika tolkningar som omöjliga kan förenas. Exempelvis redovisas Britt G. Hallqvists varning för språklig torftighet och hennes påpekande att gudstjänstens språk i direkt mening aldrig kan uppfattas av alla, utan att detta ställs i relation till handboksgruppens allmänna vilja att göra gudstjänstens innehåll allmänt igenkänningsbart. Detsamma gäller spänningen mellan gruppens strävan att behålla "traditionell kyrkomusik" (trots att detta uttryck aldrig förklaras), som är välkänd för dem som ofta besöker en gudstjänst, och det faktum att författarna säger rakt ut att den traditionella musikens omfattning måste minskas för att bereda rum för vår tids musik.

Den svenska reformationen

1971 års utgåva av *Laurentii Petri kyrkoordning* (förkortas KO 1571) innehåller en rad viktiga uppsatser som kastar ljus över flera av de frågor som handboksförslaget aktualiserar. Av utrymmesskal ska vi här begränsa oss till att studera KO 1571 som exempel på svenskt evangelisk-lutherskt gudstjänstliv i reformationens inledning. Därigenom får vi en bred ingång i en av den svenska reformationens allra viktigaste skrifter, som också innesluter tidigare reformer på liturgins och kyrkorättens områden. KO 1571 uttrycker Svenska kyrkans ekumeniska särställning, vilket gör den extra intressant eftersom den

därigenom delar handboksförslaget ekumeniska strävan. Även om texten kallas för kyrkoordning har den sin egen tids typiska prägel, vilket gör att den innesluter resultat av nyligen genomförda liturgiska och kyrkorättsliga reformer, samtidigt som den innehåller pastorala råd av olika slag. Därutöver har den en hög teologisk ställning, eftersom gudstjänstböckerna fram till Uppsala mötes beslut år 1593 var de enda officiellt antagna lutherska texterna i Sverige och KO 1571 i mötesbeslutet år 1593 tillerkändes ett avgörande inflytande som traditionens bevarare och därmed till sitt trosinnehåll alltjämt är en del av Svenska kyrkans bekännelse.¹⁷

En viktig bakgrund till KO 1571 är att Gustav Vasa under 1530-talet blev mycket försiktig i sin strävan att reformera kyrkan, eftersom han fick rapporter om den radikalreformatoriska rörelsens uppror i Tyskland. Som en följd av denna försiktighet värnade han om latinska mässor och handböcker. Allt talar för att Laurentius Petri var mycket väl underrättad om arbetet med evangeliska kyrkoordningar i Tyskland och att man med stor sannolikhet kan ringa in en handfull kyrkoordningar som han hade framför sig i sitt eget arbete. Johannes Brenz stora kyrkoordning från år 1553 var hans främsta källa. Slutresultatet av Laurentius Petri handboksarbete kan beskrivas som en syntes mellan de tyska förebilderna och svensk medeltida tradition. I sitt gudstjänstideal åberopar han ofta ”plägseden”, den sedvänja som varit rådande i Sverige sedan medeltiden.¹⁸

Under reformationstiden fanns en liten, men principiellt viktig, skillnad mellan östnordisk (sverigefinsk) och tysk handbokstradition. Skillnaden märks på hur frågor om *adiafora* och ”nyttiga” och ”nöd-

17 Se främst André 1971, s. 278 och 293. André påpekar att det var i linje med tysk som Laurentius Petri lät orden från 1 Kor. 14:40, ”Låt allt ske värdigt och med ordning”, vara vägledande för hela kyrkoordningen, särskilt i de frågor som hade med liturgin att göra. Förutom de redan tidigare redovisade yttrandena om KO 1571 kan nämnas att Ragnar Holte i uppsatsen ”Laurentius Petri och gudstjänsten” skriver att KO 1571 ”kan betecknas som Laurentius Petris testamente vad gäller gudstjänstfrågor”, se Holte 2004, s. 83. Nämnas kan också Lars Eckerdals och Per Erik Perssons yttrande att svenskarna, liksom tyskarna, ”återknyter till tiden före kyrkosplittningen, men de väljer att åberopa 1571 års kyrkoordning och 1572 års konciliedekret för sitt bejakande av det svenska kyrkolivets levande trostradition”. Se Eckerdal & Persson 1993, s. 163f.

18 Kjellerström 1971, s. 202f och 211f.

vändiga” kyrkliga bruk hanteras. Den tyska traditionen har en mycket smal syn på vad som ska anses som ”nödvändigt” (latinets *necesse est*), vilket får som konsekvens att endast det som krävs för frälsningen, det i direkt mening salighetsbringande, anses vara ”nödvändigt”. Till skillnad från den tyska linjen förhåller sig KO 1571 i långt högre grad bejakande till *adiafora*. Allt som tjänade församlingen ”till förbättring” ansågs vara ”gamla goda sedvänjor”, som borde behållas. Detta gällde inte endast det verbala utan liturgins språk i vidare mening, eftersom det kunde tjäna uppbyggelsen genom att vara tydbart och ge tydning. ”Nödvändigt” kom därför i den svensk-finska traditionen att användas för allt som ansågs ”nyttigt” (*utile* i CA).¹⁹

Olika språk

I likhet med den tyska situationen fanns det i 1500-talets Sverige en uttalad strävan att stärka nationens eget språk, svenskan.²⁰ I KO 1571 betonas vikten av folkspråk särskilt beträffande predikan:

Så är ock gott at Predicarenar wänia sigh til at tala retta Swensko, och bruka the ord som alment kunnog äro. Ty ther man fremmande ord bruka wil, såsom monge göra pläga, förbijstrar man the eenfalligha, som sigh på sådana ord intet förstå kunna, Och lychtas så ther medh, at the fögho förbättring kunna haffua aff thet som talat warder. Ther til warder ock vårt Swenska måål förkrenckt och förwandlat genom sådana sett, thet icke heller

19 Eckerdal 2007, s. 82ff. Eckerdal konstaterar att Laurentius Petri, när han lät orden från 1 Kor. 14:40 vara vägledande för hela kyrkoordningens struktur, stod i en tradition som utgick från Wittenberg och som också präglade den tyska traditionen. Utifrån 1 Kor. 14 motiverades dels studier i kyrkans och teologins traditionella språk, dels principen om att fira gudstjänst på folkspråk.

20 Frågan om språklig mångfald har tagits upp i en rad kyrkovetenskapliga skrifter under de senaste åren. Se till exempel Christer Pahlblads doktorsavhandling *Mässa på svenska*, som tydligt visar att latinet hade en stark ställning i senmedeltida svenskt kyrkoliv, inte enbart hos dem som var kunniga i latin. Motståndet mot reformer till folkspråkets fördel kom i flera fall från ”det enkla folket” självt. Vidare har Ralf Thiedemann i uppsatsen ”Var och en hörde just sitt språk talas” och Christopher Meakin i uppsatsen ”Att ’bryta’ i gudstjänsten” ur olika perspektiv redogjort för och utvärderat Svenska kyrkans nuvarande arbete beträffande två- och mångspråkiga gudstjänster.

haffuer nytto medh sigh, helst när thet skeer j otrengha måle, ther wij sielffue haffue jw så godh ord, som the fremmende wara kunna.²¹

Som vi ser i citatet är skälen för ”retta Swensko” för det första att alla i församlingen ska kunna nå ”förbättring”. Detta anspelar på 1 Kor 14, där det talas om att alla ska få uppbyggelse. ”Förbättring” och uppbyggelse var alltså begrepp som vid denna tid uppfattades närmast som synonyma. Vid sidan om detta bibliskt grundade argument anar vi dessutom en strävan efter att stärka nationalkänslan genom att prästerna använder ett alltmer enhetligt språk och undviker influenser från danskan, tyskan och latinet som var så vanliga i Sverige i början av 1500-talet.²²

Detta innebär inte att strävan att undvika latin är konsekvent. Tvärtom bejakas latinets betydelse för att bevara och förmedla insikter och goda traditioner från tidigare stadier i kyrkans historia. Redan citatet ovan hade en öppning för främmande ord, nämligen när sådana ord har en ”nyttto medh sigh”. Följande citat illustrerar tydligt de fall en sådan nytta anses föreligga:

På Landzbydenne må wäl Messan altijdh och allsammans hållas på Swensko. Men på thet man skal icke synas wilia platt förachta thet Latiniska tungomålet, eller lata thet platt falla, hwilket doch alla Clerker behöffua och kunna moste, måga ock så några Latiniska songer, så wäl j Messonne som j andra Tijdher, brukadhe warda, besynnerliga j Städerna ther Scolar äro, på stora Högtidhes daghar eller Apostla daghar.²³

Den rimligaste tolkningen av följande citat är att alla församlingars gudstjänstliv i Sverige mot 1500-talets slut var tvåspråkigt. I städerna dominerade latinet och svenskan kom fram i predikan och enskilda församlingssånger. På landsbygden var gudstjänsten normalt på

21 KO 1571, s. 32.

22 Se Holm 1971.

23 KO 1571, s. 90.

svenska, men vid vissa högtider förekom omfattande latinska inslag i sångerna.²⁴

Musik

Frågan om musikens teori och funktion som ett språk tas inte upp till behandling i KO 1571. Nyordningen med svenska sånger infördes med argumentet att ”folket må ock hava därpå något förstånd och sig därav förbättra”.²⁵ Även detta argument går tillbaka på 1 Kor 14 och dess budskap om styrkorna i såväl det begripliga som det initialt obegripliga språket. Samtidigt behölls stora delar av den medeltida sångtraditionen i städerna. Också detta motiverades med pedagogiska skäl; de blivande prästerna måste få övning i latin! Folke Bohlin hävdar med bestämdhet att KO 1571 inte har som liturgisk princip att svenska kyrkovisor bör ersätta det latinska mässpropriet, utan att det är påfallande att KO 1571 inte med ett ord antyder att folket brukade eller ens borde uppmanas att sjunga med i psalmerna vid gudstjänsterna i kyrkan. Att en svensk psalm ersätter en latinsk introitus innebär alltså vid denna tid inte en utökning av församlingssången. Även det svenska alternativet sjöngs av kören. Församlingen var visserligen fri att stämma in i de svenska sånger som sjöngs från koret, men deras aktiva del i sången var inte en prioriterad reform. När lekfolket senare

24 Se till exempel KO 1571, s. 102: ”Men effter thet all ting bör skeep til förbättring j Församblingenne, såsom Paulus lærer, skola sådana Loffsonger eller Kyrketidher, icke altijdh eller allasammans skeep på Latijn, såsom sedher haffuer warit, vthan på thet folcket må ock haffua ther på någhot förstånd, och sig ther aff förbättra, skola stycker ther aff, serdeles the som beqwemligast äro, siungas på Swensko. Men effter thet S. Paulus ock j sin tijdh tilstade fremmande, doch någhrom aff Församblingenne kunogh, tungomål. Så mågha ock än nu några Latiniska songer medh ibland sungne warda, för theras skul som thet Latiniska målet kunna eller ock lära skola.” Ett annat exempel på hur angelägen Laurentius Petri är om att latinet ska bevaras finner på s. 187, där det står att skolmästaren ska övervaka eleverna så att dessa ständigt talar till varandra på latin och att han ska bestraffa dem om han hör att de talar till varandra på svenska. Se också s. 178. Birgit Stolt noterar att KO 1571 anbefaller kroppsspråk och överlag värnar om trons emotionella sida, *affectus*. Uppsala möter beslut år 1593 kan däremot tolkas som en förslut för Laurentius Petri språkuppfattning, som låg mycket nära Luthers. Istället började allt som inte var verbalt och kontrollerbart att misstänkas, vilket fick som konsekvens att en ceremonifientlig syn på liturgin blev dominerande. Stolt 2004, s. 55–59. För en mer detaljerad analys av gudstjänstlivets tvåspråkighet, se Pahlmblad 1998, s. 65–78.

25 Bohlin 1971, s. 294–297. Citatet står i sin helhet på s. 297.

började lära sig sjunga psalmer i kyrkan var det just genom att stämma in i det som de hörde kören sjunga före.²⁶

I skolelevernas utbildning hade musiken en stark ställning. Även om musikens självständiga roll inte tas upp till diskussion betonar KO 1571 ofta den gemensamma sångens pedagogiska betydelse:

Then sedhen haffuer altijdh och aff ålder warit j Christenhetenne, at man vthi alla Församblingar haffuer plägat läsa och siunga Psalmer, Hymner och andra Loffsonger, til een öffning vthi Gudz ord.²⁷

Det här citatet kan ge intryck av att musiken enbart har en funktionell roll, i ”träningen” av Guds ord. Med tanke på den höga ställning som människans umgängelse med Guds ord hade vid denna tid bör vi dock se citatet som en indikation på hur människan succesivt återfår sitt rätta och sanna väsen när hon umgås med det kristna budskapet i musikalisk tappning. Kol. 3:16, som citat ovan anspelar på, tolkades ofta i ljuset av 1 Kor 14. Vi kommer senare att se tydligare exempel på detta tänkande i den tyska lutherdomen. Dessutom är det ju tydligt att själva grundsträvan i citatet ger uttryck för en vilja att ansluta till en gammal och god tradition som samlar hela kristenheten.

Nattvardsberedelse

Laurentius Petri uppmanar prästerna att ofta predika över katekesen och den kristna trons grundläggande läror.²⁸ För honom är nattvardsfirandet indraget i ett liturgiskt skeende där undervisning från predikstolen och granskning av den enskilda kristna människans tro är de båda konstanterna, vilka båda kan ta sig något olika uttryck beroende på omständigheterna. Det anges att predikan är särskilt viktig vid mässa, så att folket därigenom lär sig att förkunna Herrens död, vilket är en förutsättning för att man ska kunna gå till sakramentet

²⁶ Bohlin 1971 s. 297–300.

²⁷ KO 1571, s. 102.

²⁸ KO 1571, s. 29.

på det sätt som Gud vill. Alla som vill ta emot nattvarden ska därför förhöras av prästen i förväg och som grund för detta förhör anges ”katekesen”, ett uttryck som vid denna tid troligen avser katekesens huvudstycken (Dekalogen, Credo, Fader vår, möjligen även dopet, nattvarden och hustavlan) och inte en särskild utgåva av katekesen. Samtidigt anges att prästerna vid nattvardsfirande alltid ska vara i kyrkan minst en halvtimme i förväg, ifall någon i församlingen vill gå till skrift.²⁹

Vi ser alltså att det i KO 1571 nämns flera olika exempel på hur prästerna före nattvardens firande kunde förbereda dem som ville delta i kommunionen. Frank Senn betonar att avsnitten om kyrkotukt, syndabekännelse och absolution föregår och hör nära samman med nattvarden i KO 1571: ”Indeed, one is struck by the fullness of the emphasis on confession and absolution and on church discipline in the Swedish Order”.³⁰

Den tyska reformationen

Beträffande den tyska reformationen kommer vi att rikta fokus mot en rad olika skrifter, av vilka de flesta har en hög ställning som normerande för luthersk tro, antingen genom att de antagits som bekännelseskrifter inom de lutherska kyrkorna eller genom att de är mässor som Martin Luther sammanställt som resonerande förslag kring hur missalets mästext kunde utföras. Några av texterna är visitationsordningar skrivna av Luther och Phillipp Melanchthon. Den sammantagna bilden från dessa texter kan därför jämföras med den bild som vi ovan fått av den svenska reformationen i KO 1571. Vi kommer också att lyfta fram ett antal mer detaljerade exempel på olika aspekter av gudstjänstidealet.³¹

29 KO 1571, s. 34 och 70f.

30 Senn 1997, 415.

31 Genom att rikta fokus mot den lutherska reformationens giganter ger vi indirekt ett visst företräde åt den så kallade ”Wittenbergtraditionen”. Givetvis fanns det en rad andra liturgiska traditioner, exempelvis Nürnbergtraditionen, inom de lutherska kyrkorna vid denna tid. Vårt studium gör därför inte anspråk på att ge fullödlig bild av den tyska reformationens liturgiska tänkande, utan syftet är att rikta fokus mot texter och personer som fått en dominerande ställning i den lutherska dogmbildningen.

Språk

I den tyska kontexten befarade Martin Luther att en renodlat tyskspråkig gudstjänst kunde medföra en ytlig ordförståelse, där den djupare förståelsen i hjärtat saknas. Birgit Stolt har i en rad olika publikationer försökt korrigera den vanliga missuppfattningen att tidiglutherskt kyrkoliv endast var inriktat på intellektets bearbetning av den kristna tron. År 1523, när flera andra reformatorer var i full färd med att skriva tyska mässor, valde Luther att sammanställa en mässa på latin, *Formula Missae*, samtidigt som han avskaffade den tyska mässa som införts i Wittenberg medan han själv vistades i Wartburg. De skäl som Luther hade för en latinsk mässa var närmast identiska med dem vi funnit hos KO 1571; latinet skulle bevaras för de redan latinkunnigas skull, i städerna och på de stora högtidsdagarna, samt inte minst för att skolpojarna skulle växa in i kyrkans traditionella språk.³²

Luthers inställning var att intellektet och emotionerna hör nära samman i bearbetningen av det som hörs i gudstjänsten. För honom var det tyska språket i sig inte någon garanti för en rätt förståelse på ett djupare plan. Mot bakgrund av den tyskspråkiga mässans risk att leda till en rent ytlig ”förståelse” hävdade han att inte ens instiftelseorden i mässan behövde vara på folkspråk. Det enda som krävdes var att man i förväg hade predikat på tyska och undervisat om ordens innebörd så att församlingen kunde förstå dem, ”ha dem i hjärtat”, när de deltog i kommunionen. Stolt hävdar därför med bestämdhet att Luthers betoning av folkspråket för församlingens gudstjänst har blivit missförstådd och överdriven i många nutida tolkningar. Istället bör Luther ses som en övertygad anhängare av språklig pluralism i gudstjänstfirandet.³³

I Augsburgska bekännelsen, artikel 24, knyts frågan om folkspråk explicit samman med frågan om hur folket ska förberedas för nattvarden. Här, liksom många gånger tidigare, ser vi hur reformatoriska röster kommer tillbaka till 1 Kor. 14 då det är fråga om beredelse inför nattvard, musik och frågan om ”flerspråkighet”:

³² Stolt 2007, s. 140.

³³ Stolt 2007, s. 140–142.

Mässan bibehålles nämligen hos oss och frisas med den största vördnad. Nästan alla övriga bruk vid gudstjänsten iakttagas även utom det att på några ställen jämte de latinska sångerna förekomma tyska sånger, vilka tillagts till folkets undervisning. Ty yttre gudstjänstformer behövas framför allt till de olärdas undervisning. Icke blott Paulus bjuder, att ett tungomål, som folket förstår, skall användas i kyrkan, utan så är stadgat även i mänsklig lag. Folket plägar därvid också gå till nattvarden, om gudstjänstbesökare finnas, vilka äro rätt beredda. Detta ökar även vördnaden och andakten vid den offentliga gudstjänsten.³⁴

I apologin till samma artikel slår dock Melanchthon fast att latinet behålls och att församlingarna normalt är tvåspråkiga, även om vissa församlingar använder mer latin, andra mer tyska.³⁵ I citatet ovan ska vi lägga märke till att de gudstjänstdeltagare som går till nattvarden skildras som en minoritet, men att deras kommunicerande anses fylla en funktion av vördnad för alla deltagare i den offentliga gudstjänsten. Vi kommer senare att diskutera den teologiska betydelsen i denna syn på den gudstjänstfirande församlingens olika grader av engagemang och deltagande.

34 BSLK, s. 91f. Se även SKB, s. 70. Översättningen i citatet är den som finns i SKB och för läsvänlighetens skull används SKB:s översättningar genomgående vid citat i denna uppsats. Det är dock i första hand de tyska och latinska texterna som jag själv har använt mig av och som jag anför som stöd för mina tolkningar. Därför anges BSLK före SKB även i de fall en översättning från SKB anförts i den löpande texten. 35 BSLK, s. 350. Se även SKB, s. 265f: ”Då emellertid de kyrkliga bruken böra iakttagas, dels för att människorna skola få undervisning i Skriften, dels för att de genom Ordets upplysning må komma till tro och gudsfruktan och så även lära sig bedja – ty detta äsyfta de kyrkliga bruken – behålla vi hos oss det latinska språket för deras skull, som lära sig och förstå latin, och blanda in sånger på tyska språket, för att även menigheten må få undervisning och härigenom uppliva sin tro och gudsfruktan. Detta bruk har alltid funnits i församlingarna. Ty även om somliga församlingar of-tare, andra mera sällan inblandat i gudstjänsten sånger på tyska, så har likväl nästan överallt menigheten sjungit något på sitt eget språk.”

Musik

I fråga om musik är likheterna mellan tyskt och svenskt reformatoriskt tänkande stort, även om Martin Luther på några ställen kommer in på musikens väsen i en betydligt mer fundamental mening. Luther använde ibland kända visor för att skriva koraler och de nya församlingsskoraler som han författade på tyska hade ofta en undervisande karaktär, inte sällan i anslutning till katekesen. För honom var det viktigt att musiken och texten låg på samma nivå och talade ”samma språk”. Han var därför motståndare till dem som endast ersatte den latinska texten med tyska ord, utan att ta hänsyn till vilka konsekvenser det fick för samspelet mellan musik och ord. Samtidigt finns det flera vittnesmål om att Luther även personligen, hemma vid köksbordet, som regel musicerade med hjälp av kyrkoårets musik.³⁶

Luthers tankar om musikens djupaste ursprung hos Gud och dess väsen som konst kommer tydligast fram i ett antal förord som Luther skrev till sångböcker som gavs ut i Wittenberg. Här beskrivs musiken som en av Guds allra största gåvor som varit tillgänglig redan från skapelsen och människorösten som den allra högsta formen av musik. Musiken står direkt under Guds ord i rang och genom musiken, som berör människans alla tankar och känslor, lär man sig att prisa Skaparen. Samtidigt kan människans naturliga musicerande korrigeras och förfinas ytterligare när musiken utförs med lärdom och på ett riktigt konstfullt sätt. Då är det möjligt att smaka i förundran, men ändå inte begripa, Guds absoluta och fullkomliga visdom i hans underbara verk musiken.³⁷

Luthers principiella syn på musiken balanserar mellan å ena sidan

36 En omfattande och initierad beskrivning av Luthers förhållande till musiken ges i Leaver 2007. Det är på denna bok som den allmänna karakteristiken i detta inledande stycke bygger.

37 Luther 1538: ”Musicam esse unam, quae post verbum Dei merito celebrari debeat, domina et gubernatrix affectuum humanorum (de bestiis nunc tacendum est) quibus tamen ipsi homines, ceu a suis dominis, gubernantur et saepius rapiuntur. [...] Honorat eam ipse Spiritus sanctus, ceu sui proprii officii organum, dum in scripturis suis sanctis testatur, [...] Vbi autem tandem accesserit studium et Musica artificialis, quae naturalem corrigat, excolat et explicet, Hic tandem gustare cum stupore licet (sed non comprehendere) absolutam et perfectam sapientiam Dei in opere suo mirabili Musicae, [...]” Citatet står på s. 371f.

det faktum att hans reflektion är teologisk och förutsätter en Gud som både är orsak och mål för musiken och å andra sidan det faktum att musiken, även den som utförs i kyrkan, måste få ha en egen integritet och odlas som en konstform vilken som helst. Lärdom och konstfullhet höjer alltså kyrkomusiken så att den kommer närmare Gud. Musiken i församlingen grundas ofta på 1 Kor 14, med dess insisterande på det som ”bygger upp”, och Kol 3:16, där psalmsången knyts till församlingens reguljära undervisning. Luthers tanke är att den kristna läran på ett särskilt sätt kommer ”i svang” med hjälp av musiken. I sin ecklesiologiskt viktiga skrift *Om koncilierna och kyrkan* anges bönen eller lovprisningen som kyrkans sjätte kännetecken. Att andliga texter sjungs offentligt, i syfte att människor ska förstå den kristna tron och fördjupas i denna och vilja ”ändra sina vanor” är för Luther ett säkert kännetecken på att Guds kyrka är för handen.³⁸

Detta hantverk behöver grundläggas i tidig ålder och därför återkommer han ofta till vikten av god musikundervisning i skolan. När eleverna får en god utbildning i olika former av konst lär de sig att undvika de dåliga uttryck som finns inom varje konstform. Luther säger uttryckligen att han inte anser evangeliet står i kontrast till alla former av konst. En sådan uppfattning tillskriver han istället ”die Abergestlichen”, en grupp som stod radikalreformationen nära och som eftersträvade en exklusivt kristen tolkning av all konst.³⁹ Luther hävdar att alla konster, och i synnerhet musiken, gärna ska tas i tjänst åt den som har givit och skapat dem, Gud.⁴⁰ Det första lutherska hym-

38 Luther 1539, s. 641: ”Aber wir reden vom gebet und gesenge, das verstantlich ist, daraus man lernen und sich bessern kan, [...]” Se även Anttila 2013, s. 100–103, där det betonas att Luther ansåg att det faktum att kristna människor sjöng tillsammans markerade att de verkligen hör samman i teologisk mening.

39 Se Schwarz 1986, s. 141, där det betonas att Karlstadts kritik mot bilder och konstfull musik kopplas samman med att han i största allmänhet förordade en lekmannteologi i opposition mot universitetsteologins fortsatt starka inflytande på det lutherska kyrkolivet. Se även Anttila 2013, s. 93–96 och 202, där Luther, till skillnad från exempelvis Karlstadt, ser positivt på musikens förmåga att skapa sensorisk glädje och njutning och dess därmed hörande kapacitet att tolka och fördjupa den kristna tron. Att komponera är för Luther ett sätt att bära frukt som kommer andra till del. Anttila betonar också att förståelsen av musiken som en gåva av Gud kräver att man tar hänsyn till att musiken, liksom Guds ord, har till uppgift att driva bort djävulen.

40 Luther 1524: ”Auch das ich nicht der meynung bin, das durchs Euangelion sollten alle künste zu boden geschlagen werden und vergehen, wie ettliche abergeistlichen

nariet var mycket ambitiöst i konstnärligt hänseende med polyfona sättningar som skulle avhålla skolungdomarna från kärleksballader och ”köttsliga” sånger.⁴¹

Nattvardsberedelse

Det absoluta kravet på bikt med omnämnande av alla begångna synder före nattvardsmottagandet avskaffades av de lutherska reformatorerna. Samtidigt värjde de sig också mot de så kallade antinomisterna, som helt ville avskaffa lagens funktion i den kristna församlingen. I den saxiska visitationsordningen, som skrevs av Melanchthon och gavs ut år 1528 med ett förord av Luther, slås det fast att många talar mycket om syndernas förlåtelse, samtidigt som de säger lite eller ingenting om boten och ångern, vilka också är nödvändiga komponenter i den gudsfuktan som krävs för att man ska kunna fira nattvard på ett värdigt sätt. En rätt tro har tre delar: först ångern eller bedrövelsen, därefter tron och slutligen de goda gärningarna, vilka alla anses inneslutna i Dekalogen. Detta har en klar koppling till nattvardsfirandet på så sätt att det är viktigt att folket lär sig sakramentets nytta och hur man ska förbereda sig på ett lämpligt sätt. Därför är det viktigt att ingen släpps fram till sakramentet utan föregående prövning av prästen.⁴²

I Augsburgska bekännelsens apologi beskriver Melanchthon den balansgång mellan ”lagiskhet” och total frihet som det lutherska kyrkolivet hade att hantera beträffande det som ska anses vara en tillräcklig förberedelse inför firande av nattvard: ”Men hos oss föreskrives icke en viss tid för bikten, emedan alla icke vid en och samma tidpunkt kunna vara därtill lika beredda. Om alla komma på samma gång, skulle de icke kunna ordentligen förhöras och undervisas.”⁴³ Vi ser här att nattvardens beredelse i den tyska lutherdomen, liksom i

fur geben, Sondern ich wollt alla künste, sonderlich die Musica gerne sehen im dienst des, der sie geben und geschaffen hat.”

41 Anttila 2013, s. 136.

42 Luther & Melanchthon 1528, s. 199–201 och 213.

43 BSLK, s. 250. ”Sed certum tempus non praescribitur, quia non omnes pariter eodem tempore idonei sunt. Imo si accurant eodem tempore omnes, non possunt ordine audiri et institui homines.” Översättningen till svenska finns i SKB, s. 187. Se även s. 91 i BSLK (s. 70 i SKB).

den svenska, är fullt integrerad i församlingens allmänna undervisning. I sin bok om nattvarden understryker Yngve Brilioth att alla evangeliska kyrkoordningar från reformationen har ett krav på skriftermål före nattvardsfirande. Brilioth tolkar detta som ett uttryck för lutherdomens pedagogiska etos.⁴⁴

Handboksförslaget och den tidiga lutherdomen: En sammanfattande utblick

Ovan har analyserats hur handboksförslaget på tre områden (folkspråk/delaktighet, musikalisk genre och beredelse) åberopar sig på luthersk tradition. Uttrycken ”igenkännande” och ”varje människas behov av att känna sig bekräftad” går igenom samtliga de tre områdena, vilket visar hur mycket de här fenomenen har gemensamt, även om de till viss del också avser tre skilda diskussionsområden inom nutida teologi och kyrklig praxis.

Kopplingen mellan historia och nutid

Den tidiglutherska strävan efter att låta nästan alla moment i gudstjänsten ha ett utbildande syfte står redan på ett ytligt plan i ett visst spänningsförhållande till handboksförslagets strävan efter igenkännande och känsla av bekräftelse.⁴⁵ Givetvis har all god pedagogik inslag av igenkännande (eller snarare repetition) och bekräftelse, men för de tidiga reformatörerna var varje människas tillägnelse av det kristna budskapet en stor utmaning och livsuppgift. Ofta återkom de till det ecklesiologiskt viktiga avsnittet i 1 Kor 14 och pläderade för uppbyggelse och förbättring. Dessa begrepp fungerade för reformatörerna som en sammanbindande länk mellan den enskilda människan,

⁴⁴ Brilioth 1951, s. 192f.

⁴⁵ Handboksförslaget är på inget sätt unikt i sin övertygelse att enkel liturgi är ett framgångsrikt medel att uppnå öppenhet. Se till exempel Anders Björnbergs uppsats ”Allhelgonamässan”, där det redogörs för hur olika former av intresse- och nätverks-gudstjänster är ett växande fenomen inom Svenska kyrkan och att ”avskalad” liturgi ofta anses höra samman med en öppenhet i församlingssynen. Uppsatsen ingår i *Gudstjänstfolket*, en upplaga av SGL som på ett tydligt sätt uppmärksammar sambandet mellan liturgi och ecklesiologi, särskilt församlingssyn.

församlingen och den stora kyrkan som förenar alla kristna i alla tider.

Tungotalet i NT, exempelvis i 1 Kor 14, tolkades inom den tidiga lutherdomen huvudsakligen som syftande på latinet och i en mer härledd mening på allt som är gott men samtidigt svårtillgängligt och initialt främmande. I linje med logiken i NT bejakas dessa ”högre” erfarenheter som viktiga skatter som kyrkan är satt att bevara och få sin näring ifrån. Det sätt på vilket handboksförslaget sätter igenkännandet som ledord och ser mångtydiga sidor av liturgin som ett problem kan därför leda till att viktiga aspekter av människors natur inte får den ”näring” som de behöver för att kunna växa vidare på trons väg. Trots att syftet förmodligen är det rakt motsatta kan en gudstjänst byggd på handboksförslagets tänkande leda till att gudstjänsten anses mindre relevant på trons väg av nutidens och framtidens människor. I detta sammanhang verkar det finnas behov av en fördjupad reflektion kring begreppen igenkännande och inklusivitet, i syfte att undvika att gudstjänstens förnyelse i alltför hög grad sammanfaller med en förenkling där språkets mångtydighet huvudsakligen ses som ett problem och inte som en tillgång och väg till fördjupning.

Denna fokus på ”enkla erfarenheter” märks särskilt tydligt i såväl de inledande råden som de konkreta förslagen till förböner i förslaget. Med formuleringar som ”Ge oss det vi behöver för att leva och stärk vår vilja att dela med oss till dem som har det svårt. [...] Sänd oss till dem som behöver omtanke och stöd. Låt oss bli till välsignelse för andra”⁴⁶ tar förslaget upp önskningar som de flesta människor, oavsett tro och livsåskådning, bär på. Samtidigt har bibliska formuleringar och specifikt kristen vägledning om det som är livsnödvändigt, till stöd och till välsignelse, i mycket hög grad utelämnats.

Britt G Hallqvist tar i sin tidigare nämnda utredning om det liturgiska språket upp att ”ordens inflation” riskerar att bli ett hinder för förståelse och gemenskap människor emellan i en ordrik tid. Hon hävdar vidare att en vanlig lingvistisk analys ofta kan vara en god hjälp för att skapa ett liturgiskt språk som kan uttrycka en verklig gemenskap. Liturgins språk måste vidare ha Bibeln som främsta källa, stå i ett

46 HBF 2012, s. 49–59. Citatet kommer från s. 53 (Förbön 2).

nära samband med teologin och dessutom vara av kollektiv karaktär. Deltagande i en högmässa ska därför vara en övning i trons umgängesformer och stil. ”Det kräver en viss ansträngning, en viss disciplin, för att uttrycka sig opportunt”. Med hänvisning till Gustaf Aulén vill hon lyfta fram det symboliska språket som ”trons modersmål”.⁴⁷ Hallqvist ansluter sig här till en rad viktiga insikter från tidig lutherdom som skulle kunna ha gett viktiga impulser till handboksarbetet. Betoningen av ett bibliskt influerat språk finns mycket tydligt i KO 1571 där det betonas att alla människor har ett behov av att dagligen fördjupas i Guds ord och att gudstjänsten, inte minst predikan, därför måste ha ett klart bibliskt innehåll, vilket i sin tur kräver att prästerna ägnar sig åt ingående bibelstudier.⁴⁸

I förslaget till kyrkohandbok (HBF) finns flera texter, ofta böner, där man valt vaga och allmängiltiga formuleringar i stil med ”Du är här – inte långt borta från någon av oss [. . .] Vårt ursprung och mål har vi i dig.”⁴⁹ och ”Ta emot mig enligt ditt löfte att inte överge någon som söker dig”.⁵⁰ I texter av detta slag skulle den tidiga lutherdomen med allra största säkerhet lyft fram bibliska exempel och hållit sig mycket nära Bibelns egna formuleringar. Man kan ana att handboksförslaget har valt bort denna väg därför att man velat finna formuleringar som är mer allmängiltiga. Rent pedagogiskt är dock knappast något vunnet med denna strategi eftersom formuleringarna i deras nuvarande form är mycket abstrakta. Visserligen kan man säga att man därigenom har undvikit den ”stötesten” och risk för affektiva missuppfattningar som ett konkret bibelställe skulle innebära. Samtidigt gör detta också att

47 Hallqvist 1974, s. 315ff. Citatet står på s. 329.

48 Se till exempel inledningen till KO 1571, s. 23–27.

49 HBF 2012, s. 28 (Inledningsord 1).

50 HBF 2012, s. 33 (Bön om förlåtelse 4). Det löfte som man anspelar på är sannolikt Jesusordet i Joh. 6:37 ”Den som kommer till mig skall jag inte visa bort” eller Luk. 11:10 ”Den som söker, han finner”. Oavsett vilket Bibelställe som avses borde man här låta gudstjänstfirarna möta Jesu eget yttrande istället för att förmedla samma budskap indirekt. Till saken hör att det sannolikt, i en normal gudstjänstfirande församling, finns en stor grupp personer som inte klarar av att göra denna uppsökning av konkreta Bibelställen på egen hand. Det praktiska utfallet av förslagets formuleringar blir därför en påfallande exklusivism, trots att syftet är att vara inkluderade. Även de föreslagna förbönerna på s. 52ff talar om existentiella frågor på ett kognitivt sätt, vilket förstärks genom att bibliska exempel ofta valts bort till förmån för mer generella formuleringar.

förslagen får en tämligen renodlat kognitiv karaktär där det affektiva undviks. Liksom Paulus tillät tungotal samtidigt som han värnade om begripligt tal, och liksom de första lutheranerna tillät latin samtidigt som de värnade om folkspråk, skulle man här rekommendera att bibliska exempel släpps fram även om deltagarnas reaktioner därigenom blir mer oförutsägbara. Dessutom finns ju möjligheten att i predikan eller genom andra förklarande moment ge stöd till deltagarnas tolkningar av dessa formuleringar.

Sättet att förhålla sig till gudstjänstens musik är egentligen endast en variation av detta grundläggande tema. Frank Senn tolkar Luthers mässordningar som en uppgörelse med traditionen från Andreas Karlstadt. I Luthers frånvaro i början av 1520-talet hade Karlstadt gått mycket hårt fram och gjort sig till ledare för en ikonoklastisk falang inom reformationen. Denna falang åberopade sig på Luthers namn, samtidigt som den i praktiken ville göra sig av med alla kyrkliga bruk som inte hade en tydlig instiftelse i Bibeln.⁵¹ Att skilja den ikonoklastiska falangen från den evangelisk-lutherska är förstås inte gjort i en handvändning, eftersom argumenten på ytan kan se ganska lika ut i en del frågor. De kyrkoordningar och liknande texter från reformationens inledning som vi ovan har studerat visar dock tydligt att såväl den svenska traditionen, med dess ekumeniska särprägel, som den tyska hade en klar agenda för hur kyrkans traditionella liturgiska bruk skulle leva vidare i evangelisk skepnad. Därigenom kunde också en intellektualisering på affekternas bekostnad undvikas under de första generationerna av lutherskt kyrkoliv.

Handboksförslaget tar sin utgångspunkt i människors olika ”musikaliska preferenser”. Det bör nog övervägas om inte detta sätt att resonera riskerar att ytterligare späda på ett konsumistiskt förhållnings-sätt till gudstjänstfirande. Hos Luther har vi sett att musiken är viktig för att budskapet i gudstjänsten ska kunna tolkas i hela sitt djup. Vi såg också att den gemensamma sången fungerade som ett kännetecken på Kristi kyrka, när de församlade ber om djupare insikt i den kristna tron och förändrade vanor. Bakom förslagets formuleringar anar man

⁵¹ Senn 1997, s. 275.

däremot ett tänkande där själva budskapet är färdigformulerat redan i texterna och musikens enda roll är att ”sälja in” detta färdiga budskap till ”så många som möjligt” av gudstjänstdeltagarna.⁵² Bortsett från att också detta är ett uttryck för en oluthersk intellektualisering på affektionens bekostnad innebär det en legitimering av en konsumistisk syn på musik och kultur i allmänhet, vilket är raka motsatsen till det som man i flera texter säger sig vilja företräda. Uttryckt med historiska termer kan man säga att flera av förslagen påminner mer om Karlstadts bildstormande än om Luthers och Laurentius Petri balanserade strävan efter folkspråkighet med bevarande av kyrkans traditionella liturgiska trösklar i form av rit, musik, konst och svårförståeligt språk.

För att kunna använda ”evangelisk-luthersk tradition” som ett välpreciserat begrepp verkar det vara nödvändigt att man tydligt deklarerar hur man förhåller sig till teologihistoriska argument samt till olika lutherska kyrkor och teologier som idag verkar för att rekonstruera luthersk tradition. Diskussionen leder därmed vidare till frågan vilken kyrka det egentligen är vi ser framför oss när vi talar om den lutherska traditionen och på vilka grunder vi föreställer oss just denna kyrka. Strängt taget är detta frågor som behövde besvaras redan innan en kyrkohandbok utarbetades. Handboksförslaget skulle alltså behöva göras om från grunden, det vill säga redan beträffande de teologiska grundprinciperna.

Ecklesiologi som ett sätt att rekonstruera tradition

Avery Dulles, som författat det kanske allra mest kända standardverket inom ecklesiologi, *Models of the Church*, hävdar att en balanserad ecklesiologi bör se kyrkan som institution, gemenskap, sakrament, härold, tjänare och lärjungaskola. De flesta kyrkotraditioner betonar vissa aspekter mer och andra aspekter mindre. Handboksförslaget bevarar den traditionella lutherdomens betoning av häroldsfunktionen, med dess starka betoning på förkunnelsen av Guds ord, men det har

⁵² Se till exempel HBFf 2012, s. 36f, där det sägs om musiken att den ska vara av ett slag som gör ”att så många som möjligt känner igen sig själva, sina erfarenheter och sina gudsbilder i den”.

också tydliga drag av institutions- (i folkkyrklig mening), gemenskaps- och tjänarperspektiv. Dulles tar upp de risker som finns i varje perspektiv och med hjälp av dessa kan vi reflektera vidare kring hur den tidiga lutheromens insikter skulle kunna berika handboksarbetet teologiskt.⁵³

Om vi tar den kyrka som kommer till konkret uttryck i handboks-förslaget och låter den utmanas av Dulles ecklesiologiska tänkande är det alltså frågan om att dels stärka kyrkans aspekter av sakrament (där kyrkan framträder som ett synligt tecken på Guds nåd i en värld som är i behov av återlösning) och lärjungaskola (där medlemmarna tränas att fullgöra kyrkans uppdrag), dels om att hantera det som kan bli negativa följder av en tydlig betoning av häroldsfunktionen, nämligen att orden som används blir formelartade när de används i en kontext som är starkt skild från deras ursprungskontext, att Bibeln tolkas frikopplad från kyrkans tradition och att orden inte fullföljs i handling. I samtliga dessa aspekter finns flera viktiga teologiska resurser i den tidiga lutherdomens kyrkliga ideal och praxis.

Begreppet ”tradition” problematiseras inte i handboks-förslaget, trots att stora delar av nutida teologi handlar om frågan om traditionernas existens i den kristna tron och inom kyrkorna. Samtidigt har vi sett hur KO 1571 och de tyska reformationstexterna just genom att tolka traditionen teologiskt kunde precisera sin egen ståndpunkt, såväl kritiskt som konstruktivt i förhållande till tidigare traditioner. Mycket talar därför för att kyrkoordningar och handbokstexter borde ses som angelägna redskap för att tolka den tradition som man står i.

I nutida teologi skildras ofta frågan om ”kroppen” som ett problem för luthersk teologi. Som ett exempel på detta från svenskkyrklig

⁵³ Dulles 1987. Risken med ett över- eller felbetonat institutionsperspektiv är att kyrkan blir ekumeniskt ointresserad och monopolitisk. På samma sätt finns det risker med gemenskapsperspektivet; att förhållandet mellan kyrkans andliga och synliga dimensioner blir fördunklat och att kyrkan reduceras till en social impuls, med sakramentsperspektivet; att kyrkans yttre mission inte identifieras på ett tydligt sätt, med häroldsperspektivet; att ord kan bli formelartade och man inte tydligt kan veta vad som är förenande och vad som är åtskiljande. Slutligen har också tjänarperspektivet sitt problem; att man knyter sig (medvetet eller omedvetet) för hårt till politiska strömningar och sekulära värderingar med konsumism och sekularisering som följd.

kontext kan nämnas Jan Eckerdal, som ägnar ett helt kapitel i sin avhandling åt att diskutera Kristi kropp. Han lanserar uttrycket ”huvudfoting” för att sätta fokus på hur man i en folkkyrkokontext riskerar att få en ensidigt intellektuell förståelse av den bibliska Kristi-kroppsmetaforen.⁵⁴ Utifrån ett liturgihistoriskt perspektiv kommer Christer Pahlmblad till en liknande slutsats, eftersom han hävdar att såväl lutherdomen som kalvinismen ärvde senmedeltidens problematiska åtskillnad mellan å ena sidan den sakramentala kroppen i eukaristin och å andra sidan kyrkan som Kristi kropp. Enkelt uttryckt hävdar Pahlmblad att lutheranerna bevarade den realpresentiska kroppen i nattvardselementen på bekostnad av en kroppsförståelse av kyrkan. Sett till den konkreta undervisningen i samband med nattvardsfirandet odlades därför ett individualiserat förhållningssätt till sakramentet i de lutherska kyrkorna.⁵⁵

Om man på basis av de ovan studerade källorna från den tidiga lutherdomen ska försöka rekonstruera ett svar på den kritiska utvärderingen beträffande intellektualism och individualism som görs enligt Dulles modell bör man uppmärksamma alla de områden där en liten grupp av församlingen på olika sätt ”betjänar” församlingen som helhet. Prästen som betjänar lekmännen med ord och sakrament är ett typiskt lutherskt exempel, vilket också har gott stöd i källanalysen. Men också kören som inspirerar de vanliga gudstjänstdeltagarnas sång är ett viktigt exempel på samma fenomen, liksom kommunikanternas roll att med CA:s ord öka ”vördnaden och andakten vid den offentliga gudstjänsten”.

Nattvardsfirandets offentlighet ses av Brilioth som en styrka och som ett tecken på hur lutheranerna under reformationen återupptäckte gemenskapstanken.⁵⁶ Att en mindre grupp i församlingen ”går före” i olika delar av gudstjänstfirandet syftade under reformationen till hela församlingens uppbyggelse eller ”förbättring” med KO 1571:s ord. Särskilt med tanke på den syn på beredelse och kyrkotukt som genomsyrade KO 1571 och som Senn uppmärksammar som närmast

⁵⁴ Eckerdal 2012, s. 257ff.

⁵⁵ Pahlmblad 2004, s. 136ff.

⁵⁶ Brilioth 1951, s. 149 och 176.

unik borde skillnader mellan olika församlingsmedlemmars grad av aktivitet i gudstjänsten kunna ses som en styrka i evangelisk-luthersk tradition. Om man hade kunnat utveckla en teologi för hur dessa historiska byggstenar kan praktiseras i nutiden skulle också ett nattvardsfirande med allvar i beredelsen och i den realistiska förståelsen av Kristi närvaro i elementen kunna bli viktiga steg på vägen när lutheraner antar utmaningen från Dulles och återupptäcker spår av kyrkan som sakrament och lärjungaskola i det tidiglutherska kyrkolivet.

Summary

Liberation in the Vernacular

Language and Ecclesiology in Reformation Church Orders and the Proposed Kyrkohandbok for the Church of Sweden

In the proposed *Kyrkohandbok* (worship book), the concept “Evangelical-Lutheran tradition” is often used as an argument for the changes in liturgy that the proposal wants to introduce. Three aspects of this argument have been studied in this article: language, music and the preparation before communion. The proposal claims that a vernacular language (including the language of music) and a high level of recognisability in the liturgy express basic Lutheran convictions. The formula *simul iustus et peccator* is interpreted as an argument against the traditional practice in the Church of Sweden, that the person who receives Christ in bread and wine must first have made his confession (normally in public together with the whole congregation, using a general formula that everyone reads). It is claimed that all people are both sinners and saints and that they therefore need to have their immediate access to God confirmed, without a previous confession of sins. An important ecclesiological consequence of this interpretation is that the Church mainly gets the role of confirming the secular experiences that individuals in the worshipping community have made.

In the article, the Swedish liturgical tradition from the Reformation is studied on the basis of the Church Order of Laurentius Petri from 1571. The Swedish tradition differs from the German, since the liturgical books were the only officially recognised Lutheran documents

until the year 1593, when Sweden became an explicitly Lutheran country and accepted the *Confessio Augustana*. The Church Order of Laurentius Petri shows that early Lutherans mostly continued the liturgical life inherited from the medieval church. 1 Corinthians 14 was interpreted as an exhortation to the church to “talk intelligibly”, which it does when vernacular language is used, and at the same time also to allow the incomprehensible language of the Holy Spirit, which is spoken when Latin is used. This use of a “higher” language is seen as uniting the local congregation with the universal church.

Both Swedish and German Reformation texts show that the preparation before communion had an important pedagogical function, for both the individual and the congregation as a whole. There are also several parts of Luther’s theological writings that show how he regarded music as an important gift of God that has to be practised with erudition and in a highly artistic way. For Luther, this view of music was an important difference between his thinking and the more radical view that was held by Karlstadt and his iconoclastic or “*abergeistlichen*” fellows.

The conclusion of the article is that the proposed handbook has to be thoroughly revised if it is to do justice to the original Lutheran thinking on language, music and the preparation before communion. The changes have to be made for both logical and historical reasons, since many of the concepts that are used in the proposal are vague and therefore function more as a way of legitimizing a certain interpretation than as balanced tools for implementing the original Lutheran views. In order to make “Evangelical Lutheran tradition” a more useful and practical concept in theological work, the article concludes with a discussion of some important aspects of Lutheran ecclesiology that are often described as weaknesses in Lutheran theology, such as individualism and the invisibility of the church. These claimed weaknesses are clearly present in the proposal. At the same time, original Lutheran thinking provides a range of constructive ideas on how these issues can be handled.

Käll- och litteraturförteckning

- Andrén, Carl-Gustaf, 1971, "Ärliga och skickeliga". *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, utg. av Sven Kjällström, s. 278–293. Lund: Håkan Ohlssons Förlag.
- Anttila, Miika E., 2013, *Luther's Theology of Music. Spiritual Beauty and Pleasure*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Björnberg, Anders, 2005, "Allhelgonamässan i Katarina församling, Stockholm. Reflektioner kring församlingssyn och liturgi i storstadens miljö". *Gudstjänstfolket. Församlingssyn och liturgi = Svenskt Gudstjänstliv* 80, s. 11–21.
- Bohlin, Folke, 1971, "Någraha sång". *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, utg. av Sven Kjällström, s. 294–301. Lund: Håkan Ohlssons Förlag.
- Brioth Yngve, 1951, *Nattvarlden i evangeliskt gudstjänstliv*. 2. uppl. Stockholm: SKDB.
- BSLK = *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 1952. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 2. verbesserte Auflage. Göttingen [senare upplagor med samma paginering finns].
- Cavanaugh, William T., 1998, *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell.
- Dulles, Avery, 1987, *Models of the Church*. 2. ed. Dublin: Gill & Macmillan.
- Eckerdal, Jan, 2012, *Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning*. Skellefteå: Artos.
- Eckerdal, Lars, 1987, "'Församlingen till förbättring'. Reformatoriskt bruk av 1 Korinthierbrevets kapitel 14". *Kyrka och universitet. Festskrift till Carl-Gustaf Andrén*, s. 91–112. Stockholm: Verbum Förlag AB.
- Eckerdal, Lars, 2007, "Kommunionsång i Svenska kyrkan". *Hjärtats tillit. Trosförmedling i luthersk tradition = Svenskt Gudstjänstliv* 82, s. 82–130.
- Eckerdal, Lars & Per Erik Persson, 1993, "Kommentarer". *Confessio fidei. Uppsala mötes beslut 1593 om Svenska kyrkans bekännelse*, s. 141–178. Stockholm: Verbum Förlag AB.
- Hallqvist, Britt G., 1974, "Det liturgiska språket". *Svenska kyrkans gudstjänst. Bil. 1, Gudstjänst i dag – Liturgiska utvecklingslinjer*, utg. av 1968 års kyrkohandboks-kommitté, s. 315–360 (SOU 1974:67). Stockholm: LiberFörlag/Allmänna förl.
- HBf = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förslag* (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala.
- HBff = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förklaringar till Förslag* (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala.
- Holm, Gösta, 1971, "Några huvuddrag i Kyrkoordningens språk". *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, utg. av Sven Kjällström, s. 331–346. Lund: Håkan Ohlssons Förlag.
- Holte, Ragnar, 2004, "Laurentius Petri och gudstjänstsången". *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv = Svenskt Gudstjänstliv* 79, s. 64–94.
- Kjällström, Sven, 1971, "Laurentius Petri kyrkoordning 1571–1971. Tillkomst och användning". *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, utg. av Sven Kjällström, s. 201–277. Lund: Håkan Ohlssons Förlag.
- KO 1571 = "Den svenska kyrkoordningen", i *Den svenska kyrkoordningen 1571 jämte studier kring tillkomst, innehåll och användning*, utg. av Sven Kjällström, s. 1–200. Lund: Håkan Ohlssons Förlag.

- Kyrkan som sakrament. En rapport om kyrkosyn.* Stockholm: Stockholms katolska stift och Svenska kyrkans centralstyrelse, 1999.
- Leaver, Robin A., 2007, *Luther's Liturgical Music. Principles and Implications.* Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.
- Luther, Martin, *Die Vorrede des Wittenberger Gesangbuches von 1524.* WA 35, s. 474-475.
- Luther, Martin, *Praefatio zu den Symphoniae iucundae.* 1538. WA 50, s. 368-374.
- Luther, Martin, *Von den Konziliis und Kirchen.* 1539. WA 50, s. 488-653.
- Luther, Martin & Melanchthon, Phillipp, *Unterricht der Visitatorn an die Pharhern ym Kurfurstenthum zu Sachssen.* 1528. WA 26, s. 195-240.
- Meakin, Christopher, 2003, "Att 'bryta' i gudstjänsten. Liturgin ur flerspråkigt perspektiv". *Liturgi och språk = Svenskt Gudstjänstliv* 78, s. 111-131.
- Melanchthon, Phillipp, *Confessio Augustana.* 1530. BSLK, s. 31-137.
- Melanchthon, Phillipp, *Apologia Confessionis Augustanae.* 1531. BSLK, s. 139-404.
- Pahlmblad, Christer, 2004, "Laurentius Petri, gudstjänstbruken och sakramentsfromheten". *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv = Svenskt Gudstjänstliv* 79, s. 120-149.
- Pahlmblad, Christer, 1998, *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden* (Bibliotheca theologiae practicae, 60). Lund: Arcus.
- Schwarz, Reinhard, 1986, *Luther.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Senn, Frank C., 1997, *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical.* Minneapolis: Fortress Press.
- SKB = *Svenska kyrkans bekännelseskriter.* Utgivna av Samfundet Pro Fide et Christianismo, 1957 och senare.
- Stolt, Birgit, 2007, "Musiken som ordets tjänarinna i Martin Luthers tyska mässa 1526". *Hjärtats tillit. Trosförmedling i luthersk tradition = Svenskt Gudstjänstliv* 82, s. 131-156.
- Stolt, Birgit, 2004, "På väg mot en evangelisk kyrka i svensk tradition". *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv = Svenskt Gudstjänstliv* 79, s. 38-63.
- TG = Ninna Edgardh m.fl., 2009, *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp.* Uppsala: Svenska kyrkan, kyrkokansliet.
- Thiedemann, Ralf, 2013, "'Var och en hörde just sitt språk talas'. Om att fira två- och flerspråkiga gudstjänster". *Med skilda tungors ljud. Körsång och gudstjänstspråk = Svenskt Gudstjänstliv* 88, s. 125-147.
- WA = "Weimarer Ausgabe" av Luthers samlade verk: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 1883-2009. Weimar.

”Orden med krona och fågelsång”

Om språk och stil, genre och drama i förslaget till ny kyrkohandbok

EVA HÆTTNER AURELIUS

Det var med viss tvekan jag åtog mig uppgiften att skriva en artikel i *Svenskt gudstjänstliv* om förslaget till ny kyrkohandbok, eftersom jag vet att det är många teologer som kommer att ha insiktsfulla och viktiga synpunkter på förslaget och att det är många försöksförsamlingar som kommer att säga förnuftiga och tänkvärda saker om det. Men jag åtog mig ändå uppgiften, i förhoppningen att jag möjligen kunde säga något som inte så många säger. Det har med min horisont att göra: jag är inte teolog utan litteraturvetare, och har därför ett delvis annorlunda perspektiv på gudstjänsten än teologen och försöksförsamlingen. Mina begrepp är alltså inte teologins eller församlingens: mitt teoretiska ramverk är begreppen från min vetenskap: stil och språk, genre och drama. Men min horisont är inte bara litteraturvetarens, utan också gudstjänstbesökarens: jag har i många år suttit i kyrkbänkar i Linköpings stift, i Göttingens universitetskyrka, i Skara stift och nu till sist i Lunds stift, där jag i flera gudstjänster fått pröva ett av de nya förslagen.

Det liturgiska språket ska vara korrekt svenska, det är självklart, och korrekt svenska är inte svårt att definiera. Eller hellre: det är inte svårt att identifiera språkfel. Begreppet ”stil” är däremot mera komplext och kräver en bestämning. ”Stil” förstår jag här som skribenternas val av språkliga uttrycksmedel¹, och dessa val kan vara medvetna eller omedvetna. Utgår man från att val av språkliga uttrycksmedel i liturgin är medvetna, kan man (och bör man, enligt min mening)

¹ Se Gunneng & Westlund 2012, s. 34 f. Gunneng och Westlund hänvisar här till Cassirer 1993, Ulf Teleman & Wieselgren 1990 och Liljestrand 1993.

formulera vilken eller vilka stilarter, -nivåer man har eftersträvat, vilka val av uttrycksmedel man har gjort eller strävat efter att göra. Det liturgiska språket bör, enligt min mening, vara 1) slitstarkt, 2) klart och idiomatiskt samt 3) skönt, vilket innefattar rytmiskt elegant och välljudande språk. Jag uppfattar inte dessa kriterier som kontroversiella. Att det liturgiska språket ska vara slitstarkt är egentligen mitt överordnade krav eller kriterium. Detta krav kan jag uttrycka vackrare med Hjalmar Gullbergs ord:

Bara de riktiga orden
orden med krona och fågel-
sång har en skugga som träden.
(”Bara de riktiga orden”, *Ögon, läppar*, 1959)

Sådana ord är innebördsdiga, inte sällan beroende på att de hör ihop med bibeln, psalmboken och teologiskt viktiga delar i vår tradition och kultur. De är mångtydiga, de kan t o m innehålla paradoxala tankar, men de är inte vaga, nebulösa, eller svårbegripliga. Att språket ska vara klart och idiomatiskt är givet och okontroversiellt, menar jag. Att det också ska vara skönt, framförallt rytmiskt elegant och välljudande hör ihop med kriteriet slitstyrka (ett skönt språk är slitstarkt), liksom det hör ihop med att allt i det liturgiska språket ska läsas högt eller sjungas. Dessa kriterier på en god liturgisk stil eller ett gott liturgiskt språk innebär såvitt jag förstår ingen motsättning till de kriterier för gott liturgiskt språk som förslaget för fram – där anknyter man till Britt G. Hallqvists ledord ”enkelhet, klarhet och koncentration”. Man fogar till dessa kriterier – som delvis härleds från teologiska synpunkter – det självklara att stilnivån kan skifta beroende på gudstjänstens art: om det är familjegudstjänst eller julotta till exempel. Mer problematiskt är dock förslagets synpunkt att den ”språkliga stilen skiftar också inom en och samma gudstjänst”, och man citerar här Hallqvist, som menar att stilbrytningar inte bör vara främmande för gudstjänstens språk.² Att hantera stilbrytningar

² HBFf, s. 33 f.

är dock ingen enkel sak: stilbrytningar kan ibland resultera i pekoral – jag återkommer till detta.

Med utgångspunkt från begreppen stil och språk, genre och drama, kommer det följande att handla om betydelsen av hur man börjar, om språk och stil, om gudstjänsten sedd som drama och om börens genre.

Begynnelsens betydelse

Mycket i detta förslag är förbättringar, jämfört med den nuvarande handboken. Den mest iögonenfallande skillnaden mellan den nuvarande handboken och förslaget är att man föreslår inte mindre än 17 stycken inledningsord att välja mellan och att man ger förslag till fler alternativa böner (förlåtelseböner, förböner, nattvardsböner etc.). De flesta av inledningsorden är utmärkta, sedda ur språklig och stilistisk synpunkt. Den stora vinsten med förslaget som jag ser det har med inledningsorden att göra, och det hör i sin tur ihop med ett centralt fenomen i genrer. Det är nämligen en gammal genreteoretisk iakttagelse³ att början av en text som inget annat präglar förståelsen av texten som helhet. Fenomenet är en yttring av den hermeneutiska cirkeln, detta att den inledande förståelsen av textens början genererar en idé om helheten, en idé som i kraft av förståelsens cirkelrörelse aldrig helt restlöst försvinner från förståelsen. De första raderna i en roman eller i en dikt ger klaven till vad det är för sorts text man har framför sig, och den inledande hypotesen om textens helhet försvinner inte restlöst från den slutliga förståelsen. När nu dessa nya inledningsord får uttrycka glädje och tacksamhet inför Gud och över att få fira gudstjänst tillsammans, när dessa ord stammar från bibel, psalmbok och tradition, kommer deras glädje, deras rikedom på innebörder att prägla upplevelsen av hela gudstjänsten. Tänk att få inleda gudstjänsten så:

³ Hirsch 1967, bl.a. kap. ”The concept of genre”, s. 68–126.

Du som har skapat världen och allt vad den rymmer,
som är Herre över himmel och jord,
du bor inte i tempel som är byggda av människohand.
Himlarna och himlarnas himmel rymmer dig inte.
Du är här – inte långt borta från någon av oss.
I dig är det som vi lever och rör oss och är till.
Vårt ursprung och mål har vi i dig.
Med jordens alla folk i alla tider tackar och lovar vi dig
(Inledningsord 1)

istället för syndabekännelse och bön om förlåtelse. Låter man syndabekännelsen inleda, präglas ofrånkomligen hela gudstjänsten av dess innehåll, dess bild av Gud och mig själv. Då hjälper det inte hur mycket man än predikar evangelium i fortsättningen – helheten är och förblir präglad av att jag är bristfällig. Men placeras bönen om förlåtelse efter dessa inledningsord, och är måttligt lång, har mycket vunnits, menar jag; ännu bättre är det om hela momentet kommer efter predikan. Kan inledningsorden för det andra befria oss från språkligt mindre lyckade, understundom språkligt valhända och beskäftiga välkomnanden i kyrkan, med allehanda anvisningar om än det ena, än det andra, är det en välgärning.

Språk och stil

Liksom de nya inledningsorden är många av de nya bönerna språkligt och stilistiskt sett alldeles utmärkta – ett exempel på detta är en av de nya bönerna om förlåtelse (nummer 6) som är både enkel och klar och säger det väsentliga:

Barmhärtige Gud
förlåt mig mina synder,
(de som jag nu tyst bekänner...)
Möt mig med din nåd.
I Jesu namn.

Bönen om förlåtelse behöver inte vara längre än förlåtelseorden. ”Kort ska man bedja men ofta och starkt”, sa Martin Luther. En annan vacker nyhet är tackbönen efter kommunionen vid kyrkoårets slut:

Lovad är du Gud, och välsignad i evighet
Lovad är du som bjudit oss till fest.
Lovad är du, Gud, som vakar över oss,
och som stannar till dess evighetens sol
stiger över tidens horisont

Det finns också en del kritiskt att säga om språk och stil i förslaget, och det följande ska förstås som omsorg om de ”riktiga orden / orden med krona och fågel- / sång”. Det är nu en gång så att varje ord i en liturgi märks som inga andra ord märks.

Ett och annat i förslaget skulle jag klassificera som språkfel – åtminstone jag hoppar högt när jag skall läsa med i: ”Den synd jag delar ... bekänner jag” (Bön om förlåtelse 2) Delar med vem? Man kan dela ett bröd med någon, men man kan inte dela en synd, ännu mindre med någon. Man kan däremot dela en skuld; inte sällan talar man om kollektiv skuld. Samma ”dela” finns i Sändningsord, då vi föreslås säga ”Gud sänder oss att dela bröd och fred (i världen).” Jag delar alltså gärna bröd med min nästa, men jag kan inte dela ”fred”, möjligen ”dela ut”, men inte heller det vore naturligt svenska.

Likaså undrar man över den egendomliga konstruktionen ”Förlåt mig det jag har brutit mot skapelsen, mina medmänniskor och mig själv” (Bön om förlåtelse 4, samma märkliga formulering i Bön om förlåtelse i förbönen: ”Förlåt oss det vi har brutit mot dig och din skapelse, mot våra medmänniskor och oss själva”). Man kan inte ”brista mot någon/något”, däremot kan man ”bryta mot någon/något”. Något brister, något går sönder, men ”brista mot” är, om inte språkfel, icke-idiomatisk svenska. Här tror jag att det kan handla om att förslagens författare är rädd för att antyda brottslighet, förbrytelse, synd eller vad det nu kan vara för svåra ord. ”Förlåt oss, Gud, för vad vi har brutit och försummat” vore bättre. Besläktat med denna förkärlek för ”brista” är förtjusningen i ordet ”brustenhets”. Jag har länge

undrat vad det ordet betyder i liturgiska sammanhang. I nattvardsritualen på trettondedagen föreslår man att vi ska säga: ”som lyser vår väg genom brustenhet och död”. Jag gissar att ordet ”brustenhet” ska ersätta ordet ”synd”, men vad betyder det? Vad är det som gått sönder? Vad var det som brast? Eller betyder det ”bristfälligheter”, ”tillkortakommanden”?

Tveksam är också konstruktionen ”Låt mig åter glädjas över att du räddar, håll mig uppe [...]” i Inledningsord 17, normal svenska vore ”räddar mig”. Jag har också alltid tvekat inför formuleringen ”Vi ser mot din tillkommelses dag” i Kristusrop 1, och undrat varför man inte har ”väntar”. Antingen ”väntar” eller ”ser fram mot”.

Som ett rent språkfel skulle jag bedöma följande i Förbö 4: ”Ge din mänsklighet kraft att lösa krig och konflikter” Man löser inte krig, man löser konflikter och förhindrar krig eller sluter fred. Därtill skulle jag vilja stryka ”din” och bara säga ”mänskligheten”. Varför ”din?” Märklig är också denna formulering i förslaget till prefation i fastan/passionstiden: ”och bär genom sin heliga nattvard kärlek till oss människor”. Varför inte ”ger”)? Bär man kärlek till någon i svenska språket? Ett annat föga idiomatiskt uttryck finns i Lovsången 8: ”Du som . . . talar till mig med en röst jag kan förstå”. Man förstår ord, språk och tal, men röster förstår man inte, dem hör man eller hör inte, känner igen eller känner inte igen. Varför inte med ”ord som jag förstår”? En nästan lika icke-idiomatisk konstruktion finns i samma lovsång: ”Du som bor i mig i varje andetag” – bortsett från den stilistiskt dåliga upprepningen av ”i”, undrar man över det att ”bo i ett andetag” - en särdeles misslyckad metafor som förknippar det statiska ”bo” med det rörliga ”andetag”. Likaså undrar man om handboksredaktörerna verkligen menar följande fras som en uppmaning till oss själva: ”Låt oss leva i Kristi uppståndelse och kraft, våra medmänniskor till glädje”. Menas verkligen detta, och inte ”Låt oss få leva . . .”, dvs. en bön? Förslagets ord ligger snubblande nära ”Låt oss vara glada”. Rubriken till avdelningen i fråga är Böner efter kommunionen – då bör väl ordet ”få” vara med i frasen. På gränsen till stilistiskt svagt är frasen ”Vi ber om hjälp att hitta vår uppgift”, i Förbö 1, men jag bokför den under icke-idiomatisk svenska, efter-

som jag antar att man menar ”finna”. Den formulering som man har föreslagit antyder att uppgiften har kommit bort. Likaså skulle jag föredra i förslaget till prefation i pingst att ersätta ”över alla gränser” med ”utöver alla gränser”. Som det står kan man läsa formuleringen som negativt laddad, eftersom frasen ”över alla gränser” i idiomatisk svenska uttrycker måttlöshet, överdrifter: ”Skapelsen förnyas och budskapet om dig når över alla gränser”.

Den andra kategorin problem avseende språk och stil som jag identifierat är vad jag kallar vaga, nebulösa eller svårbegripliga ord eller fraser. Men detta menar jag sådant som inte är språkfel eller icke-idiomatisk svenska, men som ändå får läsaren att undra: vad menas? Jag har alltid haft svårt för ”Överlåtelsebön 2” där jag ska säga till Gud: ”allt i mig känner du och omsluter med ömhet” och ”du som tar till dig det svaga och skadade” – menar jag att Gud omsluter synden i mig med ömhet? Att han tar till sig ”det skadade”, d.v.s. synden? Menas i Överlåtelsebön 3, i frasen ”Du som är kärleken i mitt liv” verkligen detta? Älskar jag ingen annan än Gud? Eller är Gud den ende som älskar mig? När man ber med i en bön ska man inte behöva undra: Vad menar jag med detta?

En särskilt besvärlig variant av det svårbegripliga är när abstrakta ord får ersätta de enkla, konkreta orden. Då mister orden sin sälta, då hamnar man lätt i det nebulösa. I Förbön 2 föreslås vi be: ”Låt alla våra sammanhang få präglas av trygghet och öppenhet”. Bortsett från att frasen är stilistiskt dålig, med tre abstrakter, så är uttrycket också vagt. Varför inte skriva ”möten”, om man menar det? Om det sedan är på nätet eller i gudstjänsten kan vara detsamma. Jag undrar också vad som menas med ”livets framväxt” i Förbön 4: ”vi tackar dig för skapelsens under och livets framväxt på jorden” – menas ”livet på jorden”? Eller det att liv har uppkommit? Ordet ”framväxt” är abstrakt och en mer konkret bild hade varit bättre. I samma bön får man tacka för ”mänskliga möten” – menas möten med människor eller fina, humana möten? Förbön 7 innehåller en fras som jag menar är nebulös. Först ber man för de människor som man står nära och som man tycker om eller älskar: ”Vi ber för dem som står oss nära/i glädje och kärlek”, men sedan ber man inte för människor utan för

”relationer”: ”men också för de relationer som gör oss/ trötta och tomma” Parallellställningen mellan de människor man står nära och det abstrakta ”relationer” gör den sistnämnda frasen vag. Handlar det om dåliga äktenskap, dåliga samboförhållanden, besvärliga arbetskamrater, krångliga släktingar eller vad? Ber man för själva dessa relationer? Inte för de konkreta personer det handlar om? Är det relationer som den bedjande själv ingår i? Det verkar så, att döma av ”som gör oss trötta och tomma”. Varför inte ”men också för dem som står oss emot”, om man nu menar det.

Den kritik jag här för fram och som gäller språkfel, icke-idiomatiska uttryck och vaga, nebulösa formuleringar har en grund i det kriterium för gott liturgiskt språk förslaget författare själva för fram, då de åberopar Britt G. Hallqvists ”klarhet” som ett av tre viktiga ledord i arbetet med språket i förslaget. Det förefaller inte alltid ha varit verksamt.

Kategorin vaga, svårbegripliga ord eller fraser går ibland utan skarp gräns över i vad jag menar är stilistiskt dåligt, till och med pekoralistiskt. Begreppet ”pekoral” har en gång definierats som ”den onödiga exaktheten”, till exempel i Förbön 5: ”Vi ber om förlåtelse för de gånger vi har skadat oss själva och andra” – varför inte ”Förlåt oss för att vi har skadat oss själva och andra”? I samma bön förutsätts ledsamt nog att vardagens sysslor är meningslösa: ”Vi ber att du ger mening och innehåll åt vardagens sysslor”. Varför man har lagt till ”och innehåll” förstår jag inte. Detta är det onödigt exakta. Dessutom tänks alltså den meningslösa vardagssysslan bli meningsfull först när Gud har hjälpt mig se ”de stora sammanhangen”, eftersom man ska be om ”hjälp att se de stora sammanhangen, där också det vi gör får betydelse”. Det tar emot att i bön till Gud ställa de meningslösa vardagssysslorna i motsats till de stora sammanhangen, helt enkelt därför att jag ser lättare att mina insatser, mina vardagliga sysslor, har betydelse i det lilla sammanhanget. Och ska man behöva säga i Förbön 7 och Begravningsbön 8 ”O Gud, vi är inför dig och ber” – kan man inte få säga ”O Gud, inför dig ber vi”? Det är faktiskt onödigt att säga ”vi är inför dig”. Lika onödigt är det att säga i Bön efter kommunionen i advent ”Gud, du som *ständigt* kommer till oss i din kyrka” – varför inte: ”Gud, du som kommer till oss i din kyrka”. Stilistiskt svag,

kanske till och med pekoralistisk, är frasen ”vi lovsjunger dig med jubel” – det är onödigt exakt att säga ”med jubel”, lovsång är en sorts jubel. Om man välvilligt säger att det är två olika saker, att jubel är en sak, lovsång en annan, blir det också fel: när man lovsjunger så jublar man inte samtidigt! I lovsägelsen under Mariadagar föreslår man ”Vi vill som Maria bejaka dig i vårt liv” – en onödig och kanske inte helt genomtänkt abstraktion. *Var* annars bejakar man Gud? Varför inte: ”Vi vill som Maria säga ja till dig”. Alla dessa onödiga ord får mig att tänka på Britt G. Hallqvists ledord ”koncentration”.

I bön 1 efter kommunionen under trefaldighetstiden möter åter förkärleken för abstrakta ord som samordnas med konkreta. Här ska man tacka Gud för att Gud låter oss ”också dela livets möjligheter och lidande med varandra” – det är oklart, vagt, varför inte skriva ”livets glädje och lidande”? I Lovsången 8 finns inledningsvis en vacker uppräkningslista av konkreta ting: ”som har skapat jord och himmel, hav och land/ alla människor och djur” som abrupt landar i abstraktionen ”och vår natur” – det är ju just den som prisats i uppräkningslistan! Vad är jord och himmel, hav och land, människor och djur om inte natur? Onödigt exakt är väl också frasen ”ett tecken på vår samhörighet med Kristi världsvida kyrka” i inledningen till trosbekännelsen, där man först enligt förslaget ska säga: ”Låt oss stämma in i/ förenas i kyrkans bekännelse” – vad är kyrkan i denna fras, om inte Kristi världsvida kyrka?

Särskilt viktigt tror jag är att inte använda ord eller fraser från vad man förr kallade stel normalprosa. Då är det bättre att använda vardagsspråkets enkla ord. Ett exempel finns i Bön om förlåtelse 4, där man skall be: ”Ta emot mig enligt ditt löfte” – det är klart bättre med ”efter ditt löfte”. ”Enligt” har klang av protokoll och byråkrati. Ett annat exempel på detta är en fras i lovsägelsen i nattvardsritualen: ”Endast Gud är värd vårt tack och lov”. Här har man velat undvika ”han” och det är väl inget att säga om det, men hellre ”Bara Gud är värd vårt tack och lov” – ordet ”bara” är visserligen vardagligt, men det ger en vacker assonans, och det låter inte som byråkrater brukar uttrycka sig. Samma ”endast” dyker upp i en förbönsrefräng, tänkt att sjungas, i kyrkans förbön: ”Endast du, endast du ger oss kraft

och mod”. Upprepningen av det stela ”endast” gör inte saken bättre – också här är ”bara” bättre, eftersom stilnivån i frasen är enkel och vardaglig. Var blev Britt G. Hallqvists ledord ”enkelhet” av?

Gudstjänsten som drama

Att gudstjänsten kan liknas vid, ja är ett drama har många sagt. Ordet ”drama” betyder ”handling” och kärnan i gudstjänsten sedd som drama är att gudstjänstdeltagaren deltar i ett skeende, ett händelseförlopp. Han eller hon är ingen åhörare eller åskådare, utan en som stiger in i ett skeende, och det händer något med deltagaren. Skeendet innebär att man stiger in i en andra verklighet, att den enskilde på något sätt blir en annan, i den meningen att alla deltagare är jämlika, avklädda sin vanliga, samhällsliga identitet. Tillsammans med andra deltagare bildar de en särskild sorts kollektiv.⁴ Ser man gudstjänsten som ett sådant skeende, så innebär det att den kan ses som treledad: ett inledande moment, när deltagaren går in i gudstjänsten, långsamt förs in i den andra verkligheten, för det andra höjdpunkten, när det händer något med deltagarna, och för det tredje när dessa långsamt förs tillbaka ut i den första verkligheten. Denna struktur är enkel, och motsvarar Aristoteles’ bekanta beskrivning av dramats enhet: ”Helt är det som har början, mitt och slut. En början är det som inte nödvändigtvis följer av utav något annat, utan efter vilket naturligen något annat följer. Ett slut däremot, är det som naturligen följer av något annat, antingen av nödvändighet eller av sannolikhet, och efter vilket ingenting annat följer. Mitt är så slutligen det som både följer efter något annat, och efter vilket något annat följer.”⁵ Gustav Freytags modell utvecklade denna definition genom att beskriva en pyramid med fyra faser: inledning, stegring, höjdpunkt och fall. Detta gällde tragedin, men kan utan vidare överföras på dramat i allmänhet: inledning, stegring, höjdpunkt och slut.⁶ Strukturen i den svenska högmässan är föredömligt treledad, både sedd med antropologins och

4 van Gennep 1960, Turner 1969.

5 Aristoteles, *Om diktkonsten*, s. 34.

6 Freytag 1863.

dramaturgins ögon: efter att 1) bön och lovsång har fört in deltagarna i den andra verkligheten, kommer så 2) de två höjdpunkterna: ordet och nattvarden, evangelium i ord och sakrament. Och till sist, 3) i den avslutande delen, sänds deltagarna ut i den första verkligheten för att "tjäna Herren med glädje". Men det finns ett inslag i gudstjänsten som slår sönder denna struktur, och det mitt i själva höjdpunkten. Det är placeringen av kyrkans förbön. Den kilas in i själva höjdpunkten, den tar plats mellan predikan och nattvard och bryter den effektiva förbindelsen mellan evangeliets två former. Det är desto olyckligare eftersom förbönen har ett annat ärende än dessa: dess ärende är att foga samman de två verkligheterna, gudstjänstens och världens, församlingens värld och nästans värld. Men att bryta förbindelsen mellan predikan och nattvard, mellan ord och sakrament är och förblir en dramaturgisk miss. När deltagarna är som djupast inne i evangeliets ord, skall de föras ut i den första verklighetens alla aspekter, för att sedan åter föras in i nattvarden, väl den allra djupaste, innerligaste delen av gudstjänsten. Förbönen skulle vinna på att placeras direkt efter tackbönen efter nattvarden, på tröskeln till den andra verkligheten, när vi vänder oss mot världen. Det är när deltagarna är på väg ut som det är naturligtast att be för världen.

En stor vinst jämfört med den nuvarande handboken är Nattvardsbön 2, närmare bestämt att partiet efter instiftelseorden kan utelämnas. Denna bön är också språkligt klar, har ett rytmiskt och skönt språk, och använder de innebördsdigra orden "med krona och fågelsång":

Lovad är du, himmelens och jordens Herre,
som omsluter hela skapelsen med din kärlek.
Vi tackar för den frälsning
som du skänkt oss genom Jesus Kristus.
Bered oss genom din helige Ande att ta emot honom,
när han kommer till oss i sin heliga nattvard.

Den natt då han blev förrådd
tog han ett bröd, tackade,

bröt det och gav åt lärjungarna och sade:

Tag och ät.

Detta är min kropp

som blir utgiven för er.

Gör detta till min åminnelse.

Likaså tog han bägaren, tackade

och gav åt lärjungarna och sade:

Drick av den alla.

Denna bägare är det nya förbundet genom mitt blod,

som blir utgjutet för många, till syndernas förlåtelse.

Så ofta ni dricker av den,

gör det till min åminnelse.

Din död förkunnar vi, (Herre),

din uppståndelse bekänner vi

till dess du kommer åter i härlighet.

I väntan på Jesu Kristi återkomst i härlighet

ber vi den bön som han har lärt oss.

Så många är orden – eller så få. Man undrar visserligen varför det bara medges som en möjlighet att utesluta partiet efter instiftelseorden, och varför i alla andra nattvardsböner utom den för sjukkommunion (Nattvardsbön 13) stycket efter instiftelseorden är obligatoriskt. Nattvardsbön 3, 5 och 7 vore till exempel mycket fina utan det som står efter instiftelseorden, och som till stor del passar bättre i kyrkans förbön eller i tackbönen efter kommunionen.

De långa nattvardsbönerna är en dramaturgisk miss. Det räcker med en bön före instiftelseorden och sedan församlingens bekännelse och Herrens bön före brödsbrytelsen. Återigen är det fråga om en bruten förbindelse, denna gång mellan instiftelseorden och själva kommunionen. Instiftelseorden är den berättelse som gudstjänstdeltagarna bokstavligt talat förs in i: orden ”Tag och ät!” och ”Drick av den alla!” är riktade till mig här och nu, inte bara till lärjungarna den gången i Jerusalem. Instiftelseorden är de starka or-

den, och de långa bönerna efter instiftelseord och församlingens be-
kännelse bryter av förbindelsen mellan berättelsen och handlingen,
måltiden, som ju inaugureras i instiftelseorden. Jag har förstått att
bönen efter instiftelseorden är nödvändig i den romersk-katolska
mässan, den är höjdpunkten, eftersom det är då mässoffret fram bärs
sedan instiftelseorden lästs och transsubstantiationen skett. Men i
den evangeliska mässan fram bärs inte Kristus till Fadern utan till
församlingen, kommunikanterna, när de går in i berättelsen, in i den
natt då Herren blev förrådd och samtidigt in i Guds rikets glädje. Med
de långa nattvardsbönerna förskjuts tyngdpunkten från måltiden till
bordsbönen. Man hade i arbetet med handboken kunnat beakta att
nattvardsbönerna i både katolsk och ortodox tradition har lästs med
låg stämning av prästerna, närmast ohörbart för folket. (Denna tysta
läsning har under 1900-talet uppfattats som ett medeltida missbruk,
och därför läses kanonbönen numera högt i den romersk-katolska
mässan.) Kanske har dessa böner aldrig varit tänkta som något annat
än prästerliga böner.

Bönens genre

Dessa kritiska synpunkter, som rätt mycket gäller bönerna i förslaget,
har fått mig att fundera över bönens genre. Det alldeles avgörande
kriteriet på bön måste vara att man ber, inte alltid om något, men att
man på ett eller annat sätt utför den språkliga handling ("talakt" för
att använda Austins terminologi)⁷ som "att be" är. Jag undrar om Bön
om förlåtelse 2 är en bön:

Den synd jag delar
den synd jag bär ansvar för
bekänner jag.
I tro på Guds kärlek
i närvaro av Kristus,
i tillit till Andens liv.

⁷ Austin 1997.

Här saknas efter ”bekänner jag” orden ”och ber om förlåtelse för”. Det är viktigt att böner verkligen är böner och inte blir läroföredrag, undervisning, som till exempel i Nattvardsbön 6: ”Du har kallat oss att vara dina medarbetare”, ”Han levde vårt liv och dog vår död. I sin härlighet hos dig ber han alltid för oss och kommer åter den dag du bestämt” eller i Nattvardsbön 1, delen före instiftelseorden:

O Gud, tack för att du älskar oss.
Du gav oss din Son.
Han gav sitt liv för oss.
Han älskade oss till det yttersta,
till döden på korset,
för att vi skulle få leva.

Det finns ett litet tack insmuget i första raden, det är allt. En andra sak som rimligen har betydelse för bönens form är frågan om *vad* man ber om i vilket moment. Det finns flera nattvardsböner där man skall be om sådant som redan har sin plats i kyrkans förbön, till exempel i Nattvardsbön 6:

Ge denna värld, som vi älskar, ett nytt ansikte
med rättvisa och fred överallt.
Skänk oss genom Jesu Kristi kraft
den fred vi inte själva kan skapa.

Varför ska vi just i nattvardsbönen säga ”Förvandla oss och vår värld, så att din kärlek blir alltmer synlig bland oss” eller ”Gör kyrkan till ett enhetens tecken så att världen kan tro” – någon av de bönerna vill jag be efter nattvarden när jag är på väg ut ur gudstjänsten, ut i världen.

Summary
”*The Words with a Crown and with Bird Song*”
*On Language and Style, Genre and Drama in the Proposed
Kyrkohandbok for the Church of Sweden*

The proposal for a new service book for the Church of Sweden is scrutinized from the perspectives of normative linguistic, stylistics, theory of genre, hermeneutic, and theory of drama. The main concepts used are “style”, “genre” and “drama”. The gains and losses for the Swedish language and for the liturgy are assessed.

The main gain is the many alternative, often very skilfully worded opening prayers, which entail another gain, namely that they make the prayer for forgiveness less conspicuous despite its inaugurating position. From the perspective of genre-theory (and the hermeneutic circle) this means that the confession of sins does not place its stamp upon the whole service.

A number of linguistic errors are then mentioned, as well as some very poorly worded phrases that can be classified as stylistically weak.

Viewing the service as drama, the length of the Eucharistic prayers is criticized for breaking off the dramaturgically important connection between the words of institution and the communion itself. Some parts of the Eucharistic prayers could well be used in the intercession instead. The position of the intercession (in the midst of the service, between the sermon and the Eucharist) is also criticized for breaking off the dramaturgically important connection between the sermon and the Eucharist, both together constituting the climax of the drama.

A number of prayers in the proposal are criticized from the perspective of genre: some of them cannot be said to be prayers while others, on account of their content, are arguably in the wrong place.

Käll- och litteraturförteckning

- Austin, John Langshaw, 1997, *Ord der virker*, översättning och inledning af John E. Andersen og Thomas Bredsdorff (Moderne Tænkere). København: Samlerens Bogklub. [*How To Do Things With Words*. The William James lectures delivered at Harvard University in 1955. London 1962 och senare.]
- Aristoteles, *Om diktkonsten*, övers. Jan Stolpe. Stockholm: Natur och kultur, 1961.
- Cassirer, Peter, 1993, *Stilistik och stilanalys*. 2 uppl. Stockholm: Natur och Kultur.
- Freytag, Gustaf, 1863, *Die Technik des Dramas*. Leipzig.
- Gullberg, Hjalmar, 1959, *Ögon, läppar*. Stockholm: Norstedt.
- HBFF = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förklaringar till förslag*. (Svenska kyrkans utredningar 2012:2). Uppsala.
- van Gennep, Arnold, 1960, *The Rites of Passage*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Gunneng, Hedda & Westlund, Börje, 2012, "Linguistic stylistics – methodological considerations". Eva Hættner Aurelius, Hedda Gunneng & Jon Helgason (eds.), *Women's Language. An Analysis of Style and Expression in Letters before 1800*, s. 31–61 Lund: Nordic Academic Press.
- Hirsch, jr., E. D., 1967, *Validity in Interpretation*. New Haven & London: Yale University Press.
- Liljestrand, Birger, 1993, *Språk och text: handbok i stilistik*. Lund: Studentlitteratur.
- Teleman, Ulf & Wieselgren, Anne-Marie, 1990, *ABC i stilistik*. Lund: Liber läromedel.
- Turner, Victor, 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago, Illinois: Aldine Publishing Company.

Med de bästa intentioner

Hur kyrkohandboksrevisionens avsikter med gudstjänstens inledning har genomförts i kyrkohandboksförslaget

INGRID DAHLSTRÖM

Inledning

År av arbete och diskussioner utmynnade år 2012 i *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förslag* (HBF) och i *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förklaringar till förslaget* (HBFf).¹ I HBFf presenterar kyrkohandboksrevisionen (HBR 09) de teologiska och liturgivetenskapliga resonemang som ligger till grund för HBF samt de avsikter som ligger bakom utformningen. Jag avser att i denna artikel redogöra för dessa avsikter och studera hur de fullföljs i HBF, alltså i vilken mån gudstjänsten i HBF i praktiken ger uttryck för dessa avsikter. Med andra ord: Hur går syfte och genomförande ihop? Jag kommer i min analys att avgränsa mig till att studera inledningen av gudstjänsten, närmare bestämt två moment som HBR 09 uttrycker tydliga avsikter med: Beredelsen² och Kyrrie.

Det finns många skäl till varför just inledningen, och just dessa moment i inledningen, är relevanta att analysera. För det första: en inledning ger ett första intryck som påverkar den efterföljande upplevelsen. På gott, och tyvärr ibland också på ont, är det inledningen som slår an tonen för resten av gudstjänsten. Detta påpekas också i såväl handboksförslag som remisser, där det betonas hur inledningen ska leda in i resten av gudstjänsten. För det andra: då inledningen i gudstjänsten utformats stegvis och på olika sätt under århundradena medger den många olika utformningar och vägval, vilket speglas i hur noga inledningen analyserats inför HBF. Inledningen är också

¹ Även en musikvolym presenterades, men den diskuteras inte i denna artikel.

² Jag lånar denna term från 1986 års handbok för att beteckna beredelseord, syndabekännelse/bön om förlåtelse samt förlåtelseord. I HBFf används företrädesvis termen Förlåtelsens moment, och därför använder jag i artikeln även denna term.

intressant att studera närmare eftersom den, framförallt om man där väljer att ha någon form av beredelsemoment/bön om förlåtelse/syndabekännelse, aktualiserar många grundläggande och viktiga teman, såväl allmänmänskliga som teologiska: relationen till Gud, till mina medmänniskor och till mig själv, synd, förlåtelse, skuld, skam osv.

I denna artikel kommer jag att som bakgrund dels schematiskt redogöra för hur mässan strukturellt förändrats från 1942 års handbok till föreliggande handboksförslag, dels kort beskriva det förarbete som lett fram till föreliggande förslag. Därefter behandlar jag artikelns huvudämne, nämligen vilka avsikter HBR 09 enligt HBFf har med gudstjänsten och dess inledning, och hur dessa avsikter genomförs i HBF. Jag börjar med att analysera övergripande ansatser med gudstjänstens inledande del (kallad Samling), för att sedan fokusera på det som är denna artikels huvudämne: Beredelsen och Kyrie. För att förklara och belysa såväl avsikter uttryckta i HBFf som det konkreta förslaget kommer jag först att ge en historisk bakgrund till dessa båda liturgiska moment, korta sammanfattningar av förarbetet till HBF samt utblickar mot liturgin i andra lutherska kyrkor.

Bakgrund

Schematisk översikt av högmässans struktur

Nedan följer en schematisk översikt över strukturen hos högmässans inledning i kyrkohandböckerna 1942 och 1986 samt i HBF. Observera att beredelsen i HB 1986 och i HBF även kan ha sin plats mellan predikan och kyrkans förbön. Flera av ändringarna kommer att beröras, men man kan redan utifrån schemat utläsa att placeringen av syndabekännelse/beredelse/bön om förlåtelse har varit omdiskuterad samt att Introitus (den ursprungliga början av den romerska mässan) fått en allt svagare ställning.

<i>HB 1942</i> (med inf. skriftermål) ⁴	<i>HB 1986 Högmässa/ högmässogudstjänst</i> ⁵	<i>HBf Högmässa</i> ³
Ingångspsalm	Psalm	Klockringning Psalm Inledning och Inledningsord (kan utformas som ett beredelseord)
Skriftetal	Beredelsen: – Beredelseord (utelämnat i högmässogudstjänsten)	
Syndabek.	– Syndabek. och Bön om förlåtelse	Bön om förlåtelse
Avlösning	Förlåtelsen Tackbön	Förlåtelse- eller löftesord Tackbön (fakultativ)
Psalm/Bön		
Introitus	Introitus (fakultativ)	
Kyrie	Kyrie	Kristusrop (Kyrie)
Gloria och Laudamus	Lovsången (Gloria och Laudamus)	Lovsången (Gloria och Laudamus) Dagens bön

Förarbetet till HBf

Mellan HB 1986 och det föreliggande förslaget har skett ett intensivt arbete: 1997 organiserades en översyn av HB 1986 (HBÖ 97), bland annat utifrån behoven att anpassa gudstjänsten till 2000 års bibelöversättning och ett mer inkluderande språkbruk. Det förslag HBÖ 97 lade fram mötte stort motstånd. Efter en paus, då arbetet koncentrerades på att ta fram en ny evangeliebok och bönbok, beslutade kyrkostyrelsen 2006 om fortsatt arbete med översyn av kyrkohandboken (HBÖ 06). En expertgrupp övertog arbetet och publicerade 2009 dels dokumentet *Mässans grundordning*, dels teologiska grundprinciper för sitt arbete, och dessa sändes sedan ut på remiss. Utifrån dessa dokument och remissvaren på dem beslutade kyrkostyrelsen 2009

³ HBf, s. 19

⁴ Den svenska kyrkohandboken 1942, s. 50–53.

⁵ Den svenska kyrkohandboken [1986] 2006, s. 12–23, 88–100.

om en mer genomgripande revision (HBR 09). Arbetet har bedrivits i projektform, med projektledningsgrupp, styrgrupp, referensgrupp, expertgrupp och flera arbetsgrupper för de kyrkliga handlingarna. Verksamheten har resulterat i det förslag som nu föreligger.⁶

Övergripande principer för HBR 09

Behoven och direktiven att anpassa gudstjänsten till Bibel 2000 och ett mer inkluderande språkbruk kvarstod sedan tidigare och har varit styrande i HBR 09. Vad gäller ett inkluderande språk har man enligt HBFf valt att betona vikten av kontinuitet med Bibelns språk men samtidigt använda sig av en kombination av neutraliserande och kompletterande ord och bilder. I HBFf anges även andra språkliga hänsynstaganden som har styrt arbetet, till exempel att språket samtidigt som det ska vara enkelt och klart också ska rymma ett existentiellt tilltal och vara slitstarkt. Även ekumeniska överväganden har varit viktiga, vilket till exempel visar sig i mässans tydliga struktur: Samling–Ordet–Måltiden–Sändning. I HBFf nämns vidare ett antal perspektiv eller dimensioner av gudstjänsten som varit grundläggande för HBR 09: Gudstjänsten ur kyrkans, den gudstjänstfirande församlingens och individens perspektiv; kristologiska och eskatologiska perspektiv; gudstjänsten som bön; och gudstjänsten som Guds handlande. Styrande begrepp har även delaktighet och igenkänning varit. Med delaktighet menas inte bara att gudstjänstfirare blir delaktiga genom att utföra konkreta uppgifter utan också att gudstjänsten och dess tilltal blir relevant för alla: den gudstjänstfirande ska kunna sitta stilla i sin bänk och ändå känna sig delaktig. Vad gäller igenkänning eftersträvas en balans mellan fasta och fakultativa moment. Dessutom är enligt HBFf den fasta strukturen tänkt som en ram inom vilken både fasta och fakultativa moment ryms, och man menar att det är ramen som framför allt skapar igenkänning.⁷ Bara av denna summariska framställning framgår hur många olika, och delvis motstridiga, perspektiv och teorier som HBR 09 samtidigt har försökt tillgodose.

⁶ HBFf, s. 10–13.

⁷ HBFf, s. 20, 25–26, 29–30, 33–35, 40–44

Redogörelse och analys

Momentet Samling i HBF

I föreliggande förslag kallas inledningen för Samling. Termen vill enl. HBFf visa hur den gudstjänstfirande församlingen samlas som ett svar på Guds kallelse. Samlingen ska tydliggöra att gudstjänst firas ”i möte med Gud, i Jesus Kristus och i gemenskap med den världsvida kyrkan”; människan ska kunna ”komma som hon är och Gud ser och möter människans livsvillkor i Kristus”; samlingen ska också leda in i gudstjänsten.⁸ Huruvida samlingen lyckas med denna föresats är svårt att analysera, helt enkelt eftersom det beror på vilka alternativ gudstjänstledaren väljer. Det finns i HBF en sådan möjlighet till variation att samlingen, och därmed tonen för hela gudstjänsten, kan bli allt från människocentrerad (vilket till exempel kollegiet vid pastoralinstitutet i Lund i en remiss varnade för)⁹ till gudscentrerad. Ett exempel på variationsrikedomen och bredden är de alternativa fraser som föregår de egentliga inledningsorden. Man kan börja gudstjänsten med treenighetsformeln ”I Faderns och Sonens och den heliga Andens namn”, men detta är bara ett av fem alternativ. I stället kan man inleda gudstjänsten med att enkelt konstatera: ”Vi har samlats för att fira gudstjänst”. I detta fall sägs inget om att det är Gud som samlar. Ett tredje alternativ är att liturgen sjunger ”Helig, helig, helig är Herren Sebaot. Hela jorden är full av din härlighet”, vilket ju ger en helt annan inledning och ton.¹⁰

Det råder alltså stor variationsrikedom, vilket ger en möjlighet att lyfta fram komplexiteten hos Bibelns Gud, spänningen mellan storhet och närhet, stränghet och nåd. Men variationsrikedomen gör också att en och samma text kan få olika funktioner, och därmed såväl fullfölja som inte fullfölja förslagets föresats. Det beror helt på hur man kombinerar texterna. En text om Guds närhet kan komplettera en text om Guds väldighet men också göra att gudstjänsten får slagsida, om den kombineras med ytterligare texter om Guds närhet. Även om jag

⁸ HBFf, s. 53.

⁹ Svenska kyrkans pastoralinstitut i Lund 2010, s. 2–3.

¹⁰ De två övriga alternativen är ”I Guds, den treeniges namn” och ”Välsignelse över vår gudstjänst”. HBF, s. 25.

analyserar moment för moment, text för text, måste man komma ihåg att samlingen och gudstjänsten är en helhet och upplevs som en sådan.

Inledningsorden

Efter någon av ovan beskrivna inledningar följer ett av åtta färdigformulerade inledningsord eller ett egenformulerat. De färdigformulerade inledningsorden uttrycker enligt HBFf ”förundran och glädje över Guds storhet och Gud som skapare, över Guds omsorg, närvaro och nåd”¹¹. Avsikten är alltså att inledningsorden ska rymma komplexiteten hos Bibelns Gud, men i HBF har de en klart starkare tonvikt på Guds omsorg och närhet än på Guds storhet och outgrundlighet, även om vissa av inledningsorden rymmer komplexiteten, till exempel inledningsord 1 där det bland annat står ”himlarna och himlarnas himmel rymmer dig inte. Du är här – inte långt borta från någon av oss.”¹²

Enligt HBFf innehåller inledningsorden fler perspektiv än motsvarande inledande ord och beredelseord i HB 1986. Detta är bland annat en konsekvens av att samlingen kan utformas på olika sätt. Som exempel kan bönen om förlåtelse placeras i inledningen eller vid kyrkans förbön, eller i gudstjänst/mässa utelämnas helt.¹³ Som framkommer i HBFf, och som har visats i uppsatser av Per-Gustav Hanner och Stefan Adolfsson,¹⁴ talar många av inledningsorden om Guds nåd och förlåtelse; men precis som Adolfsson undrar jag om inledningsorden för den skull kan ersätta beredelseord? HBÖ 06 klargjorde i sina teologiska grundprinciper att man vill göra det tydligt vad man bekänner, att det är olyckligt att använda ord som brister, otillräcklighet etc., mänskliga egenskaper som inte kan bekännas som synder.¹⁵ Detta ansluter sig HBR 09 till.¹⁶ Hur detta fullföljs i bönen om förlåtelse nämner jag nedan, men här konstaterar jag att man inte använder sig av en av möjligheterna till att fullfölja ambitionen att göra det tydligt

11 HBFf, s. 70.

12 HBF, s. 26

13 HBFf, s. 71.

14 Hanner 2010; Adolfsson 2013.

15 *Teologiska grundprinciper*, s. 19.

16 HBFf, s. 71.

vad man ber om förlåtelse för. För hur ska det kunna vara tydligt vad man bekänner, om det enda som föregår bön om förlåtelse är ett inledningsord som inte nämner synden och inte beskriver vad det är man ska bekänna? Undantaget kan sägas vara inledningsord 13, som beskriver hur vi är på väg bort från Gud och ”förkrymper våra liv”, och där vi uppmanas att ”ge ord åt vår synd och skuld”.¹⁷ Förvisso kan inledningsorden även utformas fritt, men är det då upp till varje gudstjänstledare att skriva ett beredelseord som går att spegla sig i? Här behövs en djupare diskussion om vad inledningsorden ska uttrycka och om det efter inledningsordet borde infogas någon form av beredelseord före bönen om förlåtelse.

En form av inledningsord som diskuterats av remissinstanserna är doperinran. HBF framhåller att varje gudstjänst firas på dopets grund, men de doppåminnelser som återfinns i HBF är fakultativa och ej lika klart och detaljerat utformade som i många andra lutherska kyrkor.

Förlåtelsens moment

Detta moment har en lång och komplicerad tillkomsthistoria. Församlingens botgöring var från början i huvudsak förlagd utanför gudstjänsten, men det fanns också botmoment som successivt hade infogats i mässan, såsom *asperges* (dvs. att prästen bestänker församlingen med vigvatten) som förlades till omedelbart före mässans ursprungliga inledning, och prästens egen förberedelserit som flyttade ut från sakristian till altartrappan. Under senmedeltiden letade sig också en syndabekännelse in mitt i mässan; denna låg efter predikan, före nattvarden, och fungerade just som en nattvardsförberedelse.¹⁸ Luther uteslöt i såväl *Formula Missae* som i *Deutsche Messe* den inledande syndabekännelsen, och endast i *Deutsche Messe* fanns en nattvardsförmaning före nattvarden kvar. Luther var inte på något sätt emot syndabekännelse, men menade att även andra moment i gudstjänsten,

¹⁷ HBF, s. 28

¹⁸ Ellverson 2003, s. 152; Klingert 2001, s. 37–38; Martling 1992, s. 342; Martling 2006, s. 94; Rodhe 1923, s. 312–313; Senn 1997, s. 154–156, 195–197, 227.

som till exempel nattvarden, förmedlade syndernas förlåtelse, och att därför en syndabekännelse ej med nödvändighet behövdes i mässan.¹⁹ Olaus Petri däremot införde i den svenska mässan en allmän syndabekännelse (läst av prästen i församlingens namn). Denna föregick den egentliga mässan men följdes inte av ett direkt tillsägan­de av syndernas förlåtelse utan av en absolutionsönskan. Parallellt med detta allmänna skriftermål fanns ett som var utformat som en särskild gudstjänst och som var obligatoriskt för den som ville ta emot nattvarden. Detta ägde rum på lördagskvällen eller söndagsmorgonen och där tillsades syndernas. I 1942 års handbok ges möjligheten att antingen fortsätta med denna skriftermålgudstjänst eller (enligt beslut fattat 1933) infoga det allmänna skriftermålet i högmässan. Vid infogande av det allmänna skriftermålet använde man för första gången i svensk liturgitradition en avlösning, ett direkt tillsägan­de av syndernas förlåtelse, i själva högmässan. Efter det infogade skriftermålet ledde en psalm eller bön över i den egentliga mässan.²⁰

En syndabekännelse efter predikan har också funnits tidigare i svensk liturgisk tradition. Den infördes 1541 men gjordes fakultativ 1694 och ströks 1894.²¹

Inför HB 1986 var det allmänna skriftermålet mycket omdebatterat – 1968 års handbokskommitté menade att det infogade skriftermålet ”skymmer bort introitusmomentet som den naturliga ingången i högmässan”.²² Många av de idéer som testades under försöksverksamheten inför HB 1986 gick ut på att ändra på skriftermålets placering, till exempel att på nytt placera det efter predikan, före förbönen. Det fanns också åsikter om att göra skriftermålet fakultativt. Resultatet av diskussionerna blev att detta moment i HB 1986 benämns beredelsen och kan placeras antingen i inledningen eller före förbönen när man firar högmässa/högmässoguds-

19 Ellverson 2003, s. 152; Klingert 2001, s. 38–39; Martling 1992, s. 342–343; Martling 2006, s. 97–100; Senn 1997, s. 276–277, 279–280, 283.

20 Eckerdal 2011, s. 26–34; Ellverson 2003, s. 152; Klingert 2001, 41–42; Martling 1992, s. 187–188, 193, 216–218, 344–345; Martling 1996, s. 138–139; Pahlmblad 1998, s. 50–51; Rodhe 1923, s. 313–314; Senn 1997, s. 407–408, 410–412.

21 Ellverson 2003, s. 152; Klingert 2001, s. 44; Martling 1992, s. 216–218.

22 *Svenska kyrkans gudstjänst, Bil. 2*, s. 81.

tjänst, medan det i söndagsmessa/söndagsgudstjänst alltid placeras före kyrkans förbön.²³

Förlåtelsens moment var också ett av de moment som diskuterades mest flitigt inför föreliggande handboksförslag. Den expertgrupp som ledde arbetet med HBÖ 06 publicerade 2009 dokument *Teologiska grundprinciper*. När det remissbehandlades var det avsnittet ”Försoning på förlåtelsens grund” som mötte mest motstånd, och då framför allt resonemanget kring *simul justus et peccator*. Där står bland annat att förlåtelsen inte är ”ett upprättande av en förstörd relation utan en bekräftelse på att den goda sidan består”.²⁴ Starka kritiker till detta resonemang var till exempel arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse, som skriver att ”detta kan inte betyda någonting annat än att synden, enligt KHBG²⁵, aldrig kan skilja människan från Gud och att vi människor inte behöver be Gud om förlåtelse. En sådan tolkning av försoningen står inte i samklang vare sig med Jesus och Nya testamentets vittnesbörd, med Svenska kyrkans bekännelseskriterier eller med allmänkyrklig tro”²⁶. Göteborgs domkapitel menar i sitt remissvar att detta öppnar för en tolkning av att nycklamakten ej behövs.²⁷ Men utifrån tankarna i ”Försoning på förlåtelsens grund” argumenterar författarna av *Teologiska grundprinciper* för att göra Bön om förlåtelse fakultativ även i nattvardsgudstjänster. Till detta finns goda skäl menar de, inte minst i en luthersk kyrka, då Luther ju utslöt syndabekännelsemomentet och menade att även andra moment i gudstjänsten, till exempel nattvarden, förmedlar förlåtelse. Dessutom har bönen om förlåtelse gjorts fakultativ även i andra lutherska kyrkor, till exempel Evangelical Lutheran Church of America.²⁸ Att göra detsamma i den svenska kyrkohandboken motsatte sig dock en klar majoritet av remissinstanserna, med skiftande motiveringar, som att människan behöver höra att hon är förlåten (Lunds domkapitel), eller

23 *Gudstjänstordning för Svenska kyrkan* 1976, s. 5–8, 38–41, 66–67; *Den svenska kyrkohandboken* [1986] 2006, s. 12, 29, 68, 89, 106, 120; Klingert 1989, s. 42.

24 *Teologiska grundprinciper*, s. 19.

25 Med KHBG avses ”kyrkohandboksgruppen”, alltså expertgruppen bakom dokumentet.

26 Arbetsgemenskapen Kyrklig förnyelse, s. 3.

27 Möller 2010, s. 9.

28 *Evangelical Lutheran Worship* 2006, s. 92.

att förlåtelse och sändning hör samman (Karlstads domkapitel). Linköpings och Skaras domkapitel ställde sig dock positiva.²⁹ Angående innehållet i bönen om förlåtelse betonade *Teologiska grundprinciper* vikten av att göra det tydligt vad det är man bekänner.

HBR 09 har uppenbarligen beaktat den kritik som framförts i remisserna, för angående förlåtelsemomentet står det i HBFf att ”Människan blir tagen på allvar som ansvarig och upprättas genom förlåtelsen för Jesu Kristi skull”.³⁰ Angående förlåtelsemomentets vara eller icke-vara kommer en dubbelhet till uttryck: Å ena sidan har det enligt HBFf varit viktigt att i HBF betona nåden och förlåtelsen, men å andra sidan hävdas det att det finns andra moment i gudstjänsten som kan förmedla detta, och dessutom är bönen om förlåtelse inte en förutsättning för att nattvard ska firas³¹. I HBF fullföljs detta dubbla resonemang genom att förlåtelsemomentet är obligatoriskt i högmässan men fakultativt i de former som kallas gudstjänst/mässa. Placeringen är fortsatt flexibel: förlåtelsemomentet kan placeras antingen i inledningen eller efter predikan, före kyrkans förbön.³² Dessa båda alternativa placeringar förekommer också till exempel i evangelisk-lutherska kyrkan i Finland och i Den norske kirke.³³

Angående själva momentets utformning finns alltså inget föreskrivet beredelseord. Vidare kallas bönerna om förlåtelse just detta och inte syndabekännelser. De åtta bönerna om förlåtelse har skrivits utifrån viljan och avsikten att nämna synden för vad den är och inte blanda ihop synd med brister, tillkortakommanden etc., samt att inkludera såväl individuell som strukturell synd. Dessa avsikter fullföljs: i fem av bönerna uttrycks en bekännelse av synd, två av bönerna uttrycker en bön om förlåtelse för ”mina synder” eller ”för det jag gjort fel” och i tre uttalas klart den strukturella synden, att man är en del av världens bortvändhet från Gud. I utformningen av bönerna ser

29 Möller 2010, s. 8–9.

30 HBFf, s. 51.

31 HBFf, s. 71–73. Bekännelse och avlösning har inte heller tidigare i liturgihistorien varit ett kriterium för att *fira* nattvard, men däremot ofta en förutsättning för att *ta emot* nattvarden. Denna distinktion och konsekvenserna därav diskuteras inte i förklaringarna.

32 HBF, s. 21; HBFf, s. 72–73.

33 *Gudstjänstboken* 2000, s. 18; *Gudstenesteboka* 2011, s. 5.

man en balansgång mellan gammalt och nytt – här finns nyskrivna, enklare böner om förlåtelse, med ett direkt tilltal, men också äldre och mera traditionella som ”Jag fattig, syndig människa”, som behållits med hänvisning till traditionen, och en bön om förlåtelse som knyter an till psaltarsalm 51.³⁴

Angående löftes- och förlåtelseorden³⁵ uttrycks i HBFf att avsikten är att de ska vara villkorlösa – ånger är inte ett krav för att förlåtelsen ska ges, men däremot en förutsättning för att förlåtelsen ska bli meningsfull.³⁶ Avsikten att göra förlåtelseorden villkorlösa fullföljs delvis i HBF, där två förlåtelseord och två löftesord betonar den villkorlösa förlåtelsen på ett sätt som är nytt i Svenska kyrkan – i dessa förlåtelseord anges alltså inte ens ånger som ett villkor för förlåtelsen. Det som sägs i HBFf om ånger som en förutsättning för att förlåtelsen ska bli meningsfull återspeglas inte i förlåtelseorden. Dock finns det i två av förlåtelseorden och ett av löftesorden kvar ett vagt villkor, nämligen att bedjaren ber om förlåtelse³⁷. Såväl förlåtelse- som löftesorden speglar också den i HBFf framförda ståndpunkten att förlåtelsen är en performativ handling, att Gud handlar och upprättar människan i förlåtelsen. Precis som anges i HBFf finns förlåtelseord dels med formuleringen ”dina synder är dig förlåtna”, dels med formuleringen ”du är förlåten”. Dock saknar förklaringarna en teologisk reflektion kring skillnaden mellan dessa, vilket jag tycker är beklagligt, då det uppenbart är en stor skillnad mellan att vara förlåten och att få specifika synder förlåtna. Förutom förlåtelse- och löftesord som förmedlar avlösning finns som alternativ i HBF, helt enligt svensk gudstjänsttradition, löftesord som ej förmedlar avlösning.

Tackbönen som följer efter förlåtelse- och löftesorden fördjupar enligt HBFf flera perspektiv på förlåtelsen och gör gudstjänsten till mer

34 HBF, s. 30–32; HBFf, s. 61–62.

35 I HBFf används förlåtelseord och löftesord som synonyma begrepp, utan någon som helst distinktion dem emellan. Dock kan man av HBF utläsa att förlåtelseorden är en direkt avlösning medan löftesorden är just ord om Guds löfte att förlåta. Förlåtelseorden kan endast läsas av präst medan löftesorden kan läsas av gudstjänstledare eller präst.

36 HBFf, s. 72.

37 Villkor finns i förlåtelseord nr 1 och 3 samt i löftesord nr 3; dock är villkoret i förlåtelseord nr 3 satt inom parentes och kan utelämnas.

dialog än monolog.³⁸ Det dialogiska perspektivet är också genomgående viktigt i handboksförslaget. Denna ansats till dialogiskt perspektiv genomförs dock inte konsekvent – tackbönen har gjorts fakultativ, även i högmässan, och det ges ingen uttömmande förklaring till detta.

Istället för förlåtelsemomentet kan i mässa/gudstjänst en överlåtelsebön bes. Överlåtelsebönen tillkom av själavårdande skäl och infogades i HB 1986 som ett alternativ i söndagsgudstjänsten. Utvärderingar av HB 1986 visar att denna överlåtelsebön används flitigt och i fler gudstjänster än söndagsgudstjänsten, varför det i HBF har gjorts möjligt att be en överlåtelsebön i såväl mässa som gudstjänst och antalet överlåtelseböner har utökats till tre. Överlåtelsebönerna uttrycker just en vilja att i tillit överlämna sig själv och sitt liv till Gud. En av överlåtelsebönerna är en reviderad version av en bön som tidigare bads som bön om förlåtelse men som i HBFf sägs snarare vara en överlåtelsebön.³⁹ Som jag efterfrågade i en uppsats redan 2005⁴⁰ önskar jag en djupare teologisk analys av överlåtelsebönerna och deras funktion. Kan en bön med så annorlunda funktion jämfört med bönen om förlåtelse tjäna som ett alternativ till denna? Är det verkligen ”enklare” att överlämna sig själv till Gud än att be en bön om förlåtelse? Behövs det någon form av inledningsord som leder in i överlåtelsebönen?

Introitus

Jag vill kort nämna något som *inte* är med i handboksförslaget, nämligen Introitus, det moment som i den romerska mässan inledde själva gudstjänsten och bestod av en antifon, psaltartext och doxologi.⁴¹ Introitus ställning har genom svensk liturgihistoria skiftat: det ströks i 1614 års kyrkohandbok men kom på ett sätt tillbaka i 1811 års kyrkohandbok i form av ett ”Helig”. I 1917 års handbok behölls ”Helig” samtidigt som särskilda introitussånger infogades att användas istället för ”Helig” på högtidsdagar. I 1942 års handbok tillkom fler introitus-

38 HBFf, s. 74.

39 HBFf, s. 74–75.

40 Lindström [Dahlström] 2006.

41 Cobb 1992, s. 223; Jungmann 1950, s. 320–322, 327–328.

sånger.⁴² I HB 1986 gjordes Introitus fakultativt och i HBF har alltså Introitus som moment försvunnit helt. Dock finns det spår av det Introitus som infördes 1811, då i HBF en av möjliga inledningar före inledningsordet är ett ”Helig”. Förklaringarna nämner inte Introitus i större utsträckning, förutom att det finns möjlighet att växelsjunga en psaltarpsalm efter den gammaltestamentliga läsningen och att denna ersätter Introitus. Dock är ju denna fakultativa psaltarpsalm placerad i Ordet och inte i Samling, dvs. den har en helt annan placering än Introitus och kan därför svårigen sägas fylla samma funktion.⁴³

Kyrie

Kyrie är ett av de moment som diskuterats livligast. Från början ett församlingssvar i en östlig diakonal litanian togs detta liturgiska moment tidigt över av västkyrkan. Från och med slutet av 500-talet börjar i väst bönepartierna försvinna tills de på 700-talet var uteslutna ur alla mässor. Kvar blev bara själva kyrieropen, som placerades efter ingång och Introitus. I svensk tradition kom dock Kyrie att nära förbindas med syndabekännelsen, vilket bland annat har sina rötter i att då Introitus ströks i 1614 års handbok hamnade Kyrie direkt efter den allmänna syndabekännelsen och absolutionsönskan. Detta diskuterades i förarbetet till HB 1986: Skulle man bygga vidare på det som blivit och infoga Kyriet i syndabekännelsen (vilket de facto har gjorts och görs i många församlingar) eller skulle man försöka frikoppla det från syndabekännelsen? Resultatet blev att man försökte frikoppla det; i HB 1986 placerade man det efter Introitus i högmässan och högmässogudstjänsten. Dock gjordes ju Introitus fakultativt, så när Introitus inte användes blev placeringen av Kyrie ändå omedelbart efter beredelsen, vilket i praktiken ofta kom att betyda omedelbart efter en direkt tillsägelse av syndernas förlåtelse i avlösningen (och inte som i till exempel 1614 års handbok efter en absolutionsönskan). Ten-

⁴² *Kyrko-Handbok* 1811, s. 18; *Handbok för Svenska kyrkan* 1917, s. 9–16. *Den svenska kyrkohandboken* 1942, s. 11; Rodhe 1923, s. 43–44; Martling 1992, s. 183–187; Martling 2006, s. 94.

⁴³ HBFf, s. 80; HBF, s. 37.

densen att sammankoppla beredelsen och Kyrie närmast förstärktes alltså, och svaret på förlåtelsen blev ett rop till Gud om förbarmande.⁴⁴

I HBFf är det tydligt att man försöker välja den väg som antydde i förarbetet till HB 1986, nämligen att frikoppla Kyrie från syndabekännelsen och återerövra dess mer ursprungliga betydelse av bönerop. Därav också benämningen ”Kristusrop” i HBF. Tanken är enligt handboksgruppen att i Kyrie ”vänd[a] sig tillsammans till Kristus på det sätt som evangelierna beskriver att många människor närmade sig Jesus, med rop om förbarmande. Ropet handlar om att Kristus ska vara nära och dela människans livsvillkor. Kristusropet ger rum för människans upplevelse av hur livet faktiskt är och uttrycker ett löfte att Kristus hör människans rop.”⁴⁵ För att se hur i HBF dessa avsikter fullföljs analyseras här såväl placering som utformning.

Om Bön om förlåtelse placeras i Samling sjungs Kyrie efter förlåtelsen, dvs. kyriesångerna hamnar fortfarande i anslutning till syndabekännelsen. Hur kan detta av den enskilda gudstjänstfiraren uppfattas som att Kyrie har frikopplats från bönen om förlåtelse? Här fullföljs alltså inte avsikterna i HBFf och det finns starka skäl till vidare diskussion. Skulle man till exempel kunna göra som i ett förslag till ny kyrkohandbok för norska kyrkan, nämligen placera Kyrie vid förbönen och därmed än mer förstärka dess karaktär av bönerop?⁴⁶

När det gäller utformningen av Kyrie fullföljs i HBF avsikten att bredda Kristusropets betydelse. Här finns både kyriesånger som endast innehåller rop om förbarmande och kyriesånger som inkluderar just det som i HBFf framförs som en avsikt med Kyrie/Kristusrop, nämligen att få komma med hela sitt liv inför Kristus. Ett exempel på det sistnämnda är Kyrie nr 5: ”Du känner våra liv, vet vad vi behöver. Hör oss när vi ropar. Hör våra böner. [...] Du känner vår sorg, du känner vår lycka. Hör oss när vi sjunger. Hör våra suckar.”⁴⁷ Som Kristusrop nr 6 finns även psalm 767, ”Möt mig nu som den jag är”. Kan denna sång, som inte uttryckligen nämner Kristus, sägas vara ett

44 Klingert 1989, s. 152–153; Ln 1986:2 y, s. 14–15, i *Kyrkomötet 1986, Protokoll, Bihang 6–15*.

45 HBFf, s. 75.

46 *Liturgi – Nynorsk* 2008, s. 39.

47 HBF, s. 37.

Kyrie, ett Kristusrop? I HBFf hävdas att sammanhanget gör det tydligt att det är så.⁴⁸ Här efterfrågar jag en djupare diskussion – har alla Kyriesånger/Kristusrop samma funktion, eller är det så att de fyller olika funktioner? Ska vissa Kyriesånger/Kristusrop till exempel bara användas under vissa perioder av kyrkoåret?

Avslutande reflektion och slutsatser

HBF är just vad det säger sig vara: ett förslag, och det är därför inte konstigt att det finns en rad olika alternativ. För att kunna välja väg måste det finnas olika förslag att välja bland. Dessutom har man i utformningen av HBF försökt tillgodose många olika och delvis motstridiga perspektiv. Kanske är det därför ansatsen i HBFf så ofta är att inte välja väg utan i stället att kompromissa, och sedan fullfölja denna kompromissansats i HBF genom att till exempel både betona förlåtelsens moment och göra det fakultativt, eller genom att i förlåtelsens moment inkludera både nyskrivna och traditionella böner om förlåtelse. Men det finns också flera exempel på hur avsikter som framkommer i HBFf sedan inte fullföljs i HBF; även om en ansats att välja väg görs så går inte HBR o9 den väg man stakat ut. I analysen ovan visar jag på fem avsikter och ansatser som inte fullföljts:

- *Att uttrycka komplexiteten hos Bibelns Gud*

Att uttrycka att Gud är såväl outgrundlig som nära, såväl nådefull som sträng, är viktigt för att Svenska kyrkan ska vara en trovärdig kyrka byggd på biblisk grund. Det är också en förutsättning för själavårdande gudstjänst – att den Gud man vänder sig till inte bara är nära och förstående, utan också mäktig nog att höra böner, att förlåta och ingripa. I HBFf framkommer en ambition att låta denna komplexitet komma till uttryck i HBF, men i praktiken är det Guds närhet och barmhärtighet som ganska ensidigt lyfts fram. Jag påvisar detta särskilt i analysen av inledningsorden.

⁴⁸ HBFf, s. 75; HBF, s. 37.

- *Att göra det tydligt vad man ber om förlåtelse för*

I HBFf framförs avsikten att göra det tydligt vad man ber om förlåtelse för i bönen om förlåtelse. Vad gäller förberedelsen av bönen, som är viktig för att klargöra dess syfte, genomförs inte denna avsikt fullt ut: det saknas beredelseord och inledningsorden uttrycker, med något undantag, inte tydligt nog vad det är man ska be om förlåtelse för. Vad gäller själva bönen om förlåtelse fullföljs däremot avsikten genom att man undviker ord som brist, svaghet etc.

- *Att varje gudstjänst ska firas på dopets grund*

I HBFf finns uppfattningen att varje gudstjänst ska firas på dopets grund, men detta kommer inte till klart uttryck i HBF. Exempelvis finns endast fakultativa doperinringsalternativ, som dessutom inte är så klart utmejslade som i många andra lutherska kyrkor.

- *Att förlåtelsen ska vara villkorslös*

De i HBFf framförda avsikterna att göra förlåtelsen villkorslös fullföljs bara till viss del; två av förlåtelseorden är svagt villkorade. Vad som inte heller lyser igenom i HBF är resonemanget om att ånger är en förutsättning för att förlåtelsen ska upplevas som meningsfull.

- *Att Kyrie ska frikopplas från beredelsen*

I HBFf finns en tydlig ambition att frikoppla Kyrie från beredelsen, men i HBF (om förlåtelsens moment placeras i Samling) sammankopplas ändå beredelsen och Kyrie.

Jag har förståelse för varför detta förslag har blivit en kompromiss på flera plan, men ändå hade jag önskat att HBR 09 i fler fall hade valt väg och låtit detta vägval bli till det nya man prövade. Då hade man tydligt kunnat ställa det gamla mot det nya och ta ställning. Inte minst önskar jag att steget hade tagits fullt ut i flera av ovanstående exempel. Vad hade hänt om till exempel församlingar runtom i Sverige hade fått pröva en tydlig doperinran, eller ett Kyrie frikopplat från beredelsen? Hade den enskilda församlingsbon kunnat upptäcka en ny och kanske rentav självavårdande dimension av gudstjänsten?

Detta med själavårdande gudstjänst är för mig något av pudelns kärna. För att gudstjänsten ska bli just själavårdande menar jag att en vidare diskussion måste föras om bland annat ovanstående punkter, inte minst vad gäller inledningsorden, som slår an tonen för hela gudstjänsten. Hur ska vi uttrycka oss i gudstjänsten så att vi inte förminskar Gud? Hur kan inledningsorden formuleras så att de leder in i förlåtelsen? Och är det önskvärt, inte bara ur ett liturgihistoriskt utan framförallt ur ett teologiskt och själavårdsmässigt perspektiv, att förlåtelsen är helt villkorslös? Borde inte åtminstone ånger som en som förutsättning för att förlåtelsen ska bli meningsfull lysa igenom i bönerna om förlåtelse och i förlåtelseorden?

Vad gäller förlåtelsemomentet och dess vara eller icke-vara önskar jag en vidare diskussion kring bikten roll. Hur kan bikten komplettera, eller till och med ersätta, den kollektiva bönen om förlåtelse?⁴⁹

Dessutom vill jag lyfta fram något som till stor del förbisetts i HBF, och det är kyrkoårsvariation. I HBFf står visserligen att HBF knyter an till kyrkoåret genom musik och genom vissa prefationstexter. Men varför inte en mer genomarbetad kyrkoårsvariation? För den inledande samlingen kunde detta innebära till exempel kyrkoårsbundna inledningsord som slår an olika teman jämte olika utformningar av förlåtelsens moment och av Kyrie. Exempelvis kunde man under fastan ha ett förlåtelsemoment med starkare botkaraktär och under påsktiden i form av en doperinran – och kanske kunde förlåtelsemomentet under vissa delar av kyrkoåret göras helt fakultativt eller utformas som en överlåtelsebön? På liknande sätt kunde också Kyrie varieras, inte bara musikaliskt utan också textmässigt. Genom att kyrkoårsvariera skulle man kunna skapa både igenkännande och variation, uppnå målet att med samma grundstomme kunna fira gudstjänst med helt olika karaktär, och dessutom förstärka och förmedla varje söndags tema och, ytterst, varje söndags evangelium.⁵⁰

49 För en vidare diskussion om ett framlyftande av bikten se t.ex. Löwegren 2011, s. 56; Callenbring Sävenstrand & Martinsson 2011, s. 61–62, 68–70.

50 Se även t.ex. Löwegren 2011, s. 57, 59; Callenbring Sävenstrand & Martinsson 2011, s. 69.

Jag menar sammanfattningsvis att HBR 09 i HBFf har stakat ut en intressant väg att gå men i HBF inte når ända fram. Förklaringarna till förslaget och de bakomliggande avsikterna är ofta mer genomtänkta och klarsynta – med en tydlig förankring i ekumenik, liturgihistoria och luthersk teologi – än vad det faktiska förslaget är.

Summary

With the Best Intentions

How the Handbook Revision's Stated Purposes are Implemented in the Proposed Kyrkohandbok for the Church of Sweden

In this article I give an account of the intentions that the committee behind the proposed new worship book for the Church of Sweden has expressed in their commentary to the proposal and if and how these intentions are fully implemented in the proposal itself.

I focus on the Gathering, i.e. the initial part of the Sunday service, above all the Office of Preparation (“Beredelsen”) and the Kyrie. In order to illuminate both the intentions of the committee and the actual suggestions in the proposal, I give a historical background for each part of the ritual, a short summary of the committee’s work and some comparisons with corresponding parts of the Sunday service in other Lutheran churches.

My conclusion is that some of the (mostly well-founded) intentions of the committee have not been pursued in the proposal. To clarify what one is asking for forgiveness for in the Prayer for Forgiveness is one such intention that was not carried out, as the proposal does not provide any words of preparation for this prayer. The committee also wanted the Kyrie to be separated from the Office of Preparation, but its place in the proposal makes the two entwined. Another intention not fully realized in the proposal is the intention to express the complexity of God as described in the Bible: both unfathomable and close, both severe and merciful. In the proposal, almost the whole emphasis is on God as close and merciful.

I wish the committee would have continued along the way they themselves staked out for the various elements of the service. Then it

would have been possible to discuss thoroughly the differences between the proposed innovations and the old usages, which might have led the way to a more pastoral service.

Käll- och litteraturförteckning

- Adolfsson, Stefan, 2013, *Beredd till förlåtelse. En studie av nio inledningsord i 2012 års förslag till kyrkohandbok för Svenska kyrkan*. Examensarbete framlagt vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Tillgänglig: <http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=3363510&fileId=3363511> [2014-05-26].
- Arbetsgemenskapen Kyrklig förnyelse, [2010], "Yttrande över kyrkohandbokens grunddokument". Tillgänglig: <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=710969> [2014-05-26].
- Callenbring Sävenstrand, Josefine & Martinsson, Gunilla, 2011, "Gör en sådan inledning rättvisa åt mötet med Jesus? Församlingsperspektiv på beredelsen". *Till syndernas förlåtelse – perspektiv på beredelsen i mässan*, s. 63–70. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Cobb, Peter G., 1992, "The Liturgy of the Word in the Early Church". *The Study of Liturgy*, ed. Cheslyn Jones et al. Revised edition, s. 219–229. London: SPCK & New York: Oxford University Press.
- Den svenska kyrkohandboken, Del I. Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna*. Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte. Lätt reviderad efter Den svenska evangelieboken 2002 och Bibel 2000 enligt kyrkomötesbeslut, 2006. Stockholm: Verbum.
- Den svenska kyrkohandboken. Stadfäst av konungen år 1942*, 1942. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse.
- Eckerdal, Lars, 2011, "Skritermål som nattvardsberedelse: Liturgishistoriskt perspektiv på beredelsen i mässan". *Till syndernas förlåtelse – perspektiv på beredelsen i mässan*, s. 25–34. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag.
- Ellverson, Karl-Gunnar, 2003, *Handbok i liturgi*. Stockholm: Verbum Förlag.
- Evangelical Lutheran Worship*, 2006. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Gudstenesteboka*, 2011. Tillgänglig <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=178213> [2012-11-29].
- Gudstjänstboken. Kyrkohandbok I för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland*, 2000. Tillgänglig <http://www.evl.fi/kyrkohandboken/gt/gudstjanstformular.html> [2012-11-30].
- Gudstjänstordning för Svenska kyrkan. 1976 års alternativ till Den svenska kyrkohandboken, 1. Ritual*, 1982. Stockholm: Verbum.
- Handbok för Svenska kyrkan. Stadfäst av konungen 1917, 1917*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- Hanner, Per-Gustav, 2010, *Beredelsens plats i Svenska kyrkans mässordning*. Examensarbete framlagt vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion, Göteborgs universitet. Tillgänglig: https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/24375/1/gupea_2077_24375_1.pdf [2014-05-26].
- HBF = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förslag*, 2012 (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala. Tillgänglig: <http://www.svenskakyrkan.se/kyrkohandboken> [2013-03-26].
- HBFf = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förklaringar till Förslag*, 2012 (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala. Tillgänglig: <http://www.svenskakyrkan.se/kyrkohandboken> [2013-03-26].

- Jungmann, Josef Andreas, 1950, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*. 2 bd. New York: Four Courts Press Ltd.
- Klingert, Rune, 1989, *Liturgin som bekännelse. Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under 1970- och 1980-talen och dess pastorala konsekvenser*. Stockholm: Verbum Förlag.
- Klingert, Rune, 2001, "Beredelsens innebörd och plats i kyrkans gudstjänstliv. 1982 års revisionsgrupps tankar och förslag". *Beredd att möta det heliga: Synd och förlåtelse i kyrkans gudstjänst* (Mitt i församlingen, 2001:4), s. 34–51. Uppsala: Svenska kyrkan, Nämnden för kyrkolivets utveckling.
- Kyrko-Handbok, hvaruti stadgas huru Gudstjensten i Svenska Församlingar skall Behandlas. Öfversedd, förbättrad och tillökt, samt med Kongl. Maj:ts Nådiga bifall af Rikets Ständer antagen wid Riksdagen i Stockholm år 1809, 1811*. Stockholm.
- Kyrkomötet 1986, Protokoll, Bihang 6–15, 1986*.
- Lindström [Dahlström], Ingrid, 2006, *Förbereda sig för att fira gudstjänst – men hur? En undersökning av från 1986 års kyrkohandbok avvikande beredelsemoment*. Examensarbete framlagt vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet. Tillgänglig: <http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordId=1327120&fileId=1327121> [2015-05-26].
- Liturgi – Nynorsk. Framlegg til Ny ordning for hovudgudsteneste i Den norske kyrkja*, 2008. Tillgänglig: <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=55496> [2012-11-29].
- Löwegren, Mikael, 2011, "Bot, bön och lovsång. Gudstjänstperspektiv på beredelsen i mässa". *Till syndernas förlåtelse – perspektiv på beredelsen i mässa*, s. 43–62. Skellefteå: Artos & Norma.
- Martling, Carl-Henrik, 1992, *Svensk liturghistoria*. Stockholm: Verbum.
- Martling, Carl-Henrik, 2006, *Liturgik: en introduktion*. Stockholm: Verbum.
- Möller, Göran, 2010, "Översyn av Den svenska kyrkohandboken, remiss på steg 1. Remissanmästallning". Uppsala: Svenska kyrkan, kyrkokansliet, sekretariatet för teologi och ekumenik. Tillgänglig: <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=710969> [2014-05-26].
- Pahlmblad, Christer, 1998, *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässa i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden*. Lund: Arcus.
- Rodhe, Edvard, 1923, *Svenskt gudstjänstliv. Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelse.
- Senn, Frank, 1997, *Christian Liturgy. Catholic and Evangelical*. Minneapolis: Fortress Press.
- Svenska kyrkans gudstjänst, Bil. 2. Den liturgiska försöksverksamheten 1969–1972*, utg. av 1968 års kyrkohandboks-kommitté (SOU 1974:68). Stockholm: Allmänna Förlaget.
- Svenska kyrkans pastoralinstitut i Lund, 2010, "Synpunkter på Kyrkohandboksgruppens förslag till Teologiska grundprinciper och Mässans grundordning". Tillgänglig: <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=710969> [2014-05-26].
- Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp*, 2009. Uppsala: Kyrkokansliet. Tillgänglig: <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=585819> [2012-01-15].

Gudomlig närvaro och andlig himmelsfärd

Kritisk granskning av förslag 2012 till högmässoritual för Svenska kyrkan

RAGNAR HOLTE

Inledning

Aldrig har ett förslag till Kyrkohandbok för Svenska kyrkan varit så rikt på alternativa utformningar av högmässans olika partier som det nu föreliggande.¹ Det hänger samman med att många nyskapade alternativ ges för mässans olika moment samtidigt som nästan allt gammalt bibehålls. Mycket av det gamla har särskilt i liturgiska sångpartier en föråldrad språkdräkt som borde ha setts över, men så har skett i ytterst liten utsträckning. Det får mig att undra om det hos somliga kan ha sin grund i en förhoppning att dessa alternativ ska självdö; förslaget innehåller flera serier med nykomponerad liturgisk sång. Men även i rena textpartier står ibland äldre och nyare formuleringar mot varandra. Till konflikt mellan sådana alternativ måste framför allt den stundtals otillräckligt genomtänkta övergången från optativa till indikativa verbformer leda. Det finns genomtänkta sådana övergångar bl. a. i *Herrens bön* och i lovsången *Ära åt Gud i höjden* men också flera helt absurda sådana, som när slutönskan efter komunionen, Kristus ”bevare er till evigt liv”, utan kommentarer görs utbytbar mot en indikativ försäkran att Kristus ”bevarar er till evigt liv”. En sådan hurtfrisk tro på generell odödlighet har i varje fall inget bibliskt stöd och är endast ägnad att väcka löje hos en bildad allmänhet. Jag återkommer nedan i dessa ämnen, där högmässans aronitiska slutvälsignelse utgör ett huvudproblem.

1 Högmässoförslaget föreligger fullständigt med texter och melodier i HBF. Musikvolymen (här kallad HBFm) innehåller samma melodimaterial men försett med orgelsats. Eftersom jag inte kommer att kommentera orgelsatserna ges i fortsättningen inga hänvisningar till den volymen.

Vad gäller mässhmusiken tillämpas en *serieindelning* där serie A innehåller traditionellt, mycket bristfälligt språkligt–musikaliskt översett material, medan övriga serier lanserar helt nytt material både språkligt och musikaliskt. Detta riskerar att leda till en radikal klyvning inom Svenska kyrkan mellan församlingar inbördes beroende på vilken serie som favoriseras, säkert också till interna konflikter inom församlingar. Ett speciellt problem i detta sammanhang är de nya förslagens behandling av högmässans fyra bibliska sånger *Herre, förbarma dig, Ära åt Gud i höjden, Helig* och *O Guds Lamm*. Det ligger ett stort omistligt värde i att det här är centrala bibliska texter som sedan länge utgör höjdpunkter i liturgin. Texterna har en lång liturgihistoria bakom sig och har en stor ekumenisk spridning. I några av de nya förslagen har bibeltexten frångåtts så att det närmast blir fråga om ett slags parafraaser. Fri behandling av bibeltexter hör hemma i kyrkornas psalm- och hymndiktning som har stort utrymme i en svensk högmässa men bör inte tillåtas tränga ut de traditionella skickligt valda bibeltexterna i högmässans ordinarie sånger. De sångtexter av parafraaserande natur som ingår i förslagens nya serier gällande dessa moment bör inte tillåtas, anser jag. Ett specialproblem utgör dock för mig den traditionella uppenbart orimliga texten till *O Guds Lamm*: ”som borttager världens synder”. Den oändligt stora mängd av synder som begåtts på jorden, under Hitlers och Stalins skräckvälden som extrema höjdpunkter, på vad sätt kan de anses vara ”borttagna” av Jesus? Det finns väl inget Jesusord som reser sådana anspråk, och det är snarare av vikt att sådana brott får leva kvar i vårt minne som varnande exempel inför framtiden. Jag anser att här föreligger en gammal felöversättning som har hängt med även i Bibel 2000. Mer härom nedan.

Min vetenskapliga yrkeskompetens ligger främst inom systematisk teologi, vilket kommer att visa sig vid min granskning av bönematerial m. m. Men jag har även långvarig erfarenhet av att anpassa gregoriansk sång till svensk text. I förslaget är en total frånvaro av expertis på gregorianik påtaglig, med bitvis skandalösa konsekvenser. Jag kommer därför att lägga en huvudvikt vid att i flera fall ge förbättrade förslag – både språkligt och musikaliskt – till viktiga moment av det slaget.

En indelning av högmässan i 4 huvuddelar finns redan i nu gäl-

lande kyrkohandbok. Benämningarna *Inledning* och *Avslutning* på två av dem är dock föga inspirerande. Jag är klart positiv till den nu föreslagna indelningen och benämningarna *Samling*, *Ordet*, *Måltiden*, *Sändning*. Däremot saknar jag i den kommenterande texten betoningen av mässans spännande kontrasterande liturgiska växling mellan partier som ger uttryck åt gudomlig närvaro i församlingen kontra sådana som betonar Guds universella höghet och allestädes kosmiska närvaro. I medvetandet om det sistnämnda hade man i den tidiga kyrkan seden att lyfta sina händer upp mot himlen när man förrättade bön, och för att detta inte skulle bli till bara en tom ceremoni uppmanades man: *lyft era hjärtan, inte bara era händer, till Gud*. Få moment i mässan har en sådan universell spridning bland kristna konfessioner som den maning som också hos oss traditionellt inleder mässans måltidsdel: *Upplyft era hjärtan till Gud*. Under reformationstidevarvet behölls och värderades denna maning högt även inom den reformerta grenen där man eljest gjorde rent hus med det mesta av den traditionella liturgin. Enligt min uppfattning är det grövsta missgreppet i hela det nya liturgiförslaget att man väl egentligen vill avskaffa denna väletablerade och ekumeniskt väl spridda inledning till nattvardsmässan men tills vidare väljer att likställa den med en maning som är uttryck för det motsatta mottagande perspektivet i gudstjänsten: gudomlig närvaro i församlingen. Total förvirring alltså, redan tidigare i gudstjänsten introducerad genom att samma kontrasterande uppmaningar givits som likvärdiga alternativ vid läsningen av dagens evangelium. Här är det ju det motsatta perspektivet som gäller: evangeliets ord finns bevarade och nedtecknade här nere på jorden och föreläses för menigheten som har att likt Maria ta dem till sig och begrunda dem i sina hjärtan (Luk. 2:19).

För att ge en pedagogiskt överskådlig bild av de viktigaste uttrycken för den traderade högmässans båda kontrasterande liturgiska huvudtyper (här benämnda A. och B.) gör jag en liten tabell över viktiga moment, till grund för en kritisk korrigerings av det föreliggande förslaget. Jag återkommer sedan med mer ingående kommentarer och förslag vad gäller högmässans fyra huvuddelar.²

² U. L. Ullman, nestor och nydanare inom svensk liturgiforskning, betonade starkt betydelsen av kontrasten mellan dessa båda liturgiska typer, vilket ledde till en

A. Gudomlig närvaro i församlingen
Kristus är mitt ibland oss
Herre, förbarma dig över oss
Öppna era hjärtan för Gud –
och hör dagens heliga evangelium
Kristi kropp, för dig utgiven
Herrens Jesu Kristi frid vare med er

B. Andlig himmelsfärd i bön och lovsång
Vår Fader, du som är i himlen
Ära åt Gud i höjden
Upplyft era hjärtan till Gud –
våra hjärtan lyfts i lovsång
Himlarna och jorden är fulla av din härlighet
Gud, vi tackar dig. Gud, vi lovar dig.

Samling (s. 25 ff.)

Här radas en stor mängd inledningsalternativ upp. I högmässa anser jag att *en öppning i den treenige Gudens namn* bör vara obligatorisk. Därefter *Inledningsord*. Jag tyckte först att den långa listan med förslag på sådana verkade onödig. Jag övertygades dock så småningom om att flera av dem har stora språkliga och innehållsliga värden, viktiga för att från början skapa en god gudstjänstatmosfär för menigheten – därmed inte sagt att prästen skall vara bunden vid att alltid välja ett av dem. Sedan vill jag faktiskt föreslå momentet *Hälsning*, alltså att prästen hälsar församlingen och av den hälsas tillbaka. I den klassiska liturgin ingår ju momentet *Salutation: Herren vare med er*. Det momentet har varit knutet till dagens *collecta* (i förslaget kallad *Dagens bön*), antagligen tillkommet vid en tid då *collectan* faktiskt låg precis i inledningen till gudstjänsten. Numera har väl hos oss denna hälsning i stort sett fallit ur bruk och ersatts med en nyare och bättre ingress till *collectan* (se nedan). Men nyligen emeriterade domprosten Håkan Wilhelmsson i Lund hade tagit för vana att just i öppningen av högmässan rikta den klassiska hälsningen till menigheten, där åtskilliga minnesgoda förstod att besvara den med orden *Med dig vare ock Herren* – tyvärr dock en språkligt monstruös formulering. I handboksförslagens förklaringsvolym upplyses om att den tillkom 1811 ”och alltsedan dess har funnits med i svensk kyrkohandbokstradition”.³ Därmed sakrosankt? Något ändringsförslag meddelas inte. Här kommer ett: den latinska texten lyder *Et cum spiritu tuo*, ordagrant översatt *Och med*

påtaglig liturgisk renässans i kyrkohandboken 1895 efter det tidigare 1800-talets dekadensperiod. Det arvet har förvaltats väl under 1900-talets gudstjänstreformer. Om Ullmans insatser se Bexell 1987. Jag har dock undvikit Ullmans speciella terminologi sakramental versus sakrificiell aspekt som lätt kan misstolkas.

³ HBFf, s. 78.

din ande. Vi använder inte ordet ande på det sättet. Jag föreslår, alltså som ömsesidig hälsning i öppningen av gudstjänsten, rätt och slätt: *Herren vare med er. – Och med dig*. Detta moment bör talas, inte sjungas. Sedan kan prästen kortfattat introducera dagens tema och eventuellt ge viss information.

Bön om förlåtelse

Personligen har jag mer och mer kommit till den uppfattningen att våra traditionella syndabekännelser är alltför individualistiskt inriktade. Genom vår tids ständiga nyhetsflöden blir vi alltmer medvetna om vår ofrivilliga delaktighet i den globala världens orättvisor. Jag är mycket tilltalad av de korta förlåtelseböerna nr 2 och 4 som dock kräver vissa språkliga justeringar.⁴ Kanske även nr 6. Av de mer traditionella är nr 1 bra under fastetiden. Nr 3 är ju hämtad ur *Den svenska tidegården* som jag är huvudansvarig utgivare av. (Radindelningen är onaturlig: orden ”har syndat” bör flyttas upp och avsluta rad 2.) Jag anser att bönen kan utgå i detta sammanhang; ska den vara kvar vill jag i egenskap av upphovsrättsinnehavare bestämt yrka på att tillägget i sentimental stil stryks. Nr 5 är en psaltarpsalm, helt fel på denna plats. Nr 7 är jag tveksam till. Nr 8 bör utgå: en syndabekännelse i liturgin bör vara enkel och rakt på sak, inte en lång teologisk utläggning om människans syndafördärv. Här var våra svenska reformatorer inne på ett galet spår. – I fortsättningen är det alldeles för många alternativ. *Förlåtelseord 1* och *Tackbön 1* (utsökt väl formulerad) är de enda som behövs, allt övrigt kan utgå.

Frågan är dock om det här är den lämpligaste placeringen av förlåtelsebönen. Många störs av att den kommer för nära inpå Kristusropet. Den svensklutherska traditionen har ända från början haft vacklande praxis på den här punkten – alternativet har varit att placera den efter predikan. När högmässan inleddes med allmänt skriftermål (så mellan 1942 och 1986) var det naturligt att detta utmynnade i syndabekännelse och avlösning. Därefter följde Introitus som mar-

⁴ I nr 2: delar med andra, i nr 4: brustit i min plikt mot ... (HBF, s. 30 ff).

kering av att det var där den egentliga högmässan tog sin början; först därefter följde Kyrieropet. Sedan skriftermålet bortföll 1986 har alternativ placering efter allmänna kyrkobönen angivits, så även nu. Jag understödjer gärna att den placeras där som enda alternativ. Både predikan och förböner kan ge impulser till gudstjänstdeltagarna att rannsaka sig själva om ansvar i situationer när och fjärran.

Kristusrop (Kyrie)

En mycket bra benämning på detta moment från den tidiga kyrkan, inspirerat av flera bibliska berättelser om människor som ropar till Jesus om förbarmande i andlig och/eller lekamlig nöd (Matt. 9:27, 17:15, 20:30, Luk. 17:13). Den klassiska utformningen är ett trefaldigt rop (som också kan utökas till sexfaldigt respektive niofaldigt rop) där Jesus i tur och ordning anropas som Herre, Kristus och på nytt Herre. Det är ofattbart att förslaget fortfarande behåller det numera helt oanvändbara tilltalet Kriste – en ändring där är ett måste! I nu gällande kyrkohandbok tillkom två mycket värdefulla alternativa utformningar av momentet, med böneämnen sjungna av officianten mellan församlingens trefaldiga Kristusrop.⁵ De har slagit mycket väl ut och behålls nu oförändrade. Men samtidigt infördes i handboken från 1986 en obligatorisk, totalt inadekvat sjungen ingress till den klassiska utformningen, med effekt att momentets karaktär av trefaldigt Kristusrop fördunklas. Den lyder: *Helige Herre Gud, helige starke Gud, helige barmhärtige Frälsare, förbarma dig över oss*. Både text och melodi utgör egentligen inledningen till en allmän kyrkobön som även har sjungen avslutning och mellanliggande acklamationer. Den infördes redan i 1942 års högmäsoordning och utgör *Förbön 3* i gällande kyrkohandbok men finns inte med i det nu aktuella förslaget. Hur dess inledning har hamnat ihop med *Kyrie* är gåtfullt (så redan 1942 i alternativet Högmässa med infogat skriftermål);⁶ där gör den

⁵ *Kyrkohandboken* 1986, s. 6. HBF, s. 183 f.

⁶ *Kyrkohandboken* 1942, s. 27 och 53, 1986 s. 6 och 129, HBF s. 37, 185–188, 250. Ursprunget är egentligen en grekisk hyllning till Treenigheten, *Trishagion*, men treenighetskaraktären har gått förlorad i den svenska tolkningen. Treenighetstolkningar av Kyrieropet förekommer, men inte i vår tradition.

direkt skada och måste absolut tas bort: genom att den helt vänder sig till första personen inom gudomen med tilltalet Herre (och Frälsare!) blir konsekvensen att ropets första led *Herre* också måste uppfattas som riktat till Fadern vilket alltså är helt fel.

Jag har tagit mig friheten att med bibehållande av samma melodi i stället utforma en allsidig presentation av föremålet för Kristusropet: *Kristus vår Herre, Kristus vår Broder, Guds och Marias Son, förbarma dig över oss*. Att införas i alla fyra serierna! Härnedan har jag kombinerat den med en korrigerad textunderläggning i allmänna seriens Kristusrop. I originalets *Kyrie elei'son* har det andra ordet, motsvarande vårt *förbarma*, på sin betonade stavelse *ei* fått en vacker tonslinga med åtta toner, medan de tre stavelserna i vårt ord bara får en ton var för att generöst avstå fyra toner till ordet *dig*, numera uttalat *dej*. Så ogenomtänkt i fråga om en helt underbar gregoriansk melodi som utan avbrott funnits med i svensk tradition från medeltiden genom reformationstid och det liturgiskt torftiga 1800-talet ända till vår egen tid! Men i 1914 års mässmusik där gregorianiken fick renässans anpassade man melodierna till modern taktart, här till 4/4-dels takt. Ordet *förbarma* framhävdades då genom två halvnoter på *barma* följt av ordet *dig* på fyra fjärdedelsnoter. Kommittén för 1942 års mässbok ville inte anpassa gregorianiken efter modern taktart, så man gjorde alla toner i tonflödet lika långa utan att tänka på att det borde leda till reviderad textunderläggning.⁷ Det är verkligen på tiden att göra en sådan revision nu. Gregoriansk sång är ju berömd för sin förmåga till tonmålning, men med ogenomtänkt svensk textunderläggning har resultatet i detta fall blivit helt barockt.

I flera av de nya förslagen till Kristusrop brukas den grekiska ordalydelsen *Kyrie eleison*. Ingenstans kan väl detta vara mer motiverat än i alternativen med ursprunglig grekisk text. I mitt förslag nedan har jag givit plats för ett sådant alternativ – så alla får därmed tre gånger pröva på den fina ovannämnda tonslingan på *ei*. (Rekommenderas endast för denna serie; i övriga tre passar en sådan textning inte ihop med den givna melodiformen.)

⁷ *Missale* 1914, s. 23. *Mässboken* 1942, s. 190 f. HBF, s. 188.

KRISTUSROP 3 (Reviderat förslag R.Holte)

Allmän



PL Kris-tus vår Her - re, Kris-tus vår Bro - der, Guds och Ma - ri - as Son,



för - bar - ma dig ö - ver oss.

F Her - - - re, för - bar - ma dig__ ö - ver oss.
Ky - - - ri - e, e - le - - - i - son.

Kris - - - tus, för - bar - ma dig__ ö - ver oss.
Chris - - - te, e - le - - - i - son.

Her - - - re, för - bar - ma dig__ ö - ver oss.
Ky - - - ri - e, e - le - - - i - son.

Jag har ingen kritik emot textunderläggningen i de tre övriga seriernas klassiska *Kyrie*-alternativ. Jag har stor uppskattning både av dem och av de två nämnda nyare alternativen med inlagda böneämnen. Förslaget innehåller också fyra helt nya förslag. Jag anser att de tre senare bör utgå eftersom de förändrar själva strukturen på momentet, det trefaldiga åkallandet av *Herre, Kristus, Herre*.⁸

⁸ HBF, s. 250, 276, 294, 304.

Lovsången (Gloria och Laudamus)

I Kristusropet har församlingen vädjat om Jesu närvaro och hjälp till oss här på jorden (ett A-moment), nu lyfts hjärtan och röster i lovsång till Gud i höjden (ett B-moment). Alla alternativ inleds med änglansången ur Luk. 2:14 i en från Bibel 2000 avvikande översättning, tillkommen redan i 1986 års kyrkohandbok: *Ära åt Gud i höjden och frid på jorden bland människor som han älskar*. Det är en svår grekisk text, omöjlig att i detalj säkert förstå nyanserna i; själv accepterar jag den här givna tolkningen. – Till Laudamus finns ett stort antal alternativ vad gäller både text och melodi. I *Den svenska psalmboken* har under nr 697 en översättning av den ursprungliga medeltida sångtexten blivit föremål för fem olika musikaliska tolkningar av vilka tre kommit med i förslaget.⁹ Därvid har den vackra sengregorianska melodin ur *Missa de Angelis* (697:4) inte alls kommit med. Det är förstäligt, eftersom den är för svår att använda som unison församlingssång. Nyckeln till en lösning ligger enligt min mening i en idé som tillämpats i flera av de andra tonsättningarna: de inledande lovsångsorden brukas till omkväde som återkommer sammanlagt fyra gånger; mellanleden utförs solistiskt eller av kör. Men problemet är att de nykomponerade omkväderna inte alls låter särskilt jublande – i nr 1 har det till och med lite mollklang! Nej, inget av de nykomponerade alternativen når upp till jubelklangen i *Missa de Angelis*. Å andra sidan kan de nämnda lovsångsorden inte användas som omkväde i den textunderläggning de fått i psalmbokens 697:4. Men jag fann att detta var ganska lätt att korrigera: det gick utan större svårighet att förtäta texten utan att melodilinjens skadades: den blev tvärtom bättre, med naturligare tonflöde. Jag tar mig friheten att presentera ett nytt förslag här.

Först tar jag tillfället i akt att korrigera den undermåliga textun-

⁹ Lovsången 2 (vars siffra jag vill överta) har från SvPs 697:5 övertagit underrubriken "Från södra Afrika", vilket kan skapa det falska intrycket att det rör sig om afrikansk folkton. Melodin komponerades av domkyrkoorganisten Henry Weman under ett uppdrag från Svenska kyrkans Missionsstyrelse att assistera med mässmusiken i av medlemmar av den svarta befolkningen besökta gudstjänster i apartheidtidens Sydafrika. Den är uppbyggd så att en stor mängd mycket korta fraser (den minsta endast fyra stavelser) sjungs av en försångare och sedan upprepas av församlingen. Kanske en god idé bland en befolkning där läskunnigheten var föga utbredd. För vuxna i Sverige framstår den enligt min uppfattning närmast som en förolämpning.

derläggning som kom till när den reviderade *Gloria*-texten skulle anpassas till den gregorianska melodin. I *De angelis*-materialet har *Gloria*-momentet fått en mycket asketisk gestaltning med endast en ton per stavelse, säkert för att kunna utföras även av tjänstgörande präst som inte är så musikaliskt skicklig; desto mer blommar melodin sedan ut i *Laudamus*-sången. Det ligger nära till hands att jämföra med *De angelis*-versionen av den nicenska trosbekännelsen (*Credo*) där i princip samma musikmaterial används.¹⁰ *Gloria*-momentets första led har nio vokaler, den svenska motsvarigheten bara sju. I stället för att söka en melodisk lösning med en ton per vokal har textunderläggaren försökt behålla alla nio tonerna: de båda första g:na med fjärdedels tonlängd slås samman till en halvnot på stavelsen *Ā*, och sedan binds e och d ihop på stavelsen *ra* som därigenom blir accentuerad på ett orimligt sätt, följd av ett snabbt *åt Gud i höjden*. Hela tyngden i melodin kommer att ligga på det inledande *Āra* (med felaktig accent på *ra*) och det avslutande *höjden*, medan *Gud*, ordet med den största sakliga tyngden, snabbt, nästan omärkligt glider förbi. Händelsevis råkar det vara så att *Credots* inledningsord har samma antal stavelser som det svenska *Gloriats* och att den fjärde stavelsen i båda fallen har huvudaccent: *Gu'd* i det svenska *Gloria*, *u'num Deum* (*en Gud*) i det latinska *Credo*. Följande version har alltså givit sig själv (jag har också ändrat efterföljande led för att bättre framhäva ordet *frid*).

Det nya handboksförslaget innehåller även tre helt nya alternativ till *Gloria* med *Laudamus*.¹¹ Det är svårt att göra välavvägda bedömningar av musikaliska moment som man inte haft tillfälle höra utföras. Jag anser att flera av *Laudamus*-alternativen kan vara värda att prövas, däremot inte att *Gloria*-momentets bibelord skall få frångås eller ändras som här i flera fall har skett.

¹⁰ *Graduale triplex* 1979, s. 738 och 774. *Credots Deum* har 3 toner edc på första stavelsen, c här utlämnat.

¹¹ HBF, s. 251, 277, 295, 305.

GLORIATS INLEDNING (Reviderat förslag R.Holte)

Sv.ps. 697:4

Förslag Holte

Ä - ra__ åt Gud i höj - den Ä - ra åt Gud i höj - den
 Glo - ri - a in ex - cel - sis De - o Cre - do in u - num De - um

LOVSÅNGEN 2 (Nytt förslag R.Holte)

Sv.ps. 697:4

ur Missa de Angelis, 1400-1500-talet

Allmän

Gloria

P/T Ä - ra åt Gud i höj - den och frid på jor - den bland män - ni - skor som han ä - skar.

Laudamus

1 Kör 2 Församling

Vi lo - var dig, vi väl - sig - nar dig, vi till - ber dig, vi pri - sar och ä - rar dig.

Kör

Vi tac - kar dig__ för din sto - ra__ här - lig - het, Her - re Gud him - mel - ske ko - nung,

Församling

Gud__ Fa - der alls - mäk - tig. Vi lo - var dig, vi väl - sig - nar dig, vi till - ber dig,

Kör

vi pri - sar och ä - rar dig. Her - re, Guds en__ föd - de Son, Je - sus Kris - tus,

Her - re Gud, Guds Lamm, Fa - dems Son, du som vill lyf - ta av oss vår skuld,

Församling

för - bar - ma dig ö - ver oss. Vi lo - var dig, vi väl - sig - nar dig, vi till - ber dig,

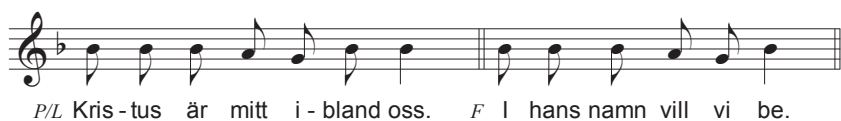
Kör

vi pri-sar och ä - rar dig. Ty du_ är-al-le-na he - lig, du al-le - na Her-re
 du al-le - na den hög - ste Je - sus Kris-tus med den he - li - ga An - den,
 Församling
 i Guds Fa - derns här - lig het. — Vi lo - var dig, vi väl-sig-nar dig, vi till - ber dig,
 vi pri-sar och ä - rar dig. A - men.

Dagens bön

Detta är det avslutande momentet under första huvuddelen Samling men innehållsligt snarare en inledning till den andra huvuddelen Ordet eftersom bönen är inriktad på det tema som behandlas i dagens bibeltexter. Bönen har ju traditionellt inletts med *salutation* (*hälsning*), men den vill jag som ovan sagts flytta till högmässans inledning (i språkligt reviderad form). Ett verkligt fynd gjorde författarinnan Britt G. Hallqvist när hon i holländskt liturgiskt material hittade en böneinledning inspirerad av det Jesusord i Matt. 18:19–20 där han först ger löfte om bönhörelse och sedan fortsätter: ”Ty där två eller tre är samlade i mitt namn, där är jag mitt ibland dem.” En första version av denna inledning står i nu gällande handbok som första alternativ med den klassiska salutationen som andra alternativ, båda frivilliga. Jag vill föreslå att den nya inledningen, gärna i den reviderade språkdräkt den fått i förslaget, ska göras obligatorisk (men inte kallas hälsning). Jag måste dock protestera mot det melodiförslag som ges till momentet i fråga: recitation på en ton (b) med enkelt tersfall (till g) på slutet.¹²

¹² HBF, s. 199. Samma fel har drabbat salutationen, men den vill jag ju flytta till



Det skulle vara korrekt om båda leden slutade med obetonad stavelse, vilket inte är fallet här. Att i ena fallet lägga sista accenten på b, i andra fallet på g förstör balansen mellan leden och förtar intensiteten i ordet *be*. Jag föreslår en version med en annan melodiklassiker, som klippt och skuren för denna text.

Ordet (s. 45 ff.)

Här behövs inte så mycket kommentarer: de tre textläsningarna hämtas ju ur evangelieboken, och mellan dem ligger psaltarpsalm respektive psalm ur psalmboken. Jag förstår dock inte varför inledande och avslutande ord till textläsningarna ska vara frivilliga. Och framför allt: meningen *Upplyft era hjärtan* som hämtats från inledningsorden till Måltiden passar absolut inte här trots att någon som tyckte den lät fin och högtidlig för rätt länge sen hittade på att låna den hit. Som jag konstaterade inledningsvis: evangeliets ord finns bevarade och nedtecknade här nere på jorden och föreläses för menigheten som har att med båda fötterna på jorden eller kyrkgolvet ta dem till sig och begrunda dem i sina hjärtan. *Öppna era hjärtan för Gud och hör dagens heliga evangelium* är en ypperlig maning för detta moment och bör göras obligatorisk. *Hallelujaropet* efter läsningen är en utmärkt innovation, men det bör vara måtta på hur många gånger det ska få upprepas. 3 gånger 3 gånger är väl o.k., men 4 gånger 4 gånger som jag vid flera tillfällen hört *Hallelujarop 3* utföras blir absolut för mycket.

Predikan ger jag ingen särskild kommentar till, däremot till

högmässans inledning.

Trosbekännelsen

Att ge denna en ny språkdräkt är ett välkänt behov, men det har inte ingått i handbokskommitténs uppgift att ge förslag om detta. Den har i stället varit föremål för en särskild utredning som dock tycks ha lagts ner p.g.a. stor oenighet mellan remissinstanserna. Jag menar det vara oerhört viktigt att denna diskussion hålls vid liv. Jag ska här inskränka mig till att kommentera två olika led, ett där jag bestämt vill yrka på ändrad lydelse, ett annat där jag lika bestämt vill yrka på att nuvarande lydelse bibehålls. I båda fallen gäller det *Den apostoliska trosbekännelsen*.

Jungfrufödelsen är ju i och för sig en knepig och kontroversiell fråga, men mitt inlägg här handlar uteslutande om att få fram en korrekt översättning när det i den latinska texten heter om Jesus Kristus: *conceptus de spiritu sancto*. Översättningen *avlad av den helige Ande* innehåller två fel, bedömd efter ordinär nutidssvenska. När ett barn kommer till är enligt nutidssvenska avlelsen det som fadern åstadkommer, hos modern sker konceptionen. I antiken hade man inte samma kunskap om förloppet som vi har nu, men i varje fall är det anmärkningsvärt att det är just verbet *concipio* som används här om kvinnans mottagande roll, och att det är från detta verb som det svenska ordet ”konception” är härlett! Tyvärr går det inte att här använda verbet *concipiera* eftersom det enbart används om intellektuellt begripande. Det latinska verbet används i båda betydelseerna, och även om jorden som tar emot sädeskornen för att låta dem växa upp till mogen säd.

Översättningen *avlad av* är rent stupid, eftersom den gör den heliga Anden till Jesusbarnets pappa! När man på latin ville ange vilken man som som givit upphov till graviditeten använde man prepositionen *ex*, inte som här *de*. De svenska katolikerna använder numera formuleringen ”avlad genom den helige Ande” : det är rätt preposition, men problemet med själva termen avlelse kvarstår. Själv har jag länge varit förtjust i en formulering som redan på 1930-talet föreslogs i kyrkomötet av biskop Tor Andrae i Linköping men inte blev av mötet antagen. Som översättning av uttrycket *conceptus de* föreslog han *undfången genom*: en vackert klingande verbform som sjuttio år senare

kanske låter lite väl ålderdomlig. Närmast till hands ligger då verbet (*e*)*mottaga*. Kanske *som togs emot genom den heliga Anden*.

De dödas uppståndelse. Innebörden av bekännelsens uttryck *carnis resurrectio*, ordagrant översatt ”köttets uppståndelse”, blir i det närmaste obegriplig om man inte beaktar att det latinska ordet *caro* (nominativformen av ordet *carnis*) här går tillbaka på bibliskt språkbruk: i botten ligger grekiskans *sarx* och ytterst hebreiskans *basár*. Det är termer som kan ha flera växlande innebörder, men en användning är särskilt karakteristisk: de används som beteckning för människan som sådan, sedd i relation till Gud och till andra levande väsen. De viktigaste texterna i sammanhanget är Jesaja 40:6, länge översatt ”Allt kött är gräs, och all dess härlighet som ett blomster på marken”, och Johannes 1:14 ”Ordet vart kött och tog sin boning ibland oss”. Översättarteamet bakom Bibel 2000 har konstaterat att en sådan ordagrann översättning av de hebreiska respektive grekiska uttrycken missar vad orden i dessa sammanhang faktiskt betyder: i båda fallen åsyftas hela människan. Därför återges Jes. 40:6 numera ”Människan är som gräset, förgänglig som blomman på ängen” och Joh. 1:14 ”Ordet blev människa och bodde bland oss”.

Lika otänkbart som det är att i dessa centrala texter återgå till den inadekvata översättningen ”kött” skulle det vara att återge bekännelsens *carnis resurrectio* med ”köttets uppståndelse”. Vad som avses är helt enkelt ”människans uppståndelse”. Eftersom det rör sig om avlidna människor är översättningen ”de dödas uppståndelse” sakligt sett helt adekvat. Men varför inte ”kroppens uppståndelse”? Kanske främst för att ett sådant förslag hamnar i direkt konflikt med vad Paulus säger i sitt uppståndelsekapitel 1 Kor. 15. Utrustas människan vid uppståndelsen med någon ny slags kropp är det i varje fall inte den jordiska kroppen som återskapas, den tanken avvisas kategoriskt: ”Det som blir sått som en kropp med fysiskt liv uppstår som en kropp med ande” (v. 44). ”Det förgängliga kan inte ärva oförgänglighet” (v. 50). Tanken på någon slags ”kroppens uppståndelse” är alltså precis vad Paulus avvisar. Förslaget framstår därmed som en verkligt dålig lösning som väl främst vilar på den ytliga känslan av att ”kropp” låter mer rimligt än ”kött” i nutida språkbruk samtidigt som innebörden i de bibliska texternas terminologi varit otillräckligt känd.

Måltiden (s. 61 ff.)

Nästan under hela Ordet-delen av högmässan har menigheten i bästa fall haft sina hjärtan öppna för Gud, lyssnande och begrundande. Nu är det dags för församlingen att resa sig upp och därmed lyfta hjärtana upp emot ”vår Fader som är i himmelen” för att delta i högmässans största lovsångsparti.

Sursum corda, ”Upplyft era hjärtan”

Denna maning är ett bland de liturgiska moment i den kristna nattvardsfirandet som är allra tidigast belagt och har störst ekumenisk spridning. Som redan framhållits är det vad gäller det ekumeniska remarkabelt att även de reformerta kyrkorna, som under 1500-talet gjorde nästan rent hus med hela den traditionella liturgin, ändå bevarade denna inledande maning inför nattvardsfirandet. Rent språkligt har den latinska maningen en rätt intrikat formulering; det gäller även svaret *Habemus ad Dominum*. Innebörden är dock tydlig såväl i maningen som i församlingens svar: *Vi lyfter dem till Herren*. För att förstå meningens egentliga poäng bör man som redan sagts erinra sig det fornkristna bruket att förrätta bön till Gud med upplyfta händer. Församlingen påminns här om att dess bön aldrig får bli bara en yttre ceremoni, den måste komma från hjärtat. Har maningen förlorat sin relevans när man inte har bevarat detta bruk? Ingalunda: i Svenska kyrkans gudstjänst och på de flesta andra håll riktas maningen till en sittande församling som besvarar maningen med att resa sig upp till en stående ovation för Gud. Under en fullsatt högmässa i Lunds domkyrka på 1:a söndagen i Advent satt jag här om året på en av sidobänkarna vänd mot menigheten; när jag såg alla resa sig upp och besvara liturgens maning *Upplyft era hjärtan till Gud* med orden *Vi upplyfter våra hjärtan* gjorde det ett mäktigt intryck.

De nämnda svenska formuleringarna av maning och svar går tillbaka till reformationstiden.¹³ Maningen som sådan är en stark formu-

¹³ Så i *Messan på Swensko* 1557, s. 11: Oplyfter idhor hierta til Gud / Wij oplyffte vår hierta.

lering, men en uppenbar svaghet ligger i att originalets progression i tankegången mellan maning och svar går förlorad genom att orden "till Gud" förekommer redan i maningen, svaret blir bara en upprepning, och inte ens av det viktigaste ordet. I originalet upprepas i andra ledet inte ett enda av första ledets ord, utan tanken förs vidare. I vårt fall blir ordet andra gången dessutom till följd av dålig textunderläggning felaccentuerat: upplyfter i stället för upplyfter. (Stavelsen "lyft" måste här få accent eftersom den inte står ensam som i första ledet utan ska bära två toner för ordets slutstavelse.) Ordalydelsen på de följande två momenten har ändrats åtskilliga gånger i svenska kyrkohandböcker, men andra ledets lite enfaldiga utformning har lämnats nästan orörd bortsett från en lång period med det smått komiska *Gud upplyfte våra hjärtan*¹⁴, ett slags krön på en gammalortodox uppfattning om människans totala oförmåga i religiöst sammanhang.

Eftersom man numera inte är förtrogen med bruket att lyfta händerna föreslår jag en formulering som för tanken vidare och samtidigt ger en förklaring till maningen: *Våra hjärtan lyfts i lovsång*. Detta kan vara motiverat inte minst för att den tidigare kyrkohandbokskommitté som 2000 framlade sitt förslag kom att betrakta maningen att upplyfta sina hjärtan som från feministisk synpunkt suspekt. Detta var särskilt märkligt eftersom den amerikansk-lutherska feministiska teolog, Gail Ramshaw, vars åsikter om gudstjänsten man speciellt ville ge spridning åt, hade uttalat en oreserverat positiv värdering av maningen att upplyfta hjärtana i vad hon kallar "den mest fullödiga" av böner, den eukaristiska tacksägelsen: "Med åtminstone gudstjänstledarens händer lyfta i tacksamhet erinrar sig församlingen Guds livgivande gåvor i universums blomstring och i historiens gång ... och ger i bönen uttryck för att Guds skapelse nått sin höjdpunkt i inkarnationen."¹⁵ Ramshaw har alltså en klar blick för vad båda de två senaste svenska handbokskommittéerna har missat rörande det här momentets karaktär. Jag upprepar inte här på nytt mitt strukturella huvudargument mot förslaget att maningen *Upplyft era hjärtan till Gud* skulle ersättas med eller göras utbytbar mot *Öppna era hjärtan för Gud*.

14 Så både i *Missale* 1914, s. 27 och i *Kyrkohandboken* 1942, s. 33.

15 Ramshaw 1999, s. 89.

Men jag konstaterar att det är ett helt irrelevant resonemang som givit upphov till det och dessutom skulle leda till att Svenska kyrkan på denna punkt ställer sig utanför en osedvanligt bred ekumenisk konsensus. Meningen är ju av precis samma B-typ som *Vår Fader, du som är i himlen* och *Ära åt Gud i höjden*.

Men vi går vidare i *Sursum corda*-texten. Led 3, liturgens andra, är i sitt latinska original betydligt längre än hans första och låter därför melodin blomma ut litet mer – men här blir motsvarande svenska text i stället betydligt kortare, vilket jag tycker är synd. Den lyder i originalet *Gratias agamus Domino Deo nostro*. Här har vi traditionellt ändrat ordningsföljden på titlarna och sjungit *Tackom ...*, numera *Låt oss tacka Gud, vår Herre*. I förslaget från 2000 föreslogs att här i stället för att rada upp titlar något skulle sägas om vad församlingen har Gud att tacka för; förslaget blev: *Låt oss tacka Gud, vår frälsning*. Det är ett utmärkt konstruktivt förslag; jag tycker det är skada att den nuvarande kommittén inte på denna punkt följde den tidigare. Men jag har noterat att orden frälsa och frälsning i Bibel 2000 oftast ersatts med rädda, räddning. Problemet med räddning är å andra sidan att det saknar den religiösa laddning som ordet frälsning har. Men kanske man just därför borde vänja sig vid att använda det i liturgin. Den lösning jag till sist kom på var att komplettera räddning med hopp, alltså: *Låt oss tacka Gud, vår räddning och vårt hopp*. (Den svenska texten blir ändå kortare än den latinska.)

Led 4 stannar vid att beteckna sådant tackande som *dignum et iustum*, inte helt lätt att översätta; *Det är värdigt och rätt* respektive *tillbörligt och rätt* låter inte så bra, och så har det till sist blivit *Allena han är värd vårt tack och lov*. Men att *dignus* småningom övergått från *värdig* (så 1914 och 1942) till *värd* (*vårt lov*, så 1986 och i förslaget) finner jag skandalöst olämpligt.¹⁶ *Dignitas* innebär en status som gör någon helt unik; med adjektivet *värd* förflyttas vi till en livsåskådningsmarknad där Gud är ett val vi kan göra bland många olika alternativ, Guds unika karaktär försvinner. Jag stannade här till sist vid ett direkt tilltal: *Gud, dig ensam ger vi vårt tack och lov*. Ändringen måste få konsekvenser även för prefationens inledning, där blir mitt förslag: *Ja sannerligen, vårt lov tillhör dig ensam ...*

¹⁶ *Missale* 1914, s. 27. *Kyrkohandboken* 1942, s. 33. *Kyrkohandboken* 1986, s. 12. HBF, s. 61.

Musikalisk gestaltning

För att ge en så adekvat musikalisk gestaltning som möjligt åt den svenska texten till de fyra leden i *Sursum corda* föreslår jag att man selektivt söker lämpliga lösningar ur två något varierande meloditraditioner. Jag utgår från det tonläge som uppstår om man sänker tonen h i den vanliga tonskalan till b – som i nuvarande mässmusik. I frassluten finns det två olika traditioner: i den medeltida uppsaliensiska tradition som övertogs av våra reformatorer gestaltas alla leden så att de slutar på tonen g – och det gäller sex led, eftersom det hela inleds med en salutation som har bortfallit hos oss.¹⁷ I den dominerande kontinentala traditionen, representerad även av det medeltida Danmark och därmed troligen Lund, växlar frassluten mellan g och f varvid f används i de led som motsvarar våra två församlingssvar.¹⁸ Att sluta alla leden på g som sker i vår nuvarande ordning ger det hela ett lite vemodigt, nästan sorgsamt intryck som strider mot textens lovsångskaraktär. Samtidigt finner jag första ledets traditionella utformning omistligt adekvat. Min lösning är att låta liturgens två led behålla vår traditionella utformning men som en innovation ge församlingens svar den kontinentala formen. Det råder ju också en skillnad mellan en rikare och en enklare form av melodierna. I den rikare formen används diftongen *gab* i början av melodin men inte i den enklare. Jag har i mitt förslag låtit liturgen använda diftongen i sina två led men uteslutit den ur församlingens partier (där den f.n. är helt felaktigt underlagd, bl.a. därför bäst ta bort den helt). Därmed framhävs särskilt momentets båda huvudord *upplyft* och *tacka*; jag hävdar att hela momentet på så sätt blir musikaliskt mer tillfredsställande och för församlingen lättillgängligare än nu är fallet. Eftersom jag anser att en noggrann revision av både text och musik är trängande nödvändig till detta moment ger jag först en analys av det melodiska materialets särprägel och en kritik av nuvarande textunderläggning för att därefter ge mitt förslag till textlig och musikalisk nygestaltning av partiet.

17 Så alla sex leden i *Messan på svensko* 1557, s. 11.

18 Traditionen finns bevarad i Jesperssons danska *Graduale* 1573, s. 64. I *Missale Lundense* 1514 finns ingen melodi till momentet angiven.

Sursum corda - musikalisk grundstruktur

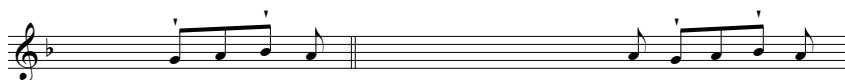
Liturgens parti

Frivillig tregrupp

Församlingens parti



Tregruppen i nuvarande textunderläggning



Original: Sú - u - úr - sum

Rätt: Ú - u - úpp - lyft

Rätt: Låtoss tá - a - ác - ka

Original: ha - bé - e - é - mus

Fel: vi ú - u - upp - lyfter

Fel: Al - lé - e - na Gúd

Dubbelfel (nya kommitténs bidrag): én - da - a - ast Gúd

Jag visar först grundstrukturen på materialet till liturgens och församlingens partier. Påfallande är att melodin rör sig uppifrån och ner: från tonen b som alltid är betonad och som förekommer bara en gång i varje led; ingenstans överskrids därmed ett omfång nedåt på fyra toner, alltså till f. Jag föreställer mig att någon har påpekat det märkliga i att en melodi som ska tolka maningen att lyfta hjärtana uppåt har en riktning uppifrån och ner, och kommit på den geniala idén att med en originell rörelse nerifrån genom en 3-grupp g'ab' illustrera rörelsen uppåt – observera att både g och b får accent, men den starkaste accenten ligger på den högsta tonen b.

Jag visar sedan hur i nuvarande textunderläggning liturgens båda partier är korrekt underlagda, församlingens däremot helt felaktigt. Priset tas därvid av den nuvarande kommitténs nya förslag till orden "Endast Gud" där notgruppen g'ab' med sina två accenter har lagts på ordens enda obetonade stavelse *-dast* medan däremot ordens betonade stavelser *En-* och *Gud* hamnat på toner som omöjligt kan ha accent eftersom de ligger omedelbart före och efter den dubbelaccentuerade tongruppen.

SURSUM CORDA (reviderat förslag R.Holte)



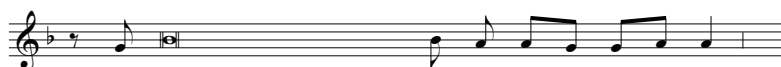
P/L Upp - lyft e - ra hjär-tan till Gud. *F* Vå - ra hjär-tan lyfts i lov-sång.



P/L Låt oss tac - ka Gud, vår rädd-ning och vårt hopp.



F Gud, dig en - sam ger vi vårt tack och lov.



P/L Ja, san - ner - li - gen vårt lov till - hör dig en - sam...

Nu gällande kyrkohandbok har stora brister i gestaltningen av högmässans viktiga *Sursum corda*-parti vad gäller både text och musik, och de har ytterligare förvärrats i det nya handboksförslaget. Jag vill verkligen hoppas att mitt förslag, grundat i noggranna teologiska, historiska och musikaliska överväganden, vinner de beslutande organens gensvar.

Prefationen

har fått utökade kyrkoårsbetonade alternativ. Jag har inga invändningar, frånsatt ovan framförd kritik mot inledningens formulering ”värd vårt lov”.

Helig (Sanctus)

Det här är högmässans allra viktigaste lovsång, genialt sammansatt av två helt skilda bibelord: först den solenna tempelscenen med det trefaldiga *Helig*-ropet i Jesaja 6:3 som påminner om kristendomens ursprung i judendomen, sedan folkets hälsning till Jesus som den utlovade Messias vid hans i yttre avseende ödmjuka ritt in i Jerusalem till korsdöd och uppståndelse. Det traditionella materialet erbjuder här fyra ståtliga melodier för olika kyrkoårstider. Ingen av de nya melodier som föreslås till den traditionella texten har samma musikaliska kvaliteter enligt min bedömning. De som har text avvikande från de bibliska originalen, med en traderad lydelse spridd över hela världen, bör av den anledningen inte godkännas. Särskilt löjväckande provinssiellt är ordleken *Helig – hel* i ett av förslagen.¹⁹

Nattvardsbönen

I egenskap av gregorianikspecialist har jag tillåtit mig att ägna rätt stort utrymme åt mässmusiken och texterna till högmässans sånger. Men som systematisk teolog intresserar mig naturligtvis i minst lika hög grad det bönematerial som omger nattvardsens instiftelseord. Nu gällande kyrkohandbok har ofta kritiserats för att dessa böner blivit för långa, och det kan jag delvis hålla med om. Den innehåller 8 alternativ numrerade A–H av vilka 6 behållits, ibland något reviderade. 7 helt nya alternativ har tillkommit, sammanlagt alltså 13 alternativ numrerade 1–13.²⁰ En av dessa böner (D=5) är särskilt värdefull genom sin explicita systematisk-teologiska tolkning av försoningens och nattvardsens innebörd; jag är glad att den finns kvar, men den bör nog förbehållas tillfällen då den direkt svarar mot temat i dagens textläsningar. Bön C=6 är unik genom att vid högstämt framhävande av Gud och Guds verk nämna Gud ”som en fader och moder för oss”. Det är en alltigenom väl genomtänkt bön men för lång, och senare delen går för mycket in på allmänna kyrkobönens område. Jag föreslår

¹⁹ HBF, s. 66 (med sidhänvisningar till alla musikförslag).

²⁰ *Kyrkohandboken* 1986, s. 144–155. HBF, s. 67–80.

ett par strykningar: först rad 5–6 i det inledande avsnittet; jag har alltid reagerat mot stilbrottet här när den högstämnda ingressen bryts genom talet om ”dina medarbetare”. I senare delen föreslår jag strykning av raderna 6–12 (hur välformulerade de än är), och på rad 3 att ordet ”Kristi” får ersätta ordet ”hans”. Rörande andra från tidigare övertagna böner har jag inget speciellt att anföra, utom att i B=2, där de 5 första raderna i senare delen satts inom parentes, dessa rader bör strykas helt: de tillför inget viktigt nytt i sak.

Till de nya bönerna är jag i flera fall mycket positiv: särskilt nr 1 med 6 korta distinkta rader i inledningen. I slutpartiet vill jag på rad 2 skjuta in orden ”för oss” mellan ”som” och ”är”. Nr 3 har en kort ståtlig ingress, men slutpartiet har blivit alltför oklart formulerat. Nr 4 fin idé med inledande växelläsning. Kort och kärnfull trinitarisk avslutning. Nr 7 utmärkt, lite fylligare bön. Nr 11 också bra, väl koncentrerad. Nr 9 ger möjlighet till inlagd förbön, det tycker jag inte är någon bra idé. (En sådan möjlighet finns också med nr E i nu gällande kyrkohandbok, har aldrig hört den användas.)

Herrens bön

Den nya lydelsen bör vara obligatorisk i församlingens huvudgudstjänster, annars förlänger man bara tillståndet med två versioner i bruk som annars så småningom försvinner genom naturlig generationsväxling. Men vid förrättningar med deltagare utan gudstjänstvana men med minnen från tidigare familjära akter i kyrkan kan det vara befogat att ibland använda äldre version.

Fridshälsningen

Förslaget till formulering ser lite otydligt ut på grund av alla snedstreck, men jag vill gärna ha med alla orden: *Herrens Jesu Kristi frid vare med er. Frid åt er alla*. När det bara heter *Herrens frid* uppstår ovisshet om det är 1:a eller 2:a personen i gudomen som avses, och den ovissheten sprider sig sedan ytterligare när man inom menigheten hälsar varandra. Poängen här är att även om nattvardselementen refererar

till Kristi offerdöd på korset, så är det den uppståndne Kristus som möter i nattvarden med samma fridshälsning som han som uppståndnen gav lärjungarna enligt Luk. 24:36, Joh. 20:21 m. fl.

O Guds Lamm (Agnus Dei)

Ett fint moment som sjungs före kommunionen i högmässans alla fyra sångserier. Själva bildspråket är dock speciellt förknippat med fastetiden och påsken: Jesus inför sin död på korset liknas vid ett lamm som föres bort för att slaktas, men han är också påskalammet från den judiska påskhögtiden, ett lamm som i kristen tolkning ses som på påskdagen mirakulöst uppståndet och i Uppenbarelsebokens visioner kap. 5–7 och 12–14 som alltfört agerande inför Guds tron i himlen. En verkligt god idé till en kommuniionsång, men som jag redan framhållit har den i sin svenska version en orimlig språklig utformning. Sångtexten går tillbaka på ett uttalande av Johannes Döparen, som enligt Joh. 1:29 utpekar Jesus som den som på ett universellt plan ska vidareföra hans egen verksamhet för att få människor att ångra och bekänna sina synder och få förlåtelse för dem. Att sådan ånger och bekännelse är en förutsättning för förlåtelse riskerar att helt försvinna ur bilden när Johannesordet rycks loss ur sitt sammanhang: enligt Bibel 2000 *Där är Guds lamm som tar bort världens synd*. Jag anser dessutom att översättningen *tar bort*, tidigare *borttager*, är så ensidig att den framstår som felaktig. Det grekiska verbet *hai'ro* har grundbetydelse *lyfta av*, alltså i detta fall en synda- eller skuldbörda; detsamma gäller latinets *tollis* i *Agnus Dei*-sången. Det är alltså Jesu vilja att *lyfta av* människors skuld som måste framhävas i texten, men samtidigt bör den universella inriktningen i hans verksamhet betonas. Det är svårt få med båda delarna i en kort mening – men varför ska å andra sidan precis samma ordalydelse upprepas 3 gånger? Medan jag i fråga om bl. a. den skickligt sammanställda texten till *Sanctus*-sången är helt emot förändrat innehåll anser jag att den här sången med sin ordknappa text som därtill kan vara lätt att missförstå tvärtom är i trängande behov av översyn. Som led 1 föreslår jag med anknytning till Joh. 3:16 *O Guds Lamm, sänt hit för att rädda världen* och som led 2 *O Guds Lamm, all skuld vill du lyfta av oss*. – Som ovan framhävdes är i

nattvarden brödet och vinet symboler för Jesu korsoffer, men samtidigt är det enligt kristen tro den Uppståndne som där kommer människan till mötes. Därför vill jag som tredje led föreslå: *O Guds Lamm, uppståndnen till liv för evigt*. Så i varje fall för påsktiden och den allmänna serien. Men för fastetiden är det nog lämpligare att även i tredje ledet betona lidandet och döden på korset: *O Guds Lamm, som skuldlös för oss led döden*. För advents-jultiden gärna *O Guds Lamm, du barn i Marias sköte*.

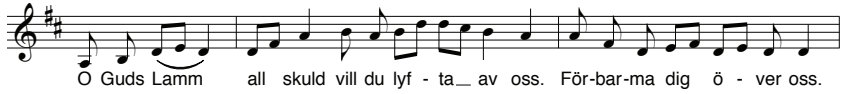
Tre av de fyra serierna har fina melodier till vilka mina nya texter lätt kan anpassas, särskilt Allmänna seriens vars version återges härnedan.²¹ Annat är det med den enda av två traditionella melodier som föreslås bibehållen för fastetiden: den låter verkligen olidligt sorglig och har dessutom felaktiga accenter på orden *bortta'ger* och *föbarma di'g* (Sv.ps. 699:2). 1986 gavs därför som andra alternativ en mer autentisk version av den gregorianska förlagan från 1100-talet (Sv.ps. 699:3) med bättre textunderläggning, men den har tydligen inte väckt större intresse och har därför uteslutits i det nya förslaget. Melodin har en intressant historia: originalet var en komposition med tritonus-effekt: den bestod av fyra toner med heltons mellanrum: f-g-a-h, musikaliskt lite svårhanterligt, och så småningom sänktes h till b så att den slutar med ett halvtonssteg; i den formen möter melodin i material från svensk reformationstid och i Sv.ps. 699:3. 1701 har någon velat ge melodin mer utpräglad fasteprägel och höjt f till f^{is}, så att vi får tonslingan f^{is}-g-a-b, och i den formen togs den in i missalet från 1914.²² Det bästa i melodin är enligt mitt förmenande själva ingressen f^{is}-g-a till orden *O Guds Lamm*, men i ett eget kompositionsförsök (se nedan) vill jag fortsätta med h som i seriens *Sanctus*-melodi (Sv.ps. 698:2, fast där i tonläge a-b-c-d) och fortsätta upp till c, så att idén med halvtonsteg underst och överst i melodin bibehålls men med en tons utökning av omfånget: i nertransponerat läge resulterande i figuren e-f-g-a-b. Nog passar den utmärkt bra till texten och är dessutom lättsjungen?

21 HBF, s. 241, 243, 244.

22 *Missale* 1914, s. 35. Här ligger den dock i tonläget g^{is}-a-h-c. HBF, s. 242.

O GUDS LAMM (allmän, ny text R. Holte)

1000-talet



O GUDS LAMM (fastan, ny text R. Holte)

Nytt melodiförslag



O Guds Lamm

Text och musik: R Holte ©
Orgelsats: J-M Sjöberg ©

O Guds Lamm, sänt hit för att räd - da värl - den,
O Guds Lamm, all skuld vill du lyf - ta av oss,

The first system of the musical score consists of a vocal line and a piano accompaniment. The vocal line is written in a single treble clef with a key signature of one flat (B-flat). The piano accompaniment is written in grand staff (treble and bass clefs) with the same key signature. The lyrics are written below the vocal line.

för - bar - ma dig ö - ver oss.
för - bar - ma dig ö - ver oss.

The second system continues the vocal and piano parts. The lyrics are written below the vocal line. The system concludes with a double bar line and repeat dots.

O Guds Lamm, som skuld - lös för oss led dö - den,

The third system continues the vocal and piano parts. The lyrics are written below the vocal line.

ge oss — din — frid.

The fourth system concludes the piece. The lyrics are written below the vocal line. The system concludes with a double bar line and repeat dots.

Kommunionen

Här är det orden efter mottagandet som måste ändras. Jag återkommer med utförligare motivering i min artikels slutavsnitt. Men redan här måste det klart sägas: det ligger absolut inte i någon människas förmåga eller uppdrag att tillförsäkra någon medmänniska evigt liv. Själv tar jag det som en personlig förolämpning att på denna viktiga punkt i högmässan utsättas för ett löfte som jag vet i denna form saknar grund i det bibliska budskapet.²³ Det är faktiskt ganska enkelt att rätta till det här misstaget, betydligt enklare än att hitta en hållbar lydelse av högmässans slutvälsignelse. Alltså (som enda alternativ!) föreslår jag:

Vi har tagit emot vår Herre Jesus Kristus. Vi ber honom bevara oss till evigt liv. Amen. Gå i Herrens frid.

(*Låt oss gå* passar inte här, eftersom prästens tjänst vid altaret inte är avslutad än.)

Bön efter kommunionen

För många alternativ. Min favorit är *Allmän 2*.²⁴

BENEDICAMUS (nytt förslag R. Holte)

P/L Låt oss ge Her - ren vår Gud vårt tack _____ och lov.

F Gud, vi tac - kar dig, Hal - le - lu - ja, Gud, vi lo - var dig.

²³ HBF, s. 83.

²⁴ HBF, s. 84–87.

Sändning (s. 88 ff.)

Psalm-Lovprisning (Benedicamus)

Det traditionella *Benedicamus*-momentet har jag själv inte upplevt på länge men vet att det förekommer i rätt många församlingar. Nuvarande handbok ger två alternativ nämnda i ordningsföljden lovprisning *eller* lovsalm; det senare alternativet tycks ändå vara det vanligast förekommande, och handboksförslaget nämner nu alternativen i omvänd ordning. Ska man välja mellan dem tycker också jag att alternativet lovsalm uttrycker ett rejälare tack för allt man varit med om än den i jämförelse därmed korta lovprisningen. Man kan väl också tänka sig båda, men i så fall bör lovprisningen befrias från sin nuvarande svulstighet. Den traditionella latinska förlagan lyder ju kort och enkelt *Benedicamus Domino – Deo gratias*, utom under fastan kombinerad med ett eller flera Halleluja-rop. *Herren vare tack och lov* är en knölig formulering; i *Den svenska tidegården* som jag redigerat under senare år har ända sedan 1930-talet *Deo gratias* översatts enkelt och naturligt *Gud, vi tackar dig*. Med användning av den festligaste av de existerande melodierna till momentet (men med tätare textning) har jag härnedan givit ett förslag till språkligt uppdaterad lovprisning:

Välsignelsen – och relationen optativ/indikativ verbform

Här når det nya högmässförslaget verkligen sin kulmen i inkompetens. Eftersom den nya versionen av den aronitiska välsignelsen i Bibel 2000 ersatt alla optativa (konjunktiva) verbformer med indikativa former men det är känt att många är kritiska till den radikala ändringen anges här den äldre och den nya versionen som två likvärdiga alternativ, fastän de får radikalt olika innebörd: i den traditionella formen en *önskan* om Guds välsignelse över menigheten, i den nya versionen en oreserverad *tillförsäkran* om sådan välsignelse.²⁵

I de i Nya testamentet bevarade Jesus-orden finns inget mandat åt apostlarna att utdela välsignelse motsvarande deras mandat att

²⁵ HBF, s. 88 f.

utdela syndernas förlåtelse. Om Jesus själv berättas att han välsignar barn i Mark. 10:16, och att han efter sin uppståndelse välsignar sina lärjungar, Luk. 24:50, 51. Men där finns ju också liknelsen om Yttersta domen där han drar en klar skiljelinje mellan människor som drabbas av förbannelse (Matt. 25:41) respektive välsignelse (Matt. 25:34). Flera av de apostoliska breven avslutas med en välsignelseönskan över adresserad församling. Den mest kända, traditionellt benämnd *Den apostoliska välsignelsen*, lyder i Bibel 2000 ”Nåd från vår herre Jesus Kristus, kärlek från Gud och gemenskap med den heliga Anden åt er alla” (2 Kor. 13:13). Den har optativ prägel även om verb saknas både i originaltexten och i nyöversättningen, och den kunde gärna användas mer i liturgin än vad som i allmänhet sker. I varje fall kan denna och andra liknande formuleringar i de apostoliska breven sägas ge ett slags legitimitet åt präster i Kristi kyrka att uttala välsignelseönskan över församlingar eller enskilda människor. Slutvälsignelsen i den traditionella romersk-katolska mässan har en mycket summarisk formulering men med tydligt optativ verbform (*benedicat*), i svensk översättning: ”Välsigne er Gud allsmäktig: Fadern och Sonen och den helige Ande”. Den används mycket frekvent av påvarna när de rör sig bland människoskaror som samlats för att lyssna på dem och hylla dem. Inte ens påvarna dristar sig alltså att uttala mer än en *önskan* om Guds välsignelse över människor.

Inom Svenska kyrkan har det väl kommit att kännas mer eller mindre som en självklarhet att högmässans slutvälsignelse skall vara den gammaltestamentliga s.k. aronitiska välsignelsen ur 4 Mos. 6:23–26. Men det är absolut ingen självklarhet. Enligt bibeltexten har den tillkommit som ett av Israels Gud Jahve givet uppdrag via Mose till det israeliska prästerskapet, ”Aron och hans söner”, att uttalas över Israels folk; adressatens ental-form ”dig” innebär att den riktas till Israels folk som kollektiv, inte individuellt till varje enskild person. Det finns i Nya testamentet ingen uppgift om att den skulle ha använts av Jesus och apostlarna. Det var nog faktiskt Luthers idé att ta in den som slutvälsignelse i kristen gudstjänst, och att den blivit så älskad har säkert att göra med dess vackert poetiska stil. Hur är relationen mellan Jahve och prästerskapet här närmare bestämt? Professor Bo Johnson

har i en utomordentligt intressant och kunnig artikel gjort en rad viktiga påpekanden.²⁶ Det viktigaste är att verbformerna i välsignelsen otvetydigt har önskeform: i en omfattande översikt över forskningsläget på den punkten har Johnson konstaterat en enighet med mycket få undantag. Prästernas uppgift är att över folket uttala en till Jahve riktad *vädjan* om välsignelse, men det är inte de utan bara Jahve själv som välsignar. Jag vill härtill göra två viktiga påpekanden: Jahve framträder ju inte sällan som en bestraffande gud som undandrar folket sin välsignelse fastän prästerna bett om den, vilket ytterligare framhäver den grava felaktigheten i en översättning med indikativa verbformer. Och framför allt: den kristna kyrkans prästerskap har ju överhuvud inte från kyrkans Herre ett sådant uppdrag att vädja om välsignelse som de aronitiska prästerna, och den överväldigande stora merparten av allt det som dessa präster enligt GT åläggs att utföra är ju helt oförenligt med kristen gudstjänst. Vi får alltså inte glömma att det gäller en bön *lånad* från en annan kontext, och då måste man först kolla om den verkligen passar in i den nya kontexten. Det gör den mycket bra med optativa verbformer, men med indikativa verbformer blir den direkt stridande mot tron på Guds allmakt och på Kristi uppdrag att rannsaka och döma över gott och ont som sker i världen. Indikativversionen är visserligen inte lika flagrant felaktig här som i den ovan behandlade slutönskan efter kommunionen: ”(Herren) bevarar er till evigt liv”. Men den ger en bild av en mjäktig Gud och dito Guds Son som är lika glada och överslätande hur människor än uppför sig, en bild som direkt strider mot såväl Gamla som Nya testamentets framställning.

Avvikelser från lydelse i Bibel 2000 förekommer redan på några ställen i högmässoritualen, och de är nödvändiga även här. Jag tror inte att alla konjunktivformer kommer att försvinna i svenska språket, i varje fall inte på länge än. Ordet *leve* t.ex., konjunktiv/optativ av *leva*, torde vara outrotligt som hyllning på bemärkelsedagar; lustigt nog brukar maningen *hon leve!* besvaras med den normala omskrivningen av optativen med ordet *må*: *ja, må hon leva!* I kyrkligt material gäller nog något liknande med formen *vare* som kanske främst genom

26 Johnson 2000.

Välsignad vare han i Voglers Hosiannasång finns bevarad i det svenska kulturarvet. (Med *Ära vare Gud* är det en annan sak, här är inte *vare* lika med *må vara* utan används på ett väldigt konstigt sätt.) Men den aronitiska välsignelsens optativer på en rad mindre vanliga verb är det säkert i längden ohållbart att behålla. En omskrivning med verbformen *må* ligger då närmast till hands:

Må Herren välsigna er och beskydda er.
Må Herren låta sitt ansikte lysa över er och visa er nåd.
Må Herren vända sitt ansikte till er och ge er sin frid.

Men det kanske inte känns så lyckat med det tre gånger upprepade 'må'. Jag vill själv i stället föreslå en lite friare formulering som betonar tjänstgörande prästs uppdrag som förebedjare:

Så till sist ber jag Herren välsigna och beskydda er.
Jag ber Herren låta sitt ansikte lysa över er och visa er nåd,
vända sitt ansikte till er och ge er sin frid.
I Guds, Faderns och Sonens och den heliga Andens, namn.
Amen.

(Fred var ju adekvat för Israel som hamnade i så många krig, för oss är frid avgjort mer adekvat.)

Förslagets vårdslösa hantering av problemet indikativa versus optativa verbformer har vållat mig så stark personlig affekt att jag ser det som nödvändigt att här tillfoga en helt personlig kommentar. Det nytestamentliga materialet innehåller ett evighetshopp, därom råder ingen tvekan, men det är ganska diffust framställt och med tydliga motsättningar mellan olika uttalanden, både om hur det kommer att gestaltas och om vilka som kommer att anses värda att få del av det. Det är väl också den punkt i det bibliska budskapet som vållar starkast intellektuella betänkligheter, och numera finns det bekännande kristna som tar avstånd från hela tanken. Den indikativa versionen skapar en bild av odiskutabel sanning som är direkt falsk och utgör en förolämpning mot reflekterande människors väl moti-

verade osäkerhet i frågan. Själv anser jag att evighetshoppet skänker ett ljus över hela min levnad men är fullt medveten om att det kanske inte kommer att gå i uppfyllelse. Har man satsat på något stort som man trodde var betydelsefullt i livet men sedan en dag upptäcker att man hade fel, så drabbas man förstås av en väldig grämlse. Men det bekymret har jag inte med evighetshoppet, för är det falskt kommer jag aldrig att få reda på det.

Avslutning

Svenska kyrkan är förmodligen bland lutherska kyrkor den som frånsett en avvikande tendens under 1800-talet varit mest angelägen att vårda sig om ett liturgiskt arv från fornkyrka och medeltid samtidigt som man varit angelägen om en förnyelse anpassad till tidens krav. Men under en interkonfessionell liturgisk väckelse under 1900-talet, stegrad i samband med den Katolska kyrkans Andra Vatikankoncilium, har en gränsöverskridande tendens gjort sig gällande både mellan olika konfessioner och mellan lutherska kyrkor inbördes. Högmässoförslaget från 2012 har en härifrån avvikande huvudtendens. Det är inte längre det interkonfessionella liturgiska arvet som står i centrum även om en huvuddel av det står kvar, men huvudintresset har legat vid att söka få fram nytt material som både i text och musik demonstrerar nutid och svenskhet. Min egen granskning har inte varit inriktad på den typen av material utan på sådant som svarar mot min dubbla kompetens som systematisk teolog och expert på gregoriansk sång. Jag har framfört två slag av huvudkritik mot förslaget: (1) Det har inte tillräckligt beaktat skillnaden mellan två typer av liturgiskt material: det som betonar gudomlig närvaro på jorden mitt ibland oss och det som betonar Guds upphöjdhet över jorden och föremål för vår stående ovation. I senare fallet har jag framför allt krävt en restaurering av *Sursum corda*-momentet; även i övrigt har jag lagt fram flera förslag till textlig-musikalisk revision av centrala moment. (2) Det har totalt misslyckats med att på kunnigt och genomtänkt sätt lösa frågan om språklig ersättning för optativa verbformer. – Mest positiv har jag varit i min bedömning av liturgins bönematerial.

Till sist ett varmt tack till kyrkomusikern Johan-Magnus Sjöberg som komponerat orgelsatsen till mitt nya melodiförslag för fastetidens *O Guds lamm* och svarat för notutskriften av allt övrigt melodimaterial.

Summary
Divine Presence and Spiritual Ascent
Critical Evaluation of the Proposed Eucharistic Ritual
for the Church of Sweden

Although the Lutheran church in Sweden is no longer in establishment with the Swedish state, it has kept its name “Svenska kyrkan” – the Church of Sweden. In its liturgy, it has preserved more of its inheritance from the early and medieval church than most other Lutheran churches, but in the twentieth century the liturgical differences between denominations have decreased under inspiration of the interconfessional liturgical renewal that has developed in connection with the Second Vatican Council. The surges from those currents are, however, less noticeable in this 2012 proposal for a reformed “Högmässa” or solemn Eucharistic service (literally “High Mass”) than is the concern to give the service a more domestic stamp, with new texts and melodies.

Most of the traditional material is kept, but without the necessary linguistic updating of the texts and without improved adjustment of text to melody. As an expert on Gregorian chant I have felt it incumbent on me to give several songs in that tradition a revised form. My main academic competence is, however, in systematic theology.

An important liturgical law seems to have been forgotten in this proposal: the fundamental difference between ritual elements of two contrasting kinds:

Divine presence in the community

Christ is here among us
Lord, have mercy on us
Open your hearts to God –
and listen to this day’s gospel
The body of Christ, given for you
The peace of our Lord be with you

Spiritual ascent in prayer and song of praise

Our Father in heaven
Glory to God in the highest
Lift up your hearts to God –
our hearts are lifted up in praise
Heaven and earth are full of your glory
God, we thank you. God, we praise you

Lines 1–2 and 5–6 here above are in accordance with the proposal; the problem lies in lines 3–4. An earlier committee whose proposal was not accepted had criticized the classical formulation “Lift up your hearts to God” as suspect from a feminist point of view, not seeing that it is an appeal of the same kind as 1 and 2 which they had accepted. They had instead proposed the formulation “Open your hearts to God”, not realizing that it is an expression of the contrasting, receiving perspective, which is totally inadequate at the moment when the congregation is to rise up for a standing ovation to God. The present committee has remarkably enough suggested a free choice between the “Lift up” and “Open” appeals, not only here but also as prelude to the recitation of the Gospel of the day – where of course the “Open” appeal is the appropriate one. A new formulation is presented above, namely “Our hearts are lifted up in praise”. This, I suggest, could fittingly replace the present rather vacuous formulation “We lift up our hearts”.

I have expressed a high valuation of most of the prayers in the proposal, the new ones as well as those preserved or revised. But a serious problem left unsolved concerns the recommendation to abandon subjunctive verbal forms. A prayer to Christ after the communion that he preserve the communicants unto eternal life has been distorted by being formulated in the indicative instead of the subjunctive, so that it becomes an assurance that Christ *will* preserve them to eternal life. Both versions are accepted in the proposal despite the fact that the indicative one is obviously in conflict with the Biblical message. A similar problem with the concluding Aronitic Blessing is left equally unsolved.

Källor och litteratur

Bexell, Oloph, 1987, *Liturgins teologi hos U. L. Ullman* (Bibliotheca theologiae practicae, 42). Uppsala.

Bibel 2000 med Apokryferna, 2001. Bibelkommissionens översättning. Örebro.

Den svenska kyrkohandboken, 1942. Stockholm.

Den svenska kyrkohandboken [1986], *Del I. Den allmänna gudstjänsten och de kyrkliga handlingarna*. Stockholm.

- Den svenska mässboken* [1942], *Del I. Musiken till högmässan jämte brudmässan och begravningsmässan*. Uppsala.
- Den svenska psalmboken* [1986] *med tillägg*, 2005. Stockholm.
- Graduale triplex*, 1979. Solesmes.
- HBF = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förslag*, 2012 (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala.
- HBFf = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förklaringar till Förslag*, 2012 (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala.
- HBFm = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förslag. Musikvolym*, 2012 (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala.
- Johnson, Bo, 2000, ”Den aronitiska välsignelsens innebörd”. *Svensk exegetisk årsbok* 65, s. 87–92. Uppsala.
- Messan på svensko 1557*, 1969, utg. av Sigtrygg Serenius (Laurentius Petri Sällskapets urkundsserie, X). Uppsala.
- Missale för Svenska Kyrkan*, 1914, utg. av U. L. Ullman och John Morén. Stockholm.
- Missale lundense* 1514, 1946, utg. av John Kroon och Bengt Strömberg. Malmö.
- Niels Jesperssens Graduale 1573*, 1935, utg. av Dansk organist- og kantorsamfund. Köpenhamn.
- Ramshaw, Gail, 1999, *Gud bortom genus*. Stockholm.

The Proposed *Kyrkohandbok*
for the Church of Sweden
Viewed From the Perspective of the Post-Vatican II
Ecumenical Liturgical Convergence

FRANK C. SENN

The Church of Sweden has joined other Western Christian Churches in developing new liturgical resources for the twenty-first century. I have been asked to review the proposed *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan* (HBF = “Handboks-förslag”) from the perspective of a Lutheran liturgist outside the Church of Sweden who nevertheless knows something about the Swedish liturgical tradition.

One can truly evaluate worship only from the “inside” – that is, as a participant. I have not experienced liturgy in a Swedish parish since Advent 2001. But over a period from 1973 to 2001, during which I visited Sweden five times and always attended liturgies, I did experience changes in the approach to liturgical performance from a situation in which worship was highly regulated in all its details to a situation in which more flexibility was granted to the priest (presiding minister) to design worship for the actual worshiping community. This flexibility was evident in the provision of six orders of worship in *Den svenska kyrkohandboken* (HB 1986) –three with communion and three without communion.¹ This complexity has been simplified in the proposed HBF.

My general observation is that the proposed HBF builds on the HB 1986 just as *Evangelical Lutheran Worship* (ELW 2006) built on

1 Several editions of HB 1986 exist, the latest, lightly revised, being from 2010. It is divided in two parts, of which the first contains the various orders for worship and for baptism, confession, confirmation, marriage and burial, while the second contains the orders for ordination, sending, reception and for the consecration of a church. The two parts are usually issued in two volumes and the musical settings are published separately.

Lutheran Book of Worship (LBW 1978). The HB 1986 and LBW 1978 represented significant departures from the previous liturgical traditions of the Church of Sweden and North American English language liturgy, respectively. They were the truly revolutionary worship books. Many of the texts of HB 1986 are carried into the proposed HBF, just as texts from LBW were carried into ELW, but in both cases with some tweaking of language and many additional texts as options. I will not make detailed comparisons between the HB 1986 and the proposed HBF. Instead, as a Lutheran liturgist from outside the Church of Sweden I will do the following:

First, I will establish that an ecumenical liturgical convergence has occurred in several of the Western liturgical traditions since the Second Vatican Council (1962–65). This synopsis may be helpful to the general reader.

Second, I will show the extent to which instances of this convergence are evident in the proposed *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*.

Third, convergence means a coming together, but not uniformity in every detail. Hence confessional and liturgical differences remain within and between the various church traditions. I will note those liturgical features of the proposed *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan* that seem to me to be unique to Lutheranism in general and the Church of Sweden in particular.

Fourth, in summary, I will offer reflections on the overall impact of the ecumenical liturgical convergence on the Swedish Rite and the challenge of Baptism in the Swedish context in particular.

An Ecumenical Liturgical Convergence

It is not surprising that an ecumenical liturgical convergence has occurred among Western Churches since the end of the Second Vatican Council.² This is a remarkable historical occurrence since the divisions of the Reformation in the sixteenth century caused confessional Churches to move away from each other liturgically, to accentuate

² For a survey see Wainwright 2006 and Nilsson 2006.

their differences, and to find their identity in those differences. The liturgical movement(s) of the twentieth century transcended confessional differences and denominational boundaries. Building on the work of liturgical research and restoration in the nineteenth century the pastoral question posed already in the first decade of the twentieth century was: how can the people participate in the liturgy in such a way as to make it their own “public work” (*leitourgia*)? In 1903, in his *motu proprio* on Church Music, *Tra le sollecitudini*, Pope Pius X encouraged the use of plainchant to promote “the active participation of the faithful in the holy mysteries and in the public and solemn prayer of the church”. In later pronouncements the same pope urged more frequent communion on the part of the laity. Participation of the people in the liturgy became the major concern of the liturgical movement in the Roman Catholic Church.

Historical research, especially in early church liturgies, was shared among scholars in several traditions and pastoral leaders in all Churches had to address the same cultural challenges of industrialization, urbanization, population mobility, etc. Some historical and theological research concerned only one tradition, but other writings transcended the denominational tradition of the author.

The Church of Sweden, by virtue of its religious monopoly as a state church before 2000 and its geographical isolation from the rest of Europe, could have been immune to these developments. But helpful contacts between the Church of England and the Church of Sweden beginning in the early twentieth century provided liturgical cross-fertilization. So, for example, the Anglican scholar-priest, A. G. Hebert, who wrote a famous book on *Church and Society* (1935) that connected liturgical renewal with social renewal, also translated into English Swedish Bishop Yngve Brilioth’s masterpiece, *Nattvardens i evangeliskt gudstjänstliv* (1926), under the title *Eucharistic Faith and Practice* (1930). Brilioth demonstrated that various meanings of the Eucharist include thanksgiving, fellowship, commemoration, and sacrifice, and that the mystery of the real presence pervades all of them. He insisted that it is impossible to reduce the Eucharistic liturgy to one single element, or to a set of elements in logical combination. The

Catholic liturgical theologian Louis Bouyer (a former Lutheran pastor) appealed to Brilioth's magisterial work, along with the Anglican monk Gregory Dix's *The Shape of the Liturgy* (1945), in establishing the Catholic tradition concerning the shape of the Eucharistic liturgy.³ In the meantime, scholars in particular traditions were producing detailed studies of their own denominational liturgical traditions. Edvard Rodhe's *Svenskt gudstjänstliv* (1923) certainly takes its place among these important denominational historical liturgical studies.

In addition to the liturgical scholars there were also significant pastoral figures who promoted the goals of the liturgical movement by providing models of praxis. A. G. Hebert promoted restoration of the Parish Communion Service to its central place among the Sunday services in parishes of the Church of England. The pastoral theologian, Gunnar Rosendal, a pioneer in liturgical renewal in Sweden, pushed for a more frequent celebration of the Eucharist in the Church of Sweden in his book *Vår Herres Jesu Kristi lekamens och blods sakrament* (1938). The recovery of the centrality of the Eucharist in the life of the Church and the active participation of the people were two of the main goals of liturgical renewal generally, including in the Church of Sweden.

This brief sketch will have to suffice to indicate that liturgical renewal was being promoted in many countries and across the boards ecumenically by the time Pope John XXIII convened the Second Vatican Ecumenical Council in 1962. Liturgical work was so far advanced that the Constitution on the Sacred Liturgy, *Sacrosanctum concilium* (SC),⁴ was adopted as the first official document of the Council by an overwhelming final vote of 2,146 in favor, 4 opposed. It was promulgated by Pope Paul VI on December 4, 1963 – sixty years to the date after Pius X's *motu proprio*.

The general principles enunciated in the Constitution would be shared in many of the Protestant Churches. For example, the Constitution promoted reforms that would contribute to “that full, conscious, and active participation in liturgical celebrations which is demanded

³ Bouyer 1954, pp. 70–85.

⁴ *The Sacred Liturgy. Sacrosanctum Concilium.*

by the very nature of the liturgy” (SC 14). Among the reforms called for were “the participation of the people by means of acclamations, responses, antiphons, and songs, as well as by actions, gestures, bodily attitudes, and reverent silence” (SC 30); rites characterized by a “noble simplicity”, avoiding “useless repetition” (SC 34); “richer fare . . . at the table of the Word”(SC 51) in terms of Scripture readings; sermons based on the readings (SC 35.2); restoration of the intercessions of the people; and use of the mother tongue (SC 36.2).

The work of realizing the goals of the Constitution was carried out by the Consilium for the Implementation of the Constitution on the Sacred Liturgy.⁵ Observers from the World Council of Churches were invited to participate in the deliberations of the Consilium, just as there had been Orthodox and Protestant observers at the Council. Among these observer/participants attending Consilium meetings were the Anglicans Ronald Jasper from the Church of England and Massey Shepherd from the Episcopal Church in the U.S.A., the British Methodist Raymond George, and the American Lutheran Eugene Brand (representing the Lutheran World Federation). These notable liturgists undoubtedly contributed their scholarly advice to the work of the Consilium and were able to carry ideas from the Consilium to their own church bodies. Eugene Brand, for example, became the project director of the Inter-Lutheran Commission on Worship that led to the authorization and publication of *Lutheran Book of Worship* (1978). I note that Bishop Sven Silén of Västerås attended the Second Vatican Council as an observer, although not the Consilium. Nevertheless, he was familiar with the Constitution on the Sacred Liturgy and undertook a pilot project in liturgical renewal in the Diocese of Västerås called “We Celebrate the Mass.”

The outstanding achievements of the Roman Missal of Pope Paul VI (1969) and the Rite of Christian Initiation of Adults (RCIA 1972) paralleled work that was already underway in other Churches. As we look across the board at new services of Holy Communion/Eucharistic liturgies in Anglican/Episcopal, Lutheran, Methodist, Presbyte-

⁵ For a detailed inside view of the work of the Consilium see Bugnini 1990.

rian, and United/Uniting Churches, we see a common *ordo* of word and meal with optional elements in the gathering rite, the adoption of a three year lectionary for Sundays and festivals with its implications for the church year calendar, intercessions that call for the preparation of petitions locally, and multiple Eucharistic prayers. The decision of the Roman Consilium to prepare new Eucharistic prayers in addition to amending the historic Roman Canon was made by Pope Paul VI himself. A Church that had one “canon” for over a thousand years suddenly had four, and eventually nine, Eucharistic prayers. This seemed to “give permission” for other Churches to also develop multiple official Eucharistic prayers. And as a result of the Roman Catholic RCIA many churches now have rites of Christian initiation that display a ritual process leading from evangelization to the catechumenate (usually during Lent) to baptism, the sealing of the Holy Spirit, and first communion (all celebrated at the Easter Vigil). As biblical homilies have become common in the Roman Catholic Church, so Protestant Churches have moved toward more frequent celebration of the Lord’s Supper.

In some language groups translations have been developed for texts that are shared in common by Roman Catholics and Protestants. This was especially the case in the English-speaking world in which the translations of the Roman Catholic International Commission on English in the Liturgy (ICEL) were adopted by the Protestant International Consultation on English Texts (ICET).⁶ Also, the ecumenical Consultation on Common Texts (CCT) worked to bring together the separate three-year lectionaries of the various Churches into greater conformity with the Roman Lectionary, producing first the Common Lectionary (1983) and then the Revised Common Lectionary (1992).⁷ The result

6 These common texts include the Kyrie, Gloria in excelsis, Nicene Creed, Apostles’ Creed, Preface dialogue, Sanctus, Lord’s Prayer, Agnus Dei, Benedictus, Magnificat, and Nunc dimittis. ICET was in 1985 succeeded by the English Language Liturgical Consultation (ELLC).

7 Many Anglican, Methodist, Reformed/Presbyterian, and United/Uniting Churches around the world use the Revised Common Lectionary. Lutheran Churches that use the RCL include the Evangelical Lutheran Church in Canada, the Evangelical Lutheran Church in America, and the Lutheran Church of Estonia. It was being considered by the Lutheran Church of Finland. The Lutheran Church–Missouri Synod

of all this has been the emergence of orders of worship that converge in both structure and in actual wording.⁸

The ability of Christians to be comfortable worshipping with one another within and across denominational bodies does much to promote Christian unity. The Faith and Order Commission of the World Council of Churches has worked toward the visible unity of the Church. Its Lima statement *Baptism, Eucharist, Ministry* (1982) included references to liturgical as well as doctrinal convergences. Liturgical commonality has promoted the unity of Christians, if not of Churches.

Ecumenical Convergence in the Proposed *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*

The orders in the proposed HBF include Mässa (Mass), Dop (Baptism), Bikt (Individual Confession), Konfirmation (Confirmation), Vigsel (Marriage), and Begravning (Burial). The Handbook also includes musical settings for the Mass. This analysis will focus primarily on the orders of worship rather than on the texts or the tunes.

Mässa (Mass)

Right away in the outline of the order for the Högmässa (p. 17) and the Mässa/Gudstjänst (p. 19) we see the appeal to a four-fold pattern of Gathering (Samling), Word (Ordet), Meal (Måltiden), and Sending (Sändning) that has characterized other revised liturgies. (This is not the same as the four-fold shape of the Eucharistic rite based on the institution narratives proposed by Gregory Dix: taking bread and wine = offering; giving thanks = Eucharistic prayer; breaking the bread = fraction; communion = administration.) This four-fold ordo of Gathering, Word, Meal, Sending was presented in the Presbyterian

has its own version of the RCL in its *Lutheran Service Book* (2006).

⁸ It was a disappointment that the new English translation of the *Roman Missal* (2011) diverges from the common texts many of us who worship in English had become used to.

Book of Common Worship (BCW 1993),⁹ the supplement to LBW, *With One Voice* (1995),¹⁰ and in the ELW used in the Evangelical Lutheran Church in America and in the Evangelical Lutheran Church in Canada.

I note that the order for Mässa/Gudstjänst allows some parts of the Mass to be omitted, perhaps for a weekday celebration. If everything were omitted that could be omitted, the order would include: Psalm (I understand “Psalm” to refer to what we in English would call a Hymn); Inledningsord (Introduction); Psalm, Evangelium (Gospel); Predikan (Sermon); (Herrens bön [Lord’s Prayer] at a service without the Holy Communion); Offertory Psalm; Nattvardsbönen (Eucharistic Prayer); Herrens bön; Kommunion; Psalm or Lovprisning (Benedicamus); Välsignelsen (Blessing). This corresponds with the most pared-down order in LBW and ELW. The daily Mass in the Roman Rite historically omitted the Gloria in excelsis and Credo. So the principle that a weekday Mass is less full than the Sunday or festival Mass is well established historically. One would expect the presiding minister to include more elements, such as (at least) the Dagens bön (prayer of the day), another reading, and intercessions, if circumstances permit. These parts would certainly be of greater liturgical weight than hymns (psalms).

Samling (Gathering)

The gathering rite is one of the most elastic parts of any liturgy. How do we come together and begin? What should we do before we come to the essential parts of the liturgy – hearing the Word of God and celebrating the Lord’s Supper? Over the course of centuries it has seemed good to confess one’s sins or acknowledge human sinfulness when one comes into the presence of the Holy God, and be assured of God’s grace and forgiveness. Then one may enter God’s courts with praise.

There seems to be general agreement in the various worship books

⁹ *Book of Common Worship*, 1993, p. 33.

¹⁰ *With One Voice*, 1995, pp. 8–9.

that these are appropriate things to do, but the books also show diversity in the “gathering” section. There is a long list of elements in the gathering rite of the proposed Handbook, many of which have had a previous use in the Swedish Mass. They are: Klokringning (Bell ringing); Psalm (Hymn); Inledningsord (word of introduction); Bön om förlåtelse (prayer for forgiveness), Förlåtelseord (word of forgiveness/absolution) or Löftesord (word of assurance of forgiveness), and Tackbön (prayer of thanks), all of which may, instead of in the “gathering” section, be placed before or within the Kyrkans förbön (general intercessions); Överlåtelsebön (prayer for commitment) in Mässa/Gudstjänst, but not in Högmässa; Kristusrop (Kyrie); Lovsången (Gloria and Laudamus); Dagens bön (prayer of the day). By way of comparison, the items in the gathering rite in ELW include: Confession and Forgiveness or Thanksgiving for Baptism (blessing water and sprinkling the congregation); Hymn or Psalm; Kyrie; Cantic of Praise; Apostolic Greeting; Prayer of the Day.

In the Högmässa it does not seem that any of these parts are optional, in the sense of selecting items that are appropriate for the day or season (although some items may be omitted in Mässa/Gudstjänst). The Roman Mass of Pope Paul VI established the principle of providing options in the gathering rite. The penitential rite took several forms, one of which was a troped Kyrie. A rite of sprinkling in remembrance of baptism might be used instead of the confession of sins. The Kyrie might be used on a weekday, the Gloria in excelsis on a Sunday (except during Advent and Lent). The options in the entrance rite were augmented in LBW and in *The Book of Common Prayer* of the Episcopal Church (BCP 1979).¹¹ LBW provided “Worthy is Christ” (based on Rev. 4–5) as the song of praise during Eastertide in place of “Glory to God”. The BCP provided the Trisagion in addition to the Kyrie and Gloria, but only one of them would be used. I note that in HBF the Trisagion is sung by the priest in Kristusrop 3 with the congregation responding with the three-fold Kyrie.

LBW and ELW allow the Brief Order for Confession and Forgive-

¹¹ *The Book of Common Prayer*, 1977.

ness to be omitted on some occasions, although then a prayer for forgiveness might be included in the intercessions. Anglican/Episcopal use usually places the Order for Confession and Absolution after the Intercessions and before the Peace. The historic precedent for this option is the prayer for forgiveness at the end of the late medieval pulpit Office of Prone. Other Lutherans seldom use that option, but perhaps the historical use of a Prone-like pulpit office in the Swedish Mass might prompt this placement of the penitential rite. In any event, there is liturgical precedent for both positions of the Confession of Sins in late medieval and Reformation uses.

So the prayer for forgiveness and related prayers may in the HBF be said following the sermon and before the intercessions. Some would argue that the confession is more sincere if the sermon moves one to confess sins. But preaching ought to convey the comfort of the gospel as well as the demands of the law. Historically, the confession of sins at the beginning of the Mass (actually before the Introit and therefore before the beginning of the Mass) was simply a way to prepare for worship. LBW and ELW demonstrated this by using the Collect for Purity from the English Sarum Use (included in the Anglican Prayer Books) as a prelude to the confession of sins: “Cleanse the thoughts of our hearts by the inspiration of your Holy Spirit, that we may perfectly love you and worthily magnify your holy name.”

In some denominational liturgies (e.g. BCP, BCW), the confession of sins may be placed, as I indicated, *after* the intercessions. Confession and forgiveness then leads to the greeting of peace as a sign of reconciliation. If the Swedish HBF were to allow for the greeting of peace before the offering, and if the prayer for forgiveness were to take place *after* the intercessions, the greeting of peace would be the conclusion of the penitential rite and could be understood as an act of reconciliation with God and neighbor. Sin is social, never only individual. When we sin it has an impact on others.

The practice of other liturgies of conducting the confession of sins around the baptismal font shows that confession and absolution is a return to baptism, as Luther taught in his Catechism. This practice commends itself. A possible practice on some days (e.g. Epiphany,

Easter) might be a blessing of the water and a sprinkling of the congregation as a thanksgiving for and remembrance of baptism. Lacking in the Swedish Mass, but present in Roman Catholic, Anglican/Episcopal, and some other Lutheran books (e.g. ELW) is a rite of blessing water and sprinkling the congregation as a thanksgiving and remembrance of baptism, the primary forgiveness of sins.

There is a rich variety of gathering texts in the proposed HBF: 5 invocations, 17 introductory texts, 8 prayers for forgiveness, 4 words of forgiveness (absolution), 3 words of praise, 4 prayers of thanks, 3 prayers for commitment, 6 musical settings of the Kyrie in litany-form; 9 musical settings of the Gloria and Laudamus in various arrangements of the text. The prayers of the day are in *Den svenska evangelieboken* (Gospel book), along with the readings.

Ordet (The Word)

The liturgy of the word in the various worship books shows the greatest ecumenical liturgical convergence. This is due to the use of the three-year lectionary with its Old Testament reading, responsorial psalm, Epistle reading, and Gospel. While the Church of Sweden is listed on the Revised Common Lectionary (RCL) website as a user of the lectionary, I have not been able to compare its readings with the official RCL to determine how closely the Church of Sweden lectionary follows the RCL. There is no doubt that a common lectionary has been one of the most important aspects of the ecumenical liturgical convergence since millions of Christians in many denominations and nations are hearing the same readings on Sundays.

I have read that the practice of singing a responsorial Gradual Psalm, often in the style of the Taizé psalms set by Joseph Gelineau, gained in popularity through the efforts of Anders Ekenberg, and that “now the use of a gradual psalm is common everywhere in the Church of Sweden.”¹² It is certainly a commendable ecumenical liturgical convergence that the psalms are once again being sung with the

¹² *The Meaning of Christian Liturgy*, pp. 21–22.

participation of the people. LBW provided simple chant tunes so that the psalms could be sung by the congregation. The Roman Catholic Church has pioneered the practice of cantors singing the verses and the assembly singing an antiphon. The Churches have moved toward replacing the biblical psalms with hymns. Retaining the responsorial psalm as a response to the first reading (usually from the Old Testament) is a practice that must be protected and promoted.

The only variation in the structure of the liturgy of the Word is what comes between the Epistle and Gospel. Traditionally it was the Gradual with Alleluia. In the Roman Mass and in LBW and ELW a proper verse is provided for the Alleluia for each Sunday of the three-year lectionary; or a general verse in place is sung. In the HBF a simple Alleluia is sung *after* the Gospel reading. The traditional place for the Alleluia was *before* the Gospel. The Alleluia heralds the coming of Christ in the gospel reading. In practice, however, when a gospel procession is used the Alleluia is sung both before and after the gospel reading to accompany the gospel book on its journey into the congregation and then on its return to the altar or pulpit.

As a small matter, I note that HBF provides the acclamation after the Gospel reading (Lovad vare du, Kristus = *Laus tibi, Christe*) but not the acclamation greeting the announcement of the Gospel reading (*Gloria tibi, Domine*). Lutheran liturgies have usually retained both.

The Swedish Mass has provided both the Apostles' and the Nicene Creeds. It is surprising to me that in the HB 1986 and proposed HBF the Apostles' Creed – the baptismal creed – is in the plural (“Vi tror”) whereas the Nicene Creed – the conciliar creed – is in the singular (“Jag tror”). This is the reverse of the use in several Protestant liturgies, including the LBW, ELW, BCP, and BCW. In the translations produced by ICEL, ICET and the English Language Liturgical Consultation (ELLC 1988) the Nicene Creed is plural (“We believe. . .”), following the Greek conciliar text, although the Nicene Creed is singular in the Latin and now in the revised English language Roman Mass. The Apostles' Creed is singular (“I believe. . .”) because it is the baptismal creed and therefore confessed by each individual.

As in other traditions since the reform of the Mass after Vatican

II, the general intercessions in HBF are left blank with petitions to be supplied locally for each celebration, paying attention to the suggested categories for prayer. However, nine written forms for the intercessions are provided. Intercessions 8 and 9 are litanies intended to be sung.

Måltiden (The Meal)

An offertory hymn is sung while the communion elements are arranged on the altar. Monetary gifts may be collected here or at the Sending. A brief prayer is provided to be said if the gifts are presented at the altar. An offertory hymn is typical of Roman and Anglican liturgies. In many Lutheran Churches this is a place for choir music.

The Eucharist continues with the *Sursum corda* dialogue (see my comment below). Sixteen proper prefaces are provided. The Trinity season is divided into three parts. In addition there is a preface for the end of the church year and four general prefaces. I was happy to see a preface for Marian days. But there is no preface for saints' days.

The Great Thanksgiving continues after the Sanctus. Following the precedent set by Pope Paul VI when he ordered additional Eucharistic prayers for the Roman Mass, many Protestant worship books also provided multiple Eucharistic prayers. HB 1986 provided nine Eucharistic prayers; HBF provides thirteen. Some of the prayers in HBF are inherited from the HB 1986: HBF Nattvardsbön 2 = HB 1986 B; 5 = D; 6 = C; 10 = H; 12 = F. Aspects of the brief Eucharistic prayer in the 1942 Handbook attributed to Yngve Brilioth remain in the proposed HBF, especially in prayers 2 and 5. Generally these Eucharistic prayers follow a classical pattern in which the opening lines of the post-Sanctus pick up the cosmological character of the Sanctus, referring to God as the "Lord of heaven and earth." This leads to a thanksgiving for the salvation made known in Jesus Christ and a petition for the Holy Spirit to bring about the fruits of communion in the lives of the faithful, which serves as an introduction to the institution narrative. The concluding words of the institution narrative, "Do this for my remembrance," lead to a brief anamnesis – in these Swedish

prayers it is expressed in the congregational interjection recalling the Lord's death, resurrection, and coming again. The Spirit is involved in a second epiclesis on the bread and cup. Thus, like the Roman prayers there is a double epiclesis in these Swedish prayers, but in reverse of the Roman pattern which invokes the Holy Spirit on the bread and cup before the words of institution and on the communicants after the institution narrative. Prayer 9 provides the possibility of inserted intercessions. Only prayer 5 ends with a full Trinitarian doxology. Prayers 2, 7, and 13 lead into the Lord's Prayer.

HBF provides a place for the breaking of bread after the Lord's Prayer with appropriate words. Gregory Dix had insisted that the fraction should occur after the Eucharistic prayer rather than within the institution narrative. This has been a controversial issue in American Lutheranism because of the Reformed appeal to the breaking of bread to emphasize the Lord's Supper as the fellowship meal of the Church. If a whole loaf of bread is used, of course it must be broken for distribution, and St. Paul noted the symbolism of the many participating in one body through the broken loaf (1 Corinthians 10:16).

The Swedish tradition follows the Roman tradition of placing the greeting of peace before the communion. Some other Lutheran worship orders also retain this place for the peace, but not LBW or ELW. All other traditions East and West place the peace before the offering, appealing to St. Matthew 5:23-24: be reconciled with your brother or sister before offering your gift (see my comments below).

Fourteen post-communion prayers are provided: ten for use during specific seasons of the church year and four for general use.

Sändning (Dismissal)

The sending rite is brief: the *Benedicamus*, *Benediction*, and words of dismissal or sending into the world. We may tend to miss it, but the dismissal has become an ecumenical element in many Western liturgies since Vatican II. Based on the old Roman "Ite missa est. R/ Deo gratias," it ends the liturgy on a note of mission: being sent into the world. Not surprisingly, there has been a troping of this simple

formula with added words, such as “Go in peace R/ and serve the Lord with gladness” (HBF p. 90). ELW adds during Lent, “Go in peace. Remember the poor.”

Dop (Baptism)

The order for Baptism can stand alone or be included as a special order in the Mass following the sermon. It would be preferable to celebrate Baptism in the midst of the congregation’s gathering for worship in word and sacrament since Baptism is the Church’s rite of initiation. It is also a way for the whole congregation to remember their baptism. While HB 1986 provided separate orders of Baptism for children and adults, HBF provides one order for all ages, as LBW and ELW also did.

It is disappointing that the Order for Baptism provides no blessing of the water as HB 1986 provided. Such a blessing has historically made references to the biblical types of baptism. Martin Luther provided such a prayer in his 1526 *Taufbüchlein* – his famous “flood prayer” (*Sintflutgebet*) based on the old Gelasian Sacramentary blessing of the font – which Olavus Petri included in his Order for Baptism¹³ and which Archbishop Thomas Cranmer translated into English and included in *The Book of Common Prayer*. LBW reintroduced a prayer of blessing over the water in its Order for Holy Baptism. ELW also provides a blessing of water and remembrance of Baptism in the gathering rite of the Service of Holy Communion as an option in place of the confession of sins. It may be that a blessing of water also introduces some possibilities for environmental reflections into the liturgy.

There is no explicit exorcism in the HBF Order for Baptism, although there is a prayer for liberation from evil. Exorcisms are not typically included in contemporary Protestant worship books, but this may be a matter that the Western Churches need to revisit in the light of global experiences of exorcism, especially in Africa and Latin America. The signing with the cross with laying on of hands is optional. The custom of presenting a lighted baptismal candle is preserved.

¹³ Yelverton 1953, p. 66.

Some elements of rite that are not in HB 1986 are also not introduced in HBF, although they have found their way into other books such as LBW and ELW, including the triple renunciation of evil, the triple confession of faith (following the three articles of the Apostles' Creed), anointing with oil and laying on of hands with a petition for the sevenfold gifts of the Holy Spirit. The study of the ancient church orders, such as the so-called *Apostolic Tradition* attributed to Hippolytus of Rome,¹⁴ had a profound influence on the shape of baptismal liturgies in some other Churches.¹⁵ From the standpoint of cultural anthropology, rites of initiation should make an impact on the body.¹⁶ In fact, an appreciation of the embodied character of liturgy has developed in recent years.¹⁷

The Roman Catholic Church has enjoyed worldwide success with its Rite of Christian Initiation of Adults (RCIA). Protestants have been slower to implement something like this and to develop a catechumenate. The Episcopal Church in the U.S.A has *The Catechumenal Process* and the ELCA and ELCiC have *Welcome to Christ*. I have been told that a few parishes in Sweden have developed an adult catechumenate.

Bikt (Individual Confession)

Luther regarded the office of the keys – confession and absolution – as a return to Baptism. It is appropriate that the order for individual confession follows the order for Baptism. The Church of Sweden continues to provide an order for individual confession to a priest. As one who has practiced individual confession I miss the important question Luther asked in his Catechism before bestowing the absolution: “Do you believe that the forgiveness I declare is from God himself?” If the penitent cannot trust God’s word of forgiveness on the lips of the Church’s minister, there is no point in declaring the absolution.

14 For a new assessment of the *Apostolic Tradition* see Bradshaw, Johnson & Phillips 2002.

15 See especially Kavanagh 1978.

16 See Eliade 1958.

17 See *The Body in Liturgy*.

It would be good to impress the word of forgiveness on the sinner by accompanying the absolution with a laying on of hands.

Konfirmation (Confirmation)

Confirmation has been a practice in search of a theory. Luther dismissed the rite as so much “monkey business” (*Apfenspiel*), while emphasizing the need for catechetical instruction. But the rite made a return in Lutheranism in the Age of Rationalism, acquiring so much cultural weight that it was set almost in competition with Baptism. The introduction to the proposed HBF Order of Confirmation says that “Confirmation is included in the Church’s mission to baptize and to teach” (p. 120). The text of the Great Commission (Matthew 28:16-20) is read toward the beginning of the order.

Several Churches have interpreted the rite of confirmation as an affirmation of baptism. LBW has the candidates answering for themselves the questions put to their sponsors when they were baptized as young children: the renunciation of evil and the interrogatory form of the Apostles’ Creed. This is followed in LBW by the prayer for the Holy Spirit to strengthen the sevenfold gifts of grace given in Baptism. The effort in American Lutheranism in the 1970s to downplay the rite of confirmation by construing it as an affirmation of Baptism and giving it multiple uses (e.g. reception of members from other Churches, restoration to church membership) was met with great resistance, and the same would undoubtedly be true in the Church of Sweden.¹⁸

As with the order for Baptism, the order for Confirmation may stand alone or be included in the Mass after the sermon.

Vigsel (Marriage)

With regard to weddings Martin Luther wrote, “Many lands, many customs.”¹⁹ He recognized that marriage is intertwined with cultural expectations and practices and that the Church in its rites is simply

¹⁸ See Truscott 2003.

¹⁹ Luther 1965, p. 111.

placing marriage under the word of God. Traditional marriage rites include a statement of intent, an exchange of promises and rings, and prayers of blessing and intercession. Roman Catholic and Protestant weddings in North America usually include intercessions for all couples and families and for other needs.

Social changes have occurred so that it is no longer customary in the West for the father to “give away” the bride. The order for marriage in the HBF may be used for both heterosexual and homosexual couples. Since it may also be used for the blessing of registered partnerships (which was the legally recognized form of same-sex relationship in Sweden 1995–2009) the direction is provided that “Blessing of registered partnerships has the same structure, except for the introduction and prayer over the ring / rings where the word ‘marriage’ is exchanged for ‘partnership’” (HBF p. 147).

This Order for Marriage may be placed within the Mass and include Holy Communion. For a long time Lutherans were reluctant to celebrate a Nuptial Mass because it was a votive mass – a mass for special intentions. But Martin Bucer in Strassburg encouraged the celebration of weddings at the Sunday Communion Service of the congregation and *The Book of Common Prayer* admonished the bride and groom to receive Communion as soon after the day of their wedding as feasible (since Communion was not celebrated every Sunday). In any event, if the Order for Marriage is celebrated in a Communion Service (Mass) the sacrament must be offered to all who are eligible to receive it since the sacrament belongs to the Church.

Begravning (Funeral)

The reform of Christian burial in the ecumenical liturgical consensus is to place the Christian’s death within the paschal mystery of Christ’s death and resurrection. This theme will be emphasized in the choice of hymns, readings, prayers, and in the thrust of the sermon, as well as in the use of the paschal candle (lighted outside of the paschal season at baptisms and funerals) and white funeral pall to cover the coffin. As with the other occasional services in the HBF, the funeral may take

place within the Mass. Options are provided for burial or urn planting following cremation. With immediate cremation it is becoming more common for the funeral service to be a memorial service arranged at some convenient time after death.

Lutheran and Swedish Particularities

Much of the specifically Swedish and Lutheran liturgical tradition remains in the proposed HBF. The term “Högmässa” seems to be used in the Church of Sweden to designate the full rite in terms of text and music. “High Mass” or *Missa solemnis* in the Roman Rite has to do with style more than content. It means that the ancient differentiation of liturgical roles – i.e. of celebrant, deacon, sub-deacon – is observed. The nature of such a celebration is that the fullness of the rite, in terms of text and music, would also most likely be employed. Perhaps at one time “high mass” had this sense also in the Swedish Church.

A unique introductory text in the Swedish Mass from the 1811 *Kyrkohandbok* is the Tersanctus, “Helig, helig, helig är Herren Sebaot.” Coming out of the Age of Rationalism, this text established the character of worship as an encounter with the transcendent (and Trinitarian) Deity. The original 1811 text was long and turgid, but the opening lines came to characterize the Swedish worship in the use of the Augustana Synod in the U.S. The Tersanctus remains a part of the accumulated inheritance of the Swedish Rite and is included in the proposed HBF, along with some musical settings based on medieval chant and early twentieth century tunes.

The congregational confession of sins (at least said by the priest on behalf of the people) and word of forgiveness “over the people” (“of-fuer folket”) was a contribution of the Swedish Mass of Olavus Petri (1531).²⁰ There was no such *Confiteor* in Luther’s Latin or German masses or in early German church orders, although a congregational confession of sins and declaration of grace is found in early Reformed liturgies. Later it became a part of Lutheran mass-orders as well.

²⁰ See Yelverton 1920, pp. 33–34.

Direct words of absolution (“Du är förlåten”) were characteristic of the Swedish Rite and usually given before receiving Communion. The provision for an assurance of forgiveness as an alternative to the unconditional word of forgiveness in Högmässa may mean the end of that tradition.

The Swedish Handbook used to provide for Skriftersmålgudstjänst (service of confession) which was held on Saturday evening or Sunday morning before the Högmässa med nattvard (High Mass with Communion). In the 1942 Handbook a brief form of this order could be inserted into the Högmässa. In the same way, a Service of Public Confession was also included in the Common Service in American Lutheran Churches, but in the *Service Book and Hymnal* (1958) a brief form of this service could be used in place of the usual penitential order before the Introit. This was where we heard the unconditional absolution; otherwise we heard an assurance of forgiveness. However, this unconditional word of forgiveness was never heard without an accompanying “binding word” for those who do not truly repent. In LBW and in ELW the Brief Order for Confession and Forgiveness includes an unconditional word of forgiveness or a word of assurance but no binding word.²¹

The Överlåtelsebön (prayer for commitment) in Mässa/Gudstjänst is not something I am aware of in the Lutheran or ecumenical traditions. It may be used in place of the penitential order either in the Gathering or in connection with the intercessions.

The use of a hymn (psalm) between the Epistle and Gospel reflects the Lutheran Gradual Hymn, which became the chief hymn (*Hauptlied*) already in Luther’s German Mass. This drew upon the custom of the sequence hymn that was appended to the Gradual on many festivals. Many early Lutheran hymns were actually based on sequences (e.g. Luther’s *Christ lag in Todesbanden*, *Komm heilige Geist*, *Got sei gelobet*).

It was a typical Lutheran practice to use the Ante-Communion (Liturgy of the Word) when Communion was not served. In this

²¹ The issue of a conditional versus an unconditional absolution has been raised by Sundberg 2012.

case the service ended after the intercessions (prayer of the Church) with the Lord's Prayer and Benediction. HBF continues to provide that option. Originally Ante-Communion was the Sunday or festival liturgy when no communicants announced their intention to receive the sacrament. Otherwise the Lutheran Confessions (see *Apology to the Augsburg Confession* 24) and Church Orders preferred the full Mass with Holy Communion every Sunday and festival. Most Lutheran Churches in the world have made some headway in the practice of weekly Communion after the losses of the Age of Rationalism.

The *Sursum corda* dialogue in the Swedish tradition does not begin with the salutation (*Dominus vobiscum. R/ Et cum spiritu tuo*). This is a peculiarity because presidential prayers (prayers said by the celebrant on behalf of the assembly) almost always begin with a salutation.

The Swedish Mass, from its very beginning, followed the pattern of Luther's *Formula Missae* rather than his *Deutsche Messe*, in which the Preface (Olavus Petri composed a single preface with a paschal theme) leads directly into the Institution Narrative and is followed by the Sanctus.²² The Swedish Mass was the only Lutheran mass-order to follow exactly the Eucharistic structure of Luther's *Formula Missae*. This was changed in 1942 when a brief Eucharistic prayer composed by Yngve Brilioth was added after the Sanctus and the Words of Institution were removed from the preface and placed after this brief prayer. In the HB 1986 and now in the proposed HBF brief but full Eucharistic prayers are provided that include the Words of Institution and all have epicleses or invocations of the Holy Spirit on the bread and cup and on the communicants. This is a witness to other Lutheran Churches in the world that still have theological difficulties with the Eucharistic prayer.

The "Benedicamus" (*Låt oss tacka och lova Herren*) ends with a triple Alleluia and has long been established in this form in the Swedish Mass.

The Benediction follows the Lutheran tradition begun by Martin

22 See Senn 1997, pp. 407-413. On the theological value of recovering a full Eucharistic prayer see pp. 476-479.

Luther in his *Deutsche Messe* of using the Aaronic Benediction in place of the Roman Trinitarian benediction. But the Swedish Mass includes the Trinitarian invocation as part of the Aaronic Benediction.

The Swedish liturgical tradition has been known for its retention of plainsong chant at the time of the Reformation. Gregorian chant was reintroduced in the 1942 *Kyrkohandbok*. Some of these medieval chants were imported into the *Service Book and Hymnal* of the Lutheran Church in America (1958) by Professor Regina Fryxell of Augustana College in Rock Island, Illinois as Setting 2 of The Service. These chant settings were amended to fit the revised texts in LBW Holy Communion Setting 3 and may still be found in ELW. It is good to see some of these chants (e.g. Kyrie, Agnus Dei) retained and the *tonus solemnis* used for the Preface. Indeed, a case can be made that these chants, rather than a convergence, constitute an ecumenical liturgical inheritance that is still used in Roman Catholic, Lutheran, and Anglican traditions. In the extended use of liturgical music from around the world Gregorian chant may still serve a unifying function.

In terms of the occasional services, the Church of Sweden has by and large preserved and updated its own orders of Baptism, Confession, Confirmation, Marriage, and Burial in such a way as to respect its self-identity as a “folk Church” in which Swedish culture is embedded. But it has joined the ecumenical convergence of drawing these services into the chief service of Word and Sacrament.

The Impact on the Swedish Rite of the Ecumenical Liturgical Convergence

The above analysis suggests that the unique features of the Swedish Lutheran tradition have not been lost as the Church of Sweden has shared in an ecumenical liturgical convergence. The Swedish Church Order (1571) was one of the most conservative of all the Lutheran church orders. It was characterized by retention of pre-Reformation uses, not least in liturgy. The geographic isolation of Sweden from the rest of Europe enabled the nation and its national Church to escape the worst ravages of the religious wars on the continent and in

England and the rationalism of the Age of Enlightenment, which had a deleterious effect on liturgy. Factors that did great damage to Lutheran liturgy in other places (e.g. Germany, America) had less impact on the Swedish liturgy. Therefore there was less to restore when the liturgical movement came to Sweden in the early twentieth century. Sweden already participated in an ecumenical liturgical convergence before Vatican II in terms of the order of Mass, the church year calendar and lectionary, the use of vestments and altar appointments. A “high church” movement helped to promote historical uses in parishes throughout the country. Perhaps the greatest impact of this movement was felt in the retrofitting of church buildings to be less preaching halls and more banquet halls (with a focus on the altar-table).

Liturgical renewal is not the same as liturgical restoration. Restoration seeks to retrieve what has been lost. Renewal aims to make the liturgy truly “the people’s work.” As a Lutheran Reformation Church, the Church of Sweden was never lacking the participation of the people, especially in the singing of hymns. Pietistic movements in Scandinavia also contributed an abundance of hymns and songs to the liturgical corpus. Many critics have commented on the individualism or sense of privacy of Swedes when it comes to their religious beliefs and practices. But on the other hand, as an American used to an individualistic spirit in the body politic, I have perceived a corporate aspect to Swedish society. There is still the sense that the Church and its worship belongs to the people. There is also a global outlook in the Swedish Church and society which is reflected in worship music imported from the worldwide Church. I was charmed in 2001 to hear a choir of blond-haired, blue-eyed Swedish teens in the Döderhult Parish near Oskarshamn singing an African-American gospel song that probably originated on the south side of Chicago.

The Church of Sweden has shared in the ecumenical liturgical convergence. The order of Mass reflects the convergence on the *ordo* or shape of the liturgy. A version of the three-year lectionary is in place. Responsorial psalmody of various types is becoming more common in parish worship. Preaching tends to be homilies based on the lectionary readings rather than topical sermons. Multiple Eucharistic

prayers with stylistic differences are provided. The Swedish liturgy has been enriched by this ecumenical convergence without losing its distinctive features.

In this connection, I understand that the special liturgies for Holy Week – the Palm Sunday procession, the Holy Thursday footwashing (*mandatum*), the historic Good Friday Liturgy with the St. John’s Passion, Bidding Prayer, Reproaches, and Veneration of the Cross, and the Paschal Vigil (Påskvigilian) – have been available in a separate publication. There are some parishes in Sweden, and not only of the “High Church” variety, that do celebrate these ancient liturgies that have been renewed with edifying effect in Roman Catholic and some other Lutheran and Protestant Churches.

I have registered my disappointment with the order for Baptism in the proposed HBF. There has been a significant ecumenical liturgical convergence in Baptism as well as in the Mass or Eucharistic liturgy, expressed for example in the Faith and Order Statement *Baptism, Eucharist, Ministry*, V. “The Celebration of Baptism”. How Baptism is celebrated is a touchstone for how any Church perceives its life and mission. Is the Church based on baptism or its status as a cultural institution? Baptismal remembrance (Doppåminnelse) is a possibility in the Gathering (see Inledningsord 6 and 9), people may gather around the font, and a candle may be lighted (HBF pp. 21, 51). This is a start in the direction of recovering the idea of the Church as the baptized people of God.

The Church of Sweden is only a little more than a dozen years into disestablishment. It is no longer a part of the state from a political perspective, although it may still be very much a folk church from a cultural perspective. I admit that it is difficult for an American Christian, used to the voluntary character of American church life, to appreciate what it means for a Church to be either “established” or “folk.” But statistics indicate, and some in the Church of Sweden have recognized, that the current situation in Swedish society calls for the re-evangelization of Sweden. If such a massive project is intentionally pursued, the rites of Christian initiation of adults will surely prove useful.

It may be that the significance of this change in status of the Church of Sweden has not sunk in for many people. The Church is no longer just a community service provider; it must be a worshipping community. The service rendered is by the people to God, and from God to his people. The disestablished Church of Sweden needs to develop a liturgical ecclesiology that regards the Church as the assembly of believers for word and sacrament (*Augsburg Confession* 7). It may be that enlarging the people's expression of praise of God and experience of the sacraments of Christ will reinforce this ecclesiology. The proposed *Kyrkohandbok* makes a contribution toward this emerging ecclesiology.

Sammanfattning
*Förslaget till Kyrkohandbok för
Svenska kyrkan betraktat ur den postkonciliära
liturgiska konvergensens perspektiv*

Författaren, som är en amerikansk luthersk liturgivetare, betraktar kyrkohandboksförslaget utifrån den ekumeniska liturgiska konvergensen som har vuxit fram i flertalet västerländska kyrkotraditioner sedan slutet av Andra Vatikankonciliet (1962–1965). Denna konvergens är resultatet av den liturgiska rörelsens arbete under förra hälften av 1900-talet, vilket återspeglas i konciliets Konstitution om den heliga liturgin (*Sacrosanctum concilium*). Liturgikonstitutionen vägledde arbetet med liturgisk reform och förnyelse i den romersk-katolska kyrkan och i många protestantiska kyrkor tack vare ekumenisk kontakt och delande. Den svenska högmässan i kyrkohandboksförslaget speglar denna konvergens i sin ordo, sina tre textläsningar och sin responsoriella psalmodi samt i tillgången på alternativa böner, inklusive ett flertal nattvardsböner. Författaren finner färre tecken på ekumenisk konvergens i de kyrkliga handlingarna: dop, konfirmation, bikt, vigsel och begravning.

Den ekumeniska konvergensen hindrar inte att kyrkohandboks-förslaget står i kontinuitet med det svenska ritualet i dess tidigare historia och i följderna av handböcker, särskilt kyrkohandboken från

1986. I denna kontinuitet ingår också vissa lutherska egenheter såsom en utförlig beredelse (syndabekännelse och avlösning) före den egentliga högmässans början, att psalmer och sånger får företräde framför psaltarpsalmer samt bruket av gregorianska melodier i gudstjänsten. De kyrkliga handlingarna står huvudsakligen i kontinuitet med det historiska svenska ritualet, samtidigt som de erbjuder nya böner som är tänkta att spegla diverse mänskliga och sociala situationer och även presenteras i varianter som kan firas i samband med högmässa.

Författaren framför en särskild kritik av de föreslagna ordningarna för dop och konfirmation. Dopet kunde spegla mer av den ekumeniska liturgiska samsynen och konfirmationen kunde utformas som en bekräftelse av dopet som skulle kunna tjäna flera olika syften. Han rekommenderar den katolska Ordningen för kristen initiation av vuxna (*Ordo initiationis christianae adultorum*) samt en utveckling av katekumentatet såsom relevanta för projektet att återevangelisera det svenska samhället.

I så måtto som HBF speglar den ekumeniska liturgiska konvergen- sen har den berikat det svenska gudstjänstlivet, samtidigt som den har bevarat en substantiell kontinuitet med den svenska liturgiska traditionen.

Bibliography

- Baptism, Eucharist and Ministry*, 1982 (Faith and Order Paper 111). Geneva: World Council of Churches & St. Louis, MO: Association of Evangelical Lutheran Churches.
- The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church together with The Psalter or Psalms of David According to the Use of The Episcopal Church*, 1977. New York: The Church Hymnal Corporation & The Seabury Press.
- Book of Common Worship*, 1993. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Bouyer, Louis, 1954, *Liturgical Piety*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Bradshaw, Paul F., Johnson, Maxwell E. & Phillips, L. Edward, 2002, *The Apostolic Tradition* (Hermeneia). Minneapolis: Fortress Press.
- Brilioth, Yngve, 1926, *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse. [Several later editions exist.]
- Brilioth, Yngve, 1930, *Eucharistic Faith & Practice, Evangelical & Catholic*. Authorised transl. by A. G. Hebert. London: SPCK; New York & Toronto: Macmillan.
- Bugnini, Annibale, 1990, *The Reform of the Liturgy 1948–1975*, trans. Matthew J. O’Connell. Collegeville, MN: The Liturgical Press.

- The Catechumenal Process. Adult Initiation & Formation for Christian Life and Ministry*, 1990. A resource for dioceses and congregations. The Episcopal Church Center, Office of Evangelism Ministries. New York: The Church Hymnal Corporation.
- Common Lectionary*, [1983]. Consultation on Common Texts. New York: The Church Hymnal Corporation.
- Den svenska kyrkohandboken*, 1986.
- Dix, Gregory, 1945, *The Shape of the Liturgy*. 2nd edition. London: Black.
- Eliade, Mircea, 1958, *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*, trans. Willard R. Trask. New York: Harper and Row.
- Evangelical Lutheran Worship*, 2006. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- HBF = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förslag*, 2012 (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala.
- Kavanagh, Aidan, 1978, *The Shape of Baptism: The Rite of Christian Initiation*. New York: Pueblo.
- The Body in Liturgy*, 2008. *Liturgy: A Journal of the Liturgical Conference*, vol. 24 no. 1.
- Luther, Martin, 1965, "The Order of Marriage for Common Pastors 1529". *Luther's Works*, American Edition, Vol. 53, ed. Ulrich S. Leupold. Philadelphia: Fortress Press.
- Lutheran Book of Worship*, 1978. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Lutheran Service Book*, 2006. St. Louis: Concordia.
- The Meaning of Christian Liturgy: Recent Developments in the Church of Sweden*, ed. Oloph Bexell, trans. Gerd Swenson. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Nilsson, Nils-Henrik, 2006, "The Lutheran Tradition in Scandinavia," in Geoffrey Wainwright & Karen B. Westerfield Tucker, *The Oxford History of Christian Worship*, pp. 422-435. Oxford: Oxford University Press.
- The Revised Common Lectionary*, 1992. Consultation on Common Texts. Nashville: Abingdon Press.
- Rite of Christian Initiation of Adults*, 1985. International Commission on English in the Liturgy. London: G. Chapman. [This was preceded by a provisional text first published in 1974.]
- Rodhe, Edvard, 1923, *Svenskt gudstjänstliv. Historisk belysning av den svenska kyrkohandboken*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse.
- The Roman Missal*, 2011 [several editions].
- Rosendal, Gunnar, 1938, *Vår Herres Jesu Kristi lekamens och blods sakrament*. Osby: Pro Ecclesia.
- The Sacred Liturgy. Sacrosanctum Concilium*, 2013. San Francisco: Ignatius Press. [Several other editions exist.]
- Senn, Frank C., 1997, *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*. Minneapolis: Fortress Press.
- Service Book and Hymnal*, 1958. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Sundberg, Walter, 2012, *Worship as Repentance*. Minneapolis: Fortress Press.
- Truscott, Jeffrey A., 2003, *The Reform of Baptism and Confirmation in American Lutheranism*. Lanham, Maryland & Oxford, UK: The Scarecrow Press.
- Wainwright, Geoffrey, 2006, "Ecumenical Convergences", in Geoffrey Wainwright & Karen B. Westerfield Tucker, *The Oxford History of Christian Worship*, pp. 721-754. Oxford: Oxford University Press.

- Welcome to Christ. A Lutheran Catechetical Guide*, 1997. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Welcome to Christ. A Lutheran Introduction to the Catechumenate*, 1997. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Welcome to Christ. Lutheran Rites for the Catechumenate*, 1997. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- With One Voice*, 1995. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Yelverton, Eric E., 1920, *The Mass in Sweden: Its Development From the Latin Rite from 1531 to 1917* (Henry Bradshaw Society, LVII). London: Harrison and Sons.
- Yelverton, Eric E., 1953, *The Manual of Olavus Petri*. London: S.P.C.K.

Gudsbilden i kyrkohandboksförslaget

BERNICE SUNDKVIST

”Gudstjänsten är kyrkolivets centrum, där församlingen möter Gud i Ordet och sakramenten”. Så inleds förslaget till ny kyrkohandbok för Svenska kyrkan 2012.¹ Med den utgångspunkten är det betydelsefullt att klargöra *vem* denna Gud är som församlingen möter. Den kristna trons Gud kan inte ses, höras eller gripas direkt och omedelbart. Det är i *Ordet och sakramenten* som Gud kan mötas framhäver det inledande citatet i enlighet med en evangelisk-luthersk tolkningstradition. Ord, uttryck och gestaltning blir avgörande för mänskliga föreställningar om Gud. Gudsbilden i gudstjänsten kommer att forma mötet, underbygga eller undergräva möjligheter till en tillitsfull relation.

Uppgiften, avgränsningar och motiveringar

Den här artikeln utgör en bearbetning av en diskussionsinledning kring gudsbilden i handboksförslaget som jag höll vid ett seminarium ordnat av Svenska kyrkan i Uppsala i oktober 2013. Uppgiften är att tydliggöra och mångtydiggöra den gudsbild som förslaget ger uttryck för. Hur gör man det på ett meningsfullt sätt? Man kan gå induktivt till väga och redogöra för ord och uttryck som formar den gudsgestalt som framträder. Man kan klarlägga förekomsten av namn, uttryck och begrepp, typ av beskrivningar, med tanke på såväl frekvens som nyansering. Det är också möjligt att arbeta deduktivt, att söka och strukturera med vissa teoretiska och begreppsliga ”redskap”.

¹ HBF, s. 9. I fortsättningen används denna förkortning för handboksförslaget och HBFf för förklaringar till detta förslag.

För att göra rättvisa åt materialet och skapa strukturer i analysen valde jag en integrering av vardera tillvägagångssättet. Först närläste jag texterna och analyserade och noterade formuleringar inom enskilda moment. Vad säger olika texter uttryckligen om ”Gud”? Därefter valde jag vissa teoretiska förståelseramar och kategorier (som jag strax ska redogöra för och motivera) mot vilka dessa iakttagelser speglas. Jag redogör inte här för det bakomliggande detaljarbetet, det syns delvis i exemplifieringen. Min tolkning reflekterar ett samspel mellan iakttagelser i texten och teoretiska förståelseramar. Tolkningen tar fasta på helheten, men analysen har utgått från enskilda gudstjänstordningar och enskilda moment i dessa. Det är dock skäl att påpeka att den *faktiska* helheten, den som församlingen möter i en bestämd gudstjänst, inte kan förutses eftersom liturgens valfrihet är stor.

Jag har i någon mån jämfört HBF 2012 med HB 1986, närmast för att klargöra vilka texter som är nya och hur texter modifierats med avseende på gudsbilden och därigenom få stöd i tolkningen. Det hade varit intressant att fördjupa ett historiskt perspektiv, men den uppgiften för längre än både min diskussionsinledning och denna artikel kan göra rättvisa åt. Jag noterar dock vissa relevanta exempel på en äldre tradition i materialet. Materialet är så omfattande att alternativen för ett enda moment kunde ha räckt för en artikel.

Inför uppgiften valde jag att inte fördjupa mig i de förklaringar som skrivits till förslaget och låna begreppslighet därifrån. Jag ville behålla ett utifrånperspektiv med både praktisk teologisk och dogmatisk blick. De kategorier jag valt utgör fem olika perspektiv på gudsbilden som kan anses vara relevanta i gudstjänstsammanhang. Min analys gör därmed inte anspråk på att vara uttömmande. Jag vill först i korthet precisera och motivera valda kategorier.

(1) *Trosbekännelsen* ger läromässig grund för gudsbilden. I gudstjänsten bekänner församlingen sin tro formulerad i någon av de gammalkyrkliga bekännelser som ger uttryck för kristenhetens gemensamma tro. Bekännelsen utgår från Guds treenighet, Gud som Fader-Son-Ande, och det är rimligt att förvänta att gudstjänstens övriga texter återspeglar bekännelsens fundamentala föreställningar om skapelse, frälsning och livgivande, även om uttryckssätten kan variera.

(2) Gud är dock inte ett läromoment eller ett objekt att fokusera i gudstjänsten. Gudstjänsten sker inför Gud, i dialog med Gud och en *Guds närvaro* förutsätts. Frågor om Guds närvaro eller möjligen frånvaro aktualiseras.

(3) Vad människan tänker om Gud bygger på uppenbarelsen i Bibeln. En gudstjänst kan därför förväntas återspegla *bibliska bilder*.

(4) Vad människan tänker om Gud sker inte i ett vacuum och endast som ett återuppreparande av bibliska föreställningar. *Kontextuella bilder* och uttryck ger mening åt gudsuppenbarelsen i samtiden. Att tala om Gud utifrån uppenbarelsen är att tala om Gud i relation till mänskligheten. Gudsbild och människosyn är därför invävda i varandra. Min uppgift har inte varit att behandla människosynen, men den tangeras när den har en tydlig relevans för hur Gud förstås.

(5) Varje kyrkosamfund har sina traditioner och olika teologiska betoningar har präglat gudstjänsten på olika sätt under olika tider. Jag frågar efter *teologiska aspekter* som tydliggörs i handboksförslaget.

I de följande avsnitten behandlar jag valda kategorier i tur och ordning. De teologiska aspekterna kommer att knyta ihop olika drag i en reflektion kring den helhetsbild som framträder och artikeln får till slut endast en kort sammanfattning och kommentar.

Trosbekännelsens Gud

I kyrkans trosbekännelse ges bilden av en treenig Gud, en Gud som beskrivs som Fader, Son och Ande eller som Skapare, Frälsare och Livgivare med något skiftande betoningar i den apostoliska respektive den nicaenska bekännelsen. Förutom i den lästa trosbekännelsen lovsjunger församlingen enligt traditionen alla tre gudomspersonerna i gudstjänstens *Gloria & Laudamus*. Gudstjänsten inleds också traditionellt med orden ”I (Guds:) Faderns och Sonens och den heliga Andens namn”, numera alternativt ”I Guds, den treeniges namn”. Alla kyrkliga handlingar har denna inledning, medan *högmässa, mässa/gudstjänst* har ytterligare alternativ som inte tydligt talar om en treenig Gud. Treenighetsmarkeringen är särskilt tydlig i dopgudstjänsten, eftersom ett dop enligt kyrkans tro ska ske i ”Faderns, Sonens och

den heliga Andens namn”. Samtliga gudstjänster avslutas också i den treenige Gudens namn genom den trinitariska formel som används i samband med den aronitiska välsignelsen.²

När jag först ser på benämningar i HBF noterar jag att Gud vanligen omtalas som ”Gud” utan närmare bestämningar. Benämningen ”Skaparen” förekommer ibland, mera sällan ”Fadern” och någon gång ”fader eller moder”. ”Jesus Kristus” omtalas och tilltalas rimligen rätt ofta i en kristen gudstjänst. I *Kyrie* och *nattvardsböner* är Kristus självklart central, och frekvensen blir hög om man räknar böernas närmast formelavslutande ”genom Jesus Kristus” eller ”i Jesu namn”. Moment som har kyrkoårsanknytning (*inledningsord*, *prefationen*, *bön efter kommunionen*) ger en del variation på den bild av Gud som framträder i Kristus och hans liv och handlande. Anden benämns specifikt närmast i böner/texter med anknytning till pingsten och i nattvardsbönens epikles eller bön över nattvardselementen samt i *dophön*, dopets *tydningsord* (alt. 3) och *förbön* efter dophandling (alt. 1).

En kartläggning av enbart benämningar ger inte en uttömmande tolkning av gudsbilden i förhållande till bekännelsen. Den gudsbild som framträder i bekännelsen återspeglar ju framför allt den s.k. ekonomiska treenigheten, det vill säga hur de olika gudomspersonerna relaterar till varandra och i förhållande till mänskligheten. Så kan t.ex. förlåtelsens handling antas innesluta Kristus, medan Guds Ande kan förutsättas där det talas om en livgivande handling. Jag återkommer till en problematisering av denna tematik när jag lyfter fram teologiska linjer.

Guds treenighet är en teologisk konstruktion utifrån uppenbarelsen av Gud som Fadern-Skaparen, Sonen och Anden. Bilden av Gud som treenig kan lätt fastna i formelaktiga uttryck eller bli ensidigt belärande. I min läsning väcktes frågan hur man kan tala nyanserat om Guds treenighet. *Laudamus* kan t.ex. ta sig olika uttryck: teologiskt genomarbetat (*lovsången 1, 2*), traditionellt men kortfattat (*lovsången 7*), eller enkelt och konkret (*lovsången 5*). Ett annat moment som rimligen relaterar till Guds förhållande till mänskligheten är *kyrkans förbön*. Jag noterar ett par exempel. Det är fråga om böner som inte bara benämner Gud som

² För Luthers trinitariska tolkning av den aronitiska välsignelsen och utformningen i svensk-finsk tradition, se Sundkvist 2007, s. 25–27.

Fadern, Sonen och Anden, utan även relaterar till Guds verk genom dessa. *Förbön 8 (litanian)* och *förbön 9*, som är äldre böner, refererar både till Gud som Herre och specifikt till verk av Fadern, Kristus och Anden. I *förbön 1* är tilltalsordet genomgående ”Gud”, men verserna refererar till den Gud som skapar, älskar resp. ger liv. Denna bön har således en ”smygfostran” till treenighetstänkande, delvis implicit.

Trosbekännelsens treenige Gud benämns således primärt ”Gud” i de olika texterna i HBF. Beskrivningarna av Guds handlande så som de av tradition tillskrivits de tre gudomspersonerna refererar vanligen mera indirekt till ”Gud”.

Guds närvaro i gudstjänsten

Gudstjänstens struktur visar på en dialog mellan Gud och församlingen. Så har den evangelisk-lutherska gudstjänsten av tradition beskrivits. Luthers predikan vid invigningen av slottskyrkan i Torgau har gett en formulering som kan sägas ha blivit klassisk inom gudstjänsttolkning. I denna predikan reflekterar Luther kring gudstjänstens funktion, att Gud talar med oss människor genom sitt heliga ord och vi talar med honom genom bön och lovsång.³ Gudstjänsten sker enligt denna tolkning inför Gud och i en dialog med honom. Gudstjänstens Gud är således inte ett objekt för dyrkan på avstånd eller för intellektuell bearbetning, utan en i något avseende personlig Gud som människor kan ha en relation till. Denna Gud är nära och möter församlingen och den enskilde i ordet och sakramenten.⁴ Genom gestaltningen av gudsbilden får det som människan upplever som en tillvarons yttersta grund, eller en makt som människan inte förfogar över, ett ansikte.⁵ I gudstjänsten kan tillvarons yttersta grund mötas som ett Du. Gudstjänstdialogen implicerar således tanken på

3 Luthers predikan från 1544 finns i *Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe, band 49, den aktuella formuleringen på s. 588.

4 När Luther betonar att Gud talar genom sitt ord betyder det inte att han utesluter sakramenten. För honom är sakramenten också ord, ”synliga ord”. Sundkvist 2001, s. 75.

5 Dietrich Rössler beskriver i sin *Grundriss der Praktischen Theologie* den evangeliska gudstjänsten som en gestaltning av ”vår förbindelse med vår livsgrund, alltså med det som vi inte förfogar över”. Rössler 1994, s. 441.

människans möte med någon som man kan samtala med, ett Du, ett närvarande Du.⁶

Många texter i HBF avspeglar detta genom formuleringar som anger församlingens varande inför Gud som ett Du. Jag väljer exempel från olika moment: ”Du som har skapat världen och allt den rymmer ...” (*inledningsord 1*), ”Jag bekänner inför dig ...” (*bön om förlåtelse 1*), ”Gud, du som ...” (*förböner*), ”Du sände Jesus Kristus till oss ...” (*prefation trettondedagstiden*), ”Lovad är du ...” (*nattvardsböner*), ”Vi tackar dig ...” (*böner efter kommunionen*).

Gudstjänstens gestaltning av Gud ska alltså kunna ge uttryck för och förmedla en föreställning om eller upplevelse av Guds närvaro.⁷ Att över huvud taget tala om var Gud finns på ett adekvat sätt är omöjligt. I fråga om rumslighet finns en tydlig risk att reducera gudsbilden. Men ändå måste man försöka skapa bilder som tar fasta på väsentliga drag. Det sker genom metaforer, berättelser eller upplevelsestrukturerade framställningar och analogier.⁸ I HBF blir tanken på möte med och närhet till en levande Gud särskilt tydliga i inledningsorden, i prefationen och i ordning för begravningsgudstjänst (*förböner*).

Samtidigt som jag noterar en tydlig vilja att ge uttryck för Guds närvaro som ett Du konstaterar jag att närvaro och närhet ofta blir rätt allmänt beskriven. Jag ger några exempel på detta: ”Du är nära som luften vi andas” (*inledningsord 2*), ”Vår Gud är god och möter oss med barmhärtighet” (*inledningsord 13*) och ”Vi tackar dig för mötet med honom i nattvarden och för hans närvaro i våra liv” (*bön efter kommunionen/jul och trettondedagstiden*). I begravningsgudstjänsten ställs uttryck för närhet i relation till den som ber, till ”oss”: ”Bär också oss lika nära dig” (*bön 7*), ”Gud omslut oss [...] var med oss” (*förbön, alt. 2*).

En beskrivning av Guds närvaro och närhet på ett allmänt sätt som ”Du är nära som luften vi andas” utgör närmast en analogisk utsaga om hur Guds närvaro kan förstås utifrån det kända. Orden uppfattas lätt som informativa, medan de två sistnämnda exemplen snarast uttrycker att Guds närvaro förutsätts, och de antyder vad denna närvaro

⁶ Se t.ex. Cleve 2002; Hughes 2003, s. 282–283.

⁷ För föreställningar om Guds närvaro i HB 1986, se Hössjer Sundman 2006.

⁸ Se t.ex. Hemberg, Holte & Jeffner 1982, s. 19–23.

kan betyda ”för oss”. Bönen ”Vi tackar dig för mötet med honom och hans närvaro i våra liv” relaterar också till den som ber, men bönen börjar med orden ”Herre, vår Gud, vi lovsjunger och ärar dig för att din Son föddes i världen och blev människa som vi” och därmed förändras tacksamheten för nattvardens möte inför ett Du till en mera distanserande reflektion över närvaron.

Med mina exempel vill jag aktualisera vissa problematiska aspekter när det gäller att ge uttryck för Guds närvaro. Jag menar att Guds närvaro är en tanke som rimligen kan förutsättas i gudstjänstsituationen. Gud närvaro är förvisso mera omfattande än den är i gudstjänst, ord och sakrament, men det är mötet med Gud som gudstjänsten på ett särskilt sätt vill vara ett rum för och skapa en avgränsad tid för. Alla verbala uttryck och gestaltningar i gudstjänsten borde därför rimligen återspegla och andas närvaro eller åtminstone indirekt stödja tanken. Beskrivningar av Gud kan paradoxalt nog bli ett tal om Gud som är distanserande trots att de talar om Guds närhet. Att Gud ”är nära som luften vi andas” är både vackert och vägvisande för tanken, men den beskrivande form som dessa inledningsord har är så allmän att det kan vara svårt att inse relevansen ”för mig”. Frågor som väcks är: Hur kan Gud upplevas nära? Vilka slags uttryck kan gestalta samtalet med ett Du så att det skapar en känsla av närvaro och närhet?

Ett annat problem som hör samman med Guds närvaro är frågan om till vad, för vilket syfte gudstjänsten betonar detta. Är gudstjänsten mer än avskildhet i tid och rum, innebär den också en särskild ”kvalitet”? Om man menar att församlingen i gudstjänsten möter Gud i ordet och sakramenten, så är det fråga om att Gud är närvarande på ett alldeles speciellt sätt just i gudstjänsten. Med en traditionell teologisk term kan den kallas en ”frälsande närvaro” till skillnad från en skapande närvaro. Skaparnärvaron utesluts därmed inte men den frälsande närvaron innebär teologiskt sett något mera, en återupprättelse av den brutna skapelsen. Jag återkommer till frågan i diskussionen om teologiska linjer i HBF.

Bibliska gudsbilder

Den som bekänner sig till kristen tro får sin gudsbild förmedlad genom de skrifter som vittnar om Gud. I den uppenbarelsen är Jesus Kristus som Guds avbild det primära innehållet. Med Bibelns skrifter ges såväl en ingående och mångskiftande berättelse om Kristus som en historisk bakgrund i berättelsen om det gamla förbund som förnyas av Kristus. Det kan i det här ljuset förväntas att gudstjänstens gudsbild återspeglar bibliska gudsbilder.⁹ Det betyder ju inte att orden alltid måste vara de samma, men väl den sammantagna föreställning om Gud som förmedlas i ord och handling.

I HBF ges genomgående en bild av Gud som en Gud som möter med nåd, som är kärlek, eller som älskar, och som ger liv. Ett exempel som återger något av detta intryck är en alternativ *prefation* (*allmän 2*):

I Kristus, vår befriare och vän,
kommer du till oss med det liv som aldrig dör.
Därför lever ingen människa utanför din kärlek
och ingen enda utan hopp.

Kristus beskrivs här som en befriare och vän. Kristus som befriare kan anses återspegla frälsaren, den som kommit för att rädda världen (t.ex. Joh 12:47). Ordet befriare (eller i äldre översättningar frälsare) återfinns särskilt i Jesajaboken. Ett liv som aldrig dör, ett evigt liv, är det som Kristus utlovat (t.ex. Joh 10:28). Detta faktum betyder kärlek och hopp för människor. Det kan motiveras med att Kristus har älskat världen (Joh 3:16) och att människan genom tron älskar honom (1 Petr 1:8). Att ingen människa *därför* lever utanför denna kärlek eller utan hopp kan med en generös tolkning ses som uttryck för Guds nåd, att denna nåd är allomfattande och kravlös och ger mod att blicka framåt.

Den här typen av beskrivande texter i HBF kan således anses återspegla bibliska utsagor om Gud så som jag visat här. Att Gud älskar och ger liv är centralt i Bibeln. Vad är då problemet? En aspekt på

⁹ Se även motiveringar i HBFf, s. 23.

återspeglingsen av bibliska gudsbilder i HBF är att vissa tankar upprepas tämligen ensidigt, såsom i uttrycket att Gud ger liv. Det är för det första inte alltid lätt att inse vad det betyder. Att ge liv kan betyda att föda eller skapa, det kan också betyda att ge nytt liv och att nyskapa som en pågående process. Förståelsen ligger inbäddad i en vidare teologisk referensram om Gud och människa och värld, om skapelse, frälsning och Andens helgande eller livgivande. Ibland har denna förtydligande ram som ger djup åt orden tagits bort, såsom i dopets *befrielsebön*: ”Ta emot korsets tecken [. . .] Jesus Kristus kallar dig att vara hans lärjunge”. I äldre version fanns ett inskjutet ”den korsfäste och uppståndne” efter Kristus.

En annan aspekt som jag vill lyfta fram är att gudstjänstdeltagare i hög grad kommer att gå miste om dels den mångsidighet i gudsbilden som Bibeln ger uttryck för, dels den dynamiska bild som framträder i Bibeln. Gud tecknas i de bibliska skrifterna på ett mångfaldigt sätt, ibland så att olika bilder kan te sig motstridiga. Det finns enkla distinktioner som lyfts fram i kyrkans tradition: Gud är en stor konung och ett litet barn, Gud är upphöjd överallt och samtidigt nära, Gud möter med dom och med nåd, Gud är värd att frukta och att älska m.fl. I kyrkans tolkning har dessa olika dimensioner kunnat uppfattas som samtidigt gällande i all sin motsägelsefullhet. De utmanar till besinning. De kan vara obekväma, men de gör kärleken radikal och människans relation till Gud dynamisk. De ger människan något eller Någon att förhålla sig till, inte bara en objektiv tankevärld att erövra eller en obestämd föreställning att upprepa.

Just det dynamiska, eller dramatiska, i gudsbilden saknas nästan helt i HBF. När Gud beskrivs i *Gamla testamentet* så är det en Gud som talar och handlar. Gud varnar de självsäkra och tröstar de ödmjuka och betryckta. Gud handlar genom att straffa de motsträviga och välsigna och upprätta dem som söker honom. Och sina profeter sände han att både tala och ibland handla på ett förebildligt sätt. Språket i *Gamla testamentet* är målande och konkret och handling dominerar. I *Nya testamentet* talar Jesus Kristus med Guds auktoritet och kraft och han söker upp människor och helar dem. I sina liknelser berättar han ofta om händelser. Ibland pekar de tydligt på honom själv, på Gud,

som handlande och därtill på ett sätt som går utöver det förväntade. Men framför allt är evangelierna berättelsen om hur Kristus lider, dör och uppstår. Här möter en självutgivande handling som kostat Kristus blod och lidande.

Det finns en del mustiga texter i HBF som kan betraktas som bibeltextparafrafer, vanligen från äldre HB. Exempelvis ett par traditionella inledningsord med beredelse, Ps 130, ”Ur djupen ropar jag till dig Herre” (*inledningsord 16*) och Ps 51, ”Gud, förbarma dig i din nåd” (*inledningsord 17*). Den senare utgör även, något modifierad, en alternativ *bön om förlåtelse*. Som inledningsord har dock botpsalmerna en begränsande kommentar i HBF, ”för passionstiden, särskilt Långfredagsgudstjänst”. Bland böner med kyrkoårsanknytning (*prefationen* och *bön efter kommunionen*) finns också bibelcitater och parafrafer, ibland modifierade och kompletterade på ett sätt som mera motsvarar formuleringar i nya texter. Jag återkommer senare till teologiska implikationer av förändringar.

Bibelns dynamiska och dramatiska språkbruk och de konkreta handlingarna bakom uttrycket ”att ge liv” nedtonas i HBF. Det verkar som om både traditionella metaforer för Gud och dynamiskt berättande om Gud, för att inte tala om antropomorfa drag i gudsbilden, får vika för ett allmänt beskrivande, men ofta tämligen tandlöst språk. Man kan ställa frågan om och i så fall vilken betydelse det har att gudstjänstspråket har tydliga kopplingar till det bibliska språkbruket. En synpunkt i sammanhanget är hur gudstjänstdeltagaren ska få hjälp att hålla samman sin privata bibelläsning – som ju kyrkan inbjuder till – med gudstjänstens uttryck, i fall de är väldigt olika. Det handlar om att upprätthålla det som beskrivits som en *teologisk literacy* eller läskunnighet.¹⁰ I det här fallet handlar det om bibliskt förankrad läskunnighet. Det är en svår balansgång mellan bibliskt inne-språk och begripligt gudstjänstspråk i 2000-talet.

¹⁰ Se Eriksson 2012.

Kontextuella gudsbilder

Gudstjänsten sker inte i ett tomrum. Den lever i en omvärld och i en bestämd kontext. HBF har tagit fasta på detta och detta faktum är ju en viktig orsak till en återkommande förnyelse av kyrkans böcker. På ett särskilt sätt verkar man i HBF beakta frågan om inklusivitet och ett inkluderande språk. Det gäller inte minst kön, men även ålder, marginaliserade och förtryckta människor.¹¹

Det traditionella tilltalet av Gud som ”vår himmelske Fader” som nästan helt fallit bort i HBF är ett tydligt exempel på en anpassning till kontexten.¹² Samtidigt som det är förståeligt att man beaktar den nutida problematik som ligger i fadersbegreppet och vill nå ”bortom kön” kommer språkbruket att betyda en mindre nyanserad bild av Gud. ”Gud”, ”o Gud”, upprepas outtröttligt. Den relationella aspekt som kommer till uttryck med bilden av ett gott förälder-barn-förhållande tonas ner. I det är individen sedd och bekräftad, det är ”mig” det handlar om i gudstjänsten. Det är svårt att uttrycka det personliga gudsförhållandet med ett avskalat ”Gud”. Detta bidrar eventuellt till intrycket av att ”Guds närhet” är svårfångad, som jag noterade i ett tidigare avsnitt. Som ett annat exempel på samhällsanpassning kan man se frågan om makt och att böner för land och folk och beslutsfattare i både samhälle och kyrka tonats ner eller getts svepande formuleringar.¹³ Också det får betydelse för förståelsen av Gud och makt.

Hur kommer då det kontextuella till uttryck mera allmänt taget i HBF? Det finns en bredd i formuleringar av allmänmänskliga livserfarenheter och vardagstänk med bilder i vilken Gud infogas. Det här betyder att Gud som skapare är starkt markerad. Det är logiskt att förböner är särskilt inriktade på församlingens och individers konkreta och existentiella frågor. Därför ger också dessa texter en bild av Gud som förstår och möter människans frågor och bekymmer, som tar hand om sin skapelse. Det är dock anmärkningsvärt att i flera förböner stannar tanken inom det skapades sfär (*förböner 5, 6, 7*). Särskilt

¹¹ HBFf, s. 20–26.

¹² HBFf, s. 25–26. Se även Cristina Grenholms tankar om ”att leva med en levande teologi”, Grenholm 2010, s. 100–103.

¹³ Jfr förbönerna 1, 6 och 7 i HB 1986.

stor blir kontrasten i jämförelse med kyrkans traditionella förböner, närmast *förbön 8* i HBF som utgör en variant av den gamla litanian och *förbön 9* som vardera återfinns i HB 1986. I de gamla bönerna, som i den bevarade traditionen även inrymmer t.ex. den litanieliknande *Trishagion* och *kyrielitanian*, var treenighetsstrukturen tydlig. Som kyrkans allmänna förböner är dessa inriktade på mänskligt liv, men de inrymmer också tanken på frälsning, t.ex: ”Så vill vi, frälsta från allt ont, i din församling alltid tacka och lova dig” (*förbön 8*). Och den gamla *Trishagion* börjar efter de tre ”helig-ropen” med att be ”om våra själars frälsning”.¹⁴

Men även i andra moment är skapelsens Gud betonad. Jag anför några talande exempel. Samtidigt vill jag notera att det vanligen också finns alternativ som är mera mångsidiga under samma moment. Enligt *inledningsord 8* säger liturgen:

Fjällens och det öppna landskapets Gud,
skogarnas och den rika mångfaldens Gud,
städernas och det pulserande livets Gud,
i din närhet vill vi leva,
i din närhet vill vi be.

En *prefation (allmän 1)* förkunnar:

Du håller världen i dina händer
och nämner oss alla vid namn.
Varje människa har du skapat till din avbild.
Du gav oss livet för att vi skulle höra samman med dig.

Nattvardsbön 12 har en skapelseorienterad introduktion, men i fråga om nattvardsböner följer ändå instiftelseorden som innehåller Guds löfte om förlåtelse och delaktighet i det nya förbundet.

Särskilt när det gäller förbönsalternativen är det tydligt att det har skett en riktning mot mera skapelsebetoning eller ett nedtonande av

¹⁴ Den variant som finns i HB 1986 är modifierad. Jag citerar den svenska översättning som ingår i den finländska *Gudstjänstboken 2000*.

frågor om frälsning och blicken mot det eviga. Har det någon betydelse? Det verkar ha det för dem som arbetat med handboksfrågor under de senaste årtiondena eftersom man kan se att vissa saker tagits bort eller tonats ner i traderade texter. Och alla moment behöver naturligtvis inte innehålla hela tros läran. Men man kan fråga om det har en betydelse för människans syn på sig själv att i sammanhållande texter uppfatta att både hennes timliga och eviga väl hör samman. Teologiskt har en holistisk människosyn kommit att framhävas som syns i teoretiskt tänkande kring både predikan och själavård.

Jag vill lyfta fram ytterligare en aspekt som bidrar till gestaltningen av gudsbilden. Det finns en tydlig vi-orientering i gudstjänstens texter. Nu avser jag inte ett "vi" i betydelsen kollektiv i motsats till individualistisk, utan ett tänkande som utgår från människan. Jag anför några korta exempel från olika moment. "Nu är vi tillsammans och du, Gud, är här" (*inledningsord 2*). "Gud, med dig kan jag tala om allt. Förlåt mig det som jag gjort fel" (*bön om förlåtelse 7*). Kyrkans förbön utgår tankemässigt naturligt från världens nöd, men t.ex. *förbön 5* är starkt vi-orienterad genom att de olika verserna börjar: "Gud, vi ber för/om/att" och en liknande stil har *förbön 7*. Utan inledande eller i övrigt motiverande hänvisningar till Guds löften (t.ex. "Gud, du som [...]") kan bönen ge intryck av en mera krävande inställning, som om "vi" eller kyrkan har rätt att vänta vissa bönesvar.

Samma grundläggande vi-orientering tar sig ibland uttryck i snabba övergångar från en beskrivning av Guds handlande till hur "vi" med Guds hjälp ska bevara skapelsen, lösa eller förhindra krig och konflikter" (*förbön 1, 4, 5*). De här exemplen är ur kyrkans förböner och kan därför jämföras med äldre förböner där det är Gud som bevarar, leder och tröstar (*förbön 8, 9*). Det betyder inte att de äldre bönerna förnekade människans ansvar för skapelsen och att de nyare inte nödvändigtvis ser att Gud handlar genom människor. Men de olika sätten att uttrycka låter ändå ana något om orientering. De säger något om synen på Gud, Guds helighet och Guds suveränitet och om människans syn på sig själv i världen och inför Gud. *Bön efter kommunionen i advent* får tjäna som ett exempel:

Gud, du som ständigt kommer till oss i din kyrka
och i varje medmänniska,
tack för att vi får möta dig i tillit.
Låt oss bli till hoppets tecken i vår värld. Amen.

Denna dag då kyrkan sjunger ”Hosianna, Davids Son” blir kommandet ett allmänt Guds kommande i kyrkan och i medmänniskan. Det här citatet tydliggör tendensen i HBF att betona människans handlande och det sociala ansvaret utan att detta får en stadig grund i Guds handlande. Som jämförelse citerar jag den motsvarande *tackbönen* i HB 1986:

Vår Gud och Fader, vi tackar dig för din Son Jesus Kristus
som kommer till din församling
i nattvardens bröd och vin.
Bered väg för ditt rike bland oss
och upplys vårt mörker med ljuset av ditt evangelium,
så att vi med hjärtat kan hylla honom som vår konung.
I Jesu namn. Amen.

Den här bönen stannar i stället i vad Gud gjort och gör och hur det kan förändra ”vårt mörker”. Den tanken utesluter inte att vi ärar Gud genom att ge ut oss för andra. Det är kontrasten som avslöjar hur kontexten färgar gudsbilden i HBF.

Med en återknytning till det förra avsnittet om bibliska gudsbilder tolkar jag texterna så att det kontextuella perspektivet är omhuldat och utarbetat. Liturgens val av olika textalternativ för en specifik gudstjänst kräver en genomtänkt balansgång mellan en spänningsfylld biblisk gudsbild och vardagstänk om Gud. En stark accent på en Gud som fyller ”våra” behov antyder ett slags självtillräcklighet.

Kontextuellt tal om Gud avspeglar människosynen. Frågor av existentiell karaktär såsom kärlek, fred och rättvisa, mänskligt lidande och sjukdom återupprepas i förbönsalternativen. En aspekt som sällan ryms i gudstjänsttexter är ett djupare inläggande i livets mörkaste sidor.¹⁵ Gudstjänstordningar saknar vanligen texter med uttryck för

¹⁵ Se t.ex. Miller 2005; Pembroke 2010, s. 45–46.

vanmakt, vrede och obehagliga känslor av olika slag. Det är en ganska märklig utveckling i den kristna kyrkan med tanke på den roll Psaltartexter spelat i kyrkans fromhetsliv genom tiderna. Psaltaren är en bok som innehåller hela skalan av existentiella frågor och uttrycker en bred repertoar av känslor, från högsta jubel till oresonlig vrede och hämndbegär. Och alla dessa känslor kan riktas mot Gud.¹⁶ Jag noterar dock talande uttryck för förtvivlan och oförmåga att förstå bland böner i *begravningsgudstjänsten*. Jag citerar *bön 8*, men noterar att även *bön 7* och *5* har liknande drag.

(O) Gud, vi är inför dig
i sorg och förtvivlan
med allt som vi inte förstår,
med allt som blev annorlunda,
(med allt som känns orättvist och trasigt).
Du ser våra tårar,
vår vanmakt och vrede.
Du ser också vår tacksamhet
över att NN levte och funnits.

Gud, kom till oss med din kärlek och värme
hjälp oss att orka leva vidare.
Ta emot NN i din famn
i din oändliga kärlek.
Amen.

Den här bönen andas uppriktighet. Den ger uttryck för känslor, också de svåra i form av vanmakt och vrede, och inte minst de motstridiga med upplevelser av både vanmakt och tacksamhet på samma gång. Den som ber förväntas inte ha förmåga att sätta ord på situationen, måste inte låta sig dikteras av en välmenande tröst, utan får vila i en försiktig tillit till en Gud som förmår möta dessa blandade och obehagliga känslor. Bönen andas mogenhet i gudsrelationen.¹⁷ Guds-

¹⁶ Se t.ex. Pembroke 2010, s. 70–74.

¹⁷ Här vill jag anknyta till Matti Hyrcks gudsbilder utifrån både teologiskt och

bilden förblir dock även här en aning tunn. Den som levit i en kristen tradition kan associera till tanken att Gud förstår därför att Gud själv varit människa och gått igenom lidandet, men den mindre kyrkvana deltagaren har måhända inte samma referensram.

Teologiskt om Gud

Enligt Svenska kyrkans egen formulering av sin uppgift ska ”den grundläggande tro, bekännelse och lära” som kyrkan står för ”komma till uttryck i allt vad kyrkan gör och säger”.¹⁸ Jag vill i det här avsnittet lyfta fram några aspekter som gäller gudsbilden i ljuset av den teologi som är kyrkans grund.

Min första iakttagelse hänger samman med frågan om *skapelse och frälsning* i HBF. Det teologiskt traditionella ordet *frälsa* och avledningarna av det förekommer inte mer än några gånger. *Rädda* som ersatt *frälsa* i nya bibelöversättningar används några gånger i HBF, *befria* likaså, och i vissa texter *förlåta* och *försona*. Det uttryck som förekommer mest i hela HBF och även i de sammanhang där man kunde förvänta något av dessa ord är, som jag tidigare nämnt, att *ge liv*. Gud ger liv. Jag har också antytt att alla tre gudomspersonerna kan sägas ”ge liv”: Fadern som skapar liv, Kristus som återupprättar och ger nytt liv och Anden som i den nicaenska bekännelsen kallas ”Herren och livgivaren”. När ”ge liv” blir ett slags universalterm i HBF kommer frågan om *skapelse och frälsning* som två olika sätt för Gud att handla med sin mänsklighet att fördunklas.

Jag använder här ordet *frälsning* som en traditionell term för olika möjliga termer som handlar om den gärning Kristus utförde när han ”för oss människor och för vår salighets skull” steg ned, blev människa, korsfästes, dog, begravdes, uppstod, steg upp till himmelen till ”Faderns högra sida” intill dess han skall återkomma i härlighet. Så

psykoanalytiskt tänkande (2003). Av hans fem gudsbilder är *den helande Guden* den som kan uppta det motstridiga så att människan på ett moget sätt kan erkänna att hon *samtidigt* är ”rättfärdig och syndare”. Hon kan *samtidigt* bejaka sin integritet och inse sitt beroende i förhållande till en outgrundlig Gud, *samtidigt* uppleva hopp och missmod i en mångtydig verklighet. Sundkvist 2003, s. 76–77.

¹⁸ Se Svenska kyrkans kyrkoordning, avd. 1, kap. 1.

bekänner kyrkan i den nicaenska trosbekännelsen att Jesu Kristus hade en speciell uppgift i förhållande till den mänsklighet han blev del av. Han kom för "vår salighets skull", för att frälsa eller rädda människor. I trosbekännelsen, när den läses i denna form, finns därför en påminnelse om frälsningens betydelse. I *Gloria & Laudamus* finns också olika alternativ som specifikt tydliggör Kristi verk (*lovsången 1, 2, 4, 5, 6 och 9*), i de äldre *förbönerna* (8, 9), i flera *nattvardsböner*, förutom i själva instiftelsorden (1, 2, 5, 6, 7, 10). Men man kan notera att även i samband med denna, för att tala traditionellt teologiskt, "utdelning av Kristus och hans liv" förblir betydelsen ibland rätt vagt eller allmänt uttryckt: Gud "uppenbarar kärlekens djupaste hemlighet" (*nattvardsbön 3*), "I Kristus är du här [...] möt vår längtan" (4), "i Kristus [...] öppnar [du] det omöjliga" (8), "du som ger liv åt allt och möter i Jesus Kristus" (9), "gör oss delaktiga av din kärlek i Jesus Kristus" (11), "vi minns [...] allt detta är nära och nu" (12).

I de böner som är bestämda av kyrkoåret, dvs. *prefationen* och *bön efter kommunionen*, finns en del bibliska och/eller äldre formuleringar som tydliggör vad Kristus betyder "för oss". Men man kan också se hur en del modifierats till det nya, mera utslätade språkbruket. Jag låter fastan/passionstiden utgöra exempel eftersom kyrkan vid den tiden kan förväntas gestalta vad Kristi lidande betyder. I HBF lyder *prefationen*:

Han kom sargade och modlösa till tröst.
Han blev föraktad och övergiven av alla.
Genom sin död och uppståndelse
tände han försoningens och hoppets liv
och bär genom sin heliga nattvard kärlek till oss människor.

I HB 1986 finns för motsvarande prefation följande bön:

Honom har du utgivit för våra synders skull
och låtit dö för oss som var döden värda
att vi skulle ha liv genom honom.
Och av denna hans välgärning
blir vi delaktiga i hans heliga nattvard.

Dessa citat visar på teologiska tendenser i HBF. Det är riktigt och vackert uttryckt att Kristus tänt försoningens och hoppets liv och bär genom nattvarden kärleken till oss, men det är betydligt mera neutralt och svårfångat än att på något sätt visa att det som Kristi död och framställningen av den gestaltar sker ”för mig” och därför ger mig delaktighet i det eviga livet här och nu.

Tanken på ett utdelande moment verkar vara svår att hantera i HBF. Motsvarande *bön efter kommunionen* framställer ett tack till Kristus som gav ”detta sakrament som ett bevis på din kärlek och att du gav dig själv åt oss”. Här har det skett en ändring i jämförelse med HB 1986, som framhåller att Kristus ”nu givit dig själv åt oss”. Att Kristus ger sig själv, ger ”mig” del i sin död och sitt liv genom ordet och nattvarden, förändras till en åminnelse som en reflektion över att han gav sig själv. ”Mig”/”oss” blir i allmänhet och att det sker nu för just ”mig”, i en närvaro här och nu, får alltså inte ett uttryckligt stöd.

Det här resonemanget ser ut att handla om små språkliga uttryck, men rymmer väsentliga teologiska implikationer. Den evangelisk-lutherska tro som Svenska kyrkan säger sig bekänna, och de skrifter som åberopas för denna, visar hur viktig tanken på att det faktiskt sker ett ”för oss” när Kristi verk gestaltas i ord och synliga ord varit för denna tolkning. Katekeserna, som traditionellt hör till de viktigaste texterna i denna tradition, understryker hur Kristi gärning måste få betydelse som en gärning ”för oss”.¹⁹ Därmed kan nåden hållas ren och fri från krav på motprestationer. Dessutom blir gudsbilden dynamisk. Formuleringarna understryker att Gud handlar med oss här och nu i gudstjänsten, inte bara ger liv och möter med hopp i allmänhet. Gudstjänstens dialog blir ett samtal i ord och handling, en rit som har ett dramatiskt skeende.²⁰

Det finns en komponent i HBF som medverkar till att tanken på frälsning nedtonas på olika sätt. En människa som inte primärt anses vända sig från Gud i sin brustenhets behöver ingen genomgående förvandling, eller frälsning. ”Synd” hör vanligen mera hemma i en

¹⁹ Se även Grenholms beskrivning av Martin Luthers lilla katekes, Grenholm 2010, s. 35.

²⁰ Se härtill t.ex. Sundkvist 2001, s. 125–128.

analys av människosynen, men det visar sig att förståelsen av synd klart influerar på gudsföreställningar. Jag noterar bara kort att äldre syndabekännelser tydliggör denna aspekt. Den mest radikala formuleringen är bibliskt grundad (Ps 51): ”Mot dig [Gud], bara mot dig, har jag syndat” (*inledningsord 17 särskilt Långfredagsgudstjänst*). Så har också begreppet synd i teologin ansetts vara ett religiöst begrepp, som primärt handlar om människans gudsförhållande, men får konsekvenser för relationen till medmänniskor och skapelsen.²¹ I HBF ser det i det ljuset ut som en teologisk omedvetenhet när en bön om förlåtelse (4) stannar vid ”Förlåt mig det jag har brutit mot skapelsen, mina medmänniskor och mig själv”. Enligt bönen kommer människan visserligen till Kristus för ”läkedom och upprättelse”, men otrons kamp förtigs.

I ljuset av dessa iakttagelser speglade mot Svenska kyrkans tro och lära konstaterar jag att det har skett vissa tyngdpunktsförskjutningar i teologin. Aspekter som jag här lyft fram som exempel bedömer jag höra till de mera grundläggande.

Sammanfattning och kommentar

I den här artikeln har min uppgift varit att klargöra gudsbilden i handboksförslaget för Svenska kyrkan (2012). Framställningen bygger på en analys av enskilda gudstjänstmoment som speglas mot teoretiska referensramar som är relevanta för gudsbilden i gudstjänsten: trosbekännelsen, närvaro, bibliska bilder, kontextuella bilder och teologiska aspekter. I reflektionen har jag försökt mångtydiggöra det som texterna utsäger och även vad som eventuellt inte sägs.

Jag har noterat vissa drag som är genomgående i texterna. Ett grundläggande drag är att tala om Gud på ett avskalat sätt, som ”Gud”, med få bestämmingar. Analysen visar också att denna Gud framför allt är Skaparen. Det vanliga uttrycket att Gud ”ger liv” åt människor är inte entydigt i förhållande till de verk som traditionellt brukar tillskrivas de tre ”gudomspersonerna” i treenigheten. Det blir därför inte tydligt

²¹ För en teologisk reflektion kring människan, se Henriksen 2006.

när det handlar om skapelsens livgivande, liv som frälsningens nya eller återupprättade liv eller Andens livgivande verk.

Det är tydligt att man värnat om kontextuella aspekter i HBF. Inklusivitet är ett ledord. Det betyder att man vill tala om en Gud ”bortom kön” och Gud tilltalas därför sällan ”Fader”, att de i olika avseenden marginaliserade ska få utrymme och att maktbegreppet blir problematiskt. Det betyder samtidigt en mera opersonlig gudsbild. Denna aspekt kombineras med en stark betoning av människan och hennes sociala ansvar. Resultatet är att skapelse och människan framträder starkt och Guds handlande nedtonas. Tanken på Gud som handlande här och nu i gudstjänsten och i människors liv är både bibliskt och teologiskt förankrad. Bibelns dramatiska och dynamiska gudsbild är problematisk eftersom metaforer och antropomorfa drag lätt blir reducerande. Samtidigt är det ofrånkomligt eftersom Gud inte kan beskrivas på ett adekvat sätt. Ett beskrivande drag som jag finner karaktäristiskt för HBF är också ibland problematiskt. Att tala beskrivande om Guds närvaro, som kan förväntas vara förutsatt i gudstjänsten, kan bli distansnerande.

Mina iakttagelser utmynnar i bedömningen att det sker en teologisk tyngdpunktsförskjutning i förhållande till äldre tradition. Denna bedömning stöds av en parallell läsning av HB 1986. Det ska dock noteras att det är omöjligt att förutsäga hur den gudsbild som förmedlas faktiskt kommer att se ut i en given gudstjänst, eftersom det finns många alternativ av både äldre och nya texter att välja mellan för liturgen. Med denna artikel hoppas jag kunna bidra till att stimulera en fortsatt diskussion kring olika gudsbilder.

Summary

The Conception of God in the Proposed Kyrkohandbok for the Church of Sweden

My task in this article was to clarify the conception of God in the 2012 proposal for a new “kyrkohandbok”. The method used was first to analyse individual parts of the order for the divine service, then to choose specific categories relevant for the interpretation of worship: the Creed, the presence of God, Biblical conceptions, contextual

conceptions and theological aspects. In my reflexion I have tried to complexify the texts, and with the help of categories from outside the texts I have also tried to infer subdued or suppressed issues.

The material yielded some recognisable characteristic elements. One fundamental observation is that the texts speak of God in a simplified way, as “God”, without attributes. Spoken of in this way, God is primarily seen as the Creator. The often used formulation that God “gives life to human beings” is not unambiguous in light of the confession of the Trinity as Father, Son and Holy Spirit. It remains open whether “giving life” should be understood as a creating, a saving or a sanctifying act of God.

It is obvious that contextual aspects have been fostered in the proposal. For worshippers to experience a feeling of inclusion is an important goal. Marginalized groups are embraced while concepts of power and might become problematic. Further, there is a wish to talk about God “beyond gender”. For these reasons God is rarely addressed as “Father”, which leads to a rather non-personal conception of God. When this is combined with an emphasis on the human being and social responsibility, the image of God as an acting God is suppressed. The idea that God acts here and now, in worship and in the lives of individuals, is rooted in the Bible and theology. But the Bible’s dramatic and dynamic conception of God is problematic, because metaphors and anthropomorphic images easily reduce “God”. On the other hand, metaphors are inevitable, since God cannot be described adequately. A way of describing God that I find to be characteristic of the proposal can sometimes also be problematic: To talk about the presence of God, which one would expect to be presupposed in worship, can have a distancing effect.

From a theological point of view the main emphasis has shifted when the proposal is compared with previous tradition, specifically the “kyrkohandbok” of 1986. However, it must be noted that it is impossible to know which conception of God will in fact be conveyed in a particular worship situation, because there are many alternatives for the minister to choose among in the worship agenda. I hope that my brief survey can stimulate further discussion about conceptions of God in this and other worship books.

Käll- och litteraturförteckning

- Cleve, Fredric, 2002, "Gudstjänst i dialog. Teologiska och liturgiska motiv bakom gudstjänstförnyelsen". Mikael Helenelund, red., *Kyrkomusiken – tidsenlig och tidlös. Jubileumsskrift utgiven i december 2002 av 75-årsjubilerande Kyrkomusikerföreningen*, s. 112–125. [Helsinki]: Kyrkomusikerföreningen.
- Eriksson, Anne-Louise, 2012, *Att predika en tradition. Om tro och teologisk literacy*. Lund: Arcus.
- Grenholm, Cristina, 2010, *Levande teologi*. Stockholm: Verbum.
- Gudstjänstboken, 2000. Antagen av kyrkomötet den 12 januari 2000. Helsingfors: Församlingsförbundet. Tillgänglig: <http://www.evl.fi/kyrkohandboken/gt/gtb.pdf> [2014-05-27].
- HB 1986 = *Den svenska kyrkohandboken, Del I. Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna*. Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte. 3. rev. utg. 2006. Stockholm: Verbum.
- HBf = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förslag* (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala.
- HBff = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förklaringar till förslag* (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala.
- Henriksen, Jan-Olav, 2006, *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Hemberg, Jarl & Holte, Ragnar & Jeffner, Anders, 1982, *Människan och Gud. En kristen teologi*. Lund: LiberFörlag.
- Hughes, Graham, 2003, *Worship as Meaning. A Liturgical Theology for Late Modernity*. Cambridge Studies in Christian Doctrine. Cambridge: University Press.
- Hyrck, Matti, 2003, *Ihmismieli ja Jumala psykoanalyysin valossa*. [Människosinnet och Gud i psykoanalysens ljus.] Helsinki: Kirjapaja.
- Hössjer Sundman, Boel, 2006, »Herren är mitt ibland oss«. *En analys av föreställningar om guds närvaro i Den svenska kyrkohandboken från 1986*. Skellefteå: Artos & Norma.
- Luther, Martin, "Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten. 1544". *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883–2009, bd 49, s. 588–615.
- Miller, Patrick D., 2005, "Heaven's Prisoners: The Lament as Christian Prayer." S. A. Brown & P. D. Miller, ed., *Lament. Reclaiming Practices in Pulpit, Pew, and Public Square*, s. 15–26. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Pembroke, Neil, 2010, *Pastoral Care in Worship. Liturgy and Psychology in Dialogue*. London: T&T Clark.
- Rössler, Dietrich, 1994, *Grundriss der praktischen Theologie*. 2. erw. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Sundkvist, Bernice, 2001, *Det sakramentalta draget i Luthers förkunnelse*. Åbo: Åbo Akademis förlag.
- Sundkvist, Bernice, 2003, *Evangelium och existens. Predikan som helande dialog*. Skellefteå: Artos.
- Sundkvist, Bernice, 2007, "Välsignelse i trinitarisk belysning. Luthers tolkning av den aronitiska välsignelsen." *Hjärtats tillit. Trosförmedling i luthersk tradition = Svensk Gudstjänstliv* 82, s. 10–30.

Musiken i kyrkohandboksförslaget

ANNA MARIA BÖCKERMAN

Jag vill börja den här recensionen med att positionera mig själv och min uppgift. Jag är till yrket kyrkomusiker och arbetar i en svenskspråkig församling i Helsingfors, Finland. Mitt perspektiv på de böcker jag fått att recensera är alltså ”utifrån”. Jag har läst och spelat igenom materialet, men inte firat gudstjänst med det. Jag ser på materialet genom kyrkomusikerns glasögon, dvs. jag reagerar främst på sådant som berör allmänna eller musikaliska frågor, inte så mycket på det strikt teologiska eller på språkliga detaljer. Eftersom utrymmet är begränsat, går jag inte heller in på detaljer i musikserierna. Det material som tagits över från nu i kraft varande kyrkohandbok (1986), alltså musikserie A, har dessutom Mattias Lundberg omsorgsfullt gått igenom i sin artikel i *Hymnologi* nr 3–4, november 2013.

Musik är viktigt för dagens människor. Det ser och hör vi över allt i samhället där vi rör oss. Musiken påverkar oss och vi människor känner att vi kan uttrycka oss genom musiken. Så har det varit mycket länge i människans historia och så har det varit oavsett kulturell tillhörighet. Martin Luther menade att musiken är en Guds gåva till sin skapelse – att musiken är en del av skapelsen.¹ Anders Ekenberg, som bland många andra har skrivit om musik och gudstjänst, menar att sång och musik djupt hör samman med människans väsen och att det är därför den används i kyrkan och i gudstjänsten.²

Ekenberg skriver om musikens uppgift i sin bok *Det klingande sakramentet*:

1 Luther, ”Praefatio zu den Symphoniae iucundae”.

2 Ekenberg 1984, s. 12.

Gudstjänsten firas av människor och gör därför bruk av mänskliga uttrycksformer. Dessa former, dessa ”tecken”, är i sig själv mångtydiga. Men inställda i det helhetssammanhang som gudstjänsten utgör – och där Ordet och orden spelar en avgörande roll – får de en speciell inriktning: de används som tecken på och som kärll för det heliga som är gudstjänstens djupaste innehåll. Deras uppgift är att låta oss se det osynliga, höra det ohörbara, röra vid och smaka det ouppnåeliga; de skall visa hän utöver sig själva, inte till vad som helst utan till det mysterium i vilket vi tror att världens mening och mål finns inneslutna.³

Ekenberg ger alltså musiken en oerhört stor uppgift i gudstjänsten. Han menar att musiken som tecken kan låta oss människor få en aning om mysteriet och ytterst därmed Gud. Tecknen präglas av mångfald; de bär bl.a. en kontaktfunktion, en bekräftande och bejakande funktion, en kritisk funktion och en gemenskapsfunktion. I sig själv gör musiken inte detta, men i gudstjänsthelheten får musiken förmågan tillsammans med övriga tecken. Den blir då ett ”klingande sakrament”, ett tecken på det heliga.⁴

I diskussionen om musiken och gudstjänsten kommer också diskussionen om estetiska värden in. Är musikens funktion att försköna, och är detta något ytligt som går emot innehållet i gudstjänsten? Oskar Söhngen intresserade sig på 1930-talet för förhållandet mellan estetiken och liturgisk praxis.⁵ Han menade att estetiken är en självklarhet för all konst på samma sätt som logiken är för predikan. Där det estetiska inte finns i gudstjänsten, blir inte församlingen uppbyggd. Skönhetsvärdet i musiken eller i annan konst som används i gudstjänsten skall således inte förringas, för det är en del av församlingens uppbyggelse, en sida av tecknen på det heliga.

I inledningen till *Kyrkohandbok för svenska kyrkan del I, förslag* (härefter HBF) konstateras följande om kyrkomusiken:

³ Ekenberg 1984, s. 104 f.

⁴ Ekenberg 1984, s. 104–106.

⁵ Söhngen 1932.

Musiken förstärker gudstjänstens skeende. Den församlingsgemensamma psalmsången har en stark ställning i Svenska kyrkans gudstjänsttradition. Körsång och instrumentalmusik stödjer församlingssången och fördjupar gudstjänstens tema på ett annat sätt än det talade ordet förmår.⁶

Vilken funktion ger detta musiken i gudstjänsten? ”Förstärker” och ”fördjupar” är visserligen bra egenskaper, men dessa ger ännu inte musiken någon egentlig roll i gudstjänsten. Att psalmsången har en stark ställning i gudstjänsttraditionen är också fint, men inte heller det uttrycker något om musikens uppgift i gudstjänsten.

Man kan leta vidare i förklaringsdelen. I *Kyrkohandbok för svenska kyrkan del I, förklaringar* (härefter HBFF) finns en underrubrik – *Musikaliska överväganden*. Här kan man läsa:

Musiken är en betydelsefull del av gudstjänsten. Musiken förstärker gudstjänstens skeende, kan bära det kristna budskapet och möta människans tro och liv. Genom tonerna uttrycks trons många aspekter och människans gudstilltal, som gudstjänstens kristusrop, lovsång och bön.⁷

Här blir vi en liten smula mer upplysta; musiken kan bära budskapet – skall jag tolka det som en ansats till att uttrycka att musiken kan ha sakramental drag? Och sedan om människans gudstilltal – här tillskrivs tonerna i mässmusiken sakrifiella drag.

Gudstjänsten beskrivs ofta (bl.a. i kyrkoordningen) som ett möte mellan människan och Gud.⁸ Gud kommer till församlingen i Ord och sakrament och församlingen svarar med lovsång och tillbedjan. Vi har två riktningar, den sakramental – Gud till människa, och den sakrifiella – människa till Gud. Den sista meningen i ovanstående citat betonar den sakrifiella delen, att människan vänder sig till Gud med musikens hjälp. Motsvarande tankar har jag hittat även på andra ställen i förklaringarna.

Jag har försökt leta efter uttalanden om musikens sakramental

⁶ HBF, s. 9.

⁷ HBFF, s. 36.

⁸ *Kyrkoordning för Svenska kyrkan*, 17 kap. § 1.

funktion, men funnit ytterst lite. I förklaringsdelen (HBFf, s. 112) finns en passus som tillskriver musiken en förkunnande möjlighet i samband med konfirmationsgudstjänstens predikan. Om konst med sakramental karaktär finns ett tydligt uttalande, men det omfattar inte musiken; där (HBFf, s. 57) står att: ”Arkitektur, textilier, målningar och skulpturer uttrycker evangelium. Dessa uttrycksformer förmedlar budskap och kunskap på ett annat sätt än ord gör och hjälper människor att närma sig det ogripbara”.

Vad uttrycker då gudstjänstmusiken enligt det nya handboksförslaget? I HBFf inleds underkapitlet *Musiken i gudstjänsten* på följande vis:

Musiken är en betydelsefull del av gudstjänsten. [...] Genom musiken uttrycks kyrkans tradition och spiritualitet och samhörighet skapas med tidigare generationer och med kristna i hela världen. Musiken ger särskild möjlighet till delaktighet.

Musiken får således i första hand uppgiften som traditionsbärare och gemenskapsskapare. Dessa egenskaper är utmärkta, men de räcker inte.

Efter genomläsningen av gudstjänstmaterialet, så berör min första kritiska fråga inte det jag läst, utan snarare det jag inte har fått läsa. Jag uppfattar det så, att man i handboksförslaget menar att musiken i gudstjänsten är viktig, men man förklarar inte varför. Man har inte gått in på musikens funktion i gudstjänsten, i synnerhet inte ur ett musikteologiskt perspektiv. Det är synd eftersom det finns utmärkt svensk litteratur i ämnet. Om man inte som utgångspunkt funderar på musikens plats, mening och uttryck i gudstjänsten, är det svårt att precisera vilka de nya behoven som ligger till grund för förnyelsearbetet är. Man utgår lätt från antaganden och då kanske slutresultatet inte blir det mest optimala. Om jag har förstått saken rätt, så var det från början inte meningen att handboksförslaget skulle omfatta en så stor revidering av gudstjänstmusiken som nu föreligger. Kanske detta är orsaken till avsaknaden av reflexion kring musikens teologi.

Efter denna mer allmänna inledning om musikens plats skulle jag vilja gå in på några konkreta frågor. Jag har i min läsning kunnat konstatera att vissa begrepp bildar par. Jag använder inte dessa be-

greppspar för att ställa innehållet i dem mot varandra, utan jag tar upp dem för att ge struktur åt mina tankar.

Gemensam rit – lokal variationsrikedom. Det framgår i HBFf (s. 18–19) att Torbjörn Axner utfört enkätundersökningar (1996 och 2009) som visat att 1986 års gudstjänstordningar använts friare än vad handbokens reglering avsett. Man har alltså ute i församlingarna arbetat med gudstjänsterna och kommit till andra resultat än vad handboken stipulerat. Är detta bra eller mindre bra? Om ett sådant arbete görs med kunskap och värnande om traditionen och i ett församlingsengagerande syfte, borde det väl inte vara omöjligt? Men antagligen var inte detta frågan, utan den handlar om handbokens auktoritet. Handboken är ett styrdokument, får man avvika? Det framgår inte av texten ifall man med det nya förslaget försöker hinna ifatt en praxis som redan existerar, eller om det nya förslaget innebär ett försök till att återställa ordningen. Åtminstone verkar det som om det önskas att när ett nytt förslag väl godkänts, så skall man hålla sig till det. Då är det viktigt med detaljerna i innehållet, inte minst med de musikaliska.

Ekumeniskt gemensamt igenkännbara – lokal anpassning i den egna kyrkotraditionen. Detta är ett annat begreppspar som kommer nära det föregående. Man strävar till en gudstjänst som lyfter fram ett gemensamt grundskeende med huvuddelarna Samling, Ordet, Måltiden och Sändning. Man betonar att ekumeniska strävanden innebär att ”lyssna in andra kyrkors berättelse om sig själva och sin gudstjänst [...] och hitta uttryck för att tydliggöra och fördjupa den egna identiteten”.⁹ Man strävar efter en balans. Angående det musikaliska uttrycket kan man fråga sig hur detta kommer fram. I de gregorianska serierna i Handboken från 1986 kan man väl konstatera att dessa perspektiv förenas. Hur är det med de nya mässerierna? Gäller frågan bara formmässiga ting som ordningen eller också t.ex. det textmässiga innehållet?

Klingande musik – noter. Musik har gemensamt med bl.a. dans, drama och poesi att den existerar i tiden. Varje gång musiken klingar så är klangen annorlunda än tidigare gånger den klingat. Det är musikens väsen, och dess styrka. Det att den blir olika är inte något man skall

⁹ HBFf, s. 31.

vara orolig för, utan se som en möjlighet. I musiken finns alltid ett mått av improvisation. I gudstjänsten måste det vara så, för en gudstjänst är ett levande möte, inte ett skeende för sakens skull. I våra tider lär man sig musiken via en notbild (eller på det gamla sättet: genom att lyssna). En notbild garanterar dock inte att den klingande dräkten blir lika, bara liknande. I vissa fall finns det inte ens orsak att sträva till exakthet, därför att det är mot musikens mening. Här tänker många säkert på musikstilar som jazz eller gospel. Jag tänkte gregoriansk recitation som exempel. När man sjunger delar i musikserie A, så är det ofta texten och dess betoningar som avgör rytmen. Om man vill ackompanjera sången, så är det lättast för organisten/instrumentalisterna att bara lyssna och lägga ackorden under. Det blir inte tydligare för att man i notbilden sätter ut åttondelsnoter på textens olika stavelser, det blir stolpigare. Nu ser notbilden väldigt blandad ut. Varför inte hålla recitationstoner med fri rytm genomgående?

Orgel – övriga instrument. Jag har försökt leta efter kommentarer i musikvolymen som skulle klargöra om det är meningen att musikern/musikerna skall spela efter de satser som står i boken. I förklaringsdelen tar man upprepade gånger upp frågan om instrumentbesättningen i gudstjänsterna. Det påpekas att den musikaliska stilen skall vidgas och att mässmusik från andra musikaliska genrer skall klinga i kyrkan. Man vill inte förutbestämma vilka instrument som skall spela gudstjänstmusiken. Men när det kommer an på notbilden har man ändå gjort det, åtminstone har man gjort ramarna ganska snäva. Jag vet inte hur det är i Sverige på den här punkten, men om man sätter en fyrstämmig koralsats (eller utskrivna stämsats) framför bandmusiker i Finland, så tittar de förvånat och undrar vad de förväntas göra. De behöver en (enstämmig) melodi med ackord. Ser man i slutet på HBF så finns melodierna men inga ackord. Ser man i musikvolymen finns ackord på musikserie E, därtill på några delar av serierna C och D, men inte på annat. Hur har man tänkt att musiker från andra genrer skall läsa ut musikserierna och bidra med en klingande dräkt på musiken som är genretrogen och bra? Och omvänt är det precis samma sak med orgeln. Man måste hitta orgelsatser som gör att orgeln klingar så skönt som möjligt i de olika musikserierna. Det blir lätt halvvägs åt båda hållen och frågan är om församlingen blir uppbyggd av det.

Psalmsång – andra andliga sånger. I HBFf betonas psalmboken och församlingspsalmerna som mycket viktiga i den svenska gudstjänsten. De beskrivs som traditionsbärande och de ger möjlighet till delaktighet. Tillsammans med Bibeln, Kyrkohandboken, Den svenska evangelieboken och En liten bönbok är Den svenska psalmboken godkänd av kyrkomötet och reglerar därför gudstjänstfirandet i Svenska kyrkan.¹⁰ Vidare sägs i förklaringsdelen att psalmerna är så viktiga att de är en av de omistliga ingredienserna vid varje gudstjänst, dit alla kyrkliga handlingar också hör (för psalmsångens vidkommande, undantag: bikt). På sidan 65 i HBFf står att Den svenska psalmboken skall användas vid huvudgudstjänst. Men om förrättande präst och musiker är ense, kan psalmerna bytas ut mot andra sånger. På sidan 64 står att en huvudgudstjänst också kan förrättas av lekman. På grund av ovanstående frågar jag följande: är det så att psalmer kan bytas ut mot andra sånger endast om den förrättande personen är präst, inte om han/hon är lekman? Hur är det med tillägg som inte godkänts av kyrkomötet, exempelvis Verbumbilläggget och Psalmer i 90-talet eller Psalmer i 2000-talet, räknas de in som likvärdiga då kyrkohandboken ger sina instruktioner eller är det ur dessa man skall finna de ersättande sångerna som inte är psalmer?

Frihet – fasthet. Jag arbetar själv i Borgå stift i Finland, och vi har en egen finlandssvensk kyrkohandbok som är uppbyggd på liknande sätt som det svenska kyrkohandboksförslaget, dvs. det har tre gregorianska mässorier 1a, 1b och 1c och därtill kommer mässmusik som är nykomponerad. Då handboken togs i bruk prisades de nya variationsmöjligheterna. Än så länge har vi inte data på hur det har gått – men jag kan ge en kvalificerad gissning på basen av det jag vet om gudstjänstlivet på finlandssvenskt håll. Rikskyrkan fick mer variationsmöjlighet och församlingarna på lokalplanet fick mindre variation. I praktiken blev det så, att när församlingen lärt sig en av de nya mässorierna så behöll man den utan att variera enligt kyrkoåret. Ett sådant bruk tillåter ju handboken också. Man får variera men man måste inte. Frågan är alltså om friheten ger det man hoppas på eller om en delvis reglering t.ex. angående kyrkoårets varierande tider ändå vore väl. Ett annat ting som

¹⁰ HBF, s. 9.

jag har tillgång till, som inte finns i det svenska förslaget, är en fastslagen text för de olika mässpartierna som kyrkomusikerna får arbeta med lokalt. I min församling har detta varit till stor glädje och nytta. Man värnar om enheten via texten men ger också lokalförsamlingen kreativa möjligheter. Med dagens tekniska möjligheter är det inte så svårt att samla in fungerande alster som på detta vis föds och den vägen låta skaparglädjen sprida sig. Texterna kan ge lokalförsamlingen en känsla av gemenskap och musikerna utmaningar. Man är dessutom inte bunden till vissa stilmässiga uttryck, åtminstone på det musikaliska planet.

Jag har ovan försökt ta fasta på några ting som kanske kunde vara bra att hålla i minnet då arbetet med kyrkohandboken fortsätter. Praktiska, inte för svårgripbara ting. Det finns ännu annat som skulle kräva mer tanke och reflexion, t.ex. huruvida de intentioner med arbetet som står beskrivna i HBFf verkligen kommer fram i gudstjänsten då den i praktiken utförs. Hur är det med församlingens roll – ökar känslan av delaktighet i och med förslaget jämfört med nuvarande praxis (baserad på handboken från år 1986)? Sett ur den sjungande församlingens perspektiv är jag inte helt säker på det. Men sådana frågor får man säkert besvarade genom inkommen respons från de församlingar där materialet prövats.

Jag önskar alla som arbetar med handboksförnyelsen krafter och uthållighet. Att revidera böcker som är en länk i en så lång historisk kedja, har så stort värde och är ett arbetsredskap för så många kräver sin tid.

Litteratur

- Ekenberg, Anders, 1984, *Det klingande sakramentet. Om musiken i gudstjänsten*. Älvsjö: Verbum förlag.
- HBF = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förslag*, 2012 (Svenska kyrkans utredningar, 2012:2). Uppsala: Svenska kyrkan.
- HBFF = *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, Del I. Förklaringar till förslag*, 2012 (Svenska kyrkans utredningar 2012: 2). Uppsala: Svenska kyrkan.
- Kyrkoordning för Svenska kyrkan med angränsande lagstiftning*, 2014. Stockholm: Verbum.
- Luther, Martin, "Praefatio zu den Symphoniae iucundae". *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 1883–2009, bd 50, s. 368–374. Weimar.
- Söhngen, Oskar, 1932, "Kirche und zeitgenössische Kirchenmusik". *Musik und Kirche* 4, s. 193–222. [Omtryckt i id., *Die Wiedergeburt der Kirchenmusik. Wandlungen und Entscheidungen*, 1953, s. 12ff. Kassel & Basel: Bärenreiter.]

MIIKKA E. ANTTILA

Luther's Theology of Music

Spiritual Beauty and Pleasure

Theologische Bibliothek Töpelmann, 161. Berlin & Boston: De Gruyter, 2013. 227 s.
ISBN 978-3-11-031019-1

Martin Luther är en kär följeslagare för många som vill framhäva musikens viktiga roll(er) i kristet gudstjänst- och kyrkoliv. Att Luther hade en gedigen musikalisk bildning och en mycket hög uppskattning av musik är lika välkänt som flera av hans psalmer blivit bärande inslag i en ekumenisk kristen kulturskatt. Kyrkohistoriker, liturgivetare, hymnologer och kyrkomusikforskare berör regelbundet frågeställningar om Luther och musiken men, som Mikka Anttila påtalar i denna studie, mer sällan systematiska teologer (det viktiga undantag som bekräftar regeln är Oskar Söhngen, 1900-talets förgrundsgestalt inom luthersk musikreflektion). Frågor kring musik kan framstå som ett trevligt randfenomen i helheten av Luthers ymniga produktion men Anttila presenterar här en systematisk analys ”justified by the conviction that music is not a theological *bagatelle*, but reflects something essential in Luther's theology” (s. 13–14). Studien är alltså inte i första hand en undersökning av ett avskilt ämnesområde eller en fråga om trons praktiska gestaltning, snarare framhävs musiken som en central nyckel till att läsa Luthers teologi som en glädjens teologi. Resultatet är en interpretation som på ett explicit och nyskapande vis etablerar en dialog mellan den så kallade Helsingforsskolans källnära och historiserande tradition av Lutherforskning samt de senaste decenniernas nyvaknade teologiska intresse för estetiska frågor. Genom sin ingångsvinkel från en positiv grundhållning till skapelse, affekt och sensoriskt välbehag lyckas Anttila kringgå både 1900-talets ofta överbetonade motsättning mellan musiken och Ordets primat samt teologihistoriens återkommande rädsla för musikens emotionella och sinnliga dimensioner.

Lutherstudiet föregås av en relativt fyllig idéhistorisk bakgrund, i det här fallet av musikfilosofiska och estetiska förutsättningar från antiken och medeltiden. Anttila presenterar välkända fornkyrkliga uttalanden om liturgins musik, diskuterar de centrala musikteoretikerna Augustinus och Boëthius och når sedan via skolastiken fram till de för Luthers musiksyn intressanta gestalterna Jean Gerson (1363–1429) och Johannes Tinctoris (1435–1511). Den historiska översynen åtföljs av ett försök att ur hela perioden renodla två ”distinkta” (s. 53) ansatser att närma sig skönhetens problem. Anttila särskiljer mellan en ”proportionernas” och en ”ljusets” estetik där den första präglas av den rationella förmågan att se, värdera och återge skapelsens inboende harmoni och ordning som uttryck för Skaparens skönhet. I kategorin ljusets estetik samlas perspektiv som talar om skönhet som Guds överflödande strålgans, en självutgivande och omedelbar fascination som skänker glädje och välbehag till allt den rör vid.

Det första kapitlet om Luther ägnas ett ingående studium av hans återkommande tal om musiken som Guds gåva, främst de välkända uttalandena (från *Tischreden*) att musiken är ”närmast teologin” och att den är ”Guds största gåva”. Den centrala texten att tolka är här Luthers förord till motettsamlingen *Symphoniae iucundae* (1538), hans mest sammanhållna utkast till en systematisk musikåskådning. Av central betydelse är att tolka implikationerna av Luthers grundläggande distinktion mellan *musica naturalis* och *musica artificialis*, ett begreppspar som härstammar ur medeltidens åtskillnad mellan musiken som vetenskap, dvs. som en väg att med förnuftet nå insyn i skapelsens egen matematiskt-musikaliska ordning och harmoni, och musik som praktiskt skapande och gestaltning. Anttila är i enlighet med sin finska forskningstradition mån om att inte betona filosofiskt-spekulativa dimensioner hos Luther och framhäver också genomgående kommunikativa och känslomässiga dimensioner av musik framför teoretiska perspektiv. Det är bortom tvivel att även Luther fortsatte att hänvisa till en matematisk (”pythagoreisk”) tradition att se skapelsen som en klingande harmoni. Samtidigt står det klart att han flyttar fokus från spekulativa insikter till ett hängivet bejakande av musikens konkret fysiska natur: Att samklang kan uppstå ur luftens ljudvågor blir t.ex.

till ett tecken på Guds förmåga att ständigt skapa ur intet. I den ”gåvans teologi” som Anttila tecknar hos Luther ingår tanken att alla Guds gåvor fullbordas när de av människan tas emot i tacksamhet och räcks vidare till nästan. Inom skapelsens naturliga musik intar därmed den mänskliga rösten en särställning och för Luther är dess grundspråk musiken; där det talade ordet främst är knutet till kognitiv förståelse är musiken mer omfattande då den också formar människans vilja och känsloliv. I en hållning som starkt kommit att prägla luthersk kyrkomusik står det också klart att Luther, till skillnad från andra samtida reformatorer, ser musiken nå sin högsta kallelse genom att övergå från skapad ”naturlighet” till mänsklig konstfullhet. Det teologiska och andliga ideal som han pläderar för är inte största grad av enkelhet utan bygger tvärs om på idén att musiken blir Guds verk fullt ut först då den fullbordas genom den konstnärliga hantverksskicklighetens rika möjligheter att beröra och omforma människan. Luthers teologi rymmer ingen principiell motsats mellan kyrkans liturgiska lovsång (i Anttilas läsning kan den gemensamma tacksägelsen sägas tillhöra kyrkans omistliga kännetecken i Luthers skrift *Om koncilierna och kyrkan*) och ett långtgående bejakande att musiken i sig, som konstfullt uttryck, kallas Guds största gåva till mänskligheten och kan ses som en självständig väg att relatera till skapelsen och Skaparen.

Att just musiken framhävs så tydligt hos Luther beror på dess tänkta förmåga att forma och styra människans känsloliv, något som här får en central teologisk betydelse då Anttila, i nästa huvudkapitel, skildrar Luther som en affektiv teolog. Trons och människans centralpunkt är vare sig ett försanthållande eller tänkande utan utgörs av en förblivande ”affekt”, dvs. en grundläggande mottaglighet och vilja att omformas av Gud. I positiva tongångar som sällan hörts av andra teologer påtalar Luther musikens djupgående förmåga att prägla denna människans grundhållning och kan närmast utmåla det som en synd och ett djävulens verk att inte uppleva glädjen att bli nyskapad genom musik. Glädjen är här ett nyckelord och för Luther finns det rent principiellt ingen teologisk fara att glädja sig för mycket åt musik, tvärtom är den glädje musiken skänker en dygd som står nära förbunden med tacksamhet till Gud som musikens skapare. Anttila kommer även senare framhäva

musikens glädje genom att jämföra den med Luthers allmänna uppvärderande av skapelsens fysiska påtaglighet, vare sig det gäller naturens skönhet, den bullrigt utåtriktade humorn, mat och dryck eller sexualitetens sinnlighet. Det bestående särdraget i fallet med musiken är att Luther inte upplever sig tvungen att begränsa hängivenheten genom att tala om en måttlighetens dygd eller att den som sexualiteten tjänar ett högre syfte (även om han pekar på en lång rad av ”felaktiga” bruk). Anttilas slutsats är att talet om musiken som en största gåva är centralt för hela Luthers tänkande då ingen annan aktivitet än den att göra musik är så skilt från synden och därmed så ren i all sin sinnliga glädje. I tongångar som tämligen skarpt avviker från vanliga hållningar inom 1900-talets Lutherrenässans påtalar Anttila att Guds Ord hos Luther inte i första hand rör uppenbarelsen som sådan utan tillhör hela det kristna livet som en levd realitet. Luthers pastorala ideal är att ordet ska vara ”i svang” och det är för honom kombinationen av text och musik, i psalmer och annan musik, som har störst möjligheter att göra ordet till en levd verklighet och glädje. Anttila påpekar att denna teologiska övertygelse förklarar varför Luther så hängivet och kritiskt arbetade för att, i samarbete med tidens skickligaste tonsättare, ta fram psalmer med potential att fullt ut förverkliga sångens oöverträffade glädje.

Ett avslutande kapitel pekar bl.a. på att Luthers oreserverade bejakande av musik står i ljuset av Bonaventuras lära om Guds spår (*vestigia Dei*) i skapelsen. En teologisk förståelse av skönhet har därmed sin särart genom att den ser tillvaron i ljuset av sin kunskap om Gud. Tron blir så en väg att både bejaka godheten i det som världen inte kan finna vackert samt en möjlighet att fördjupa förståelsen av skapelsens skönhet då Guds egen härlighet tänks bli synlig i den. Anttila systematiserar här även kriterier för Luthers värdering av musik, delvis i jämförelse med Calvin och utifrån de grundläggande begreppen kommunikerbarhet (*simplicitas*), frihet (*libertas*), välbehag (*suavitas*) samt glädje (*exultatio*). Det kan vara värt att notera Anttilas övertygelse att musiken för Luther aldrig kan räknas till kyrkans ej betydelsebärande *adiaphora*. Sättet att handskas med kyrkans musik är istället i högsta grad en teologisk uppgift med djupgående konsekvenser för synen på skapelse, människa, undervisning och etik. Luther hävdar sångens gemenskapsbildande na-

tur i polemik mot både klosterväsendets ”obegripliga mumlande” men också mot en protestantisk misstänksamhet mot musikens sinnlighet. Däremot finns det anledning att ifrågasätta aspekter av sentida svensk debatt där Luther återkommande framställs som en sorts befriare av den gemensamma sången från kyrklig överhöghet till andlig enkelhet ”på folkspråk”. Anttila beskriver utförligt hur Luthers eget ideal för liturgisk musik tveklöst anknyter till sin tids vokalpolyfoni (allra helst hos favorittonsättaren Josquin), en hållning som hänger samman med en generell öppenhet för mänskligt skapande och en teologisk värdering av polyfonins möjligheter att skapa ett glädjefullt och evangeliskt överflödande samspel. Samtidigt visar Anttilas studie att inte enbart 2000-talets tankekonstruktion om musikaliskt folkspråk, utan även dess föregångare i 1900-talets ideal om vissa idiom som uttryck för ”kyrkligt värdig musik” knappast kan beläggas hos Luther själv. Problemet är att hans tänkande inte rymmer vare sig en principiell åtskillnad mellan en kyrkans och en världens musik eller en tänkt distinktion mellan kyrkans musik, den skolade konstnären och ”folkets” musik.

Anttilas studie är välskriven, intressant och noggrann men väcker också kritiska frågor kring arbetssätt och intellektuella antaganden. Hans idéhistoriska bakgrund visar prov på goda förmågor att hantera latinska källtexter men är bred på bekostnad av precision. Studiens omisskännliga styrkor ligger i dess breda förankring i Luthers teologiska produktion men Anttilas grundläggande teologiförståelse får honom att utan klara argument gå förbi frågor om hur ännu Luthers musiksyn intimt hänger samman med senmedeltidens utveckling av antikens vetenskaps- och bildningsideal. Musikens centrala roll för Luther blir kanske allra mest påtaglig genom dess starka ställning i de (folk-)bildningsprogram som kom att utvecklas utifrån hans skrifter, en infallsvinkel som tillsammans med musikens förblivande status som vetenskap förblir underbelyst i denna studie. Lutherstudiet hade kunnat tjäna på en mer fokuserad diskussion av musikteoretiska diskussioner kring Luthers egen samtid, inte minst för att skärpa Anttilas (något okritiska) granskning av förhållandet mellan teoretiska och praktiska dimensioner i Luthers musikbegrepp. Överlag är studien påtagligt säkrare i diskussioner av traditionella teologiska frågor än i hanteringen

av skönhets- och konstteorier. Inte minst finns problem förbundna med mindre övertygande överföringar av begrepp genom historien (t.ex. används terminologi från Kants estetik regelbundet som analysverktyg utan att dess egna förutsättningar klargjorts), något som resulterar i en del oklara och tveksamma ställningstaganden. Dessa invändningar bör dock inte förringa att Anttila skrivit en genuint nyskapande Lutherstudie som på ett föredömligt noggrant sätt arbetar igenom musikens roll i hans teologi och låter den utgöra en ny ingång till Luther som en estetikens, glädjens och skapelsens tänkare. Boken lär välförtjänt inta en central ställning i kommande diskussioner kring förhållandet mellan musik, estetik och teologi. Tydligare än tidigare studier visar den att Luthers tänkande har förblivande relevans inom dessa områden, med rika förutsättningar att stimulera vidare arbete med frågor kring musikens teologiska potential och dess uppgift(er) i kyrkolivet.

Jonas Lundblad

JOCHEN ARNOLD, FOLKERT FENDLER, VERENA GRÜTER
& JOCHEN KAISER (RED.)

Gottesklänge

Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens

Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013. 284 s. ISBN 978-3-374-03290-7

I denna antologi ryms arton bidrag rörande olika aspekter på såväl 'musik och teologi' som 'teologiska aspekter på musik', och 'musik som teologi'. Ämnena går tillbaka till en serie vetenskapliga seminarier i Michaeliskloster Hildesheim, och är grupperade i tre huvudavdelningar: (i) "Musikalisch-religiöse Ausgangspunkte: Gottesbilder in der (Pop)-Musik"; (ii) "Liturgische Konkretionen: Zur Qualität gottesdienstlicher Musik", samt (iii) "Gottesdienstlicher Musik weltweit: Zwischen Worship- und Worldmusik". Redan vid en första anblick står det klart att denna tematisering inte är självklar. Den ger rent av ett lite artificiellt intryck med hänseende på vad som behandlas under de tre avdelningarna. I avdelning tre finner vi exempelvis ett historiskt bidrag om uppgång och fall för musiken i de sydamerikanska Jesuitkollegierna (bl.a. med längre diskussioner om bevarat käll-

material), och under kategori ett samsas bidrag från klinisk-empirisk musikkforskning med teologiska analyser av gudsbilder i olika repertoarer, samt filosofiska grepp på frågan om musik och trivialitet.

Just ett bidrag av Hans-Martin Gutman om trivialitet och sentimentalitet i kyrkomusik och populärmusik bjuder på många intressanta uppslag, varav många dessvärre blir hängande i luften. Detsamma om-dömet måste ges till Guido Baltes kapitel "Worship-Musik im Europäi-schen Kontext". Med "Worship-Musik" avses här den situationsmusi-kaliska lovsångsrepertoar som i regel saknar specifik liturgisk koppling till något konkret moment eller tillfälle och alltså kan passas in i en rad olika situationer. Baltes ger ett slags historisk teckning över hur denna ofta kommersiellt framgångsrika repertoar vunnit explosionsar-tad spridning i en rad traditionella samfund. Beskrivningen lyckas dock just inte närmare förklara denna spridning, och lämnar helt orörda en rad potentiellt viktiga och fruktsamma sociologiska, kulturella, pasto-ralteologiska och ekonomiska faktorer i processen. Författaren fastnar där i de i sammanhanget så vanliga falska dikotomierna, där nytt ställs mot gammalt, emotionalitet mot rationalitet, osv. (s. 254). Den på-stådda dikotomin "Professionalität vs Partizipation" säger t.ex. troligen långt mer om Baltes egna perspektiv än om den studerade repertoaren: den som menar att dessa ideal står i något slags direkt motsättning har drastiskt nedvärderat (eller bortsett från) den traditionellt viktiga rol-len som aktivt rituellt lyssnande annars inneburit.

I texten "Gott – Frauenah" anlägger Tatjana Schnütgen en rad intressanta perspektiv på sentida tyskspråkig psalm- och liturgisk diktning, där hon närmast betraktar vilka mans- och kvinnobilder dessa förmedlar, samt hur dessa i sin tur samspelar med musikaliska vägval och konventioner. En av de intressantare delarna av analysen rör hur pronomina som "Han" och "Hon" i de diskuterade texterna förhåller sig till de klassiska texternas könsneutrala nomina, prono-mina och substantiv för Gud ("Gud", "Du", "Ande" etc.). I en situa-tion där de senare uppfattas som implicerande manliga ideal verkar nutida författare av liturgisk text i högre grad än någonsin använda tredje persons pronomina – första- och andra- personsbenämningar kan ju inte markera kön på samma sätt. Könsmetaforiken för Gud blir

på det sättet kopplad till ett mer fjärrmat relationsspråk, där man talar *om* Gud *för* människor.

Bokens centrala del behandlar i en serie om fem tankeväckande bidrag frågan om kvalitetsproblematik i kyrkomusik. All diskussion som höjer sig över den förlamande och oinitierade ”allt-eller-ingenget”-retoriken (antingen den kunskapsnivellerade synen att det inte finns någon möjlighet att ställa värdeomdömen om musikalisk kvalitet, eller tvärsäkra uttalanden om kvalitet i enskilda fall) är därvidlag av stort värde för både musikvetare och teologer. Frågan ligger också i skärningspunkten mellan de som hävdar en autonom roll för musiken, i sig eventuellt även uttryckande en på annat sätt inte uppenbarad teologi (vilket antyds i antologins titel: ”Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens”) och de som främst hävdar musikens instrumentella eller funktionella värde (exv. pedagogiskt, som bärare och förmedlare av ordet, som gruppdynamiskt stimulus för vissa stämningar eller sinneslägen osv.). Man kan med stort fog säga att spänningsfältet mellan musik som mål och musik som medel präglar många samfund idag, i Sverige inte minst i den pågående debatten om Kyrkohandboksförslaget från 2012.

Konrad Klek analyserar tre ”scener” eller upplevelser ur sin egen erfarenhet som musiker och orgelprofessor: det rör situationer där gudstjänstfirare reagerat med skrivelser, uttalanden och närmanden med anledning av specifika musikaliska och liturgiska inslag. Det lapidariska materialet tillåter naturligtvis inga allmänna slutsatser, men fallen är intressanta som exempel på lekmannateologiska återspeglingar och efterverkningar av givna konstnärliga val.

”Was macht Musik zu guter Musik?” frågar sig Christoph Hempel, en fråga som naturligtvis är central i allt musikövande och musiklyssnande (oavsett hur angelägen utövaren och lyssnaren är att erkänna det faktum att så fort man anser att det spelar någon som helst roll vilken musik som framförs, så har man uppställt ett outtalat kvalitets-kriterium). Hempel framställer dagens så populära funktionsbegrepp, d.v.s. att kyrkomusiken ska fylla en given (eller än oftare: inte given) funktion – som en i allt väsentligt ny terminologi för vad som förr kallades bruksmusik: ”Dem Begriff Gebrauchsmusik haftet ein fader

Beigeschmeck an; man assoziiert: Johann Strauss-Potpourri in der Kurkapelle oder Hintergrundmusik im Kaufhaus” (s. 131). Vi kan nog vara tämligen säkra på att begreppet ”funktion” i kyrkomusikaliska och liturgiska sammanhang kommer att ha en minst lika fadd bismak vad det lider. Till sist är kanske alla neologismer för instrumentellt användande av musik (som medel eller farkost, underställd praktiska syften) förbrukade?

Peter Bubmann griper sig bland annat an spänningen mellan estetiska och liturgiska ideal å ena sidan och realiserbar verklighet i form av kyrkomusikaliska resurser och möjligheter å den andra. Han menar att det inte finns och rimligen inte kan finnas någon TINA-formel (”There is no alternative”) för kristna, för deras liturgi och gudstjänst: ”Die Hoffnung findet immer Alternativen.” (s. 184). Detta är en viktig insikt, alltför ofta präglas liturgi och liturgiutveckling av perspektiven ”något måste göras”, vilket som bekant tenderar att leda till hopplösa beslut (i den av Bubmann anförda betydelsen ”Hoffnungslos”: beslut som saknar hopp och positiv vision, utan bara repellerar gentemot det man uppfattar som negativt). Detta leder inte sällan till oreflekterade och forcerade lösningar samt av osjälvständig efterrapning av det som enligt auktoriteter har ”fungerat” i något annat sammanhang.

Överlag kan man med denna antologi och en del annan aktuell teologisk och musikvetenskaplig litteratur ana en ny vår för estetiska bedömningar och diskussioner rörande kyrkans musik. I Sverige är detta ännu mycket mindre märkbart, men kanske väntar en ny acceptans för gudstjänsten som skönhetsupplevelse runt hörnet även i de svenska samfunden och i de större internationella samfunden i Sverige. Då måste man vara beredd att ta gudstjänstfirarnas längtan efter estetiska upplevelser på allvar och inte kallt ironisera över det konstfärdiga, elokventa eller välklingande. Bubmanns ord manar till reflektion i detta avseende: ”Die klassische Würdigungsformel an der Kirchentür ’Schön war’s, Herr Pfarrer’ ist daher nicht zu denunzieren. Sie zeigt an, das immer schon ein Prozess der Evaluierung im Gang ist. Die Kategorie der Schönheit verweist deutlich auf ästhetische Kriterien” (s. 175).

Mattias Lundberg

BRUCE ELLIS BENSON

Liturgy as a Way of Life

Embodying the Arts in Christian Worship

The Church and Postmodern Culture. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013.
160 s. ISBN 978-0-8010-3135-9

I sina *Tal över religionen* beskrev Friedrich Schleiermacher redan 1799 förhållandet mellan religion och konst i det moderna samhället som två vänskapliga själar som står bredvid varandra utan att ännu veta om sin inre affinitet. En nutida efterföljare till Schleiermachers ambition att klarlägga denna samhörighet, och därigenom fördjupa förståelsen av kyrklig gudstjänstpraxis, är filosofen och teologen Bruce Ellis Benson. Hans nya behändiga bok ingår i en amerikansk bokserie som i "postliberal" anda vill göra postmodern filosofi brett tillgänglig som redskap för kyrkornas gemensamma utmaning att hantera det samtida samhället, inte minst genom att förnya deras kristna frimodighet.

Som titeln antyder handlar Bensons bok om att låta konsten (eller snarare mångfalden av olika konstarter) vitalisera kristet gudstjänstliv i konkret mening, men den vill också intensifiera förståelsen av hela det kristna livet som ett liturgiskt skeende. Benson är själv amatörmusiker med hemvist i jazz och det är därför ingen överraskning att han väljer en musikalisk term som grundmönster i sin bok; "call and response". Att leva sitt liv i liturgins tecken beskrivs som att ständigt omforma sin världsbild mot en hållning där människan är kallad att fullfölja Guds skapelsegärning. Ett grundmönster är här att människans kreativitet strömmar som ett svar på Guds bakomliggande skapelseakt, något som Benson vill tydliggöra genom begreppet improvisation. Att leva som kristen är att improvisera (som en jazzmusiker), dvs. att ständigt (om-) skapa sig själv i en gemenskap med andra genom att tillsammans utgå från en given förlaga som man repeterar, utsmyckar och varierar. Villkoren för konstnärligt skapande är en central teologisk fråga om man såsom Benson hävdar att alla kristna är skapade till att vara ikoner av Gud och därmed kallade att söka påvisa denna gudslighet genom att leva sina liv i en skapande konstnärlighet. Författaren griper tillbaka på både bibliskt och grekiskt tankegods för att flytta fokus från konst som färdiga verk till denna gemensamma skapande förmåga och för att visa

hur konst ytterst handlar om sanning, och inte ett jagets exhibitionism, samt hur alla människor i sin natur bär anlag att skapa konstfullt. Ett kristet liturgiskt liv är att leva i en gemenskap med ett kall (gr. *kalein*) att förverkliga skönhet (*kalon*), inte som en efemär esteticism utan som ett gensvar på Skaparens verk.

Benson visar dock på hur vanliga attityder inom både kyrka och konstvärld idag ofta förhindrar ett riktigt fruktbart samarbete. I den moderna konstnärligheten ser han ett överbetonande av originalitet, en övertro på en individens närmast gudomliga förmåga att skapa nytt samt en fascination för det mångtydiga som resulterar i en svårtillgänglig komplexitet. Inom teologin noterar han en bitvis naiv kapitulation inför en estetisk relativism som ytterst härrör från ett konsumistiskt ideal. Samtidigt som kristna med olika teologiska tonvikter tar för givet att tron hänger samman med etiska och politiska ideal hävdas ofta argumentet att frågor om konst och kultur enbart är privata smakomdömen som inte kan värderas, diskuteras eller normaliseras. Ett konstnärligt skapande i kyrkans tjänst, om så professionellt eller inte, riskerar därmed att försvåras på grund av spänningar och ömsesidiga misstänkliggöranden mellan den konstnärliga och den kyrkliga sfären. Dessutom finns även i en teologiskt motiverad konst dimensioner av ifrågasättande och destabiliseringar av oreflekterade klichéer, och det är långt ifrån säkert att kristna gemenskaper är öppna för att låta konsten utforska tron med sina egna medel.

Det är först i bokens sista kapitel som Benson mer uttryckligen närmar sig frågor kring hur musik, dans, drama, arkitektur och bildkonst kan bli till vitaliserande uttryck i kristen gudstjänst. Som en svaghet bör noteras att hans porträtt av konstvärlden och samtida konstfilosofi är skrivet från ett tydligt utanförskap och visserligen innehåller viktiga synpunkter men knappast formulerar en kritik som inte de flesta konstutövare själva skulle instämma i. Den stora behållningen av boken är därmed hur den på ett lättillgängligt sätt visar på bakgrunden till nutidens förhållande mellan kyrka och konst och hur den genom att inte väja för tänkbara problem kan stimulera till vidare samtal och tankar. I en tid då liturgisk förnyelse ofta programmatiskt skyr en diskussion av gudstjänstens konstnärliga dimensioner gör Benson en god insats genom att påvisa den breda teologiska relevans-

sen av dess frågeställningar. Alla individers möjligheter att relatera till verkligheten är beroende av de bilder, texter och den musik vi möter och tolkar livet genom. Bensons konstsyn visar bortom stereotypa åtskillnader mellan det konstfulla som en motsats mot det folkliga och pekar på en av kyrkans viktigaste redskap till fördjupning och förnyelse; en intensifierad reflektion över konstarnas uttrycksmöjligheter, i gudstjänsten och i hela det kristna livet.

Jonas Lundblad

PEDER BERGQVIST (RED.)

Dag efter dag

Bergets tidebönsbok

Utgiven av Stiftelsen Berget, Rättvik. Skellefteå: Artos & Norma, 2013. 925 s.

ISBN 978 91 7580 670-9

PETER HALLDORF (RED.)

Tideböner. 1.

Utgiven av Ekumeniska Kommuniteten i Bjärka-Säby. Provupplaga. Tryck: Bording, Borås 2013. 208 s.

För en gammal utövare och älskare av andaktsformen tidegård är det märkligt och glädjande att uppleva hur bruket av den alltmer sprider sig i vårt sekulariserade Sverige: detta samtidigt som den framträder i en rad varierande gestalter främst anpassade till de skiftande behoven hos en växande grupp av ofta ekumeniskt präglade retreatcentra/kommuniteter. En tidig pionjär på det området är *Stiftelsen Berget i Rättvik* som nu publicerat en ny imponerande nästan 1000-sidig tidebönsbok ”vars innehåll speglar den spiritualitet som vuxit fram på Berget under 50 år”. Kärnan utgörs av 4 dagliga tideböner med ett nästan komplett psalterium fördelat över fyra veckor jämte ett omfattande kyrkoårsmaterial. Det mesta har hämtats från *Tidegården, Kyrkans dagliga bön* 1995 med Anders Ekenbergs senare publicerade melodimaterial. Men det framhålls särskilt att en hel del böne- och musikmaterial därutöver har framarbetats av gemenskapen på berget under ledning av kommuniteten Den Heliga Treenigheten. I en inledande hymnavdelning finns utöver traditionellt tidegårdsmaterial även några dalamelodier och en

rad fina sånger, några flerstämmiga, hämtade från andra kyrkor. Alla antifoner och sånger presenteras i tydlig notskrift. Men trots att alla antifoner försetts med melodi är det tydligen bara i begränsade fall som själva texten till tillhörande psalm respektive canticum avses bli sjungen: i sådana fall visas psalmton och markeras i texten hur dess accenter ska läggas (förmodligen en klok och realistisk policy). Sammantaget en intressant och väl genomtänkt utgåva.

Ekumeniska kommuniteten i Bjärka Säby är när detta skrivs ännu bara i början med att genom sin preses Peter Halldorf utge en egen tidegård som komplett ser ut att kunna bli lika omfattande som Bergets. Även här ska grundstommen utgöras av ett psalterium fördelat på fyra veckor; man startar med att utge fyra små volymer innehållande materialet för en vecka vardera; dessa är sedan tänkta att kunna bindas samman och längre fram kompletteras med en kyrkoårsvolym. Något beroende av *Tidegården, Kyrkans dagliga bön* 1995 liknande det som Bergets tidegård uppvisar föreligger inte här: man märker att Halldorf haft tillgång både till den och min utgåva av *Den svenska tidegården* 2000 och övertagit en del formuleringar från bägge hållen, men han använder sig varken av Ekenbergs eller mitt melodimaterial för psalmodin m.m. utan går där en egen väg till radikal förenkling, med endast fyra alternativ för psalmrecitationen och fyra för cantica; i de senare finns i alla fall en reminiscens av ett gregorianskt underlag. Att märka är att endast psalmtexterna har försetts med tecken för att ange anpassningen till notmaterialet; på min fråga hur man gör med antifonerna fick jag svaret att de sjungs ensam av den som leder tidebönen för att underlätta för ovana deltagare att känna sig hemma i gudstjänstformen. Något sådant sångmaterial har jag alltså inte sett.

Inte heller när det gäller placeringen av olika psaltarpsalmer i olika tideböner följs här mer än delvis praxis i tidigare utgåvor. En intressant nyhet som övertagits från Monasterio di Bose i norra Italien är att psalmer från GT konsekvent omges med antifoner från NT och tvärtom, detta för att inskräpa och underlätta den kristna tolkningen av det gamla förbundets heliga skrift. En god idé som också hämtats därifrån är att när flera psaltarpsalmer förekommer efter varandra avslutas endast den sista av dem med *Gloria Patri*.

I tideböerna ingår alltid en hymn; flera av dem som förekommer här har hämtats ur tidigare svenska utgåvor, men även några nya har tillkommit. Sammanfattningsvis ser jag den här aktuella utformningen av svensk tidegärd som ytterst intressant och berikande för svenskt gudstjänst- och böneliv.

Ragnar Holte

PAUL F. BRADSHAW & MAXWELL E. JOHNSON

The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity

Alcuin Club Collections, 86. London: SPCK, 2011. 222 s. ISBN 978-0-281-060542

Paul F. Bradshaws och Maxwell Johnsons bok är avsedd att efterträda Thomas Talleys *The Origins of the Liturgical Year*. Författarna, båda professorer i liturgik vid University of Notre Dame, gör poäng av att i sin titel undvika formuleringen "liturgical year" – det är ingen självklarhet att kristna fester, fasteperioder och säsonger harmonierade och utgjorde ett tydligt "liturgiskt år" i den förnicenska kyrkan. Snarare hävdas motsatsen – att festligheterna bör betraktas inom ramen för av varandra oberoende cykler som först långt senare skulle komma att korrigeras och anpassas för att ingå i en mer ordnad kristen kalender. I detta påpekande finns tonen för det perspektiv som mer eller mindre genomgående präglar framställningen, som får ses som koncis och tillgänglig, på en gång en upplysande introduktion och ett substantiellt bidrag till forskningen.

Bokens upplägg följer de cykler Bradshaw och Johnson konstaterar i den tidiga kyrkan, nämligen: sjudagarsveckan med sin höjdpunkt i söndagen, påsken och pingsten, fastan och stilla veckan, jul och epifania samt martyrer och andra helgon.

Presentationen sker genom att tidigare forskning presenteras inom ramen för varje område. Avslutningsvis ger författarna själva sin uppfattning och motiverar den utifrån tidigare teorier och kompletterande analys av källtexter. Genom bokens relativt få sidor avhandlas alltför många ämnen för att jag här ska kunna återge samtliga huvuddrag, men några av de mer överraskande resonemang Bradshaw och Johnson bidrar med är värda att nämna.

Till att börja med betraktas övergången från sabbatsfirande till söndagsfirande. Författarna argumenterar för att denna skett betydligt långsammare än man tidigare trott. Författarna hänvisar här till det sena 300-talets *Apostoliska konstitutioner* där det framgår att sabbaten bibehölls, inte genom vila och sysslolöshet, utan genom meditation över lagen och till åminnelse av skapelsen. I Pionius *Polykarpos liv* framgår att lördagen sågs som en dag för bön i samband med präst- och biskopsvigningar. I flera textkällor finns belägg för att man även firade nattvard på vissa platser inte bara på söndagen, utan också under lördagen. Bradshaw och Johnson konstaterar att den forskning som föreslår att sabbatsfirandet helt upphörde efter Ignatius tid för att sedan på olika sätt så sakteliga återupptas under sent 200-tal lutar sig på tystnadsargument, och menar att de bruk som finns belagda från denna tid tyder på att sabbaten i betydande utsträckning bibehållits i den tidiga kyrkan, om än med vissa väsentliga skillnader från det judiska bruket (tydligast i fråga om sabbaten som vilodag).

Beträffande fastetiden vet vi att fastan har varit en viktig komponent i förberedelserna inför dopet som sedermera kom att utföras i samband med påskfirandet. Kunde 40-dagarsfastan, som tidigare forskning föreslagit, ha börjat som en förberedelsetid för katekumener inför dopet? Bradshaw och Johnson menar att belägg saknas för att anta att påskdop skulle utgjort normativ praxis i den förnicenska kyrkan. Författarna talar i stället om en förskjutning i dopsyn som fick konsekvenser för doptillfället och därmed också fastan. Det skulle ha handlat om steget från en dopteologi med Jesu eget dop i centrum (Matteus 3) till en centrering på den paulinska tanken om ett dop in i Kristi död och uppståndelse (Romarbrevet 6). Har en sådan förskjutning skett finns skäl att anta att 40-dagarsfastan från början hade sin utgångspunkt i firandet av Kristi dop, till minne av den 40-dagarsfasta Jesus själv genomgick i öknen efter sitt eget dop. Dopen kunde med fördel förläggas i samband med denna fastetid. När den paulinska dopteologin blev allt mer dominerande kunde dopet finna sin naturliga plats i påskens högtid, och fastan kunde följa med. Idén att dop vid påskan (eller någon annan högtid för den delen) skulle ha varit norm ifrågasätts kraftigt av författarna. De lutar sig mot kyrkofäder

hos vilka vilken dag som helst lämpar sig för dop, och hävdar att en föredragen dag inte nödvändigtvis behöver ha inneburit att dopen i realiteten fokuserades till en särskild tidpunkt.

En annan av författarnas mer överraskande teser rör julens datering. Man vet tack vare den romerska *kronografen* från 354 att Kristi födelse firades den 25 december i Rom. Firandet av Jesu dop 6 januari nämns inte ens i kronografen, trots att detta firande finns belagt i östkyrkorna långt tidigare. Detta tyder på att en kristen högtid saknades i Rom under vintertiden. Man vet också att kejsar Aurelianus 274 återupprättade festivalen *Dies Solis Invicti* för 25 december. Författarnas resonemang tar sin utgångspunkt i två tydligt konkurrerande teorier. Å ena sidan presenteras "the History of Religions hypothesis" (s. 124), som går ut på att det kristna julfirandet ersatte en äldre romersk högtid; å andra sidan "the computation hypothesis" (s.125), som utgår från föreställningen att de tidiga kristna försökte räkna ut vilket datum Jesus föddes genom att utifrån hans dödsdag (som man beräknade till 25 mars) lägga till 9 månader för att inkarnationens tid (från Jesu avlelse hans död) skulle kunna beräknas till exakt 33 år. Bradshaw och Johnson föreslår att Roms avsaknad av en kristen högtid 6 januari i kombination med viljan att skapa ett kristet alternativ till *Dies Solis Invicti* föranledde en kristen högtid den 25 december, som sedan långsamt spred sig utanför staden för att slutligen också överskugga 6 januari i öst.

Författarna lägger stor vikt vid martyrernas och helgonens minnesdagar som hjärtat i de tidiga kristnas kalender. Dessa dagar kunde ha en tydlig lokal förankring och därigenom fungera bra även på platser som var geografiskt avlägsna från Rom och Jerusalem. Minnesdagarna gav de tidiga kristna en stabilitet liknande den det liturgiska året ger oss idag.

Vid en genomläsning framstår forskningsfältet som relativt snårigt. Källmaterialet är ofta tunt varför den hittillsvarande diskussionen inte sällan landat på en ganska spekulativ nivå. Bradshaw och Johnson undviker denna fälla och deras framställning ter sig saklig och noggrann. Bokens i mina ögon enda brist ligger i allt som inte diskuteras när ämne efter ämne avhandlas i rask fart. För att nämna ett exempel är ett av de tyngsta argumenten för förskjutningen från sabbatsfirande till söndagsfirande

den eskatologiska och för de kristna särskilda karaktär som tillskrevs söndagen genom att benämna den ”Herrens dag”. Här saknas tydliga resonemang kring varför Herrens dag måste tolkas eskatologiskt, och argumentationen hade varit hjälpt av en längre utläggning. Sådant är fallet vid flera tillfällen, men man får ha överseende med det då bokens syfte är att vara introducerande och koncis.

Adam Illi

CHRISTIAN BRAW

Himmelrikets skrin

En berättelse om Ingvar Hector och den kyrkliga förnyelsen

Växjö stiftshistoriska sällskap, skrifter, 19. Skellefteå: Artos, 2012. 366 s.

ISBN 978-91-7580-631-0

Ingvar Hector (1907–1994) var en nyckelgestalt i högkyrkligheten – den liturgiska och teologiska förnyelsen som på 1930-talet och framåt hämtade inspiration från fornkyrkan, från reformatörerna och från den liturgisk-sakramentala rörelsen i samtidens katolska kyrka. Han var med i gruppen kring tidegårdens återfödelse i Lunds domkyrka, men förblev en främling i Lundateologins sammanhang. Han skapade Hjelmserysdstiftelsen, där han ville förverkliga ett pastoralt, liturgiskt och teologiskt program, men utvecklingen gick inte hans väg. Han var en visionär som brann av entusiasm, men kolerisk och kompromissade inte. Det betydde att han blev betydelsefull för många, men också att han rev broar när han upplevde att någon svek.

Som biografi är Christian Braws bok lika mycket ”work” som ”life”, men dessutom en beskrivning av Hectors samtid och den kyrkliga förnyelsen i den form som den växte fram i Sydsverige – det sistnämnda en begränsning som är viktig att ha klar för sig. Hectors fåtaliga skrifter men omfattande brevväxling är en stor del av grundmaterialet, och detta används till att teckna en hel tidsanda.

Om man börjar med den krets där denna sydsvenska kyrkliga förnyelse växte fram, har bilden hittills ensidigt dominerats av Gunnar Rosendal – ”fader Gunnar” – som med sin charm gärna tog stort utrymme. Han var emellertid nog alltför originell för att kunna spela

annat än marginell roll i flera av de gemenskaper och institutioner som växte fram: den nämnda tidegårdsgruppen som blev upprinnelsen till först Hjelmserydsstiftelsen nära Sävsjö och sedan till Laurentiistiftelsen i Lund, vidare SCA – Den apostoliska bekvännelsens brödraskap i Lunds stift. I tidegårdsgruppen fanns den krets av doktorander i Lund som Hector kom att tillhöra, med namn som Bengt Strömberg, Ragnar Ekström, Lechard Johannesson, Olle Herrlin och Kjell Barnekow. Framför allt förhållandet till Barnekow präglas till en början av nära vänskap men slutade med rivna broar – och Braw vill nå fram till varför det skar sig dem emellan; Barnekows egna memoarer går runt det hela, men det gjorde aldrig Hector när saken kom på tal.

Hector var patristiker men blev aldrig färdig med en avhandling – kriget och Hjelmseryd kom emellan. Han skrev en licentiatavhandling om Augustinus' *Enchiridion* och gjorde en svensk utgåva av Novatianus, men utöver detta publicerade han ganska lite. Braw ringar på ett ganska litet material in en teologisk grundhållning som förfaller sannolik och möjligen också är en anledning till att Hector aldrig doktorerade. Här tar boken sin utgångspunkt i en bred kritisk presentation av de grundhållningar som präglade teologin i Lund mellan världskrigen. I den nämnda kretsen teologer framstår Hector (tillsammans med Lechard Johannesson) som avvikare, genom sitt kompromisslösa avståndstagande från både liberalteologin och Lundateologin. Man kan ana att biografen i långa stycken delar den biograferades hållning. Han har ett närmast realistiskt sanningsbegrepp och menar entydigt att teologi är uppenbarelseteologi, med treenighetsläran och kristologin som både utgångspunkter och centrum. När Braw gör detta så tydligt blir det närmast egendomligt att han inte analyserar varför Barth aldrig kom att spela någon större roll för Hector – och detta trots att den senare under sina högre studier hade nära kontakter med dansk universitetsteologi, där ju Barth var närvarande på ett helt annat sätt än i Sverige. Jag skulle kunna föreslå möjligheterna dels att Barths reformerta bakgrund och politiska engagemang lade hinder i vägen för Hector redan vid första påseende, dels att Hectors ideal var en *theologia perennis*; han sökte inte bland de samtida strömningarna för att finna valfrändskaper.

Hectors grundhållning blev att avvisa t.ex. den historisk-kritiska bibelsynen, men avvisandet skedde så att säga av strikt systematisk-teologiska skäl. När han tog utgångspunkten i treenighetsläran och i Kristus som preexistent fann han inga svårigheter med underverk och uppenbarelser som ett gudshandlande och bibeln som inspirerad. Här hämtade han inspiration från kyrkofäderna och reformatörerna – och i det grundtvigianska ”menneske først og kristen saa”. Genom att på ett omedelbart sätt relatera tron till praxis – liturgi och diakoni – förefaller han ha undgått att hamna i fideism. Hans hållning var naturligtvis helt främmande i akademien vid 1900-talets mitt, men hade idag kanske kunnat komma åtminstone i dialog med en fundamentalteologisk reflektion om narrativitet och modernitetskritik. Detta perspektiv, där ett reformatoriskt *credo ut intellegam* ledde in i en alteritet, där den liturgiska spiritualiteten framstår som en sorts pietism (Hector åkte gärna ut i missionshusen och predikade), hade varit intressant om just Braw utvecklat det vidare.

Hector blev en praktiskt verksam teolog, men med mycket kort tid i vanliga församlingar. 1947 började ”det stora äventyret” – han blev pastor och föreståndare på Hjelmseryd och stannade där till sin pensionering 1974. I sin tidiga ungdom hade han varit med om att återuppbygga S:t Ibbs kyrka på Ven, och nu handlade det återigen om ett uppbyggnadsarbete, en nyligen återställd medeltida kyrka där prästgården blev ett gästhem. Det som skulle byggas var fr.a. vad som senare skulle bli ett ”himmelrikets skrin” – en plats där kyrkolivet kunde gestaltas utan det kompromissande som han menade präglade också meningsfrändernas pastorala arbete. ”Skrinet” får vi tänka som det lilla rum där evangeliet bevarades i en tid där kyrkan enligt Hectors mening gav efter för världsliga makter – en förvaringsplats i väntan på väckelse eller på den yttersta dagen. Det är ju inget nytt i kyrkohistorien att tro och praxis i mörka tider frodats i ecklesiolor. Stiftelsen hade daglig tidegärd och söndaglig mässa, och Hector blev pastoral rådgivare, andlig vägledare och själasörjare för både kollegor och lekmän från hela Sydsverige. Stiftelsen hade fått ett brett inflytande när det gällde liturgisk gestaltning, förkunnelse och trosundervisning.

Med motsättningarna kring beslutet om kvinnliga präster föränd-

rades situationen. Hector engagerade sig själv och stiftelsen entydigt på Kyrklig samlings sida – han var snarast kritisk mot den alltför koncilianta hållning som han menade att vännen Bo Giertz intog, och en period hade Stiftelsen Biblicum anknytningar till Hjlemseryd. Det säregna med skeendet under 1960- och 1970-talen var att den kyrkliga förnyelsens liturgiska program på bred front genomfördes i Svenska kyrkan, medan dess teologiska program bedrevs i allt större isolering. Hector var mycket tydlig om hur de båda hörde samman. Här finns säkert fler faktorer att beakta; de som slutligen skapade 1980-talets kyrkohandböcker kom ur många kyrkliga läger och ofta från Mellansverige, där den kyrkliga förnyelsen hade en lite annorlunda karaktär.

Det bildmaterial i boken som handlar om den estetik och emblematik som kom att prägla den kyrkliga förnyelsen har lite väl allmän anknytning till bokens tema. Det är en bild- och symbolvärld som frodades strax före och under ikonernas massiva intåg i kyrkornas bildvärld, med så olikartade namn som Eva Spångberg (boende vid Hjlemseryd), Erik Abrahamsson, Bengt-Olof Kälde, Sven-Bertil Svensson och Johan Thelin. Här behövs – och lär pågå – en mer grundlig forskning som bör kunna stå på egna ben.

Liksom jag själv hör Christian Braw till dem som mött och upplevt Ingvar Hector. Det går inte att komma ifrån att boken blivit ett personligt ställningstagande, eller åtminstone färgats av egna upplevelser som inte är dokumenterbara – Hector var en så kraftfull personlighet. Man märker hur författaren bejaktar den grundhållning inför det teologiska arbetet som präglade Hector: när han envist höll fast vid vad som så småningom kom att betraktas som ytterlighetsståndpunkter, var det eftersom han hade en syn på förhållandet mellan teologi och tro som inte tillät teologen att stå bredvid och teoretisera kring sin trosåskådning. Teologi bedrev Hector med livet som insats – en fundamentalt kyrklig teologi. Och det livet blev en post utanför kyrkoorganisationen, på ett litet gästhem med gudstjänstliv – eller kanske snarare i ett gudstjänstliv med tillhörande själavård och diakoni, plus ett gästhem. Hjlemseryd blev en idealtyp – och dess föreständares teologi var på sätt och vis också idealtypisk, så entydig att det skapade svårigheter.

När Braw, kanske till sin egen besvikelse, måste konstatera luckor

i det teologisk-pastoral program som Hector drev, tror jag att dessa hör samman med detta hans krav på intellektuell tydlighet, där treenighetsläran till slut underordnas kristologin. Hectors kristocentriska perspektiv framstår som så entydigt att skapelseperspektivet till stora delar försvann – något som egentligen är egendomligt i en teologi som har så klara liturgiska uttryck. Braw ser hur Hector med sin närmast antagonistiska grundsyn hade svårt att tala om skapelsen eller se något gott i den utveckling där kyrkan och samhället gick i takt. I hans estetik och hans diakonala arbete kan man hitta en glädje över skapelsen. Men hans förkunnelse och hans polemik stannar i dessa avseenden kvar i samtidskritik och i polemik kring de svårigheter som kyrkan – statskyrka och folkkyrka – råkade in i. Här gör Braw en intressant analys som kan tillämpas också i andra sammanhang.

Peter Bexell

SOLVEIG CHRISTENSEN

Kirkemusiker – kall og profesjon

Om nyutdannede kirkemusikerens profesjonelle livsbetingelser

NMH-publikasjoner 2013:3. Diss. Oslo: Akademika forlag, 346 s.

ISBN 978-82-7853-079-5

Solveig Christensen undersöker i denna doktorsavhandling Norges äldsta formaliserade musikutbildning, nämligen utbildningen av kyrkomusiker. Utgångspunkten för studien är kyrkomusikers upplevelser av övergången från studier till yrkesliv. Genom kvalitativa intervjuer av tolv nyutexaminerade kyrkomusiker från perioden 2006–2009, som vid intervjutillfället alla var anställda i Den norske kirke, belyser Christensen komplexiteten i kyrkomusikerns profession. Målet med avhandlingen är att tydliggöra de professionella levnadsvillkor – *livsbetingelser* – som utbildning, vigning och kall utgör för de nyutbildade, både i deras arbetsvardag, deras självförståelser och deras professionsförståelse. Vid norska kyrkans kyrkomöte 1998 beslutades det att det från och med år 1999 skulle vara obligatoriskt för nyutexaminerade kyrkomusiker att vigas till kyrklig tjänst. Detta är dock något som inte sker i så stor omfattning. Cirka en fjärdedel av alla kyrkomusiker är vigda, i intervjugruppen är en-

dast en av informanterna vigd. Begreppet ”professionell livsbetingelse” används flitigt av Christensen. Detta uttrycker det gränsöverskridande mellan personliga och professionella levnadsvillkor.

Frågeställningar som återkommer genom hela avhandlingen är om studierna skall fokusera på att utbilda kyrkans musiker eller musiker i kyrkan. Om kyrkomusikerutbildningen primärt skall vara en djupgående disciplinutbildning *av* kyrkomusiker eller en yrkesutbildning *till* kyrkomusiker, vad kyrkomusikertjänster betyder för kyrkan samt hur kan och skall förhållandet mellan utbildning och yrkesfält tillvaratas i professionsförberedelsen. En kyrkomusiker har en tvåsidig yrkesidentitet, både att vara en driven musiker och en god medarbetare (s. 4). Denna dubbelhet utgör fokus i avhandlingen. Studien är reflexiv, vilket betyder att det är tonvikt på tolkning och reflektion. Förståelsen är med andra ord viktigare än förklaringen.

Avhandlingen har tre delar med rubrikerna Fundament, Reisverk och Bidrag. I den första delen som innehåller tre kapitel, beskrivs studiens teori och empiri. Den andra delen, även den med tre kapitel, uppmärksammar kunskapsmässiga och personliga levnadsvillkor. I den tredje delen, med endast ett kapitel knyts studien ihop. Här framhåller Christensen att det förstås inte går att visa på en facit hur framtidens kyrkomusikerutbildning skall se ut. Det hon dock hoppas på är att studien skall tydliggöra de förutsättningar som ligger till grund för att skapa en utbildningsmiljö som på bästa sätt förbereder framtidens kyrkomusiker för yrkeslivet.

Uttrycken kall och profession som finns med i avhandlingens titel uppmärksammas i separata kapitel. Christensen anser att ”profesjon er et kall. Å utøve en profesjon er et kallsarbeid” (s. 320). Hon tar upp tre olika perspektiv på begreppet kall, nämligen kall utifrån (lutheranen), kall ovanifrån (pietisten) och kall inifrån (konstnären). Christensen menar att alla tre dimensionerna rör kyrkomusikern men framhåller att det kan uppstå ett dilemma när en utbildning försöker att upprätthålla både ett individuellt och ett kollektivt fokus.

Ett flertal av informanterna i studien beskriver ett missförhållande mellan utbildningen och yrkeslivet. På ett formellt plan är utbildningen formad för att utbilda mot ett specifikt yrke, medan den på

ett individuellt plan mer är formad som en disciplinutbildning. Christensen använder begreppet ”*praksissorg*” (s. 197) för att uttrycka det dilemma som detta för med sig. De nyutbildade är kompetenta, men inte nödvändigtvis inom det som efterfrågas i yrkeslivet.

Christensens urval av informanter har skett utifrån åsikten att ingen har bättre förutsättningar för att som hon uttrycker det ”ta pulsen” på utbildningen än de som nyligen har genomfört den och som omsätter den i yrkespraktik. Även om det är sannolikt att de som just har avslutat en utbildning bättre minns dess struktur och innehåll än de personer som varit ute länge i yrkeslivet, är det ingen självklarhet att de nyutexaminerade på så kort tid ute i arbetslivet har hunnit bilda sig en uppfattning om vilka initiativ som de själva kan ta för att påverka musikens innehåll i kyrkan. Här skulle det ha varit av intresse att som en jämförelse även ha låtit några röster från personer med en längre yrkeskarriär komma till tals. Kanhända är detta istället ett fokus för en kommande studie. Varför inte en svensk sådan?

Det kan vara befogat att för en svensk läsare lyfta fram två skillnader i utbildningsstruktur och yrkesbenämning mellan våra två länder. Nämligen att den anställningsform som i Norge benämns som kantor i Sverige motsvarar tjänstebenämningen organist, medan en organist i Norge är en person som inte har någon kyrkomusikalisk examen. Kantor och organist i Sverige är båda beteckningar på kyrkomusikertjänster inom Svenska kyrkan där kraven på utbildning är olika. 2003 infördes den reformerade kandidatutbildningen i Norge efter den så kallade Bolognamodellen. I Norge heter denna nivå bachelor medan den i Sverige benämns kandidat. En stor skillnad är även att alla musikerutbildningar på högskolenivå i Norge är fyraåriga, till skillnad från i Sverige där de är treåriga. Resursmässigt är den norska kyrkomusikerutbildningen mer omfattande än den svenska, det är till exempel betydligt mer lärarledd undervisning än i Sverige.

Avhandlingen är välskriven och enligt min mening lätt att förstå även för en person med svenska som språk. Den är intressant även ur ett svenskt perspektiv. Christensen, som inte själv är kyrkomusiker, sätter fokus på många viktiga frågor i avhandlingen vad gäller förhållandet mellan utbildning i disciplinen kyrkomusik och yrkeslivets

förväntningar. Problemet är att den största arbetsgivaren till kyrkomusiker i Norge – Den norske kirke – inte har någon homogen åsikt om vad som egentligen förväntas av en kyrkomusiker. Kyrkan vet inte vad den vill. Hur skall den då kunna visa på vilken kompetens som efterfrågas på det kyrkomusikaliska området? Olika församlingar kan ha helt olika önskemål och här skiljer sig inte Svenska kyrkan åt från den norska. Vad blir resultatet om utbildningarna försöker matcha kyrkans mångfacetterade bild?

Vid några högskolor i Sverige pågår ett arbete med att reformera kyrkomusikerutbildningen. En stor del av detta arbete är befogat, även om jag misstänker att en del av detta arbete sker av ekonomiska skäl. Det finns dock en risk att kyrkans brokiga önskemål i för stor omfattning får styra utbildningarnas innehåll. Vad får detta i så fall för konsekvenser? Vad händer då med disciplinen kyrkomusik? Även om det aldrig får vara vattentäta skott mellan utbildningsinstitutioner och samhällets önskemål, är vi enligt min mening farligt ute om det enbart är marknadens önskemål som får styra. Då kan i detta fall disciplinen kyrkomusik med dess kunskaper, traditioner och visioner snabbt raseras! Som i mycket annat behövs en dialog, och inte minst en ödmjukhet och respekt inför olika kunskapsområden. Hur skulle till exempel Svenska kyrkans förslag till ny kyrkohandbok ha sett ut om denna respekt hade genomsyrat förberedelsearbetet?

Karin Nelson

LARS ECKERDAL

När fikonträdet skjuter blad ...

Några sånger under tiden

Bibliotheca theologiae practicae, 92. Skellefteå: Artos & Norma, 2013. 230 s.

ISBN 978-91-7580-649-5

Med sedvanlig kunnighet, noggrannhet och spiritualitet tar sig förre professorn och biskopen an ett spännande hymnologiskt material med Luthers *Ein fester Burg* och den medeltida *Pangue lingua* som mångfacetterade höjdpunkter. Underlaget för Luthers kända parafraas är *Psaltaren* 46, men han startar med psalmens slutrad som utgör del av

ett återkommande omkväde: *Ein fester Burg ist unser Gott / Vår Gud är oss en väldig borg* – med ett mer kraftfullt ordval än bibelöversättningens *schutz/skydd*. Sången i fyra nioradiga verser följer noga psaltartexten men tillför den framför allt en kristologisk och trinitarisk dimension. Luther hade själv komponerat melodin, men dess originella rytmiska struktur vållade svårigheter, så redan i hans hemland kom den att förenklas rytmiskt. I Sverige blev texten tidigt översatt, möjligen av Olavus Petri, men den mycket hyllade version som J. O. Wallin för 1819 års psalmbok åstadkom till den av Haeffner bearbetade koralen kom nog att under lång tid överträffa allt annat i fråga om svensk psalmsång. En nackdel med den är att melodin inte stämmer med den i Tyskland brukade; främst därför gav psalmkommittén Olov Hartman i uppdrag att för 1986 års psalmbok skriva en ny version anpassad till den tyska melodiformen.

Kommittén blev förbluffad över Hartmans version, så radikalt olik Wallins; följderna blev att båda versionerna fördes in i psalmboken, Wallins som nr 237 i den ekumeniska delen under den allmänna rubriken Förtröstan – trygghet, Hartmans i den svenskkyrkliga delen med knytning till Stefanus och Annandag Jul – d.v.s. med risk att aldrig eller ytterst sällan bli sjungen. Författarangivelserna är också annorlunda: Under 237 står Wallin som nr 2 efter Luther bland författarnamnen, under 477 står det i stället *Text: O. Hartman 1977, efter M. Luther 1529*. Det här har retat upp Eckerdal grundligt. Han visar i detaljerad jämförelse mellan Luthers grundtext och de båda nytolkningarna hur Wallin visserligen följer gången av Luthers framställning men genomgående dämpar ner dennes temperamentsfulla och kristologiska språk medan Hartman genomgående befinner sig på en temperamentsnivå i samstämmighet med Luther även om han ibland väljer annorlunda, mer tidsenliga uttrycksätt. Den här jämförelsen mellan de båda versionerna har Eckerdal genomfört på ett helt mästertligt sätt. Synd bara att tiden förefaller ha runnit ut för denna typ av psalmsång.

Av utrymmesskäl nämner jag bokens kap. 2 mer kortfattat. Det berör Luthers kommunionpsalm *Gott sei gelobet / Gud vare lovad*, aktuell under svensk reformationstid men under c:a 150 år helt borta ur svenskt kyrkoliv tills den med text av Anders Frostenson nylanserades som nr 400

i 1986 års psalmbok. Med sin komplicerade melodiform har den haft svårt göra sig gällande i konkurrensen med nyare kommunionpsalmer. Kapitlet innehåller även en välinformerad historik om nattvardssed och kommunionssång under reformationstid och senare.

Kap. 3, *Två portalpsalmer för fastan*, har en från bokens övriga kapitel avvikande karaktär genom att behandla en nästan helt inomsvenskkyrklig angelägenhet: antagandet av ny psalmbok föregånget av en lång beslutsprocess innehållande många komplikationer och stridigheter. Det handlar här om de psalmer som inleder avdelningen *Fastan* i psalmbokens ekumeniska respektive svenskkyrkliga del. Paul Nilssons *Se, vi går upp till Jerusalem* (nr 135) har fått en helt självklar plats i Fastlagssöndagens högmässa inte bara i Sverige utan i översättningar också i Norge, Danmark och Finland. Jag läser därför med häpnad om hur den tidvis inte ens fanns med i beslutsprocessen och vilka omständliga turer det var kring dess omfång. Originalförslaget hade 14 (!) verser, och även sedan den bantats ner till 4 verser var det stridigheter om dessas exakta lydelse, varvid Nilsson själv blev tvungen acceptera ändringar som han inte själv givit upphov till. Ändå blev det ovisst in i det sista om den skulle rymmas inom 1937 års psalmboks fastställda antal. Sedan blev det stridigheter om vilken melodi psalmen skulle ha. Jag läser med viss förtjusning att det förslag som till sist vann var en folkmelodi föreslagen av duon kyrkoherde Knut Peters och musikediktören Albert Runbäck. Denna duo var mycket aktiv i sin kritik av både psalmbokskommitténs och koralbokskommitténs arbete vilket biskop Gustaf Aulén, mot slutet ordförande i båda kommittéerna, var oerhört irriterad över (det har jag i min ungdom fått veta genom min bekantskap med såväl Aulén som Peters).

Den ekumeniska delens portalpsalm kom alltså med redan 1937, den svenskkyrkliga delens, Anders Frostensons *Du som i alltets mitt* är däremot nytillkommen (nr 438). Den har en speciell tillkomsthistoria där jag själv spelar en liten roll, allt noga redovisat av Eckerdal. Sedan de ursprungliga utgivarna av *Den svenska tidegården* avlidit hade jag fått ansvaret för att ge ut en ny förbättrad utgåva. Hymnmaterialet i tidigare utgåvor hade känts bristfälligt. Jag frågade Anders Frostenson om han kunde tänka sig att ge svenska nytolkningar av ett ganska stort

antal latinska tidegärdshymner, och han accepterade på villkor att han tilläts göra relativt fria tolkningar där han fann det vara befogat. Jag accepterade, och jag kom att gilla det mesta han åstadkommit; var jag på vissa punkter kritisk visade han relativt snabbt upp en förbättrad version. Hans tolkningar kom sedan i tryck i nyutgåvan 1971 och i alla senare text- och musikutgåvor.

När psalmkommittén inrättades lämnade han in sitt material för kännedom, men det ansågs tydligen inte särskilt väl lämpat för *Den svenska psalmboken*. Men på ett rätt sent stadium i kommitténs arbete kom man fram till att tillgängligt material för fastan och passionstiden hade lite ålderdomlig karaktär och skulle behöva kompletteras med, eventuellt utbytas mot något nyare. Nästan genast hade Frostenson ett förslag klart som accepterades både av kommittén och senare av kyrkomötet. Jag kände ju igen flera av hans formuleringar, och när Eckerdal forskade i saken hittades en anteckning där Frostenson angav att han hade återanvänt verser ur *tre* för tidegården översätta fastehymner men sedan ytterligare överarbetat materialet. Verkligen en originell tillkomstprocess, men jag är ense med Eckerdal om att resultatet är vällyckat. Melodin också: en som blev över när en gammal text hade förkastats. Forsiktigtvis nämner psalmbokens författaruppgift ingenting om någon latinsk förlaga ...

Rent forskningsmässigt är det slutkapitlet *Påskång* som utgör resultat av bokens mäktigaste, mest komplicerade forskningsinsats. Utgångspunkten är här en tidegärdshymn för passionstiden (fr.o.m. 5:e söndagen i fastan) i den katolska tidegården: *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis* (*Besjung, min tunga, den ärorika stridens kamp*) författad av norditalienaren Venantius Fortunatus. Den brukar också benämnas efter sin nyckelvers *Crux fidelis* (*Du trogna kors*); anledningen till att den skrevs var faktiskt att vad som påstods vara en relik av det kors på vilket Kristus avlidit hade skänkts till ett kvinnokloster i Poitiers. Utöver sin plats i tidegården har den också kommit att brukas vid korsandakt under långfredagens huvudgudstjänst eller gudstjänst vid 9:e timmen. Ursprungsformen består av tio sexradiga verser där huvudpoängen är att det olycksaliga träd som med sin förbjudna frukt hade vållat de första människornas syndafall i paradiset nu hade fått

sin verkan upphävd genom vad som skett på korsets trä(d). Mellan de båda nyckelverserna 1 och 8 ges en skildring av Jesu verksamhet under sin levnad på jorden. Hymnen anses allmänt vara ett poetiskt mästerverk, inte minst genom sitt originella bildspråk.

Det finns inga spår av hymnen i det liturgiska materialet från svensk reformationstid. Eckerdal tror detta bero på att överflyttningen av tidegårdsmaterial till svenskt gudstjänstliv gick trögt; med hänsyn till dess centrala ställning i långfredagens huvudgudstjänst tror jag snarare att det avgörande är reformationens avståndstagande från relikdyrkan och från att huvudvikten vid Kristi person i försoningsskeendet förskjuts genom ett överdrivet intresse för korset. Denna miss-tanke bekräftas genom de olika översättningsförslag som småningom framkommer: där reduceras korshyllningarna till ett minimum. En svensk version med bitvis markerat kritisk distans till originalet kom i alla fall med i psalmboken 1695/97, och med en helt ny rätt kläm-mig melodi av okänt ursprung. Den melodin tycks faktiskt sedan ha blivit en huvudanledning till att något spår av den ursprungliga hymnen över huvud blev synligt i 1819 års psalmbok. Man var tydligt inne på att slopa psalmtexten men rädda melodin. J. O. Wallin över-raskade alla med att presentera sin nya psalm *Upp min tunga*, alltså en svensk *Pange lingua* med en hyllning inte till korset utan till "hjälten på korsets stam" och med huvudvikten överflyttad från korslidandet till uppståndelsen: en genialt strukturerad påskpsalm, nr 147 i eku-meniska delen av nuvarande psalmbok.

Men spåren av Fortunatus hymn hade ju kraftigt bleknat i Wallins psalm. Den som kom att på allvar och med briljans ge den en svensk gestaltning – som senare ledde till att den lyftes fram i långfredagens gudstjänster – var biskopen och psalmdiktaren J. A. Eklund. Han översatte alla 10 verserna i en som Eckerdal framhåller "poetisk tolkning av en poetisk förlaga", alltså med viss poetisk frihet. Men fastän Eklund en tid var ensamutredare av materialet till 1937 års psalmbok (Aulén kopplades in först i slutfasen) kom hans Fortunatus-tolkning inte med där. Ändå hade den i kraftigt nedkortad version varit med i ett officiellt Vesperale från 1925 och vid en experimentell gudstjänst-ordning på långfredagen i Uppsala domkyrka. I det sammanhanget

hade ärkebiskop Söderblom gjort det väl fungerande urval av 5 verser av 10 som senare blev fastställt i 1986 års psalmbok där den utgör nr 456 i den svenskkyrkliga delen: den börjar där med v. 8 *Höga kors* (som i den katolska långfredagsgudstjänsten, där versen upprepas som omkväde mellan följande verser). Därefter verserna 1, 2, 7 och 10. Det är en ordning som numera även följs i flera tidegärdsutgåvor där också den fina ursprungliga gregorianska melodin används. Psalmbokens version har en välfungerande tysk 1600-talskoral.

Lars Eckerdal har på nytt gett oss en lärd men mycket tilltalande presenterad hymnologisk avhandling. Den kluriga boktiteln får sin förklaring på omslagets baksida.

Ragnar Holte

JONAS EEK

Här en strand

Människan i liturgin

Stockholm: Verbum förlag, 2013. 112 s. ISBN 978-91-526-3580-3

När religionspsykologen och utgivningschefen på Verbum, Jonas Eek, skriver om sina forskningsområden kateketik och gudstjänstliv hämtar han sitt bildspråk från det som han som göteborgare älskar mest av allt, vattnet, havet, stranden. I sin förra bok *Stanna i vattnet* pekade Eek på hur viktigt det är att våga stanna i livets stora frågor, inte minst i mötet med konfirmander.

Den senaste boken, som handlar om människan i liturgin, har fått titeln *Här en strand*, utifrån den uppståndnes möte med lärjungarna vid Genesarets sjö: "När morgonen kom stod Jesus på stranden ..." (Joh. 21:4). Eek driver tesen att kyrkan är en strand dit människan ständigt får återvända för vila, rekreation och inspiration. En bärande tanke för denna tes är att Eek uppfattar kristen tro som ett liv i nådens hav, där dopet är botten och kyrkan stranden. På denna strand finns gudstjänsten som en skatt att förvalta som trons främsta livsytring. För att visa detta utifrån olika infallsvinklar lånar Eek Jonas Jonsons psalm "I Guds tystnad får jag vara" (522), för att disponera framställningen. Formuleringar från psalmens fyra verser är ingångar till bokens fyra

kapitel. I de två första kapitlen ”Här en strand” och ”i barnets tillit” behandlas aktuell dopteologi så som den tar sig uttryck i Svenska kyrkan. I kapitel tre ”bön ger liv” diskuteras utifrån religionspsykologiska aspekter, receptionen, vad människor upplever i liturgin. Slutligen, i kapitel fyra, skissas några tankar kring hur man kan bygga församling för framtiden. Här diskuteras även den viktiga frågan om vilket pastoralt ledarskap som behövs för kyrkan i tiden. Eeks svar ligger fördolt i kapitlets rubrik ”medan hemligheten djupnar”.

Här en strand spänner över stora fält när Eek målar med breda penseldrag. Allt som oftast saknas den fördjupning som läsaren hade behövt för sin egen reflektion och för att kunna använda insikten i praktiskt gudstjänst- och församlingsbyggande. Ett sådant exempel är konstaterandet att de allra flesta konfirmander känner sig välkomna och trygga i gudstjänsten, som även hjälper dem att stressa av, samtidigt som ytterst få upplever att gudstjänsten handlar om deras liv. Här återknyter författaren förtjänstfullt till resultaten i sin doktorsavhandling från år 2007. Då, i en akademisk avhandling, kunde han inte vara lösningsfokuserad. Nu i en bok skriven till alla kyrkligt intresserade hade han gärna fått vara tydligare, gärna mer resonerande om vad det teoretiskt och praktiskt innebär att gudstjänsten är pedagogik, ”learning by doing”, och att enkelheten är en framkomlig liturgisk princip när kyrkan arbetar med gudstjänstförnyelse. Jag anar vad författaren menar med såväl detta som med det ”tillitens tilltal” som han efterlyser när han ser styrkan och nödvändigheten att ständigt arbeta med gudstjänstförnyelse och liturgisk mångfald, men som läsare är jag inte helt säker på vad det innebär praktiskt. Så tänker jag att kanske vill Eek med sina många frågor och antydningar sätta igång kreativa processer hos läsaren, en ”learning by doing”-pedagogik, där frågorna och erfarenheterna är viktigare än svaren. Framställningen inspirerar till att vilja samtala, fundera vidare och lära mer. Samtidigt finns svar fast mer som kompassriktningar för möjliga vägar framåt. Vägar som hela tiden tar fasta på vad människan upplever i liturgin. När liturgin fungerar som bäst gestaltar den hoppets kultur. Vad det innebär i läsarens kontext är värt att samtala vidare om i församlingarna.

Sammanfattningsvis är *Här en strand* en viktig bok som bidrar till samtalet om vem gudstjänsten är till för, om det är människorna eller gudstjänsten det är fel på när mötet inte alltid blir så lyckat. Till detta kommer att Eek skriver med en lättläst stil, vilket gör att många som inte har möjlighet att ägna allt för mycket tid lätt kan uppfatta poängerna och bokens grundbudskap och inte minst berikas med nya infallsvinklar att fundera vidare utifrån.

Jan-Olof Aggedal

From Conflict to Communion

Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation

in 2017

Leipzig & Paderborn: Evangelische Verlagsanstalt & Bonifatiusverlag, 2013. 96 s.
ISBN 978-3-374-03390-4

Reformationsjubileet 2017 blir det första som firas i den ekumeniska tidsåldern. Det påpekas i detta nya dokument från den internationella luthersk-katolska dialogkommissionen. Dokumentet andas en vilja till ömsesidig förståelse och konstruktiv bearbetning av splittringens historia. "What happened in the past cannot be changed, but what is remembered of the past and how it is remembered can, with the passage of time, indeed change" (s. 16). I detta perspektiv belyser dokumentet både det historiska förloppet som ledde till kyrkosplittringen och de teologiska frågor som skilt och ännu skiljer kyrkorna åt.

Kommissionen påpekar också i inledningen till detta dokument att det år 2017 är jämnt 50 år sedan den officiella dialogen på världsplanet mellan Lutherska Världsförbundet och Enhetsrådet i Rom påbörjades. Dialogen har på många sätt varit framgångsrik och resulterat i en rad substantiella dokument från "Evangeliet och kyrkan" 1972 till "Kyrkans apostolicitet" 2006 (förtecknade i slutet av det aktuella häftet). En särställning intar "Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran" 1999, som är det enda dokument som officiellt har recipierats och skrivits under av representanter för kyrkorna. "Den gemensamma deklARATIONEN" var dock innehållsligt inte ett nytt dokument utan en sammanfattning av resultatet av den internationella

och vissa nationella dialoger med avseende på rättfärdiggörelseläran. I detta sammanhang bör särskilt nämnas den nationella luthersk-katolska dialogen i USA, som arbetat sedan 1965, och den tyska kommissionen av teologer som prövade frågan om fördömandena från reformationstiden är giltiga än idag (*Lehrverurteilungen – Kirchentrennung?* Tre volymer utgivna 1986–1990). Liksom ”Den Gemensamma Deklarationen” bygger det nu utgivna dokumentet på material och insikter från alla dessa dialoger. *From Conflict to Communion* gör därför heller inte anspråk på att komma med nya resultat. Just därför utgör detta nya dokument en alldeles utmärkt och mycket behändig sammanfattning av den Luthersk-Katolska dialogens nuvarande läge. Som alla sammanfattningar kräver det naturligtvis en koncentrerad och uppmärksam läsare eftersom formuleringarna i vanlig ordning är vägda på guldväg. Det är därför bra att gå vidare från denna sammanfattning till de utförliga utredningarna i de längre dialogdokumenten om man vill ha kött på benen. Givet förutsättningarna, kan dock *From Conflict to Communion* rekommenderas till var och en som vill ha en översikt över var dialogen mellan Lutheraner och Katoliker står idag.

From Conflict to Communion har sex korta kapitel. I det första belyser man hur reformationsminnet bör förstås i en globaliserad värld och ekumenikens tidsålder. Triumfalism och ömsesidiga fördömanden bör undvikas. Dagens frågor är också annorlunda än 1500-talets. Ändå finns det ingen väg förbi ett gemensamt bearbetande av historien. Det andra kapitlet har titeln ”New Perspectives on Martin Luther and the Reformation”. Här tecknas på några sidor förändringarna i historieskrivningen. Den katolska lutherforskningens omvärdering av Luther och en positivare och mera mångfasetterad syn på senmedeltiden har brutit upp gamla positioner. I det tredje kapitlet interpreteras reformationsförloppet med hjälp av insikter från nyare forskning, men med klart sikte på en gemensam förståelse. Här visas med all önskvärd tydlighet att medvetna och omedvetna miss tolkningar av motståndarsidan bidrog till att göra konflikten akut. Samtidigt gjordes under 1530- och 40-talen flera relativt framgångsrika försök att nå konsensus i kontroversfrågorna. Intressant nog nådde samtalen i Regensburg 1541 innehållsmässigt ungefär så långt som

de ekumeniska dialogerna nått idag: en långtgående samstämmighet i rättfärdiggörelseläran men återstående skillnader i fråga om sakrament, ämbete och kyrkosyn.

I kapitel fyra behandlas ”Basic themes of Martin Luther’s theology in light of the Lutheran-Roman Catholic dialogues”. Utgångspunkten är här alltså Luthers teologi och därmed de frågor som var den lutherska reformationens drivkrafter. Efter att Luthers rättfärdiggörelselära satts in i sitt senmedeltida sammanhang ges en sammanfattande utläggning, varefter katolska ”concerns” tas upp. Här står de problem i centrum som också Den Gemensamma Deklarationen lyfte fram: tron allena, tro och gärningar och i synnerhet *simul iustus et peccator*-temat som får utförligast behandling. Kapitlet fortsätter med att ta upp eukaristin, ämbetet och kyrkosynen. Realpresensen i nattvarden/eukaristin anses idag inte längre utgöra en kontroversfråga och frågan om eukaristins offerkaraktär har kommit närmare en lösning. I ämbetssteologin finns fler svårigheter att övervinna, såsom ordinationens sakramentalitet, biskopsämbetets ställning och apostoliciteten, lokalt och universellt i Kyrkan, etc. Det är dock i en anda av ömsesidig förståelse snarare än polemik som dessa problem idag diskuteras. Kapitlet avslutas med temat Skrift och tradition. Även här har gamla motsättningar desarmerats. Traditionens positiva roll erkänns av Lutheranerna och Skriftens centrala roll betonas av Katolska kyrkan. Men i kyrkosynen blir skillnaderna synliga.

Det femte kapitlet har titeln ”Called to common commemoration”. Här framhålls det gemensamma dopet, och att därför överbryggandet av motsättningarna drivs av en grundläggande enhet. Här tas olika skuldbekännelser upp som viktiga steg på vägen till enhet: Lutherska världsförbundets femte generalförsamling i Evian 1970 avlade en sådan, liksom Johannes Paulus i samband med jubelåret 2000. Lutheranerna tar också avstånd från Luthers judefientliga uttalanden, liksom förföljelsen av anabaptisterna och Luthers häftiga polemik mot bondeupproren.

Slutligen ger kapitel 6 ”Five ecumenical imperatives” som konstruktiv vägledning i sökandet efter enhet och ett gemensamt vittnesbörd.

From Conflict to Communion är i sin helhet ett mycket välskrivet dokument som ger en god grund för att tillsammans minnas den smärtsamma historia som ledde till kyrkosplittning och befäste den. De teologiska och kyrkliga frågor som spelade en huvudroll under 1500-talet är inte längre lika levande i de berörda kyrkorna. Men de hör till vår historia och det är svårt att tänka sig en framtida enhet utan att de bearbetas. I en självbesinning över vem vi är och var vi står erbjuder *From Conflict to Communion* ett oundgängligt redskap.

Gösta Hallonsten

ANDRÉ GOUZES O.P.

Det eko som blir kvar när flamman gått förbi

Fem föredrag om liturgi av broder André Gouzes o.p.

Södra Sandby: Kloster förlag, 2003. 55 s. ISBN 91-974243-1-5

Du strålande glädje

Vesper för en vecka med musik av André Gouzes o.p.

GAudete förlag, 2011. 79 s. ISBN 979-06-6150-085-8

Messe de Ranguetil

Gudsfolkets körliturgi

GAudete förlag, 2011. Xx s. ISBN

Visheten har dukat sitt bord

51 kommuniönsånger för hela kyrkoåret av André Gouzes o.p.

GAudete förlag, 2011. 83 s. ISBN 979-06-6150-086-5

Andra Vatikanconciliet 1963-65 har under senare år kritiserats för att det skadade den traditionella kyrkomusiken och liturgin. Ibland talas till och med om "gudstjänstens sekularisering", vars innebörd dock inte tycks helt enkel att reda ut. Samtidigt erkänns conciliets förnyande betydelse. Denna recension handlar om en musik och liturgi som inte hade varit tänkbar utan detta concilium.

Kanske kommer man skaparen av musiken mest nära i hans fem föredrag om liturgi, utgivna 2003 av Rögge kloster i Södra Sandby. Dominikanbrodern André Gouzes föredrag hölls på franska och antyder annorlunda filosofiska och språkliga utgångspunkter än vi är

vana vid. Översättaren Syster Sofie o.p. beskriver titeln *Det eko som blir kvar när flammen gått förbi* som Gouzes poetiska definition av skönheten, "L'écho qui demeure quand la flamme est passée". Här blandas syn- och hörselintryck på ett bibliskt sätt, liksom kontemplation etymologiskt innebär "att skåda" men i praktiken mer handlar om "att lyssna". Liturgi kan ses som "det svar vi ger till Gud efter att ha blivit brända av hans eld". Men även Gouzes besök i Sverige har beskrivits som en flamma som lämnade spår efter sig.

Boken beskriver inledningsvis hur han som 18-åring 1961 trädde in i dominikanorden. Han var då musikaliskt formad av en folkligt levande liturgisk tradition i sydfranska Aveyron, där bönderna sjöng bordunstämmor och improviserade melodier i ett närmast orientalistiskt rytmiskt och kraftfullt sångsätt, som svar på prästens liturgiska böner. I skolan lärde han sig samtidigt klassisk västerländsk polyfoni och gregorianik, det senare uppfattat som "en musik som kommer inifrån" och som "ett hemligt språk". 1966–69 levde Gouzes i Kanada och påverkades starkt av rysk-ortodox liturgi, som öppnade honom för "det djup av skönhet, tystnad och kärlek som är Gud".

Samtidigt gick förändringarna mycket hårt fram i Frankrike, som en följd av den snabba sekulariseringen. Syster Sofie o.p. betonar i mail att denna inte var en frukt av konciliet, "det bara råkade sammanfalla i tiden". Tron ifrågasattes och tolkningarna av konciliet blev ofta extrema. Den nya modellen för ordensliv var att bo obemärkt i små grupper i någon förortslägenhet och leva som alla andra. Bönen kunde bytas mot socialt engagemang eller förvärsarbete, kyrkan skulle "smälta in". De få kloster som överlevde var öppna för förnyelse men också trogna mot beprövad tradition. Övriga gav antingen upp för mycket av det klassiska ordenslivet eller klamrade sig krampaktigt fast vid det gamla.

I ambitionerna att nå ut till människor som stod långt från kyrkan fungerade inte latinet och den högspecialiserade gregorianiken. Men många av de visor och sånger som istället användes gav inte tillräcklig näring när människor sökte "mystik och intensivare inre liv", "en sakral dimension". Det nya ekumeniska klimatet möjliggjorde dock lån ur ortodox tradition, med dess öppning mot transcendens och

uppståndelsens mysterium. Betoningen av kropp och sinnlighet blev en motvikt mot intellektuella diskussioner och ideologier.

När Gouzes återvände till Frankrike hade den gamla folkliga gregorianska liturgin trängts undan utan att ersättas av något annat. Som ett svar växte hans ”Gudsfolkets kör liturgi” fram, ”La liturgie chorale du Peuple de Dieu”, i en musikalisk syntes av gregoriansk, ortodox musik, klassisk polyfoni, folkmusik samt modern komposition. Texterna skrevs av dominikanbröderna Jean-Philippe Revel och Daniel Bourgeois i anslutning till Bibeln och kyrkofäderna. Repertoaren kom att omfatta tideböner för hela kyrkoåret, mässor, gradualpsalmer, kommuniångar. Denna kör liturgi har fått spridning till många länder, inte minst i nya kommuniteter som fötts i kölvattnet efter Andra Vatikanconciliet. Gouzes har även tonsatt större körverk, bl.a. *Cantate de l'Apocalypse* med text ur Uppenbarelseboken.

Efter en intensiv skaparperiod drog han sig 1975 undan till det förfallna klostret i Sylvanès i södra Frankrike, där han lever sedan dess. Efter renoveringsarbeten har klostret utvecklats till ett andligt och kulturellt ekumeniskt centrum med ett stort antal besökare varje år. Kultur och religion hör samman, enligt Gouzes. Målet är dock inte att skapa enskilda konstverk, utan att fördjupa människans längtan efter den yttersta skönheten, efter fulländning. Detta är för honom essensen i det andliga livet, i människans relation till Gud. Skönheten uttrycks i liturgi och bön, i konst och i en atmosfär av vänskap och respekt.

I förbigående kan nämnas att översättaren själv starkt påverkats av Gouzes musik, i vilken hon mötte en lätthet, energi och glädje som hon ville förmedla vidare. Den fria rytmiken påminde henne om Guds Andes ledning, men här fanns även dynamik och skiftningar med starka känslor. Till musiken hör även ljus, ett vackert rum, bugningar, rökelse. I boken *Stairway to Heaven* (Artos 2013) kan läsaren följa henne till indiska ashram och New Age-kollektiv, till Jesusfreaks i Australien, terapifolk på madrasserade källargolv i Stockholm och så småningom till kloster. I bakgrunden finns rockmusik från 1960- och 70-talen, men berättelsen handlar mer om den ”Andens musik, som kan prägla hela livet”.

I sina föredrag betonar Gouzes att en ”ren” estetik som utesluter gemenskap med andra blir ”avgudadyrkan”. Kyrkan är ingen skönhetssalong, småaktig ritualism och dekoration är något han varnar för. Här finns istället stor frihet. Liturgin kräver uppmärksamhet mot vår nästa, eukaristin är gemenskap. Skönhet är en utstrålning av kärlek. Av hänsyn till gemenskapen och förmågan i den kan ändringar ibland behövas i tidebönerna, mindre officier kan få ge rum för större. Gouzes uppmanar oss att lämna en ”stelbent kultur” och ”stelnade attityder”. Sången måste uttrycka olika nyanser och äga ”en slags vertikalitet”. När människan är vänd mot Gud beskrivs hon som en ljusflamma. Ungdomar som söker ”detta tillstånd av att brinna och vibrera” tvingas alltför ofta söka i droger och liknande, eftersom västerlandet av rädsla förpassat allt kroppsligt från den religiösa erfarenheten. Liturgin är en skola i både bön och mänsklighet.

Gouzes är så ivrig att peka på kyrkans rika tradition att han oegentligt tycks sätta likhetstecken mellan denna och ”Kristi arv”. Samtidigt beskriver han ”traditionalister” som traditionens värsta fiender: de svarar nämligen inte på kallelsen till nyskapelse. I historiens höjdpunkter finns en korsbefrukning av kulturella utbyten, dialog och vänskap. ”Vår kultur har aldrig så mycket varit sig själv som när den öppnat sig för nya, främmande inflytanden.” 1970-talets ideologiska debatter handlade i hög grad om kritik mot att denna öppenhet hade försvunnit och Gouzes är tacksam för dessa ”hårda år av revolt”, även om man då slängde ut barnet med badvattnet. Numera finns en mycket större lyhördhet att ta emot traditionen och integrera det förflutna med nuet.

Traditionens förseglade skatt sammanfattas i liturgin. Här är det centrala att låta Andens vind göra ett avtryck i oss. I ortodox liturgi kan man röra sig fritt i kyrkorummet, som står öppet för mysteriet och vars tid strömmar in i vår verklighet och bär upp den. Av gudstjänstdeltagaren krävs en samstämd närvaro. Även västerländska kyrkor saknade en gång bänkar. Här kräver dock gudstjänsten ett agerande, men försonande menar Gouzes att Anden kan ha inspirerat öst- och västkyrkan olika och att de i ett möte kan fylla ”varandras brister”. Liturgin kan bli en skola i att se och uppfatta på nytt sätt, en mystik

vision med förmåga att nå unga med det kristna budskapet. Samtidigt behöver mystiken konkretiseras i en social dimension. Ekumenik är alltså ”nödvändig för kristendomens framtid”. Men då handlar det främst om ekumenik på gräsrotsnivå, i medmänskliga relationer.

Gouzes är i anslutning till aktuell musikhistorisk forskning kritisk mot att munkarna i Solesmes inte tagit tillvara nya kunskaper om äldre notskrift. Trots lovord för deras oerhörda arbete – inte minst återupptäckten av den melodiska modaliteten – beskrivs de som knutna till ”en mycket romantisk reform”. Den ursprungliga gregorianiken uppfattas istället som kraftfull (”viril”) och snarast österländsk med många melodiska utbroderingar.

Gregorianiken har avlagringar från alla medelhavsländers kulturer: arameisk, grekisk, mozarabisk, frankisk. Den medeltida gregorianska s.k. *plain-chant* beskrivs som ett långt mer lyckat försök än Solesmes’ att låta alla kristna få del av denna musikaliska skatt. Enligt Gouzes något säregna tolkning syftar uttrycket på ”à pleine voix”, dvs. sång med kraftfull röst och grundad i rytmiska teorier från 1200-talet. Han hänvisar här till en avhandling av dominikanen Hieronymus de Moravia, förmodligen dennes *Tractatus de musica*, författad någon gång mellan 1274 och 1306. Gouzes beskriver ”en passionerad sång” som engagerade hela människan och tänktes fylla en hel katedral. Den kunde sjungas polyfont eller utbroderas på folkligt sätt, vilket var en levande tradition fram till 1960-talet. Han jämför med krusningar av dalakoraler, bulgarisk folksång, tibetansk munksång, etiopisk gudstjänstsång eller beduiners sång i Sinais öken. I grunden handlar det om människosyn, om relationen mellan människa och universum. Människan får stå upprätt och upprättad, med båda fötterna på jorden, fylld av energi. Gouzes menar att alla levande andliga traditioner haft samma intuition, Augustinus talar om ”neumernas jubel”. Sådan är också den nutida gregorianska sång som återuppväcks med vetenskapliga förtecken. Gouzes är mycket kritisk till all ”inbunden och förkrympt sentimentalitet”, något han oegentligt benämner pietism. Även 1800-talets Solesmes-gregorianik var ett uttryck för subjektiva känslor. Istället bör sången ge rum för Ordet.

Gregorianikens responsorier och gradualen beskrivs som solosång-

er, sjungna av högst 4 personer. För att uppnå samstämmighet krävdes specialistkunskap och mångårig utbildning. Påskens *Haec dies* ska slungas ut i kyrkan med kraftfull röst och eka där, likt instrumentet *shofar*. När psaltarsalmerna talar om att brista ut i glädje innebär det att hela varelsen ska flamma för Gud. Gouzes beklagar att västerlandet släckt denna ursprungliga flamma, vars kraft och utstrålning även fördjupar tystnaden. Samtidigt kan gregorianikens psalmodi uttrycka en inre frid, vilket dock kräver ”hängivenhet och intensitet”. Dom André Mocquereaus (1849–1930) ekvalistiska teori om ett enda grundnotvärde döms ut som en fantasiprodukt ”utan någon som helst historisk grund”.

Trots det sagda tas slutligen Solesmes i försvar. Här skapades sann skönhet genom återupptäckten av den modala melodiken. Tonal (dur/moll) musik blir enligt Gouzes lätt banal, om den inte är genialisk. Han är dock inte generellt negativ till romantiken; i sin körliturgi använder han t.ex. Rimskij-Korsakovs tonsättning av *Fader vår / Vår Fader*.

Enligt ovanstående handlar liturgisk sång alltså i hög grad om sångsätt. Därmed utgör inspelningar något av det viktigaste för att förstå notbilderna i de häften som var utgångspunkt för denna recension: *Visheten har dukat sitt bord* med 51 kommunionssånger för hela kyrkoåret, *Du strålande glädje* med vesper för en hel vecka, samt *Messe de Ranguel* ur *Gudsfolkets körliturgi*. Det sista är ett av de mässordinarier som Gouzes komponerat, skrivet för och namngivet efter ett dominikanskt kloster i Toulouse, där han bodde när han började komponera. Samtliga häften är utgivna av GAudete förlag och flera av sångerna finns tillgängliga på CD och Internet.¹

Sångsättet ska enligt dominikansk tradition vara ”lätt och glädjefyllt”, folkligt kraftfullt och lekfullt, med naturlig textdeklamation. Flexibilitet och frihet är ledord. Förutom ett i tempo och dynamik varierat sångsätt märker lyssnaren snart vissa återkommande kadens-

¹ *Les fraternités monastiques de Jérusalem* sänder gudstjänster direkt, tre gånger om dagen, varje dag utom måndagar, <http://www.ktotv.com/videos-chretiennes/emissions/office-des-laudes-a-st-gervais.html>. Även YouTube har klipp med sång. Les Editions de Sylvanes har gett ut ett flertal CDs, www.sylvanet.com, liksom Røgle kloster har vissa CDs och böcker, <http://www.roglekloster.se>. Noter kan förutom från GAudete förlag beställas på <http://www.adf-bayardmusique.com>.

formler, t.ex. dominantkvartsextackord följt av dominantseptimackord. Även om detta blir ett särmärke är det förmodligen inte väsentligt. Att alla satser i *Messe de Ranguetil* är skrivna i F-dur har möjligen en symbolisk grund. Församlingen är tänkt att involveras i sången och uppmanas att sjunga ”livfullt, dynamiskt och med stor glädje”. En mindre körgrupp tycks dock vara nödvändig. Används instrument ska det göras diskret.

För Svenska kyrkans gudstjänster utgör troligen kyrkoårets nattvardssånger något av det mest användbara, liksom hymnerna i vesperen. Flera guldkorn finns här att upptäcka. Satserna är överkomliga, välklingande och rytmiskt flexibla. De beskrivs i häftena som modala, men kan nog i hög grad lika gärna betecknas som tonala (dur/moll). Gouzes beskriver sitt kompositionsideal vara ”att hämta material och inspiration från våra rötter”.

En eloge måste ges Rögle kloster för den svenska översättningen. Totalt har mer än 600 sånger översatts, varav ett mindre antal nu alltså finns utgivna i samarbete med Landeryds församling i Linköping, in personis Marie-Louise och Lars Beckman samt Niklas Adell. Det bör noteras att utgåvorna getts en ekumenisk rekommendation genom Peter Halldorf, Martin Lind och Anders Arborelius. Använd dem!

Anders Dillmar

PATRIK HAGMAN

Efter folkkyrkan

En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället

Skelefteå: Artos, 2013. 267 s. ISBN 978-91-7580-643-3

”Efter folkkyrkan är en hybrid mellan en teologisk studie och ett debattinlägg”, står det i bokens baksidestext. Det behövs inte många sidors läsning för att konstatera detta. När Hagman målar upp ett scenario för år 2030 medger han dess polemiska karaktär. Han understryker dock att han inte har för avsikt att polemisera mot den lutherska kyrkan. Som jag ser det har boken en kritisk udd mot företeelser i alla samfund.

I det inledande scenariot över år 2030 möter vi en kyrka som kän-

netecknas av minskat antal medlemmar och därmed förändrade ekonomiska ramar. Det får konsekvenser som att personalen minskas, barn- och ungdomsarbetet beskärs och antalet kyrkor som används blir färre. Hagman menar att dagens kyrka lever som om den fortfarande verkade i ett kristet samhälle och nedgången i medlemsantal bara var en tillfällig svacka. I bokens avslutande kapitel återkommer han till situationen 2030 men målar nu ett nytt scenario där fler frivilliga kompenserar det minskade antalet anställda och där gudstjänsten får en ökad betydelse och attraktionskraft.

Vägen dit handlar för Hagman inte i första hand om ändrad organisation, utan om en tydligare teologisk självbild för att kunna hantera förändringen när kyrkan gradvis försvagas. Han konstaterar, efter att ha sökt på Finska evangelisk-lutherska kyrkans och Svenska kyrkans hemsidor, att frågor om vad kyrkan är till för besvaras med en sekulär konsumtionsteologi, ett erbjudande av vissa tjänster till ett visst pris. I stället efterlyser han en kristen teologi om kyrkan med ”beskrivningar av kyrkan som Kristi kropp, de heligas gemenskap, eller Guds rike”.

När Hagman argumenterar för en starkare teologisk självbild gör han det i relation till tre teoribildningar: *tvåregementsläran*, ”*konstantianismen*”, samt *kopplingen mellan Kristi kropp i nattvarden och Kristi kropp som den gudstjänstfirande församlingen*. I någon mening leder hans resonemang mot en ecklesiologi där kyrkan betraktar sig i ett minoritetsperspektiv och därmed omvärderar centrala delar av sin självförståelse. Detta ser han som en nödvändighet i ett allt mer post-kristet samhälle. Hagman menar att Stanley Hauerwas, John Howard Yoder och William T. Cavanaugh inte har ansetts vara teologer som haft något att ge till de nordiska folkkyrkorna, men i sin framställning argumenterar han utifrån dessa och hävdar att de i dagens situation har något väsentligt att säga, samt använder dem i boken som stöd för sin framställning.

I boken ges stort utrymme till argumentation mot *tvåregementsläran*. Under läsningen förvånades jag över att han gett denna teoribildning så stor plats, men han menar att synen på tvåregementsläran är viktig eftersom den bestämmer spelplanen för förståelsen av kyrkan. Han är inte den ende som lyfter fram problematiken. Den har på

senare tid aktualiserats både i kyrkomötessammanhang (motion till kyrkomötet 2009:95) och i pågående forskningsprojekt (forskningsprojektet *Luthersk teologi och etik – i ett efterkristet samhälle*, delstudie 4, Carl-Henric Grenholm, som inleddes 2009). Det problematiska, enligt Hagman, är att tvåregementsläran förhindrar försök att tänka kreativt om kyrkans identitet och relation till samhället och staten. Det går inte att förstå en stat med sekulär självförståelse som ett uttryck för Guds vilja.

Hagman hävdar att det var först 1867 som tvåregementsläran lanserades på allvar, inte av Luther. Med nazismen fick den sitt genombrott och användes som argument mot kyrkans motstånd mot den nya regimen. I vår tid används tvåregementsläran för att skydda staten från kyrkans inblandning, men Luther kunde mycket väl kritisera furstarnas beslut, menar Hagman. Han ställer frågan om det inte är dags för de lutherska kyrkorna att göra upp med detta arv, inte minst på grund av de politiska motiv som legat bakom lärans framväxt.

Det är när Hagman frågar sig vad som kan ersätta tvåregementsläran som han lyfter fram John Howard Yoder och då jämför hans syn med Bonhoeffers. Yoders utgångspunkt är den mennonitiska och anabaptistiska traditionen som bejaktar kyrkans minoritetsroll, medan Bonhoeffers syn utifrån tvåregementsläran är att hela folket tillhör kyrkan. Hagman menar att Bonhoeffer förutsätter att relationen mellan kyrka och stat är i stort sett harmonisk och kyrkan ges en trygg position, medan Yoder förespråkar ett kritiskt förhållningssätt som innebär att kyrkan underordnar sig staten, men i vissa skeden inte lyder och då har en villighet att ta straffet för olydnaden. Kyrkans relation till staten blir hos Yoder jämförbar med kyrkans relation till företagsvärlden eller föreningslivet. Han anser att kyrkan främst vittnar för staten genom de kristnas liv i samhället. Det innebär alltså att kyrkan inte främst skall bäras av tjänstemän, utan av lekmän som lever i samhället.

Yoder kallar kyrkans anpassning till världen för ”*konstantianism*” (han använder av någon anledning konsekvent den formen i stället för den vanligare ”konstantinism”) det vill säga den kyrkosyn som har Konstantin den store som upphovsman. Med hjälp av William

T. Cavanaugh och Yoder vill Hagman visa att kyrkan tappar något av sin särart genom en nära relation till den politiska makten. I den kyrka som står för "konstantianism" går den rådande ordningen före kristen övertygelse. Det är främst två drag hos de nordiska folkkyrkorna som Hagman ser som "konstantianism". Det ena utvecklas när kyrkan tar till sig det språkbruk som den rådande makten har; från företagsvärlden eller genom byråkratiskt myndighetsspråk. Det speglar en "strävan att associera sig med den ekonomiska och politiska samhällseliten". Det andra kommer till uttryck när statens syn på människan som individ betonas på bekostnad av den kristna synen som visar på en social kropp där människors gemenskap med varandra och med Gud är det primära och ursprungliga. Om förebilden för kyrkan är samhället visar sig det t.ex. i att medlemmarna i hög grad relaterar till varandra genom de anställda och att kristendomen ses som ett budskap eller en lära snarare än som ett sätt att leva i gemenskap.

Kyrka är något man gör, mer än något man tillhör, menar Hagman. Han argumenterar här utifrån Stanley Hauerwas som genom erfarenheter från olika kyrkotraditioner fann att den gemenskap som kyrkan utgör är den enda plats där den etik han söker kan utvecklas. Hauerwas beskriver inte kyrkan med begreppsparet den synliga och den osynliga kyrkan. För Hauerwas finns bara en kyrka och den behövs för att upprätthålla ett kristet liv, kunna förstå Bibeln och för att visa "världen" att den är "värld". Utifrån denna ecklesiologi diskuterar Hagman den utveckling under medeltiden som han menar separerade de tre betydelseerna av "Kristi kropp": den historiska kroppen född av Maria, de troendes gemenskap, samt brödet och vinet i nattvarden. Den historiska kroppens band till den sakramentala förstärktes mot slutet av medeltiden på bekostnad av kopplingen till församlingsskroppen, genom att uttrycket "den mystiska kroppen" kom att tillämpas på (den osynliga) kyrkan i stället för som tidigare på hostian. När denna blir den verkliga kroppen som skall garantera "äktheten" av Guds närvaro så ökar prästerskapets betydelse på bekostnad av lekmännens, menar Hagman. Biskopen hade i den tidiga kyrkan auktoritet utifrån *Cathedra*, sin församlings gemenskap. När han i sitt ämbete kan utföra miraklet i nattvarden får han en helt annan makt. Detta,

anser Hagman, skapar en större klerikal dominans, mindre utrymme för kvinnor i ledande ställning och en mer passiv församling.

Att den kristna gemenskapen avbildar Guds rike och visar världen ett annorlunda sätt att leva, ser Hagman, med stöd av Hauerwas, som avgörande för den framtida folkkyrkan, men det innebär inte något uppbrott av traditionellt frikyrkligt snitt, utan mer i ett nytt sätt att se den befintliga kyrkan. Det innebär heller inte någon indelning i ”vi och de”, medlemar och icke-medlemar, etc., eftersom tonvikten ligger på handlingar, inte på acceptering av en lära. Frågan blir i stället vad som kan ses som kristna handlingar. Omvälvningen ligger i vandrigen från en kyrka som inte ses som de anställda, utan som alla som ”gör kristna saker”, d.v.s. den gudstjänstfirande församlingen. Kampen står, menar han, mot det sätt att tänka som upprätthålls av vår tids största maktcentra: staten, de kommersiella makterna och media.

De praktiska konsekvenser som Hagman ser för en fungerande folkkyrka handlar om att utifrån ett gemenskapsperspektiv överskrida gränser som mellan etniska grupper, generationer, klasser och kön, samt att nattvarden skall vara i centrum för en kyrka som är byggd på gemenskap och handlingar. Han anser detta ligga i linje med den pågående utvecklingen och syftar t.ex. på att den liturgiska förnyelsen ger större utrymme för lekmanamedverkan.

Två exempel från föreningslivet visar att helt vanliga föreningar kan leva efter värderingar som ligger nära kyrkans. Hagman menar att då borde kyrkan ha alla förutsättningar att genomföra sina visioner, utan den makt som närhet till stat och näringsliv ger. Uppgörelser med tvåregementslära och ”konstantianism”, samt prioritering av gudstjänstens plats är i någon mening förutsättningen för den förändring som han ser som nödvändig. Det möjliggör framväxten av den av Augustinus formulerade ”andra staden”, kyrkan, som enligt Cavanaugh/Hagman skall ”tolka den jordiska stadens våldsamma tragedi med hjälp av försoningens komedi. . . vid vars sida den jordiska staden inte alls kommer att se ut som någon stad”. Förändringarna handlar om konfliktlösning, fred, rättvisa, ekonomi (Hagman är kritisk mot nyliberalism) och människosyn (t.ex. individualismen). Här menar jag att Hagmans resonemang leder ut på djupt vatten, eftersom detta

är områden där politik och teologi mycket väl kan hamna på kollisionkurs, men han lämnar läsaren i sticket genom att inte nämnvärt problematisera runt det i samtiden som kyrkan kan anpassa sig till och det den kan göra motstånd mot.

I boken försöker Hagman belysa ett brett perspektiv av orsaker till de problem kyrkan idag brottas med och framställningen har, trots en tydlig struktur, fått en viss spretighet. Kravet på läsaren att själv hålla samman innehållet ökar därmed. En extra korrekturläsning hade också varit lämplig. Det kvarstår lite för många språkliga fel. Men boken är väl värd att läsas och den ger inte bara folkkyrkorna, utan alla samfund, ett bra underlag för det nödvändiga samtalet om kyrkans framtid i nordisk kontext. Att boken visar att den vanliga polariseringen mellan det som etiketteras som konservativt eller som liberalt inte alltid är relevant kan kanske också medverka till ett förändrat samtalsklimat. Att använda boken i samtal av ekumenisk karaktär förefaller vara en god idé.

Arne Olsson

HANS HELLSTRÖM

Erik den helige

Sveriges skyddspatron

Birgittaföreningens Skriftserie, 4. Stockholm: Veritas förlag, 2011. 67 s.

ISBN 978-91-89684-79-9

Uppsala firar i år 850 år som ärkebiskopssäte och med anledning av detta firande har Erik den heliges relikskrin i Uppsala domkyrka öppnats. Syftet är att hans krona skall visas för allmänheten och medicinska studier utföras på skelettet. Erik den helige har en tydlig koppling till Uppsala domkyrka. Hans relik flyttades 1273 från Gamla Uppsala till Östra Aros, nuvarande Uppsala. Domkyrkan i Östra Aros, som invigdes 1435, helgades åt honom jämte Sankt Lars och Sankt Olov. Med anledning av det ”nya” intresset för Erik den helige rekommenderas Hans Hellströms lilla, populärvetenskapliga skrift *Erik den helige – Sveriges skyddspatron*, som är en utmärkt introduktion för att bekanta sig med ett av Sveriges främsta helgon. Det är en bok på

endast 67 sidor, men trots det ringa antalet sidor får läsaren lära sig allt ifrån historien om Erik den helige och den efterföljande kulten som omgärdade detta helgon till forskningen om honom. Boken ger dessutom en bra och lättillgänglig introduktion till det medeltida tänkandet och den medeltida kyrkliga terminologin.

Vem var han då, Erik den helige? Han hette egentligen Erik Jedvardsson och föddes troligen omkring år 1120. Som trettioåring blev han kung över svearna och 1156 blev han kung över hela Sverige. Enligt legenden fullbordade han Gamla Uppsala kyrka och tillsammans med biskop Henrik begav han sig på korståg till Finland. Eriks kristna hållning präglades framförallt av askes och det berättas att han ständigt bar tagelskjorta samt att han under fastan avstod från sexuellt umgänge med sin drottning. Även avslutningen på Eriks liv visar på hans fromhet. Under en mässa i Heliga trefaldighetskyrkan i Östra Aros 1160 blev han underrättad om att den danske prinsen Magnus Henriksson, som gjorde anspråk på den svenska tronen, närmade sig platsen i fientliga avsikter. När budet nådde Erik svarade han enligt legenden: "Låt mig i lugn åhöra denna stora högtids begängelse; jag hoppas till Herren att det som må återstå av gudstjänsten det skola vi högtidligen få höra annorstädes." Innan han begav sig ut i strid mot Magnus överlämnade han sig åt Gud, gjorde korstecknet och lämnade kyrkan med ett fåtal män. Han stupade i striden och tillfogades mycket skada innan han slutligen blev halshuggen. Där mordet skedde sprang en källa fram enligt legenden.

Låt oss efter denna introduktion och presentation av Erik den helige gå över till bokens olika delar. Bokens framsida visar en avbildning av Erik den helige i ett altarskåp från Knivsta kyrka i Uppland. Han framställs som konung, skägglös samt med ett baner och ett svärd i sina händer. Han avbildas med sin baneman, Magnus Henriksson, under sina fötter.

Boken är uppdelad i femton kapitel och dessutom har Hellström infogat två bilagor. Den första bilagan innehåller Erikslegenden i svensk översättning av Toni Schmid och bilaga två innehåller ett urval av mirakelsamlingen om Erik den helige. Därefter följer en omfångsrik bibliografi, som även ger tips på vidare läsning om Sveriges skyddspa-

tron för den som vill fördjupa sina kunskaper. Innehållsmässigt täcker Hellström in de delar som man som läsare önskar av en introduktion i ämnet.

Boken har en populärvetenskaplig prägel. Det betyder att det saknas hänvisningar, fotnoter och mer ingående vetenskapliga resonemang, men av bibliografin framgår att Hellström bygger framställningen på vetenskapliga verk. Trots bokens genre närmar sig Hellström forskningen om Erik den helige och nämner att somliga av historieforskarna menar att vi inte kan veta något om honom eftersom källmaterialet är alltför knapphändigt. De hävdar även att Erikslegenden inte kan tillmätas något värde som historisk källa eftersom den följer den schablonmässiga mall som var vanlig vid författandet av helgonlegender. En sådan ståndpunkt anförde exempelvis Lauritz Weibull som skriver: ”Sverige behövde som de andra nordiska rikena ett nationalhelgon. Och det skapades så gott som av intet” (Hellström 2011, 13) och Weibull förvisade Erikslegenden till ”historiens skräpkammare” (Hellström 2011, 13). Hellström själv försvarar boken igenom Erikslegenden och Erik den heliges historicitet. Han skriver att den hårda kritik som anförts baseras på en materialistisk historiesyn till skillnad från det hermeneutiska forskningsidealet, som vill förstå det unika i varje historisk händelse. Därför måste legenden enligt Hellström förstås utifrån den medeltida synen på helgon och utifrån den medeltida författaren av Erikslegenden, som räknade med att den var sann. Hellström visar på en större förståelse för det medeltida tänkandet än många av kritikerna, vilket är en stor förtjänst i boken.

Men Hellströms främsta poäng är inte att bevisa att historien om Erik den helige är sann utan att visa på vilket inflytande Erikskulten haft hos senare generationer av kristna. Hellström anför flera olika källtyper som visar på helgonets genomslag i den svenska kulturen. Exempelvis finns en stor mängd altarskåp, skulpturer och målningar från 1300- och 1400-talet som avbildar Erik den helige samt intar han en hög ställning i konungabalkens fjärde kapitel i Magnus Erikssons landslag från 1350, nämligen efter Gud och Maria men före alla helgon. Dessa olika källtyper visar på Erik den heliges framskjutna position i det medeltida Sverige. Det blir också tydligt att Hellström

nyttjar en stor mängd källor i sin framställning, vilket gör boken både trovärdig och intressant.

En annan av bokens förtjänster är att Hellström inte bara redogör för Erik den helige utan även för delar av den svenska medeltida historien samt medeltida termer och uppfattningar. Exempelvis redogör han för Uppsala stifts framväxt och Uppsala domkyrkas tillkomst. Men han förklarar även medeltida kyrkliga termer såsom kanonisering, officium och helgonvita. Hellström förklarar att helgonlitteraturen skrevs till uppbyggelse för att läsas i gudstjänsten och Erikslegenden följer det schema som var vedertaget vid denna tid. En helgonvita skulle uppmana till självupppoffrande kärlek, renhet och trosvisshet. Sammantaget ger boken en god kunskap om medeltida tänkesätt och terminologi, som kan komma till användning både för akademiker och för den breda massan av intresserade.

Skall något negativt sägas om Hellströms bok så är det att det är svårt att se en tydlig struktur i boken varför den kan uppfattas som rörig. Kapitlen är varken ordnade kronologiskt eller efter teman. Det hade lätt kunnat avhjälpas genom exempelvis ett förord där Hellström förklarat bokens upplägg.

Sammanfattningsvis kan framhållas att Hellström kombinerar stor kunskap och intressanta diskussioner om Erik den helige med förklaringar av det medeltida tänkandet och den medeltida, kyrkliga terminologin. Jag kan rekommendera Hellströms bok för alla som vill bekanta sig med ett av Sveriges främsta helgon.

Erik Claesson

JAN HERMELINK & ALEXANDER DEEG (UTG.)

Viva Vox Evangelii

Reforming Preaching

Studia Homiletica, 9. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013. 435 s.

ISBN 978-3-374-03303-4

Antologien *Viva Vox Evangelii – Reforming Preaching* innehåller artikler, baseret på foreläsningar och paperpresentationer, afholdt på Societas Homiletica konferencen i Wittenberg i 2012. Bidragsyderne

består af teologer fra Sydafrika, Indien, Nord- og Sydamerika såvel som Europa. Artiklerne belyser prædikenens mangefacetterede kontekst i form af sociale, politiske, kulturelle og religiøse temaer med særligt henblik på disses betydning for homiletisk teologi og praksis. Flere af artiklerne er skrevet i respons på hinanden og giver således et enestående indblik i den aktuelle internationale homiletiske dialog. Eftersom antologien rummer bidrag fra ikke mindre end 35 forfattere er det ikke muligt at kommentere dem alle. I stedet har jeg valgt at fremhæve dem, der synes særligt videreførende i forhold til prædikenens teologi og praksis og på forskellig vis repræsenterer aktuelle, internationale homiletiske tendenser.

Viva Vox Evangelii reflekterer på inspirerende vis den wittenbergske kontekst, som har dannet ramme om konferencen. Leder af "Zentrum für Predigtkultur der EKD" i Wittenberg, Kathrin Oxen, slår tonen an med en refleksion over den homiletiske betydning af Martin Luthers hånd på den åbne bibel, som det fremgår af en detalje på Lucas Cranachs reformationsalter. Jan Hermelink indleder ligeledes med at beskrive, hvordan "evangeliets levende stemme" er grundlæggende for Luthers teologi. Luthers teologi beskrives som en prædikenens teologi, og at det var denne teologi, som fremprovokerede Reformationen som en bevægelse af syngende og prædikende stemmer. Hermelink beskriver videre, hvordan Luthers teologi igangsatte et nyt prædikenparadigme og hvilken betydning dette har fået for den tyske kontekst. Med udgangspunkt i det særegent lutherske giver Hermelink et rammende indblik i den mangfoldighed af stemmer, der er samlet i bogen for at tilsammen at beskrive prædikenens aktuelle vilkår og teologi internationalt.

Den amerikanske skønlitterære forfatter, Marilyn Robinson, indleder rækken af keynote bidrag med artiklen "In Principio Erat Sermo", hvor hun blandt andet beskriver sin fascination af Jean Calvins teologi. Desværre har Robinson tendens til at fortabe sig i ontologiske spekulationer. Man kunne have ønsket sig, at hun i stedet havde gjort brug af sin skønlitterære flair for at fremkalde sammensatte teologiske problemstillinger, som hun f.eks. gør det i novellen *Gilead*. Professor i Praktisk Teologi i Leipzig, Alexander Deeg, responderer imidler-

tid konstruktivt og videreførende på Robinsons forelæsning ved at skitsere nogle af de grundlæggende forskelle på Calvin og Luther, herunder Calvins ontologiske versus Luthers eskatologiske tænkning. Luthers dynamiske fortolkning af kristen tro og liv understreges af udsagn såsom: "As the word became flesh, it is surely necessary that the flesh becomes word" (WA 1,28 f). I stedet for, polemisk at kategorisere Luther og Calvin i hver sin lejr, beskriver Deeg imidlertid prædikenens teologi hos Luther som udtryk for hans "eschatological ontology of the word".

Martin Modéus bidrager til den homiletiske diskussion med det tankevækkende bidrag "Symbols are not symbolic: Dynamic Voices in surprisingly living Rituals". I artiklen gør han op med den traditionelle vestlige opfattelse af symbol og ritual som bærer af mening til fordel for et fokus på symbolernes brug. Modéus beskriver den homiletiske udfordring ved denne ritualforståelse, idet han mener, at symbolernes brug må bane vej for det ideologiske niveau. I denne forbindelse accentueres det homiletiske potentiale, idet det hæves, at "Homiletics is here not explaining but creating a room for visualizing and understanding across the levels." Modéus opsummerer potentialet ved at integrere ritualteoretiske og homiletiske tilgange og understreger, at det er afgørende at forstå forskellen på ritualernes brug og fortolkning og alligevel forsøge at få de forskellige niveauer til at samvirke under gudstjenesten. Endvidere er det et mål at formulere, hvordan erfaringer kan blive forstået på et dybere niveau ved at blive reflekteret på et ideologisk niveau.

Modéus' bidrag responderes på af sydafrikanske Simangaliso Kumalo. Kumalo anerkender symboler og ritualers centrale rolle, men problematiserer, hvorvidt de traditionelle ritualer tilhører en fortidig generation og således ikke appellerer til nutidens kirkegængere. Derudover efterlyser han en klarere markering af prædikantens rolle i en kontekst, hvor symboler og ritualer synes at bære det hele, og hvor det kan synes nærliggende at tro, at prædikanten af den grund ikke behøver at lytte og skabe rum for de mange stemmer, der udgør gudstjenesten.

En af antologiens øvrige artikler, nemlig Marianne Gaardens: "The

Living Voice of the Gospel needs a Preacher”, adresserer indirekte spændingen mellem Modéus understregning af ritualernes betydning for kirkegængernes individuelle tydning overfor Kumalos efterlysning af prædikantens rolle. Gaardens indlæg er baseret på hendes empiriske undersøgelse af danske prædikentilhørere og påpeger det tilsyneladende paradoksale forhold, at folk hører noget vidt forskelligt under en prædiken, men at prædikanten spiller en afgørende rolle for, hvordan de lytter. Når kirkegængere fortæller om prædikantens betydning for den hørte prædiken, beskriver de det som afgørende, at prædikanten fremstår som en troværdig og reel samtalepartner – derved understreges både tilhørernes individuelt situerede fortolkninger og prædikantens centrale rolle for deres interaktion med prædikenen.

Blandt keynote bidragene indgår også den tyske gammeltestamentler, Jan-Dirk Döhlings ”He, who wants to hear God talking, shall read the Holy Writ.’ Biblical Notes on hearing the Scripture and reading the Gospel”. Höhling minder om Luthers pointering af, at Jesus hverken skrev eller beordrede andre til at skrive ud fra den fortolkning, at efter inkarnationen måtte evangeliet forkyndes mundtligt. Döhling problematiserer imidlertid, at Luthers sondring mellem skriftlighed og mundtlighed ofte er blevet fortolket som en kritik af skriften generelt. Döhling opfatter sådanne fortolkninger af den polemiske, ikke-systematiske Luther, som værende præmature og for systematiske. I stedet for at gå ind i Luthers skriftsyn undersøger han, med udgangspunkt i Pentateuken, hvordan stemme og bogstav relaterer sig til hinanden, og hvad står der skrevet om det levende evangelium.

I forlængelse af Döhlings eksegetiske undersøgelser, som førte ham hen til foden af Sinaibjerget, problematiserer respondent J. Jayakiran Sebastian, med udgangspunkt i sine erfaringer som præst i en indisk kontekst, hvordan homiletikere og prædikanter kan relatere til dem, som ikke har haft mulighed for at træde ind i ’skyen’ ved Sinaibjerget: ”What does the God of the margins mean to those who have been interrogated from the center of the cloud?” Sebastian medierer mellem Döhlings fortolkninger, hvor Luther peger fra skriften hen til korset til det sted, hvor korset er situeret – nemlig i de sårede kroppe og liv, som hører til Guds håbefulde folk. Sebastian minder læserne

om, at de/vi 'skriftkloge' som er trænet til at prædike, må gøre brug af metodologiske overvejelser, som f.eks. repræsenteret af Dalit teologi.

Efter keynote forelæsninger og respons følger fem prædikener, holdt af tyske Nikolaus Schneider, svenske Carina Sundberg, indiske Benaiah J. Premiah, sydkoreanske Choi Young Sil og amerikanske Dawn Ottoni-Wilhelm. Tilsammen giver disse prædikener et enestående indblik i vidt forskellige, aktuelle prædikentraditioner. Særligt Premiahs prædiken over Matt. 15:21-28 giver en slående indsigt i, hvordan fortællingen om Jesu' møde med den kanaanæiske kvinde, antager en meget presserende form, når den prædikes over i relation til kastesystemet blandt Dalit kristne i Indien. Prædikenen afsluttes med en opfordring til tilhørerne om, at "lytte til de gøende hundes stemme med følsomhed og ydmyghed - for den levende stemme, viva vox, kommer muligvis fra dalitter og kasteløse indere, australske aboriginer, farvede, som behandles som 2. classes borgere i mange samfund og etniske minoriter i flere nationer." Én af de prædikener, som stadig giver genlyd i internationale homiletiske kredse blandt tilhørere, som enten blev provokerede eller bjergtagede, er Carina Sundbergs "Inner and outer – the skin" baseret på Matt. 26:26. På papiret fremstår den som relativt kort, men regibemærkningerne dokumenterer, at kropssprog og nadverbrød i lige så høj grad kommunikerede som de talte ord. Prædikens verbale del afslutter med udtalelsen: "And, doesn't God have skin? Yes, I do believe that God has skin. An inside and an outside, an outside and an inside. And what's what I'm not sure of. But it's God."

Blandt de tyve artikler baseret på paperpræsentationer af teologer fra Kroatien, Holland, USA, Tyskland, Indien, Skandinavien, Ungarn og Sydafrika skal særligt Johan Cilliers' "The Living Voice of the Gospel? Re-hearing a Prophetic Voice from Apartheid South Africa" fremhæves. Cilliers analyserer Allan Boesaks prædikenpraksis som udtryk for en "levende stemme" under Apartheid med særligt henblik på det på én gang profetiske og situative i dennes homiletik. Tore Skjævelands "Describing together. New methods and teaching concepts in continuing homiletic education for pastors in the Evangelical Lutheran Church of Norway" bidrager med et meget

værdifuldt indblik i de norske erfaringer med en læringsorienteret methodology fremfor enten en underviser- eller elev-centreret homiletisk pædagogik.

Alt i alt giver *Viva Vox Evangelii – Reforming Preaching* sin læser et unikt indblik i aktuelle internationale homiletiske refleksioner, som på en gang adresserer og overskrider globalt situerede prædikenpraksisser – og den er stærkt anbefalelsesværdig.

Marlene Ringgaard Lorensen

PER HÖGBERG

Orgelsång och psalmspel

Musikalisk gestaltning av församlingssång

ArtMonitor doktorsavhandlingar och licentiatuppsatser, 37. Diss. Göteborg:

Konstnärliga fakulteten, Göteborgs universitet, 2013. 358 s.

ISBN 978-91-979993-4-2.

Elektronisk publikation: <http://hdl.handle.net/2077/32579>

Per Högbergs doktorsavhandling i ämnet musikalisk gestaltning består av monografin *Orgelsång och psalmspel: musikalisk gestaltning av församlingssång* och en konstnärlig framställning i form av en bilagd CD-skiva. Avhandlingens syfte är att med utgångspunkt i författarens "liturgiska brukarperspektiv som organist, formulera kunskap om den konstnärliga process som är integrerad i den musikaliska gestaltningen av församlingssång i interaktion mellan orgel, organist och sjungande församling" (s. 30). Med församlingssång avser författaren den gudstjänstfirande församlingens gemensamma sång, "en liturgisk 'allsång' där orgel, organist och församling tillsammans utgör ett instrument" (s. 23). Författaren ställer frågan, om församlingssången utgör ett av kyrkomusikens konstnärligt grundläggande uttryck (s. 30) – en forskningsfråga som gärna kunde ha avgränsats tydligare då avhandlingen fokuserar på församlingssång och liturgiskt orgelspel i Svenska kyrkan under de tre senaste sekelskiftena, som präglats av förnyelse av psalm-, koral- och kyrkohandböcker.

Den konstnärliga forskningens klingande del bestod av två musikaliska projekt vid två historiska svenska orglar: Per Schiörlins orgel från 1806 i Gammalkils kyrka och Eskil Lundéns orgel från 1909 i Vasakyr-

kan, Göteborg, där författaren är verksam som organist. Orglarna kan sägas inrama romantikens tidevarv inom svenskt orgelbyggeri, samtidigt som Gammalkilsorgeln är en sen representant för 1700-talets Linköpingstradition. Repertoaren omfattade psalmer från *Den svenska psalmboken* 1986 och andra liturgiska sånger i interaktion mellan orgel, organist, församling och körer. I Vasakyrkan förverkligades tre gudstjänster under *Triduum sacrum*, dvs. påskfirandets tre heliga dagar, medan psalmer med Kristi återkomst som tema utfördes i Gammalkil utanför ett liturgiskt sammanhang. Inspelningen dokumenterar den musikaliska gestaltningen med ett urval av de studerade psalmerna och sångerna.

Avhandlingens fyra första kapitel bildar en teoretisk bakgrund till redovisningen och utvärderingen av den musikaliska gestaltningen i de följande kapitlen. Gudstjänst- och musikteologiska, historiska samt hymnologiska perspektiv på församlingssång och dess beledsagning sammankopplas med erfarenhetsbaserad kunskap som härstammar från forskarens konstnärliga praktik. Avhandlingen sammanknyter teoretiska och praktiska aspekter som tidigare behandlats separat i musikhistoriska arbeten och läroböcker.

I det inledande kapitlet, Konsterfarenheter, diskuterar författaren församlingssångens konstkaraktär utgående från egna upplevelser av församlingssång i olika gudstjänstssammanhang. Han anför tre synpunkter som står i växelverkan med varandra: konsten att sjunga, konsten att spela och konsten att fira. Med konsten att sjunga avses utöver bruket av människorösten förmågan att använda orgeln så att den i likhet med en försångare stöder och bär församlingens sång. Med konsten att spela avses färdighetskunskaper i att med orgeln leda församlingens sång, men också att införliva deltagarna i församlingssången i det liturgiska skeendet. Med konsten att fira avses gestaltningen av mässans församlingssång, som utgör en del i gestaltningen av mässan, som skildras som kyrkans egentliga gestaltning av det heliga (s. 24–25).

I avhandlingens tredje kapitel betraktas församlingssång i relation till orgelspel och liturgi ur teoretiska perspektiv: ontologiska, hermeneutiska, estetiska och gudstjänsteologiska. Församlingssångens väsen och dess funktion i liturgin diskuteras utgående från begrep-

pen sanning, skönhet och delaktighet. En brokig skara filosofer, musikkforskare, organister, teologer och tonsättare verksamma under 1900-talet kommer till tals (H.-G. Gadamer, O. Messiaen, K. Bolt, W. Kloppenburg, A. Gouzes, A. Assmann m.fl.). Med tanke på avhandlingens konstnärliga del utgör liturgikern Uddo Lechard Ullmans syn på begreppsparat *sacramentum* och *sacrificium* samt en s.k. folkmässig gudstjänst en tidsmässigt relevant utgångspunkt för Högbergs diskussion om församlingssångens horisontalitet och vertikalitet samt mötet mellan det konstmedvetna (texten, orgeln, den skolade organisten) och det s.k. konstomedvetna (den sjungande men musikaliskt oskolade församlingen). Att författaren påverkad av 1800-talets kontext tillämpar begreppet konstomedveten på nutida församlingssång (s. 232, 293) är problematiskt. Begreppet ter sig alltför kategoriskt, emedan en till gudstjänst församlad menighet ju i regel består av personer med olika musikalisk bakgrund och förmåga.

I det fjärde kapitlet, Historiska utblickar, belyses de båda i den konstnärliga framställningen använda orglarnas kyrkomusikaliska funktion medels referat av samtida svenskspråkiga dokument om liturgiskt orgelspel och församlingssång. A. A. Hülphers: *Historisk afhandling om musik och instrumenter* (1773), *Ordning för kyrko-betjente i Linköpings stift* (1795, reviderad version 1846), H. L. Rohrman: *Kort method till en tjenlig choral-spelning* (1801/1805) och J. A. Mecklin: *För begynnare i tonkonsten* (1802/1819) anknyter till domkyrkoorganisterna Johan Miklin och Johan Adolph Mecklin i Linköping respektive Mecklins examinand, organisten i Gammalkils kyrka Nils Olin d.ä. Skrifterna innehåller rikligt med information om satstyper, förspel, spelteknik, registrering, tonhöjd, transponering, stämning, tempo och affektuttryck som kunde vara föremål för en separat jämförande studie. Att Högberg behandlar avsnittet "Om Kyrko=Musik" i Hülphers avhandling är av speciellt intresse, eftersom boken främst är känd för sin förteckning över orglar i Sverige och Finland. Det av Högberg anförda materialet om det liturgiska orgelspelet kring 1900 är sparsamt. De refererade artiklarna i tidskriften *Kult och konst* (1905–1907), belyser diskussionen om församlingssång och orgelspel ur teologers perspektiv strax innan Vasakyrkans orgel byggdes.

En förutsättning för forskning som kombinerar konstnärliga och vetenskapliga metoder är att de valda metoderna bör behärskas separat. Per Högberg beskriver sin metod bl.a. som ”komparativ och historisk: såväl skriftliga som klingande källor studeras och jämförs” (s. 35). Därför hade analyser och jämförelser av de refererade historiska dokumenten varit på sin plats särskilt i det fjärde kapitlet. Innebörden av begreppet performativ analys (s. 35) kunde ha förtydligats i metodbeskrivningen. Att betydelse av begreppen psalm och koral skiftar i de historiska källtexterna kunde även ha noterats. Brister förekommer i redovisningen av källor (t.ex. Bexell 1987, Blix 1906). Refererad litteratur (t.ex. Norlind 1932, Jern 1990) och primärkällor (bl.a. *Ordning för Kyrko-Betjente* 1846, examensbevis av J. A. Mecklin till Nils Olin d.ä. 1802) saknas i källförteckningen.

Trots att Högbergs musikaliska gestaltning av församlingssång hämtar inspiration från det historiska stoffet i avhandlingen, har hans avsikt inte varit att rekonstruera de tidiga 1800- och 1900-talens församlingssång och liturgiska orgelspel (s. 29–30). Det kunde därför ha framgått tydligare i vilken mån historiskt informerat spel och historisk registreringspraxis tillämpats. I detaljgranskningen av de valda psalmerna och sångerna riktar Högberg uppmärksamheten på samband mellan textens innehåll och struktur, interpunktion, psalmens liturgiska funktion, koralsatsen och det musikaliska förverkligandet (artikulation, frasering, registrering, flerstämmig sång). Frågan om församlingssångens etablering (s. 252) kunde ha diskuterats även i relation till längden på pausen mellan förspel och psalm och psalmverserna. En upphöjd enkelhet (s. 325) framstår i anknytning till de historiska källorna som ett eftersträvanvärt ideal i Högbergs tolkningsmodell.

Avslutningsvis kan konstateras att Per Högbergs doktorsavhandling bidrar till att skärpa bilden av det liturgiska orgelspelet i Sverige från 1800-talet till 1900-talets första årtionde. Det konstnärliga forskningsprojektet handlar dock inte enbart om det förflutna, utan främst om hur dess kvarlämningar kan tänkas inspirera nutida gestaltning av församlingssång. Arbetet är ett väl argumenterat bidrag till den ofta känsloladdade diskussionen om orgelns ställning i liturgin. Utöver

det fungerar avhandlingen som inspirationsmaterial för kyrkocommunicer om de speltekniska och tolkningsmässiga fordringar som kan ställas på konstfullt liturgiskt orgelspel.

Peter Peitsalo

Leben nach Luther

Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses

[Berlin]: Deutsches Historisches Museum, 2013. 2. uppl. 2014. 247 s.

ISBN 978-3-86102-182-7. Verlag Kettler, Bönen. ISBN 978-3-86206-310-9

Under tiden 25 oktober 2013 till och med 2 mars 2014 visades på Deutsches Historisches Museum i Berlin en utställning kring prästgårdar och prästgårdsliv i Tyskland. Det grundläggande perspektivet var kulturhistoriskt, vilket innebar att temat fick en bred belysning med fokus på Tyskland. Det utesluter inte att det fanns mindre jämförande perspektiv med andra länder och traditioner i till exempel England och Sverige. På liknande sätt gjordes ekumeniska utblickar mot andra kristna traditioner, även om huvudperspektivet var det evangeliskt-lutherska.

Med anledning av utställningen publicerades en brett upplagd huvudkatalog. En stor satsning har i katalogen gjorts på bildmaterialet, som liksom bildtexterna håller hög klass. Särskilda sidor har reserverats för fördjupande korta originaltexter. I en litteraturförteckning redovisas använd litteratur som på sitt sätt illustrerar vilka vida implikationer som finns i prästgårdstemat.

I katalogen publiceras kortare uppsatser som belyser temat lutherskt prästgårdsliv utifrån olika infallsvinklar. Utgångspunkt är Luthers prästideal och dess betydelse för det evangeliskt-lutherska prästgårdslivet. Prästgårdsliv karakteriseras därefter utifrån två metaforer: prästgårdsliv som att leva på en teaterscen ("Das Leben ist eine Bühne") och livet i prästgård som att leva i ett glashus eller på en sakral piedestal ("Glashaus, Sakralhügel"). En viktig funktion i prästgården var dess självavårdande roll. Här visar sig inte minst prästfrun ha varit viktig! Prästerna var emellertid inte bara förkunnare och självavårdare, de var också delaktiga i församlingsbornas mera borger-

liga angelägenheter och flera av prästerna hade personliga intressen utanför det strikt teologiska. Under rubriken ”Två riken” (”Zwei Reiche”) beskrivs och analyseras kort men innehållsrikt prästgårdens och prästgårdsfolkets roll under Tredje riket och i DDR. Sammanfattningen av de tematiska presentationerna har fått en både belysande och provokativ rubrik: ”Lyser ännu ljusen i prästgården?” (”Brennt noch Licht im Pfarrhaus?”).

Hur var det då med Luther och hans hem som förebild för prästgårdslivet? Man konstaterar att Luthers hem faktiskt inte var ett prästgårdshem i det ordets strikta mening: Luther var inte präst i en församling även om han ofta predikade i Wittenberg, inte minst när församlingsprästen Bugenhagen var borta för att stödja evangeliska präster och församlingar. Om man bortser från detta så framhävs i texten hur Luthers hem fungerade med utgångspunkt i samspelet mellan Martin och hans 16 år yngre hustru Katharina von Bora. Livet fick sin prägel av de olika roller Luther fungerade i: predikant, universitetslärare och forskare, själsörjare, konstnär (främst då musiken) samt äkta man och familjeöverhuvud. Det innebar att det tidigare Augustinerklostret ofta fylldes av studenter, församlingsbor, tillresande etc. Det fordrade ett öppet hus. Det förutsatte att samspelet mellan man och hustru fungerade väl för att helheten skulle kunna fungera. Rollerna var väl fördelade mellan husets ”herre” och husets ”fru”. Luther kommenterade själv vilken viktig roll Katharina hade: ”Mein Herr Käthe” var hans sätt att uttrycka att jämlikhet rådde även om funktionerna var olika.

Luther och Käthe övertog en byggnad avsedd för katolskt fromhetsliv. De präster ute i församlingarna som övergick från katolskt till protestantiskt övertog de prästbostäder som varit avsedda för präster i celibat. Det ställde stora krav på hur man där kunde inrätta ett familjeliv med många barn. Kraven på de framväxande prästfamiljerna hängde nära samman med hur man såg på den evangeliske prästens ämbete: han skulle (1) Undervisa i katekesen, (2) Predika lag och evangelium, (3) Förvalta sakramenten, (4) Be för alla människor oberoende av stånd och villkor, (5) Sörja för de fattiga. Dessutom skulle han vårda sig om sitt eget hus och familj så att man blev en god förebild

för församlingsborna (s. 34). Det ställde stora krav på präst och familj. I livet på prästgårdens teaterscen förutsattes att man skulle vara en förebild utåt samtidigt som man inåt spelade sin roll inom familjen (agerade på "Vorderbühne" respektive "Hinterbühne"). Naturligvis präglade detta livet i prästgården och dess invånare, både barn och vuxna (s. 55f), liksom ett liv i glashus, transparent och kontrollerat (s. 87), gjorde det, eller om det upplevdes som att leva på en sakral piedestal, i isolation (s. 87).

Om prästgårdslivet alltså kunde vara ett utsatt liv så kunde det också medföra fördelar. Prästfamiljerna knöts nära samman, inte sällan i "Pfarrerdynastien" (s. 51), barnen fick i många fall god utbildning och pojkarna gick till långt fram i tiden i fädernas fotspår. Flickorna fostrades till goda och kvalificerade prästfruar. På så sätt skapades en prästgårdskultur som överfördes från generation till generation.

När samhället förändrades påverkades också prästrollen och därmed prästgårdskulturen. Flera funktioner som varit naturliga för prästen att upprätthålla särskilt i det samhälleliga och sociala livet övergick i andra händer. I Preussen t.ex. inordnades prästerna i tjänstemännens led. Barnen gick inte längre självklart i föräldrarnas fotspår. Detta illustreras i bokens inledning. Förordet inleds med en fråga "Vad förenar Angela Merkel, Joachim Gauck, Friedrich Nietzsche och Benjamin von Stuckrad-Barre med varandra?" Eller "Elke Heidenreich, Peter Lohmeyer, Rezzo Schlauch och Gudrun Ensslin?" Alla framgångsrika företrädare inom politik, filosofi, journalistik, författarskap, teater eller RAF-terrorist (s. 7). Svar: prästgården!

Mellan den traditionella prästgårdskulturen och den spridning som illustreras i namnuppräkningsdelen ovan ligger två viktiga historiska skeenden: Tredje riket och DDR. I katalogen finns engagerade framställningar som både repeterar vad många av oss redan vet men samtidigt i prästgårdsperspektivet ger nya vinklingar på vilka påfrestningar prästgård och prästgårdsfolk utsattes för liksom vilken roll prästgårdarna kunde spela religiöst och politiskt inom totalitära system och under terror. Innehållet i dessa båda kapitler: "Fatale urspårningar. Evangeliska präster under mellankrigstiden" ("Fatale Entgleisungen. Evangelische Pfarrer in der Zwischenkriegszeit") och "Präster, präst-

familjer och prästgårdar i SBZ/DDR” (”Pfarrer, Pfarrfamilien und Pfarrhäuser in der SBZ/DDR”) visar inte bara på vilka svek som förekom (”Entgleisungen”) utan också på vilka konsekvenser livet i dåtida prästgård fick inte minst för barnen samtidigt som präster och prästgårdar kunde spela en konstruktiv oppositionell roll.

På frågan om ljusen fortfarande lyser i prästgårdarna ges inget entydigt svar. Det är enligt katalogen inte en utställnings uppgift. Antydningssvis kan man förstå att prästgårdens möjligheter att överleva allvarligt förändrats. Men ”den klassiska prästgården kommer att saknas – som församlingens själ, som kärnbränslet i kärnförsamlingen” (”dennoch wird das klassische Pfarrhaus vermisst – als Seele der Gemeinde, als Nukleus der Kerngemeinde”) (s. 205).

I katalogens breda perspektiv kommer betydelsen av ett mångvetenskapligt perspektiv tydligt till uttryck. Det visar sig att särskilt ett historiskt och sociologiskt perspektiv på prästgård och prästgårdsliv kan belysa och fördjupa förutsättningarna för att analysera prästgårdarnas roll då och nu. När förhållandet mellan prästgårdens invånare och församlingsborna beskrivs illustreras vikten av att inte bara prästgårdsfolkets utan också församlingsbornas bild av prästgård och prästgårdsfamilj lyfts fram. Det handlar då inte bara om kritik från församlingsbornas sida utan också om upplevelser av förtroende och tillgivenhet. Särskilt uppmärksammas prästfruns roll som en person som kunde skapa tillgivenhet på ett både informellt och fördjupande sätt. Hon värnade inte sällan särskilt om de fattiga och ”små”, hon levde och verkade lojalt vid sin mans sida i olika funktioner, liksom Luthers Käthe, med en känslighet för församlingsbornas, särskilt kvinnornas, behov av inlevelse och förståelse som gjorde att själavård mer kunde utövas i prästgårdens kök än på pastorsexpeditionen.

När man läser katalogen i ljuset av de svenska prästgårdarnas öde så möter många likheter. Mycket känner man igen, till exempel leveranserna av ägg och andra gåvor till prästfamiljen och det ibland pinsamma insamlandet av tiondet (s. 84f). Även i Sverige fungerade många prästgårdar som kulturella centra, prästgårdsfamiljerna var inte sällan tätt sammanslutna gemenskaper, prästens roll som både kyrkans och samhällets representant, övervakare av tro och seder, känns

igen liksom prästfruns roll som kontaktskapande och ibland medlande. Samtidigt upprätthöll prästgårdsfolk och församlingsbor i Tyskland liksom i Sverige inte sällan en viss kritisk distans i förhållande till varandra: ("Kritisches Beobachten, vorsichtige Distanz und je situatives Abwägen waren Strategien, die sich für beide Seiten empfohlen. Nur so lässt sich erklären, weshalb es relativ selten zu Reibereien, Konflikt und Streit in aktenkundiger Form kam", s. 85). Liknande uttryck för distans respektive närhet finner man i svenskt material.

Inte lite imponerande är den långa litteraturlistan i katalogen. Man kan tolka den som ett uttryck för vikten av ett kontextuellt perspektiv på prästgården och prästgårdens roll inte bara i tysk, utan också i svensk kultur. Man undrar om en liknande publikation i Sverige skulle kunna referera till lika många arbeten från skilda vetenskapsområden med relevans för prästgårdskulturen.

Sven-Åke Selander

Förutom den stora katalogen i bokform har även en mindre katalog om ca 70 sidor tryckts, *Leben nach Luther. Das evangelische Pfarrhaus gestern, heute und morgen. Themenheft zu Veranstaltungen und Ausstellung "Leben nach Luther. Eine Kulturgeschichte des evangelischen Pfarrhauses"*, EKD Kulturbüro, Deutsches Historisches Museum. Häftet utgör en intressant läsning och innehåller mycket bildmaterial. Det kan dock upplevas som delvis förvirrande. De längre artiklarna blandas med bildsidor av präster, deras familjeliv och deras prästgårdars exteriörer och interiörer och med kortare, notisartade presentationer av personer, som vuxit upp i en prästgård samt med teckningar som illustrerar några av prästgårdens funktioner – som konserthus, telefonstation, lekplats och bibliotek.

Artiklarna rymmer olika perspektiv på ämnet. Man börjar med en historisk återblick på prästgårdslivet med avstamp hos Luther och Käthe och tar sedan upp prästens situation under nazist- och DDR-tiden. Slutligen diskuteras prästens och prästgårdens roll i samtid och framtid. Många av artiklarna är skrivna av prästbarn som reflekterar över sin uppväxt i en prästgård.

Det kan noteras att de tyska prästgårdarna till formatet är än större än de svenska och fortfarande i stor utsträckning bebos av prästen och hans/hennes familj. Det är också anmärkningsvärt hur positivt de före detta prästbarnen upplever sin barndomsmiljö. Trots att de känt av att de blivit iakttagna av församlingen och haft mindre privatliv, överväger de positiva erfarenheterna av en kulturellt rik miljö, där man kunde möta många olika slags människor. Flera gånger framhålls också att prästgården under DDR-tiden kunde erbjuda en fristad där det var högt i tak under diskussioner och kulturella aktiviteter.

Gunilla Selander

KARL AXEL LUNDQVIST & MARTHA HELLGREN

Från bönhusrörelse till samarbetskyrka

EFS i Skellefteå som inomkyrklig lekmanarörelse 1923-1976.

En utvecklingsfas speglad i riksperspektiv

Skrifter från Luleå stiftshistoriska sällskap, [3]. Skellefteå: Artos och Norma, 2013. 296 s. ISBN 978-9-175-80661-7

Denna bok om EFS och Svenska kyrkan i Skellefteåbygden sönderfaller i tre delar. I Käll- och litteraturförteckningen får vi veta att Karl Axel Lundqvist har skrivit den första delen (s. 7–175), Martha Hellgren den andra delen (s. 179–251) och Torgny Karlsson den tredje delen (s. 253–268). Lundqvist och Hellgren står som författare till boken medan Karlssons avsnitt kallas för Bilaga. Den andra delen har rubriken ”Mobacken – från nyodling till samarbetskyrka”, den tredje delen ”Bönhusrörelsen på Sörböle 1923–1989”. Lundqvists avsnitt får väl antas ha bokens titel som rubrik.

De tre delarna har rätt olika karaktär. Den första framstår som en vanlig kyrkohistorisk framställning, dock utan tydlig presentation av syfte, metod och tillvägagångssätt med en avslutande uppföljning av uppsatta mål. Den andra delen presenteras med rätta som ett sätt att utifrån en rad protokoll ”dokumentera Skellefteå EFS verksamhets utveckling på Mobacken från utflyktsmål till Samarbetskyrka” (min kursivering). Det sista bidraget liknar mest lokalhistoria där författaren kortfattat beskriver ”viktiga händelser i Sörböle andliga verksamhet”

med (färg)bilder: syförening bildas, bönhus byggs, altartavla beställs, över 200 barn samlas i olika grupper, missionsförening bildas, bönhuset renoveras, nytt bönhus, ny kyrka, osv. Det slutar med ett samarbetskyrkoavtal 1989, renovering av kyrkan och missionsföreningens 50-årsjubileum. Det skulle inte ha skadat om Karl Axel Lundqvist hade haft några metodseminarier där de olika bidragen diskuterats.

Martha Hellgren har gjort en mycket noggrann genomgång av befintliga protokoll för att presentera det som hänt på Mobacken längst upp efter älven i Skellefteå från en föreningsutfärd sommaren 1936, köp av tomt och byggande av ett sommarhus 1941 och en ständigt växande verksamhet fram till invigningen av en samarbetskyrka 1976. Den som vill veta allt som kan hända under en sådan resa där allt ska förankras på demokratiskt sätt i en stor förening och kommunen ständigt stadsplanerar får här sitt lystmäte. Många har sin mening och besluten blir många. Det stora antalet detaljer, även föga relevanta sådana, skymmer många gånger framställningen och det blir lätt upprepningar. Men jag måste beundra författarens vilja att få med så mycket som möjligt. Många lysande exempel på engagemang, uthållighet och framåtanda.

Karl Axel Lundqvist har blivit hovleverantör av EFS historia. Hans avhandling från 1977 handlade om EFS och Svenska kyrkan 1890–1911, hans andra bok beskrev EFS utveckling som inomkyrklig rörelse 1918–1927, *EFS i demokratins tidevarv* (1982), och den tredje boken analyserade EFS som inomkyrklig lekmanarörelse i Skelleftebygden 1875–1923, *Från prästvælde till lekmanastyre* (2008). I *Från bönhusrörelse till samarbetskyrka* fortsätter han den lokala historien med åren 1923–1976.

Lundqvist sammanfattar först sin tidigare forskning i ett riksperspektiv som bakgrund till det som händer i Skellefteå. För EFS del betonas han det framväxande självstyret och nattvardskrisen, för kyrkans del den liberala teologin och högkyrkligheten. Sedan följer en intressant analys av utvecklingar i de två kyrkoförsamlingarna i Skellefteå och av EFS i Skellefteå. Biskop Bengt Jonzon och prost K. A. Fellström får ett särskilt kapitel som exempel på hur kyrkan såg på EFS.

Från riksnivån hämtar Lundqvist teologiska faktorer som ska för-

klara vad som händer på lokalplanet plus frågan om vem som ska styra och ha makten, något som mest märks i den lokala situationen. Jag är osäker om de teologiska faktorerna har en avgörande betydelse. I början tar Lundqvist också upp befolkningsökningen och flytten från landet till staden (och därmed ett övergivande av det gamla bondesamhället). Människor får möjligheter att ta ansvar på ett nytt sätt och skaffa sig nya kunskaper. Verksamheten inom EFS har en viktig social roll. Dess växande omfattning under detta tidsskede redovisas på s. 133 och 135.

När EFS:are blir del av en allt större kristen arbetsgemenskap och gudstjänstgemenskap av olika slag behövs inte Svenska kyrkans verksamhet längre. Sociala och kulturella förändringar skiljer EFS och kyrkan åt. Jag saknar denna typ av reflexion i sammanfattningen. En fördjupning av det som analyserats fram i boken skulle kanske haft sin plats här.

Med tack till Karl Axel Lundqvist för ytterligare ett bidrag till EFS historia!

Birger Olsson

MIKAEL LÖWEGREN (RED.)

Kyrkan och dopet idag

Om dop i 2010-talet

Publikationer från Växjö stift, 18. Skellefteå: Artos & Norma, 2013. 150 s.

ISBN 978-91-7580-637-2

Dopet har varit föremål för intensiva diskussioner och överläggningar inom Svenska kyrkan under en följd av år nu och står fortfarande i centrum för intresset. En huvudanledning till detta är förstås den markanta nedgång i dopfrekvensen som inträffat efter att kyrkans band med den svenska staten har upplösts. SGL hade dopet som tema för 2011 års volym; jag medverkade själv där med den inledande artikeln. I centrum för intresset stod just då Anna-Karin Hammars doktorsavhandling *Skapelsens mysterium – skapelsens sakrament*, och en pågående försöksverksamhet i Alingsås, Skara stift, med en ny dopordning gestaltad av Margareta Melin. Båda spelar en viktig roll också i den rubricerade samlingsvolymen från Växjö stift: Hammar redogör

där för huvudteserna i sin avhandling, och Melin presenterar och motiverar sitt förslag till ny dopordning. Men initiativtagare till den här aktuella boken är en grupp på 6 personer som vid präst- och diakonmötet i Växjö 2009 utsågs att arbeta fram material till ett antal studiedagar kring dopet. ”Att klargöra dopets plats i arbetet med att bygga församling blev ett viktigt fokus för gruppen” (s. 7).

Gruppen organiserade tre studiedagar med två eller tre föreläsare varje gång: de två nämnda och representanter för ett liknande projekt i Lund som gäster utifrån, de fem övriga representerande det egna stiftet, samtliga nio föreläsningar sedan utgivna i tryck. Boken startar med en redogörelse för dopprojektet inom Lunds stift. Författare från det egna stiftet är biskop Jan-Olof Johansson samt prästerna Mikael Löwegren (även redaktör), Kjell Petersson, Ola Isacson och Christopher Meakin (den sistnämnde från 2008 chef för ekumenikenheten vid Kyrkokansliet i Uppsala). Biskopen redogör för det då nyligen publicerade biskopsbrevet *Leva i dopet*. Meakin reflekterar först över några bärande tankar i biskopsbrevet och granskar det sedan ur ett ekumeniskt perspektiv. Av de tre lokalt verksamma prästerna imponerar redaktören mest på mig. Han griper verkligen ordentligt tag i de problem som uppstår när präster i dopsamtal försöker förmedla något av kyrkans dopsyn till människor med föga utvecklad religiös sensibilitet och tanken på familjefesten som det helt dominerande. Sammantaget en mycket läsvärd bok.

Eftersom det numera finns ett officiellt förslag till ny kyrkohandbok blev jag efter att ha aktualiserat Melins språkligt högtstående dopordning nyfiken på om något av hennes material hade tagits in i det nya förslaget. Nej, absolut ingenting! Det finner jag uppseendeväckande. Språkligt men även innehållsligt är hennes förslag i flera avseenden överlägset det officiella anser jag. Speciellt själva ingressen och ordalagen kring namngivning och korstecknande. Vad som främst saknas hos henne är en befrielsebön, men det bibehållna uttrycket ”mörkrets makt” i det officiella förslaget är språkligt så uselt att det för mig är obegripligt att det har fått kvarstå.

Ragnar Holte

MIKAEL LÖWEGREN (RED.)

”Till syndernas förlåtelse”

Perspektiv på beredelsen i mässan

Skellefteå: Artos & Norma, 2011. 93 s. ISBN 978-91-7580-540-5

Denna samlingsvolym återger föredragen från ett seminarium arrangerat av Göteborgs stift 2010. Den svarar på många sätt upp till sitt syfte, att ”vara ett konstruktivt bidrag i processen fram mot en ny handbok, och en hjälp för den pastorala reflektion som är nödvändig kring frågorna om beredelsemomentets utformning idag”.

Frågan om sambandet mellan skriftermålet/beredelsen och nattvardens firande tillhör de återkommande i svensk liturghistoria. Utan att komplexiteten i vare sig den historiska utvecklingen eller i den principiella sakfrågan förbises, blir genom bokens bidrag de aktuella frågeställningarna tydligt och tämligen allsidigt formulerade. Utifrån olika utgångspunkter och varierande typ av sakkunskap rör sig artikelförfattarna i stort mot samma håll.

Volymen har fem artiklar samt ett appendix med gudstjänstordningar från närstående kyrkor och samfund. Men redan i inledningen ger den ansvarige för det nämnda seminariet, Ingemar Birgersson, en god sammanfattning av hela innehållet samt programförklaringen att det rör sig om en ”pastoralliturgisk diskussion”, dvs. att ”författarna rör sig i skärningspunkten mellan själavård och liturgisk teori”.

I det första bidraget gör Mikael Isacson som bakgrund några kyrkohistoriska nedslag, som visar hur det nödvändiga sambandet mellan skriftermål och kommunion som möter under medeltiden inte har sin motsvarighet i fornkyrkan. Lars Eckerdal, som med sin avhandling ”Skriftermål som nattvardsberedelse” gett oss det liturghistoriska standardverket på svensk mark för det aktuella ämnesområdet, lämnar i volymens andra artikel prov på sina historiska iakttagelser. Dessa visar sig träffa rakt in i samtidens gudstjänstliv.

Eckerdal påvisar att den nödvändiga förbindelsen mellan skriftermål och nattvard som för ett sekel tillbaka inte längre förblev tvingande nu åter är ett obligatorium med något undantag i den senaste handbokens mässordningar för Svenska kyrkan. När skälet till detta

snarare visar sig vara ”vanans makt och en obenägenhet till principiell eftertanke och omprövning” än dogmatiskt eller pastoralt, ställs frågan om skriftermålet som obligatorisk nattvardsberedelse åter på sin spets.

Efter de två mera historiskt inriktade bidragen följer tre av mera pastoral karaktär. Ur ett erfarenhetsperspektiv lyfter Göran Prytz fram skriftermålets/beredelsens innehåll som något också i vår tid efterfrågat. Detta bidrag liksom bokens sista av Josefine Callenberg Sävénstrand och Gunilla Martinsson om församlingsperspektivet ger liv och nerv åt det i övrigt mera teoretiska.

Men det är genom redaktörens, Mikael Löwegren, bidrag om beredelsen i mässan: ”Bot, bön och lovsång” som de aktuella frågeställningarna för Svenska kyrkans handboksarbete framför allt fokuseras och formuleras. Här möter volymens mest slipade pastoralliturgiska resonemang. När skriftermål med avlösning blivit en obligatorisk del av mässans firande, ställer Löwegren frågorna om konsekvensen för själavården. Är det själavårdsmässigt riktigt att så ofta och med så korta beredelseord bereda mottagandet av syndernas förlåtelse? Och den fråga som ofta har ställts i detta sammanhang: ”Kan det vara så att vi stänger vägen till bikten genom vårt frekventa avlösande i mässans inledning?”

I sin historiska tillbakablick pekar Löwegren på Sam Stadeners linje att inte infoga skriftermålet i högmässan. För helhetsperspektivet bör även nämnas hur Stadener – i motsats till Yngve Brilioth och Gustaf Aulén – ivrade för att också nattvardens firande skulle hållas utanför högmässan i särskilda nattvardsgudstjänster, något som författarna här knappast driver.

I Löwegrens artikel finner läsaren konkreta tankar och förslag till en utformning av mässans inledning, där skriftermål med avlösning ersätts av en botakt av mera allmän karaktär. Sådana möjligheter öppnas i det nu föreliggande handboksförslaget. Att vi här står inför ett skifte i Svenska kyrkans pastoralliturgiska praxis manar till varsamhet. Frågorna om det enskilda skriftermålet eller bikten och om firandet av särskilda botgudstjänster är, som Löwegren påpekar, viktiga i detta sammanhang. Kanske kan det i särskilda botgudstjänster

finnas plats för det i svenskkyrklig tradition framvuxna skriftetalet/beredelseordet, det förkunnelsemoment som författaren lyfter fram, när själavårdsaspekten fokuseras. Varsamheten måste innebära fortlöpande eftertanke och omprövning, för att anknyta till Eckerdal, så att inte den nya vanans makt också leder till förluster i svenskkyrkligt gudstjänstliv.

Bo Johanneryd

ERKKI MÖRCK

Striden om psalmboken

Skellefteå: Artos och Norma bokförlag, 2013. 351 s. ISBN 978-91-7580-667-9

Ett av den svenska psalmbokshistoriens rörigaste skeden föregick fastställandet av ett psalmbokstillägg med namnet *Nya psalmer* 1921.

Den wallinska psalmboken 1819 blev som bekant tidigt både hyllad och kritiserad. Frågan om en revision väcktes vid Svenska kyrkans första kyrkomöte 1868 och med början 1889 utkom och förkastades fem kommittéers psalmboksförslag fram t.o.m. 1917. Vid sidan av dessa officiella förslag figurerade även privata sådana jämte åtskilliga dikhäften med psalmer. 1917 års förslag ansågs kunna ligga till grund för en ny psalmbok – men givetvis efter förnyad översyn. En kommitté tillsattes 1919 för ändamålet. Samtidigt tillsattes en parallellt verkande kommitté för att utarbeta ett tillägg till den wallinska psalmboken. Anmärkningsvärt i denna i sig anmärkningsvärda åtgärd var att ärkebiskopen, Nathan Söderblom, blev kommitténs ordförande. Det är svårt att frigöra sig från tanken att ecklesiastikministern Värner Rydén därmed ville ge tilläggsalternativet särskilt eftertryck. Också Haeffners korallbok samt evangelieboken reviderades i samma svep.

1920 förelåg de båda kommittéernas förslag i tryck. De behandlades vid 1920 års kyrkomöte, introducerade genom ett ryktbart långt anförande av Söderblom, vilken inte oväntat pläderade för tilläggsalternativet. Kyrkomötet beslöt dock anta revisionsförslaget, kompletterat med psalmer från tilläggsförslaget, att användas vid sidan av 1819 års psalmbok. Söderblom överraskade genom att vid ärendets avslutning lovprisa beslutet. Kort därefter inträffade det unika att psalmboksfrå-

gan togs upp i riksdagens första kammare genom en motion. I denna yrkades att Kungl. Maj:t skulle uppskjuta beslut i frågan för att uppnå «en välbehörlig ytterligare betänketid». Detta bifölls av riksdagens båda kamrar och tolkades som ett stöd för den av kyrkomötet avvisade tilläggslinjen. Efter ytterligare åtskilliga byråkratiska turer blev Kungl. Maj:ts salomoniska beslut 1920 att dels anbefalla tryckandet av en reviderad wallinsk psalmbok, dels medge ett tillägg till 1819 års psalmbok. Båda utkom 1921. Den reviderade psalmboken skulle tjäna som ett slags underlag för en bedömning om den kunde "på ett värdigt sätt fullständiga och ersätta" 1819 års psalmbok. Den anbefalldes inte till bruk och kom heller aldrig att användas. I tillägget, *Nya Psalmer*, samlades de 173 nya psalmer som ingick i provpsalmboken. Tillägget skulle dock "försöksvis användas" vid sidan av den wallinska psalmboken, tillsammans med den nu reviderade koralboken, fram till 1924 då Kungl. Maj:t skulle "vidtaga de övriga åtgärder, som anses påkallade". Denna vaga formulering kan kanske tolkas som att höga vederbörande antog att ytterligare åtgärder inte skulle bli aktuella. *Nya Psalmer* kom också att orubbat tjäna som ett uppskattat bidrag i gudstjänstlivet fram till stadfästandet av en ny psalmbok 1937.

I *Striden om psalmboken* har kyrkomusikern Erkki Mörck dokumenterat denna process från 1919 till 1921. Huvudvikten ligger vid den debatt som ägde rum i kyrkomöte, riksdag och press. Framställningen bygger på omfattande utdrag ur kyrkomötes- och riksdagsprotokoll samt på likaledes omfattande citat ur tidningar med olika politiska förtecken. Kring detta centrum grupperar sig allmänt orienterande kapitel, också i huvudsak bestående av citat. Boken kan därför kanske närmast beskrivas som ett slags urkundsdokumentation, baserad på författarens urval av källor. Materialet introduceras genom en kort framställd översikt av svensk psalmbokshistoria från reformationstid fram till 1919 och av artiklar om Wallin och Haeffner, om koralboksfrågan och musiken, om den kyrkliga studentrörelsen, om förhållandet mellan kyrkomöte och riksdag 1900–1920, som viktiga för den fortsatta framställningen. Bokens huvudavsnitt utgör som nämnts av en framställning, huvudsakligen i citatform, av processen före, under och efter behandlingen av psalmboksfrågan. Av bokens 351 sidor

upptar denna del sidorna 58–262. Bokens tre avslutande kapitel rör socialdemokratins och kyrkans, vissa personalia och frågan varför det gick som det gick.

Författaren är i det stora huvudavsnittet återhållsam med egna kommentarer och låter materialet i stort tala för sig självt. Han har därvid avstått från att beröra både de omkringliggande och de insprängda kommittéernas många turer och överväganden för att koncentrera sig på materialet från riksdag och kyrkomöte.

Den strid Mörck behandlar utkämpades på två fält. Dels gällde det valet mellan en reviderad psalmbok och en bevarad psalmbok med tillägg. Dels gällde det gällde frågan om en kompetenskrock mellan kyrkomöte och riksdag med det dilemma som de bådas olika ställningstaganden ställde Kungl. Maj:t inför: att antingen desavouera kyrkomötet eller riksdagen. Å ena sidan kunde här hävdas att psalmboksfrågan var av den kyrkligt interna art som hörde till kyrkomötets uppgift att hantera, vilket riksdagen hade att respektera. När riksdagen nu grep in betraktades detta som ett utslag av statsabsolutism och aktualiserade frågor som rörde Svenska kyrkans roll som statskyrka. Å andra sidan kunde hävdas dels att psalmboken hörde till samhällets allmänna kulturarv och var ”en hela folkets tillhörighet”, dels att den var en anbefalld lärobok i den obligatoriska skolan: ”Folkskollärarna vilja icke ha två psalmböcker.”

Författarens intresse för dramats aktörer är tydligt. Som en huvudgestalt i hela processen framställs, på goda grunder, Nathan Söderblom. Redan 1903 tycks han ha diskuterat förutsättningarna för en psalmboksrevision och därvid snuddat vid tanken på ett tillägg. Hans ovan nämnda förbryllande lappkast när kyrkomötet inte gick på tilläggslinjen förklaras av hans tillfredsställelse över att kyrkomötet hade beslutat integrera nya psalmer, delvis hämtade från tilläggsförslaget, i den reviderade psalmboken. När riksdagen senare föreslog Kungl Maj:t att uppskjuta beslut i psalmboksfrågan överraskade Söderblom många genom att inte stödja detta utan hävda att kyrkomötesbeslutet var det som borde gälla. Det antogs att han där kände sig förpliktad att värna om kyrkomötets auktoritet. Hans roll i det fortsatta arbetet förefaller motsägelsefull. Mörck beskriver den flitige Söderbloms kontaktnät,

och av dennes korrespondens, sådan den återges i boken, tycks han ha verkat som ett slags lobbyist för tilläggslinjen. I bokens porträttgalleri tecknas så förutom de nämnda också riksdagsmotionärerna prästerna Karl Sandegård, August Bruhn, Ernst Klefbeck och redaktören Nils Norling, vidare prästen och socialdemokratiska riksdagsmannen Harald Hallén liksom vänstersocialisten, författaren och riksdagsmannen Fabian Månsson; Wallin får porträtteras Wallin och Haeffner Haeffner.

En något mer framträdande roll än vad som är vanligt i liknande psalmbokshistoriska arbeten tilldelar Mörck förtjänstfullt koralboksfrågan och musiken. Fram ur denna lätt kaotiska process steg 1921 en reviderad haeffnersk koralbok, inkluderande koraler till de nya psalmerna, liksom en ny evangeliebok.

Boken handlar inte om striden – i bestämd form – utan om en av de många strider som brukar utbryta särskilt inför en ny psalmbok. Den här skildrade striden berör flera i och för sig intressanta principiella frågeställningar men förefaller i förhållande till andra psalmboksstrider dock förhållandevis harmlös. Det gäller i synnerhet en jämförelse med processen kring Jesper Svedbergs psalmbok 1694, av Emil Liedgren en gång betecknad som vårts lands största litterära skandal. Där förekom både våld, ond bråd död och hot om religionskrig, i vart fall om man ska tro Jesper Svedbergs eget vittnesbörd. Det må vara hur som helst med detta, men boken hade nog mått väl av en mer modest titel, i synnerhet som den behandlar en psalmbok som aldrig kom att användas och en strid som egentligen utmynnade i ett psalmbokstillägg.

Per Olof Nisser

LENA PETERSSON

Kärlekens måltid

Om mässans och musikens teologi

Lund: Arcus, 2013. 320 s. ISBN 978-91-88553-22-5

Lena Petersson disputerade 2005 i systematisk teologi på avhandlingen *Kärlekens måltid: en studie av mässliturgier i Svenska kyrkan perioden 1986–2004*. Den nu aktuella boken bygger, enligt förordet, ”i vissa delar på avhandlingen men innehåller också helt nytt material” (s.

7). Sambandet med avhandlingen markeras genom att huvudtiteln, ”Kärlekens måltid”, är gemensam. Innehållet beskrivs i inledningskapitlet som ”ett resultat av min forskning och samtidigt är syftet att den ska kunna vara ett redskap för alla som är involverade i församlingens arbete med gudstjänstliv och gudstjänstutveckling.” Det finns alltså, vid sidan av det vetenskapliga, också ett praktiskt syfte med boken, och det är givetvis ingen tillfällighet att den kommer ut när ett förslag till ny kyrkohandbok föreligger och det bara återstår något år innan kyrkomötet ska fatta beslut i frågan. Lena Petersson, som inte bara är teolog utan också högskoleutbildad musiklektör, har själv varit aktiv i detta arbete som ledamot av den av kyrkostyrelsen utsedda expertgruppen.

Boken kan sägas bestå av två delar (även om ingen sådan uppdelning markeras i texten). De fyra första kapitlen har i huvudsak karaktär av bakgrund, [forsknings]översikter och historieskrivning, där författaren stöder sig på tidigare forskning. Här behandlas gudstjänstförnyelse i ett historiskt perspektiv, vidare undertiteln två teologiska områden, nattvardsteologi och musikteologi, i separata kapitel, samt mässans liturgiska sånger, med betoning på Svenska kyrkan. I den andra delen presenteras resultat från Peterssons egen forskning, där avhandlingen utgör grunden, i två kapitel. I slutkapitlet reflekterar författaren över hur ”vägar framåt” skulle kunna se ut i relation till de teman som aktualiserats i de undersökta liturgierna.

Det första kapitlet, ”Gudstjänst och förnyelse”, är en historisk översikt över den liturgiska utvecklingen, från fornkyrkan fram till 2012 års kyrkohandboksförslag. Huvudvikten läggs på utvecklingen i Sverige efter reformationen, och från och med 1942 års kyrkohandbok byter framställningen karaktär och blir mer detaljerad. Redan i kapitlets första mening fastslår författaren att den kristna gudstjänsten alltid har förnyats, och framhåller samtidigt vikten av att förnyelsen är förankrad i såväl Skrift som tradition (även om själva begreppsparret inte används), varvid hon gör den viktiga distinktionen mellan ”genuin tradition” och ”gammal vana”. Det blir dock något oklart vad som krävs för att man ska kunna tala om ”genuin tradition”. På flera ställen betonas den liturgiska mångfalden i fornkyrkan, och att

det därför inte finns en enhetlig urform att söka sig tillbaka till, som man föreställt sig i tidigare forskning och som påverkat liturgiska restaureringssträvanden. I stället betraktas själva mångfalden som ett ”apostoliskt arv” (citat från Lars Eckerdal, s. 44), inom ramen för en gemensam, bibliskt förankrad grundstruktur, *ordo*.

Det andra kapitlet, om nattvardens teologi, tar ett brett grepp på sitt ämne. Här behandlas bl.a. realpresensen, knuten till nattvardselementen, som grundläggande för kyrkans nattvardsförståelse, samt epiklesen i den eukaristiska bönen, som blivit alltmer framträdande i Svenska kyrkans mässordningar från senare tid. En viktig utgångspunkt är, förutom de nytestamentliga nattvardstexterna, två på olika sätt epokgörande skrifter från 1900-talet: Yngve Brilioths *Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv* (1926) och det ekumeniska dokumentet *Baptism, Eucharist, Ministry* (1982). I kapitlet diskuteras hur de nattvardsmotiv som aktualiseras i dessa skrifter har fått genomslag dels i olika ekumeniska dokument där Svenska kyrkan varit en part, dels i liturgin, framför allt nattvardsbönerna i nu gällande kyrkohandbok samt 2012 års handboksförslag. Koncentrationen på bot och syndaförlåtelse i luthersk nattvardstradition har fått vika för en nyupptäckt rikedom av motiv, där bl.a. tacksägelse (eukaristi) och gemenskap (*communio*) är framträdande.

Även det andra av bokens huvudteman enligt undertiteln, musikens teologi, behandlas i ett separat kapitel. Författaren behandlar ämnet från grunden och diskuterar inledningsvis definitioner av såväl musik som kyrkomusik. Hon framlägger dock inte någon specifik ”musikteologi”, ett begrepp som hon ser som tvivelaktigt, bland annat eftersom det kan leda tanken till att vissa musikaliska karakteristika kan tillskrivas bestämda teologiska innebörder, på liknande sätt som i antikens etoslära. En linje i framställningen är även här mångfalden: kyrkans musik kan, åtminstone i ett globalt perspektiv, inte begränsas till vissa stilar eller instrument; här stöds argumentationen av egna upplevelser av stilistiskt blandad gudstjänstmusik av närmast världsmusikkaraktär. Musiken i sig själv ses, i anslutning till Anders Ekenberg, snarare ur ett antropologiskt än ett teologiskt perspektiv. Exempel från nutida teologisk forskning

ges på hur musik och teologi behandlas i termer av analogier (t.ex. ljudförnimmelse – gudsupplevelse; improvisation – människans frihet och dess av Gud givna begränsningar). Författaren går också in på den komplexa relationen mellan text och musik och för i slutet in ett pedagogiskt perspektiv på gudstjänstmusik.

Det fjärde kapitlet, om mässans sånger, behandlar huvudsakligen ordinarier i vid mening (även *Sursum corda*/prefationen och *Benedicamus* ingår), dels liturghistoriskt, dels med utgångspunkt i övervägandena inför 2012 års handboksförslag. Här görs, bland mycket annat, ett viktigt påpekande angående lovsångsmomentet: om annan lovsång än någon av dem som ingår i handboken används (vilket förslaget ger utrymme för), så ska denna ha trinitarisk karaktär. Det avslutande avsnittet behandlar nya mässliturgier i spåren av *Vaticanum II*, med fokus på svenskt område och i relation till det 1968 påbörjade arbete som kom att resultera i 1986 års kyrkohandbok. Detta avsnitt bildar därmed en övergång till det som jag här har kallat bokens andra del.

Kapitlen 5 och 6 behandlar ett urval av det stora antal mässliturgier som tillkommit efter 1986 års kyrkohandbok, med ursprung i församlingar eller på privat initiativ. Det ursprungliga materialet, 65 mässor, analyserades i författarens avhandling, och det har sedan kompletterats med ytterligare 17, tillkomna efter 2004. Det första av kapitlen är främst en sammanställning av innehållet i dessa mässor och i vad mån de ansluter sig till resp. avviker från HB 1986. Redogörelsen stöds av inte mindre än åtta statistiska tabeller. Bland ”nya” inslag märks tystnad, olika slags symbolhandlingar samt dans och även dopförnyelse (att det sistnämnda inte ingår i handboken var en överraskning för recensenten, som borde vetat bättre men som under många år har firat påsknattsmässa, med delvis skiftande liturgisk utformning, men alltid med förnyelse av doplöftena; detta visar på att liturgiska moment eller bruk som etablerats vid sidan av kyrkohandboken kan bli så väl förankrade att de till sist uppfattas som ”handboksenliga” – ett fenomen som också kunde förmärkas under de sista åren med HB 1942). I det följande kapitlet diskuteras teologiska och musikaliska karakteristika hos nio av de mässliturgier som ingått i undersökningen. De behandlade mässorna har utvalts efter flera kriterier, där det viktigaste är att

de ska kunna fungera som regelbundet återkommande alternativ till handbokens ordningar för söndaglig mässa i en ”vanlig” församling; de ska alltså inte vara alltför bundna till ett specifikt tema och inte heller kräva alltför omfattande eller specialiserade musikaliska resurser. För varje mässa (och inledningsvis även av en ”exempelmässa” enligt HB 1986) görs dels en musikalisk, dels en textlig – både språklig och teologisk – analys. Någon jämförelse mellan de olika liturgierna görs inte här. Den mest utförliga behandlingen ägnas den omdebatterade feministteologiska ”Sofiamässan”.

Avslutningskapitlet, ”Vägar framåt”, tar upp teman som är centrala i boken som helhet: liturgins form, musik och språk, samt teologiska motiv som gudsbild och människosyn, eskatologi (där bristen på eskatologiska perspektiv i nyare liturgier påtalas) och kristologi. Det största enskilda avsnittet ägnas åt inklusivt språk, alltså hur ett kvinnligt perspektiv ska kunna få plats i de liturgiska texterna. Här refereras till teologer med olika ståndpunkter, samtliga dock med en grundläggande positiv inställning till en reform i denna riktning – alltså trots allt en viss ensidighet. Det kristologiska avsnittet tar mässordinariets Kyrie (”Kristusrop” i handboksförslaget terminologi) och Agnus Dei som utgångspunkt för diskussioner om olika aspekter av ämnet. I ett avslutande avsnitt betonas sambandet mellan musikalisk och textlig utveckling i de nya mässliturgierna. Allra sist framträder också en aspekt som, kanske av naturliga skäl, har varit något undanskymd i den tidigare framställningen: den *kontinuitet* i mässans grundläggande gestaltning som är märkbar även i de nya mässliturgierna och som knyter samman nutiden med urkyrkan.

En fråga man kan ställa sig är: av vilken art är det av författaren observerade sambandet mellan text och musik i utvecklingen av mässliturgierna? Bilden är här tämligen komplex. Det framgår av den historiska framställningen (s. 130f) att den musikaliska förnyelsen (här i betydelsen mässmusik i andra genrer än konstmusik) med god marginal föregick den textliga (om man till denna inte räknar rena översättningar från latinet); numera klassiska exempel är den kongolesiska *Missa luba* (med bibehållen latinsk text) och den till spanska översatta *Misa criolla*. Samtidigt tycks den senare textliga förnyelsen,

åtminstone i inledningsskedet, knappast i första hand ha drivits fram av den musikaliska, utan snarare av särskilda teologiska riktningar eller idéer, t.ex. befielseteologi eller kristen enhet. Å andra sidan är det uppenbart att nydiktandet i vissa fall förutsatte en ny musikalisk dräkt; det är t.ex. svårt att tänka sig den nicaraguanska bondemässans texter till gregorianska melodier. Eftersom det i kriterierna för urvalet av mässor till undersökningen ingår att texterna till de liturgiska sångerna ska vara övervägande nyskrivna (givetvis en rimlig utgångspunkt i ett teologiskt forskningsprojekt), så går det inte att utläsa hur vanligt det i dag är med nykomponerade mässor som följer kyrkohandbokens text. Därmed ger materialet knappast underlag för en bedömning av i vilken utsträckning ny musik och nya texter verkligen följs åt.

Tonläget i boken är huvudsakligen redovisande och nyktert resonerande snarare än polemiskt, även om det också finns ett personligt anslag. Därför hajar man till när ett normativt ”bör” plötsligt dyker upp (s. 181), dock inte därför att det som författaren förespråkar skulle vara kontroversiellt (det handlar om att liturgiska symbolhandlingar inte i onödan bör regleras i kyrkohandbok). Däremot påminns man av sammanhanget om att författaren i detta sammanhang inte enbart är (oberoende) forskare utan också i någon mening företräder handboksförslaget. Det är självklart inte i sig något negativt att man får en inblick i de överväganden som ligger bakom förslaget. Däremot kan det vara nyttigt att som läsare vara medveten om denna koppling, som inte framgår av bokens författarpresentation, där det bara mer allmänt nämns att Petersson ”under många år varit delaktig i arbetet med gudstjänstförnyelse på olika nivåer i Svenska kyrkan”.

I bokens senare del ägnas, som delvis framgått ovan, mycken uppmärksamhet åt frågan om inklusivt språk. I analyserna av mässtexterna är intrycket, något tillspetsat uttryckt, att de olika mässornas texter betygsatts efter hur ”inklusive” språket är – denna aspekt framstår som överordnad och problematiseras inte. Här skulle man önska sig en mer djupgående diskussion om hur långt det inklusiva språket kan drivas utan att äventyra andra väsentliga värden, t.ex. de liturgiska texternas i bokens inledning betonade förankring i Bibeln.

När författaren på s. 109 uttrycker förvåning över att olämpliga eller,

som hon uttrycker det, ”felaktiga” sångtexter kan godtas av kyrkomötet (som anses vara strängare när det rör sig om texter avsedda att läsas), visar de exempel som ges (i en fotnot) att ”felaktigheterna” ingalunda är av läromässig art utan rör sig om föråldrat språk och otillräcklig ”inkludivitet”, t.ex. när Rosenius i Sv ps 59, talar om ”bröders gemenskap”. Här tycker jag att författaren något skjuter över målet; exemplet pekar på det problematiska i att fokusera på enskilda ”olämpliga” ord utan hänsyn till det sammanhang där de förekommer. Problemet med föråldrade uttryck framstår över huvud taget inte som särskilt stort i 1986 års psalmbok: av de psalmtexter som övertagits från föregående psalmbok har det stora flertalet moderniserats på olika sätt – från borttagande av verbens pluralformer till genomgripande nydiktning.

Till sist en randanmärkning apropå Johann Sebastian Bach, där texten (s. 129), utan att innehålla någon direkt felaktighet, ger ett missvisande intryck av arten av hans komponerande för gudstjänsten. Det är helt riktigt, som det står, att Bach har komponerat musik till mässans liturgiska texter. Det framhålls också med rätta att samme Bach hade som tjänsteplikt (framför allt som Thomaskantor i Leipzig) att komponera ny (i praktiken dock rätt ofta återanvänd) musik för gudstjänsten. Hans, för övrigt inte så omfattande, mässmusik i egentlig mening, tonsättningar av [det latinska] mässordinariet, ingick dock inte i hans åligganden utan komponerades för andra ändamål. Bachs komponerande i tjänsten gällde i stället ”predikomusik” i form av kantater över dagens firningsämne, som framfördes i anslutning till predikan.

Kärlekens måltid är en innehålls- och perspektivrik bok, som svarar mot ett behov av fördjupad kunskap och material för reflektion över mässan och dess musik, inte minst i den pågående diskussionen kring förslaget till kyrkohandbok. Trots den gedigna forskningsinsats som redovisas i bokens senare del och de många intressanta observationer som där görs, framstår de fylliga bakgrunder som ges i de fyra första kapitlen som minst lika värdefulla för den uttalade målgruppen, ”alla som är involverade i församlingens arbete med gudstjänstliv och gudstjänstutveckling” – dvs. i idealfallet alla som regelbundet deltar i mässan.

Sverker Jullander

FREDRIK PORTIN (RED.)

Från ökenmässa till hårdrock halleluja

Specialgudstjänster i Borgå stift

Helsingfors: Fontana Media, 2013. 264 s. ISBN 978-951-550-786-0

I de nordiska länderna har under de senaste tjugofem åren pågått ett experimenterande med nya former för gudstjänster. Dessa specialgudstjänster, ibland firade som mässa, har ofta skapats för en särskild grupp människor för att tillgodose ett behov eller en längtan som den traditionella gudstjänsten inte upplevts kunnat ge. När jag försöker förstå experimentivern är det inte alltid klart om behovet av specialgudstjänster finns hos den som vill göra något för att sänka trösklarna och på så sätt möta nya grupper av gudstjänstfirare eller om specialgudstjänsterna faktiskt möter ett verkligt behov. Statistiskt säkerställt är det dock att deltagandet i specialgudstjänster i Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland motsvarar 44 procent av församlingarnas gudstjänstbesök. I det finlands-svenska Borgå stift firas regelbundet ett dussin specialgudstjänster. I första delen av *Från ökenmässa till hårdrock halleluja – specialgudstjänster i Borgå stift* beskrivs framväxt och genomförande av några av dem: Ionamässa, Ökenmässa, Metallmässa, Regnbågsmässa och Gloria Dei-mässa. Urvalet i boken har skett dels utifrån att dessa är specialgudstjänster som uppmärksammas i medierna, dels utifrån att dessa inte tidigare blivit uppmärksammade på samma sätt som exempelvis den finskspråkiga Tomasmässan.

I bokens andra del medverkar sju forskare, verksamma inom teologi och religionsvetenskap, som utifrån sina specialprofessioner diskuterar de specialgudstjänster som presenteras i första delen. Här diskuteras specialgudstjänsterna i relation till kyrkans övergripande uppgift, hennes gudstjänstliv och särskilt relationen till huvudgudstjänsten.

Behovet och uppkomsten av specialgudstjänsterna ser Kari Syreni som ett tecken på samhällets mångfald där gudstjänsterna skapas olika för att möta olika människors behov, kultur och musiksmak. Ett exempel på detta är Metallmässan som kanske främst riktar sig till ungdomar medan Tangomässan (beskrivs inte i boken men firas i Borgå stift) vänder sig till medelålders. En annan infallsvinkel har Pe-

ter Nynäs när han diskuterar specialgudstjänsterna i skärningspunkten mellan pluralism och förenande upplevelser utifrån teorier om hur rum skapas och hur rum uppfattas som heliga och eller profana. Patrik Hagman ser en risk i att specialgudstjänsterna allt för mycket blir en plats där individuell smak och tyckande lyfts fram, exempelvis genom musikstil, vilket riskerar leda till att likasinnade endast firar gudstjänst med likasinnade. I många församlingar verkar specialgudstjänsterna samla en församling i församlingen, varför församlingarna behöver vara uppmärksamma på och diskutera om specialgudstjänsterna leder bort från den traditionella högmässan eller om de kan leda in i den. Undersökningar visar att båda alternativen kan bli verkliga beroende på hur församlingens pastorala strategi genomförs. Såväl situations- som kulturkontextens betydelse för förkunnelsen lyfter Bernice Sundkvist fram som viktiga för vilken predikan som kan tänkas fungera vid specialgudstjänsten. En bärande del av alla specialgudstjänster är musiken. Jan Hellberg diskuterar om musiken gör en gudstjänst till specialgudstjänst. Svaret är inte helt givet. Att endast byta musiken i en mässa betyder inte med nödvändighet att mässan är en specialmässa mer än i juridisk mening, att den inte firas som högmässa. Ett viktigt och intressant resonemang för Mikael Lindfelt om specialgudstjänsterna ur ett livsåskådningsperspektiv där han påpekar att den kristna tron inte är tänkt att vara privat. Kristen tro är något som är tänkt att levas och delas med andra, både sådana som tänker och tycker som vi själva och sådana som är annorlunda. Specialgudstjänsterna blir i detta perspektiv ett problem för församlingen om olika gudstjänster firas som öar och gudstjänstfirarna aldrig möts i gemensam gudstjänst. Om detta, specialgudstjänsternas relation till församlingens centrum, reflekterar Fredrik Portin.

Borgå stifts biskop Björn Vikström analyserar i ett pastoralt perspektiv vad som framkommit i del I och II. Vikström påpekar att specialgudstjänster är tänkta som komplement till söndagens mässa, inte som konkurrent. Om Vikström har rätt är det ett problem att tendensen tycks vara att många människor inte hittar vidare från specialgudstjänstens gemenskap till söndagens huvudgudstjänst. Ibland är det kanske inte ens önskvärt att specialgudstjänsternas mål

ska vara att föra människor in i ett traditionellt gudstjänstliv. Ibland måste kyrkans ledare ställa sig samma fråga som Vikström ställt, nämligen om dessa grupper som samlas till specialgudstjänster hittar till kyrkans gudstjänster utan specialgudstjänsterna. ”Om svaret är nej tycker jag att specialgudstjänsterna försvarar sin plats” (s. 251) slår Vikström fast.

Under de senaste åren har även traditionella gudstjänster i de nordiska folkkyrkorna blivit allt mer öppna för den enskilde individens känslor och behov på bekostnad av det kollektiva gudsfolkets lovsång inför Gud. Detta märks dock tydligast i specialgudstjänsterna, som verkar vara ett svar på den postmoderna individens behov av att ständigt pröva nytt, vilket innebär att de har ett bäst före-datum.

Det finns risk att specialgudstjänster med låga trösklar över tid utvecklas till slutna sammanhang där nya deltagare kan få det svårt att känna sig välkomna och delaktiga. Risken finns att gudstjänsterna får ett A-lag, vi som varit med från början, som är pådrivande och vet hur det ska vara, och ett B-lag, vi som kommit in efter hand. Det blir då viktigt att samtala om hur specialgudstjänsterna fungerar i församlingens kontext. Inför detta samtal vill jag rekommendera *Från ökenmässa till hårdrock halleluja – specialgudstjänster i Borgå stift*.

Jan-Olof Aggedal

Böcker att notera

Doktorsavhandlingar

- Thomas Arentzen, *Virginity Recast. Romanos and the Mother of God*. Diss., Lunds univ., 2014. xiv + 279 s. ISBN 978-91-7473-846-9
Avhandlingen undersöker hur Jungfru Maria skildras i grekisk liturgisk poesi av den store bysantinske hymndiktaren Romanos Meloden (ca 490–560). Framträder bilden av en jungfru som samtidigt är en fruktsam Moder, dessutom en frispråkig och mäktig medlare mellan himmel och jord.
- David Gudmundsson, *Konfessionell krigsmakt. Predikan och bön i den svenska armén 1611–1721*. Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis, 56. Malmö: Universus Academic Press, 2014. 256 s. ISBN 978-91-8743-906-3 (inb)
Avhandlingen undersöker fältpredikan och soldaters bönböcker under den svenska stormaktstiden, särskilt dess senare del. En recension kommer att publiceras i SGL 2015.
- Dan Nässelqvist, *Public Reading and Aural Intensity. An Analysis of the Soundscape in John 1–4*. Diss., Lunds univ., 2014. vi + 313 s. ISBN 978-91-7473-985-5
Denna avhandling i Nya testamentets exegetik innehåller en för liturgivetenskapen viktig undersökning av lektorns roll i liturgin under de två första århundradena e.Kr., hans utbildning, hans sociala status och hans möjligheter att påverka åhörarnas uppfattning av de bibliska texterna.
- Andreas Westergren, *Sketching the Invisible. Patterns of Church and City in Theodoret of Cyrrhus' Philotheos Historia*. Diss., Lunds univ., 2012. xiv + 342 s. ISBN 978-91-7473-382-2
Avhandlingen undersöker ett urval av de korta asketbiografier som finns i *Philotheos Historia*. Analysen av kyrkosyn(er) och av förhållandet mellan asketer och biskopar är värdefull för förståelsen av kyrkolivet i östra medelhavsområdet på 300- och 400-talen.

Övrigt

- Den franske kammartjänarens resa. Minnen från länderna i norr på 1660-talet.* Övers. av Mari Bacquin och Ingemar Oscarsson, inledning och kommentarer av Ingemar Oscarsson. [Stockholm]: Atlantis, 2013. 287 s. ISBN 978-91-7353-608-0
I denna skildring av en resa i Sverige (delvis även Danmark och England) år 1663 ger en fransk katolsk kammartjänare sina intryck av natur och kultur, helg och vardag. Hans beskrivningar av dåtidens kyrkoliv är naiva men upplysande och ofta överraskande. En gudstjänst i sockenkyrkan i Börringe beskrivs på s. 105–107, Lunds domkyrka och sägnen om hur den byggdes på s. 112–115, en katolsk gudstjänst hos den franske residenten i Stockholm på s. 136–138, den lutherska gudstjänsten i Stockholm på s. 146–149, begravningar och begravnings seder på s. 152–156, julfirande, fastedagar m.m. på s. 156–159, bröllops seder på s. 172 f. och kyrkorna i Gamla stan på s. 182 f.
- Den gudomliga liturgin av vår fader bland de heliga, Johannes Chrysostomos.* [Ryggtitel: *Chrysostomos-liturgin*] En nyöversättning, red. Sergius Colliander, Michael Hjälms, Paul Nordgren & Mikael Sundkvist. Stiftelsen för Finlands ortodoxa kulturcentrum, publikationsserie 6/2012. Helsingfors: Finlands ortodoxa kyrka & Anastasis Media, 2012. 82 s. ISBN 978-91-978719-3-8
Denna nyöversättning av Chrysostomos-liturgin är godkänd för användning tills vidare av Finlands ortodoxa kyrkas biskopsmöte den 27 mars 2012. Språket är modernt med undantag för vissa särskilt traditionstyngda texter, men det ligger samtidigt mycket nära det grekiska originalet; till exempel lyder början av Herrens bön ”Fader vår som är i himlarna”.
- Job Getcha, *The Typikon Decoded. An Explanation of Byzantine Liturgical Practice*, translated by Paul Meyendorff. Yonkers, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 2012. 313 s. ISBN 978-088141-412-7
Den bysantinska liturgin är svårtillgänglig och de dokument som reglerar den komplexa. Denna bok, som är baserad på författarens undervisning vid Institut Saint-Serge i Paris, täcker hela det bysantinska kyrkoårets gudstjänster. De liturgiska riternas struktur och innehåll placeras först in i ett historiskt sammanhang varefter de analyseras ingående ur ett praktiskt perspektiv. Författaren, som är av ukrainskt ursprung, valdes 2013 till ny ärkebiskop för det ekumeniska patriarkatets exarkat för ortodoxa församlingar av rysk tradition i Västeuropa (Parisexarkatet).
- Lotta Gustafsson, *Medeltidskyrkan i Uppland. Restaurering och rumslig förnyelse under 1900-talet.* Skellefteå: Artos, 2013. 210 s., ill. ISBN 978-91-7580-672-3
Boken är en bearbetad version av författarens doktorsavhandling som presenterades vid KTH i Stockholm 2010. Den fokuserar på restaureringen av kyrkors interiörer och berör restaureringskonstens kärnfrågor, vilket framgår av kapitelrubrikerna: ”Kyrkorummens historiska utveckling” (s. 19–42), ”Känslan av orördhet” (s. 43–84), ”Kontinuitet och förnyelse” (s. 85–120), ”Restaurering eller konservering” (s. 121–146), ”Bevarande av helheten” (s. 147–180) och ”Medeltidskyrkan i Uppland” (s. 181–192).

Svenrobert Lundquist, *Medeltida stenhövare & dopfuntar på Gotland*. Romanska skedet, 1100–1200-talen. [Burgsvik & Mölndal]: Bocksarve Förlag. 176 s., ill. ISBN 978-91-86237-72-1

Denna rikt illustrerade bok kommer att uppskattas främst för sina utsökta foton av gotländsk medeltida stenkonst. De sakupplysningar den innehåller är dessvärre föråldrade och i flera fall otillförlitliga.

Holger Villadsen, *Perikoper og kirkeår i oldkirken. Jerusalem, Konstantinopel og Rom*.

København: Books on Demand, 2010. 212 s. ISBN 978-87-7691-470-7

Boken är en samling artiklar huvudsakligen skrivna och publicerade 1987–1991 med anledning av det då pågående arbetet med en reviderad liturgi för Den Danske Folkekirke. Fokus är frågan om perikopstruktur (de bibliska läsningarnas antal och ordningsföljd) och frågan om principer för bruket av gammaltestamentliga läsningar. Boken bekräftar bl.a. nyare rön som visar att perikoper ur Gamla testamentet *inte* lästes på söndagarna i Rom, Konstantinopel och Jerusalem i äldsta tid. Artiklarna återges i sin ursprungliga form och har följande titlar: ”Skrifternes segl: En oversigt over de bibelske læsninger i østskirkens gudstjeneste i 4.–8. århundrede” (s. 11–50); ”Epistel eller udgangslæsning” (s. 51–69); ”Brugen av Det gamle Testamente i det ældste lektionar fra Jerusalem” (s. 71–100); ”Det tidlige perikopesystem i Konstantinopel ifølge Severian af Gabala” (s. 101–127); ”Würzburger Comes: En brik til historien om første tekstrække” (s. 129–179); ”Bibliografi: Nordisk litteratur om oldkirkelig liturgi” (s. 181–212).

Svenskt Gudstjänstliv

REDAKTÖRER

1926–1962	Arthur Adell
1963–1967	Pehr Edwall
1968–1984	Folke Bohlin
1985–1998	Sven-Erik Brodd
1999–2008	Sven-Åke Selander
2009–	Stephan Borgehammar

Tidskrift för kyrkomusik och svenskt gudstjänstliv

Lund: Gleerup, 1926–29, 1936–41 (årg. 1–4, 11–16)

Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1930–35 (årg. 5–10)

Svenskt Gudstjänstliv. Tidskrift för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik

Lund: Gleerup, 1942–52 (årg. 17–27)

Svenskt Gudstjänstliv. Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik

Lund: Gleerup, 1953–71 (årg. 28–46)

Svenskt Gudstjänstliv. Årsbok för liturgi, kyrkokonst, kyrkomusik och homiletik

Utgiven av Riksförbundet Svensk Kyrkomusik, 1972–90 (årg. 47–65)

- 1972/73 [inget tema] (årg. 47/48)
- 1974/75 [inget tema] (årg. 49/50)
- 1976 *Register till årgång 1–50* (årg. 51)
- 1977/78 [inget tema] (årg. 52/53)
- 1979/80 *Psaltarnummer* (årg. 54/55)
- 1981/82 *Kyrkans nya böcker* (årg. 56/57)
- 1983/84 *Kyrkomusikens år* (årg. 58/59)
- 1985/86 *Den Svenska Psalmboken* (årg. 60/61)
- 1987 *Ekumenik och Eucharisti* (årg. 62)
- 1988 *Liturgi och litteratur* (årg. 63)
- 1989 *Barn och Liturgi* (årg. 64)
- 1990 *Kyrkomusik i Norden* (årg. 65)

Svenskt Gudstjänstliv

Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1991–2002 (årg. 66–77).

I serien *Tro & tanke*:

- 1991:5 *Tidegårdens tillskyndare* (årg. 66)
- 1992:9 *Kyrkbröllop* (årg. 67)
- 1993:8 *Bildligt – om gudstjänst och bild* (årg. 68)
- 1994:8 *Söndagens mässa* (årg. 69)
- 1995:4 *Gregorianik* (årg. 70)
- 1996:3 *Psaltarens tolkning och funktion* (årg. 71)
- 1997:5 *Söndagen som påskdag* (årg. 72)

- 1998:6 *Begravning* (årg. 73)
1999:3 *Tid och evighet. Ett gudstjänstperspektiv inför 2000-talet* (årg. 74)
2000:2 *Forskning om gudstjänst* (årg. 75)
2001:1 *Teologi och musik* (årg. 76)
2001:9 *Liturgi och drama* (årg. 77)

Svenskt Gudstjänstliv [ny serie]

Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2003- (årg. 78-)

- 2003 *Liturgi och språk* (årg. 78)
2004 *Laurentius Petri och svenskt gudstjänstliv* (årg. 79)
2005 *Gudstjänstfolket. Församlingssyn och liturgi* (årg. 80)
2006 *Psalm i vår tid* (årg. 81)
2007 *Hjärtats tillit. Trosförmedling i luthersk tradition* (årg. 82)
2008 *Heliga rum i dagens Sverige* (årg. 83)
2009 *Gudstjänst och vardag* (årg. 84)
2010 *Barnkonventionen 20 år* (årg. 85)
2011 *Dop* (årg. 86)
2012 *Kyrkomusik. Ett tema med variationer* (årg. 87)
2013 *Med skilda tungors ljud. Körsång och gudstjänstspråk* (årg. 88)
2014 *Framtidens gudstjänst? Kyrkohandboksförslaget granskat* (årg. 89)

Äldre utgåvor kan rekvideras hos kassaförvaltaren,
Kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Box 3193, 531 03 Vinninga.
Tel.: 0510-506 37. E-postadress: ingmarij@spray.se