



TRO & TANKE

SVENSKA KYRKANS FORSKNINGSRÅD

1999:3



Tid och evighet

Ett gudstjänstperspektiv
inför 2000-talet



SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV ÅRGÅNG 74



sär.kat

PC

S 506:74

TRO & TANKE 1999:3

Tid och evighet

Ett gudstjänstperspektiv
inför 2000-talet

Nils-Arvid Bringéus, Ragnar Holte, Antje Jackelén,
Anders Jarlert, Lena Petersson, Anders Piltz, Inger Selander

Svenska kyrkans forskningsråd

TRO & TANKE
Svenska kyrkan
751 70 Uppsala

Tel: 018-16 96 67

Fax: 018-16 97 09

e-postadress: evah.r.ignestam@mail.svkyrkan.se

Prenumerationspris för 1999: 600 kr

Enstaka volymer i serien: 50–200 kr + frakt

Pg 19 40 69-1

Svenska kyrkans forskningsråd började sin verksamhet 1989. Det har till uppgift att främja vetenskaplig forskning inom det teologiska forskningsområdet och inom andra områden som är väsentliga för kyrkan genom att

- inventera behov av forskning
- initiera och prioritera forskningsprojekt
- fördela anslag till forskningsprojekt
- informera om forskning och forskningsresultat.

Möjligheterna att dela ut anslag är relativt begränsade – och den ojämförligt största delen av arbetet är knuten till forskningsavdelningen, som är belägen i Uppsala. Den har akademisk forskningskompetens inom de flesta av de religionsvetenskapliga områdena.

©1999, Svenska kyrkans forskningsråd och författarna

Omslag: Jim P. Elfström, IKON

Sättning: Uppsala universitet, Grafiska enheten

Tryck: Elanders Gotab, Stockholm 1999

ISSN 1101-7937

Svenskt Gudstjänstliv årgång 74

Utg. m. bidrag fr. Humanistisk Samhällsvetenskapliga Forskningsrådet

Redaktör för TRO & TANKE och TRO & TANKE/Supplement: Evah Ignestam

Innehåll

Förord	7
Tid, minne, rit. <i>Av Ragnar Holte</i>	9
Traditioner vid årsskiftet	21
<i>Av Nils-Arvid Bringéus</i>	
Tiden och liturgin. Bidrag till en gudstjänstens teologi.	33
<i>Av Anders Piltz</i>	
Pilgrimsmotivet i psalm och sång från 1695 till 1950	49
<i>Av Inger Selander</i>	
Tid och evighet i psalmer	68
<i>Av Antje Jackelén</i>	
Sången vi sjunger – trons och tidens spegel.	86
<i>Av Lena Petersson</i>	
”Den yttersta pessimism” och ”den yttersta optimism”. Gudstjänsterna vid sekelskiftet 1899–1900 i Göteborg och Stockholm i deras historiska miljö	99
<i>Av Anders Jarlert</i>	
Recensioner.	112

Förord

Inför år 2000 förbereds insatser på många olika håll – så också av de kristna kyrkorna. Det görs i ett sammanhang då många olika frågor aktualiseras: en ny helbibel, nya relationer mellan staten och trossamfunden och en ny syn på miljö och globalt ansvar. Millennieskiftet skall kanske kunna bli inledningen till det slags "jubelår" som det talas om i Bibeln, då skulder skall efterskänkas.

Nyår hör nära samman med jul och firandet av det bibliska budskapet om inkarnationen. Påven har därför, liksom Sveriges kristna, betonat sambandet mellan festen till minne av Jesu födelse och övergången till ett nytt millennium.

Inkarnation och tid hänger nära samman, inte bara "i tiden". Inkarnationen innebär teologiskt att Gud går in både under tidens och rummets villkor. Sveriges Kristna Råd skriver i en folder inför millennieskiftet: "Tiden påminner oss om och ställer frågor kring vår egen tid på jorden, men som kristna påminner den oss om att 'Jesus Kristus är densamme i går, idag och i evighet'".

Sambandet mellan nyårs- och julfirande markeras kanske särskilt när något så genomgripande som ett millennieskifte står för dörren. Då ställs frågorna om tid – det som varit, det som nu är och det som skall komma – på sin spets. Erfarenheterna från sekelskiftet 1900 visar detta tydligt. Till alla andra fenomen hörde att kyrkorna blev överfulla när alla trängde sig på; domkyrkoorganisten i Göteborgs domkyrka kunde inte komma fram till sin orgel, i Stockholm var det på sina håll något liknande.

Inför millennieskiftet har de kristna kyrkorna inom SKR – alltså i ekumenisk gemenskap på ett annat sätt än vid sekelskiftet 1900 – gjort en gemensam planering för sina insatser:

- Till Allhelgonahelgen 1999 planeras ett ekumeniskt herdabrev från kyrkoledarna till Sveriges folk inför millennieskiftet.
- Vid julen 1999 inträffar millenniefirandets höjdpunkt inom kyrkorna. Då planeras en ekumenisk julbön på julafton samt en gemensam upptakt till julfirandet i de olika kyrkorna.
- På nyårsafton skall det bli öppna kyrkor mellan kl 21 och 03 för eftertanke och meditation, och då skall också olika gudstjänster hållas.
- Nyårsdagen skall firas som ekumenisk böndag för fred. Den 6–7 januari infaller vissa ortodoxa kyrkors julfirande.
- Under tiden den 18–25 januari planeras den ekumeniska böneveckan.

Kyrkorna uppmanas medverka i det folkliga firandet i kommunerna, med tonvikt på den sociala gemenskapen. I detta sammanhang kan nämnas att regeringen har tillsatt en särskild grupp som skall förbereda millennieskiftet; i denna ingår ärkebiskopen.

Firandet i Svenska kyrkans församlingar får sin bas i den lokala församlingen. De lokala förutsättningarna skall gynnas. Centralt sker en teologisk bearbetning som avses ge inspiration till hur det lokala millenniefirandet kan byggas upp. De ekumeniska aspekterna betonas. Ett särskilt gudstjänstmaterial är under utarbetande. Det skall innehålla gudstjänster för julen, för tiden mellan jul och nyår och för nyårets gudstjänster, liksom för en särskild fredsgudstjänst på nyårsdagen. Vidare planerar man att skapa ny svensk musik som skall kunna brukas i samband med gudstjänster och samlingar i kyrkorna på nyårseftonen 1999. Möjligen sänds ett stearinljus ut till samtliga svenska hushåll som en hälsning inför millennieskiftet.

Det är naturligt att årsboken Svenskt gudstjänstliv vill bidra till reflektionen kring vad ett millennieskifte innebär. I denna årsbok behandlas därför frågor om tid, gudstjänst och kyrkligt folkliv utifrån olika perspektiv:

- Ett idéhistoriskt; Ragnar Holte belyser tid som teologiskt och idéhistoriskt fenomen.
- Ett religionsetnologiskt; Nils-Arvid Bringéus visar hur tid och folklig kultur hänger nära samman.
- Ett liturgihistoriskt; Anders Piltz belyser i ett diakront perspektiv hur liturgi och tid samspelar.
- Ett psalmhistoriskt; Inger Selander visar hur tiden på olika sätt präglar svensk psalmdiktning.
- Ett systematiskt; Antje Jackelén visar hur temat tid kan belysas med psalmer i ett internationellt, komparativt och systematiskt perspektiv.
- Ett ungdomskulturellt; Lena Pettersson visar hur temat tid kommer till uttryck i mässorna.
- Ett liturgiskt; Anders Jarlert visar hur gudstjänstfirandet byggdes upp kring sekelskiftet, främst i Göteborg och i Stockholm.

I begreppet årsbok ligger en påminnelse om tid – varje ny årsbok markerar tidens gång på ett särskilt sätt. Det är naturligt att en årsbok inför ett millennieskifte särskilt lyfter fram rollen som just årsbok. Vi har velat markera detta genom att, inför det år som har en alldeles särskild betydelse i mänsklighetens historia, söka bidra med material för fördjupning och reflektion som kan inspirera till liturgisk utveckling, inte bara kring själva årsskiftet utan också därefter.

Sven-Åke Selander

Tid, minne, rit

Av Ragnar Holte

TIDERÄKNING OCH EVIGHETSPERSPEKTIV

Tusenårsskifte – det låter mäktigt, och visst blir det något ganska unikt för vår generation att uppleva. Men fastän skiftet utgör en konsekvens av en tideräkningsmodell uppfunnen av en teolog, är det knappast i och för sig någon händelse med teologiskt laddad innebörd – snarare tvärtom, om vi ser den i biblisk belysning: ”I Herrens ögon är en dag som tusen år och tusen år som en dag” (2 Pet 3:8).¹ Däremot kan tusenårsskiftet ge god anledning till teologisk reflektion över det mer generella problemet tid-evighet. För en årsbok med vår inriktning är det dessutom angeläget att relatera det till gudstjänsten.

Under hela mänsklighetens historia har det funnits behov att kunna mäta tid och många olika modeller för tideräkning har vuxit fram. Men vi nutidsmänniskor förefaller extremt tidsfixerade; det gäller att passa och planera tider och att mäta och räkna tidsenheter, från sekunder, minuter, timmar till år, sekler, millennier. Arbetslivet är strikt reglerat av klockan och våra olika engagemang i tjänsten eller privat förs noga in i almanackan. Det är så mycket vi skall hinna med, och det blir alltid så bråttom. Bibelordet om ”tusen år som en dag” kan förse oss med ett kritiskt perspektiv på detta – ett evighetsperspektiv. Gentemot vår noggranna mätning och planering av tid och händelser pekar det också på det oväntade och oförutsägbara. Framför allt väcker det frågor om vad som är och inte är av avgörande vikt i livet.

Jag frågade en av mina exegetvänner vad som utmärker biblisk tidsuppfattning och fick bl.a. till svar att man knappast möter några reflektioner över tiden och tidens gång i sig. Tiden tänkes alltid fylld med något, tid består av händelser och händelseräckor. De nytestamentliga författarna tänker med en kristocentrisk vinkling: från skapelse kommer man snabbt över till utkorelse, varvid det gamla förbundets utvalda pekar fram mot

¹ Lite större vikt tycks millennieföreställningen tillmätas i texten Upp 20 om tusenårsriket. Den har också genom tiderna spelat stor roll i vissa kristna apokalyptiska kretsar. Men hur texten egentligen skall tolkas är mycket omstritt, och den förbigås här. Enligt min mening kan den varken äga tillämpning på vår tideräkning med dess stundande millennieskifte eller ge oss någon fördjupad insikt i den generella problematiken tid-evighet.

Kristus – i honom uppfylls löftena, vid hans ankomst ”är tiden inne” (ordagrant ”fullbordad”).²

Om tid är händelser och händelseräckor, kanske vårt millennieskifte är en pseudohändelse? Det är ju ingen egentlig händelse utan ett abstrakt resultat av vårt sätt att räkna tid, och tänkvärt är, att för kulturkretsar som tillämpar annan tideräkning är skiftet helt enkelt icke-existerande. Vårt millennieskifte kommer t.ex. att inträffa mitt under år 5760 (”efter världens skapelse”) enligt judisk tideräkning och motsvaras där inte ens av ett vanligt årsskifte, eftersom det judiska året börjar i september. Muslimsk kronologi (som startar med Muhammed) innehåller inte heller vårt skifte.

Inom de flesta kulturer har man nått fram till dygns-, månads- och årsindelningar genom att studera solens och månens växlande lägen i förhållande till jorden. Men hur skall man beräkna årsföljden? Där kan man inte på samma sätt lära av naturens egna växlingar. Ett vanligt sätt har varit att starta ny räkning från början av en härskares eller härskardynastis trontillträde. I det romarrike där kristendomen växte fram, räknade man år från staden Roms grundläggning, men inom det kristnade romarriket blev det senare vanligt att räkna i femtonårs- (ursprungligen skattskrivnings-) perioder från kejsar Konstantins trontillträde.

Idén att starta ny tideräkning från Jesu födelse lanserades år 525 av den i Italien verksamme, skytiske munken Dionysius Exiguus; hans datering av födelsen kom också att bilda grund för räkningen. Med ledning av tidsuppgifter i evangelierna beräknade Dionysius att Jesu födelse ägt rum år 753 ”efter stadens grundläggning”. Riktigheten av denna datering bestreds redan tidigt, men den kom ändå att slå igenom. Som bekant anser de flesta historiker numera att denna datering placerar Jesu födelse minst fyra år för sent. Kung Herodes, som avled 750, var nämligen, enligt både Matteus och Lukas, regent när Jesus föddes men avled enligt Matteus en kort tid senare.³

Som födelsedag angav Dionysius den 25 december. Den dagen hade sedan nästan 200 år tillbaka firats som Jesu födelsefest, först i Rom och senare i hela västkyrkan och östkyrkan. Detta datum stod därmed fast för Dionysius, fastän det egentligen inte var grundat i någon teori om att Jesus hade

² Mark 1:15, Gal 4:4. Det grekiska ordet för tid är här inte *khronos* med dess accent på utsträckt tidsförlopp (jfr. vårt ”kronologi”) utan *kairós* som betyder rätt tidpunkt, lägligt tillfälle och alltså är klart händelseinriktat. – Det var Lars Hartman jag samtalade med, och han hade sedan också vänligheten att ge mig en del synpunkter skriftligt.

³ Matt 2:1 och 2:19, Luk 1:5. – År 6 ”f.Kr.” är ett förslag, eftersom enligt nutida astronomer en ovanlig och klart lysande stjärnkonstellation uppträdde då, vilket skulle förklara berättelsen om de österländska stjärntydarna, Matt 2:1–12. Å andra sidan stämmer inte dessa tidsangivelser med uppgiften i Luk 2:1–2 att Jesu födelse inträffade under kejsar Augustus skattskrivning i Judeen under Qvirinius som ståthållare; denna ägde enligt Josefus rum år 6 e.Kr. De som ändå finner den tidiga dateringen mest sannolik, framhåller att Augustus stora folkräknings- och beskattningsprogram var en utdragen process som pågick under hela hans regeringstid; medan Josefus talar om den slutgiltiga skatteuppbörden, kan Lukas berättelse avse den förberedande folkräkningen. Denna har dock i så fall inte ägt rum under Qvirinius som ståthållare, för det blev han först lagom till skatteuppbörden, men han fanns redan tidigare på plats som viktig ämbetsman.

fötts just den dagen på året. Födelsefesten hade nämligen införts som lämplig ersättning för Den obesegrade solens fest, med vilken man i det förkristna Rom den 25 december varje år firat solens nyfödelse efter vintersolståndets undergångshot.

Det dröjde länge innan den nya tideräkningen togs i allmänt bruk. I England infördes den 663, men i den påvliga kurian började den inte användas förrän i slutet av 900-talet. Mer allmänt spridd i Europa blev den under 1000-talet, men i bl.a. Grekland först under 1400-talet. Viss dragkamp rådde länge mellan dem som ville räkna födelsefesten som årets första dag och dem som i enlighet med den romerska kalenderns månadsindelning ville behålla den 1 januari som nyårsdag. Det var den senare linjen som segrade,⁴ och nyårsdagen fick en egen liturgisk profil genom firandet av hur Jesus på åttonde dagen efter sin födelse omskars och erhöll namnet Jesus. Varje nytt år skulle därför påbörjas i Jesu namn.

Tilläggas bör att den nya tideräkningen från början inte alls innefattade någon räkning bakåt i tiden. För den förkristna historiens kronologi behöll man äldre modeller, bl.a. den judiska att räkna år efter världens skapelse. Först den franske historikern J.B. Bossuet lanserade år 1681 modellen att räkna årtal "före Kristus". Skälet för honom var inte att han ville göra tideräkningen ännu mer kristocentrisk, utan att han ansåg den gängse dateringens med utgångspunkt i världens skapelse historiskt ohållbar. Bossuets kronologiska modell kom sedan i allmänt bruk under 1700-talet.

Millennieskiftet – en pseudohändelse? Kanske; men det kan ändå göras teologiskt och liturgiskt fruktbart – gudstjänsten är viktig i sammanhanget – om det bidrar till att levandegöra minnet av den händelse det ytterst refererar till: Jesu födelse. Om man vill, kan man också tolka förhållandet att Jesu födelse ställts i centrum för tideräkningen som en kronologins respons på de nytestamentliga författarnas kristocentriska tolkning av tiden.

KRISTUS OCH TIDEN

Den schweiziske exegeten Oscar Cullmann väckte för ett halvsekel sedan stor uppmärksamhet med sin bok *Christus und die Zeit*.⁵ Här tecknades den bibliska synen på tiden, frälsningshistorien och eskatologin med tyngdpunkt i hur i NT Kristus relateras till detta. Särskilt bekant blev O.Cullmann för den dubbla tesen om den bibliska tidsuppfattningen som *lineär*

⁴ Man börjar alltså att räkna år 1 e.Kr. en vecka efter det förutsatta födelsedatumet. Matematiskt har därmed de kritiker helt rätt som i debatten framhållit att på nyårsdagen år 2000 faktiskt bara 1999 år har passerat sedan tideräkningens början. Personligen finner jag att denna inkonsistens bara ger millennieromantiken lite extra charm. Det är utbytet av alla fyra siffrorna som skapar fascinationen kring skiftet, och sättet att beräkna skiftet fullföljer traditionen från alla tidigare sekelskiften. Stämmer det att Jesus reellt föddes senast år 4 "f.Kr.", har vid skiftet i varje fall med god marginal 2000 år förflutit sedan dess.

⁵ O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 1946

kontra en hellenistisk *cyklisk* syn, och om Kristus som "tidens mitt", "Mitte der Zeit". Nyupptäckten av eskatologin var en trend i tiden bland exegeter och systematiska teologer. Medan eskatologin under ortodoxins tid inneburit "läran om de yttersta tingen" nästan som ett avslutande litet bihang till trosläran, återupptäckte man det eskatologiska perspektivet i Jesu förkunnelse av det inbrytande gudsriket. "Omvänd er och tro evangelium. Guds rike är nära";⁶ ja, det har på sätt och vis redan brutit in, dess krafter är verksamma i världen genom Kristus, men på ett ännu fördolt sätt – en gång i framtiden, vid Jesu återkomst, skall det däremot uppenbaras i sin fullkomlighet.

O.Cullmanns utgångspunkt förefaller riktig: biblisk tidsuppfattning räknar med en början genom Guds skapelse "i begynnelsen" och skådar fram mot en fullkomning i evigheten. För andra uppfattningar framstår livet som ett ständigt kretslopp, inte minst gestaltat i den i flera kulturer spridda själavandringsläran. Men när Predikaren säger att "allt är fåfänglighet" och att "inget nytt sker under solen",⁷ då är ju också detta ett exempel på cyklisk tidsuppfattning; alla bibelböcker kan tydligen inte skäras över en kam. Men visst har den hellenistiskt präglade vishetslitteraturen en särställning inom kanon.

Cullmann har emellertid kritiserats för att ha förbisett cykliska element även i själva kärnan av biblisk tidsuppfattning. Speciellt har man pekat på de stora judiska, religiösa och nationella högtiderna som ju återkommer årligen i ett cykliskt förlopp, varav nyårsfesten med firandet av Jahves och den israelitiska kungens intronisation samt påskhögtiden med firandet av befrielsen från Egypten och laggivningen på Sinaiberget är de viktigaste.⁸ Här gäller det inte ett tröstlöst cykliskt förlopp, utan frälsningshistoriska händelser som återkommande aktualiseras och därvid skapar beredskap att möta framtida händelser. Det kristna påsk- och nattvardsfirandet måste förstås mot denna bakgrund.

Att beteckna biblisk tidsuppfattning som lineär förefaller faktiskt inte alldeles riskfritt, särskilt inte när det kombineras med idén om Kristus som "tidens mitt". Frågan är om inte Cullmann en smula förletts av vår kronologimodells sätt att räkna bakåt resp. framåt med utgångspunkt i Kristus. Visserligen säger han att Kristus som "mitt" i profan historieskrivning är av sekundär betydelse i förhållande till Kristus som "mitt" i biblisk frälsningshistoria.⁹ Men var i NT beskrivs Kristus som tidens "mitt"? Ingenstans! Som en hjälpkonstruktion av en 1900-talsteolog för att komma tillrätta med den hittills uteblivna parusin (Kristi utlovade återkomst) är termen kanske inte oäven, men för de nytestamentliga författarna innebär redan Jesu första ankomst att den yttersta tiden, eller den nya tidsåldern, har brutit in – om

⁶ Jfr. Mark 1:15

⁷ Pred 1:2, 1:9

⁸ Cullmann tar själv ställning till kritiken i sitt senare arbete *Heil und Geschichte*, 1965, s. viii, ff.

⁹ Cullmann 1946, s. 13ff, 27

också på ett ännu fördolt sätt. Vi befinner oss inte i tidens ”mitt” utan i dess slutfas.

Det visar sig att O. Cullmann är ute efter att göra rent hus med platonska influenser i den kristna teologin. För Platon är evigheten en händelselös dimension, kvalitativt skild från och upphöjd över tiden. Gentemot detta vill Cullmann slå vakt om ”evighetens temporalitet” och om Gud inte som en ”tidlös” utan som en i historien ständigt verksam Gud. Bibeln skiljer, säger han, mellan ändlig och evig *tid* och båda utgör en *aión* (”tidsålder”, ”eon”).¹⁰

Tid och evighet – visst är det svåra tolkningsfrågor, men det förefaller mig att Cullmann, i sin iver att undvika Platons kvalitativa skillnad, hamnar i en naivistisk kontinuitetstolkning som dåligt stämmer med källmaterialet. När NT talar om ”den nuvarande” resp. ”den kommande tidsåldern”, tänkes dessa inte avlösa varandra på något enkelt lineärt sätt. Den sistnämnda är identisk med gudsricket; den framställs som en evighetsdimension som bryter rakt in i tiden, och den kristna människan lever därför parallellt i gammal och ny ”eon”.

NT 81 konstaterar i sin ordförklaring att evighet i NT inte nödvändigtvis innebär oändlig tid; innebörden kan också vara oändlig giltighet eller verkan.¹¹ NT 81 undviker översättningen ”tidsålder” för *aión* och väljer mer allmänna uttryck som ”tiden” eller t.o.m. ”världen”, t.ex. Matt 12:32, ”varken i denna världen eller den tillkommande”, eller Ef 1:21, ”såväl i denna tiden som den kommande”. Ibland är den adekvata översättningen ”evighet”, ett uttryck som s.a.s. upphöjs i kvadrat i vändningar som ”hans är härligheten i evigheters evighet”.¹² Adjektivet *aiónios*, ”evig”, är också viktigt, och lägg märke till hur evigheten framställs som redan nu närvarande och verklig i uttryck som: ”Detta är det eviga livet: att de känner dig, den ende sanne Guden, och honom som du har sänt ...” (Joh 17:3).

Intressant är att NT 81 anser sig ha tackning för att i vissa fall ge översättningen ”världen” (se ovan); *aión* förefaller alltså att ibland få en innebörd som närmar sig *kósmos* i Joh 18:36: ”Mitt rike hör inte till denna världen”. Precis som Guds rike inte är något rike alls enligt normalt, politiskt språkbruk, och ”den tillkommande världen” inte är någon värld alls i vanlig geografisk och astronomisk mening, är inte heller ”den kommande tiden” någon tid i vanlig kronologisk mening. När vi räknar två tusen år ”efter Kristus”, bör alltså ingen förledas att tro att vi räknar år inom den inbrytande nya tidsåldern – där är ju ”en dag som tusen år och tusen år som en dag”. Nej, tideräkning är ett fenomen som helt och hållet hör ”denna tiden” till. Min slutsats är att det, enligt de nytestamentliga texterna, råder en fundamental kvalitativ skillnad mellan de båda ”eonerna” och att det var i hög grad förhastat av Cullmann att förneka detta.

¹⁰ Cullmann 1946, s. 52ff

¹¹ Uppslagsordet evig, evighet.

¹² Ofta i brevlitteraturen (Gal 1:5, Ef 3:21 m.fl.) och i Uppenbarelseboken (5:13).

MINNESASPEKTEN OCH GUDSTJÄNSTEN

I gudstjänsten, säger O. Cullmann, överblickas genom Kristus hela förloppet i Guds frälsningshandlande och njutes frukterna av det, samtidigt som man ser fram emot fullkomningen.¹³ Cullmanns tes om gudstjänstens betydelse och innebörd i NT har stått sig väl, och den har vidareutvecklats av en senare generation exegeter, framför allt genom upptäckten av den roll *minnesaspekten* spelar i den judiska påsken, liksom senare vid instiftandet av nattvarden. "Gör detta till minne av mig", lyder Jesu ord enligt 1 Kor 11:23ff. Grekiskans *anámnesis* är här en liturgisk term direkt övertagen från hebreiskans *lezikkaron* ur den judiska påskliturgin. *Anámnesis* innebär att det skeende man firar aktualiseras, blir närvarande i nuet.

I 2 Mos 12 uppmanas Israel att fira påsk till minne av befrielsen ur Egypten. Vad detta innebär, utläggs i den judiska påskhaggadan, där det heter: "I varje tid är man förpliktad att betrakta sig som om man själv hade dragit ut ur Egypten". Man skall säga: "Detta gjorde Herren för mig när jag drog ut ur Egypten". På motsvarande sätt är det i det nya förbundets påskmåltid: orden "för dig utgiven", "för dig utgjutet" hänvisar inte bara till något som skedde för länge sedan, utan talar om Kristi försoningsverk som närvarande och verksamt i nuet. Menigheten görs s.a.s. samtidig med hela frälsningshistorien och dessutom med dess eskatologiska utmynning.

Den exegetiska analysen av vad det innebär att rituellt "minnas", har öppnat vägen för en ny ekumenisk konsensus kring frågor som länge varit präglade av konfessionella motsättningar. Kristi kropp och blod reallt närvarande i eller bara symboliserade av brödet och vinet? Rätt förstådd *anámnesis* skapar ny förståelsehorisont genom att inte isolera frågan om nattvards-elementen, utan i stället tänka på hela Kristi försoningsgärning som aktualiserad i nuet. Nattvarden ett mässoffer eller ett åtnjutande av korsoffrets frukter? Förvisso ett enda offer på korset utfört en gång för alla, men ständigt på nytt aktualiserat i nattvarden *anámnesis*, som samtidigt har karaktär av i nuet framburet böneoffer; i sin tur anknutet till tanken på Kristus som ständig överstepräst och förebedjare.¹⁴

Den nyvunna ekumeniska insikten i innebörden av *anámnesis* kommer fint fram i Kyrkornas världsråds s.k. Limarapport, som har antagits av Svenska kyrkan. Det heter där bl.a.:

Nattvarden (*the eucharist*) är åminnelsen av den korsfäste och uppståndne Kristus, dvs. det levande och verksamma tecknet på hans offer, fullbordat en gång för alla på korset och alljämt verksamt för hela mänskligheten. Den bibliska åminnelsetanken, tillämpad på nattvarden, hänvisar till Guds verks aktuella verkningskraft, då detta verk firas av Guds folk i liturgisk form. Kristus själv med allt han har gjort för oss och hela skapelsen (i sin inkarnation, sin tjänargärning, sina

¹³ Cullmann 1946, s. 64

¹⁴ Jag har utförligare utvecklat dessa tankar i min artikel i TRO & TANKE 1994:8 (*Söndagens mässa*), s. 9–25.

handlingar, sin undervisning, sitt lidande, sitt offer, sin uppståndelse, sin himmelfärd och sitt sändande av Anden) är närvarande i denna *anamnesis* och skänker oss gemenskap med sig själv. Nattvarden är också en försmak av hans *parousia* (återkomst) och det slutliga gudsriket.¹⁵

TID, MINNE, PERSONLIG IDENTITET

Augustinus genomför i sina *Bekännelser* två berömda analyser: en gäller *tiden*, en annan *minnet*. Alla "vet" vi vad tid är, men ...: "Vad är tiden? Om ingen frågar mig om det, då vet jag, om någon frågar mig och jag vill förklara det för honom, då vet jag det inte".¹⁶ Tiden är oss en sannskyldig gåta. Vi kan särskilja förfluten, närvarande och kommande tid, men det kommande bryter oupphörligen in, och det närvarande upplöser sig i förflutet. Varken förflutet eller kommande *existerar*: det förra har ju upphört och det senare ännu inte börjat att existera. Det nutida då? Jo, men den tid som just nu *existerar* övergår i nästa ögonblick i förflutet. Hur kan vi då tala om lång resp. kort tid och anse oss mäta tid, i uttryck som "för hundra år sedan" eller "igår" – eller "om hundra år" eller "i morgon"?

Augustinus svar är att det endast är i det mänskliga medvetandet eller *minnet* som vi kan hålla samman de tre tidsmomenten och samtidigt göra förflutet och framtida. Våra minnesbilder kan vi när som helst aktualisera och göra presenta i vårt medvetande. Där finns ett det förflutnas nu och ett det kommandes nu, tillsammans med det nu som för ögonblicket fångar vår uppmärksamhet. Det är utifrån denna i medvetande och minne sammanhållna tid som vi kan mäta längden av händelseförlopp och av tidsavstånd mellan händelser. Det är också utifrån den som vi formulerar våra planer och förväntningar inför framtiden.

"Minnets förmåga är väldig, ... vördnadsbjudande, en oändlig och outgrundlig mångfald." Augustinus beskriver hur vi i minnet samlar upp och bevarar otaliga sinnesintryck, intellektuella insikter och sinnesstämningar. Han talar åskådligt om hur vi på minnets "vidder, i dess grottor och otaliga hålor" ilar fram, "flyger hit och dit och tränger in så långt (vi) kan, och ingenstans finns det någon ände". Minnet är den främsta personlighetsgrundande faktorn: "Det är min tanke, ... mitt jag, ... mitt väsen, ett mångfaldigt, skiftande och omätligt stort liv".¹⁷

I sitt arbete *Om Treenigheten* förstärker Augustinus ytterligare sin argumentation om minnet som personlighetsgrundande. En av grundidéerna i den boken är att man utifrån läran om människan som Guds avbild bör kunna komma fram till ökad insikt både om Gud och människa genom att

¹⁵ *Dop, nattvard, ämbete*, s. 27. Nordisk ekumenisk skriftserie 11, 1983

¹⁶ Augustinus, *Bekännelser (Confessiones)* XI,17; här citerat efter Ellenbergers översättning, utg. på Artos förlag 1990. Analysen av tiden fortsätter fram till slutet av lib XI.

¹⁷ Augustinus, *Bekännelser* X,26. Hela lib X handlar om minnet, men den mer principiella behandlingen av ämnet övergår så småningom i självrannsakan.

söka spåra upp olika sidor av avbilden och relatera dem till originalet. Efter-
som Gud är treenig gäller det för Augustinus att kunna uppdateda en treenig-
het också i människans psyke. Han ger flera något varierande benämningar
för denna psykologiska trefald i människan, men den viktigaste är *minne*
(*memoria*), *intelligens* och *vilja/kärlek*. Förutsatt är då en tolkning av Treenig-
heten som (gudoms)väsen, intelligens och vilja/kärlek.¹⁸

Den trefald som Augustinus uppdatedat i det mänskliga psyket är alltså det
som, enligt honom, utmärker människan som Guds avbild, och som ger
henne en unik mellanställning mellan Gud och den övriga skapelsen. Efter-
som minnet därvid tänkes avbilda själva gudomsväsendet, kommer det, som
redan framhållits, att framstå som den främsta personlighetsskapande fak-
torn; jämför citatet ovan: "minnet ... mitt jag ... mitt väsen". Genom min-
net framstår människan särskilt tydligt som Guds avbild – och det särskilt i
fråga om problematiken tid-evighet: hennes förmåga att överblicka och
samtidigöra alla moment av *tiden* avbildar nämligen Guds *evighet*.

Det är mycket "moderna" insikter vi återfinner i Augustinus analyser av
tid och minne och av deras betydelse för att skapa en personlig identitet.
Som jämförelse kan nämnas hur liknande tankar framhävs inom nutida
religions- och pastoralpsykologi, där också en koppling görs till *riten*. Bl.a.
har den amerikanska, f.n. i Sverige verksamma, forskaren *Valerie deMarinis*
utvecklat en intressant pastoralpsykologisk modell syftande till att under
terapeutisk vägledning ge människor i krislägen hjälp till självförståelse.¹⁹

En människa i kris, en som blivit osäker i sin identitetskänsla, måste för
att återfinna sig själv aktualisera i sitt minne alla tidigare stadier i sin livs-
cykel, med särskilt sikte på meningsskapande faktorer. Att gå igenom sin livs-
cykel kan förstås som att förmedla minne och mening från tidigare stadier
till det nuvarande och från det nuvarande stadiet till tolkningen av de tidi-
gare. Det visar sig bl.a. att många rituella erfarenheter uppträder genom
hela livscykeln. Det behöver inte röra sig om utpräglat religiösa riter, men i
varje fall om familjeriter, vänskapsriter och andra sociala riter. Berör de
själva vår djupare verklighets- och livsförståelse, kan de kanske kallas religi-
ösa. I varje fall utgör de i många fall meningsbärande faktorer som efterläm-
nat ett djupt intryck i minnet.

Valerie deMarinis ger i sin bok en rad exempel på hur återvändandet till
religiösa riter, som givit positiv genklang i minnet, kunnat bli en väg till

¹⁸ Augustinus, *De Trinitate*; för den nämnda indelningen se bl.a. XIII,8, men hela verkets senare del är ägnad åt reflektionen över gudsbilden i människan. – Lite vid sidan av vill jag framhålla (och det brukar jag göra så ofta jag får tillfälle) att vi kan ha en del att lära av Augustinus sätt att tolka treenigheten i gudomen. Vårt traditionella sätt att tala om tre gudomspersoner är klart missvisande utifrån ett nutida modernt personbegrepp och kan underblåsa den gamla anklagelsen mot kristendomen att den förkunnar tre gudar. När Augustinus uppfattar första "personen" som själva gudomsväsendet, den andra som den gudomliga intelligensen (med anknytning till den grekiska Logos-tanken) och den tredje som den gudomliga viljan och kärleken blir det helt tydligt att det egentligen är fråga om en gudomsperson men med skilda uppenbarelseformer.

¹⁹ V. deMarinis, *Critical Caring. A Feminist Model for Pastoral Psychology*, 1993

återvunnen identitet. Terapin har därför ofta siktat till att identifiera riter med sådan positiv innebörd. Däremot har religiösa riter ibland upplevts som tomma på symbolisk mening eller avslöjats som skadliga och sjukdomsframkallande. I sådana fall har terapin kunnat gå ut på att finna andra riter som kunnat tjäna en positivt meningsskapande funktion.²⁰

TID, MINNE, RIT

Allt mänskligt umgänge och all mänsklig kommunikation innehåller rituella moment. Många utför vi vanemässigt utan att tänka på det. Men för varje människa inom varje samhälle och kultur finns det vissa riter som framträder med speciell auktoritet och betydelse. Riter som gör ett starkt intryck på oss – positivt eller negativt – innebär något mer än blotta minnesbilder, och de påverkar vårt handlande och vår livsföring. Det kan vara riter till manifestation av den politiska makten eller av nationalkänslan. Det kan vara riter för att understryka den ideologiska samhörigheten inom skilda politiska eller ideella sammanslutningar. Det kan vara riter för att manifesteras och befästa en religiös tro. Det kan gälla kristen tro.

Det finns förvisso både goda och onda riter. Diktaturstater tvingar ofta befolkningen att delta i riter med ideologiska och maktpolitiska förtecken, och ingenstans har man väl varit mer uppfinningsrik i det avseendet än i det nationalsocialistiska Tyskland. Bevarade filmbilder låter oss också bevittna i hur hög grad man lyckades entusiasmera befolkningen genom att spela på den nationella självkänslan, samtidigt som man delvis väl kamouflerade sina onda syften. Så nog finns det onda riter!

Riten har stor betydelse för den personliga identiteten, men fungerar samtidigt socialt sammanbindande. Den är, som vi sett, nära relaterad till minnet, och riter innehåller ofta historiskt-narrativa inslag avsedda att manifesteras ett gruppminne och därigenom skapa och befästa en gruppidentitet. Här kommer tidsfaktorn in: vissa händelser i det förflutna ses som betydelsefulla för att manifesteras och vidmakthålla gruppens identitet i nuet. Så har minnet av ”den stora marschen”, betraktad som höjdpunkten i Maos revolution, spelat en avgörande roll för att befästa det nationella och politiska självmedvetandet i kommunist-Kina.

²⁰ Ett av de exempel deMarinis anför, gäller en amerikansk kvinna som hamnat i personlig kris. Under terapin aktualiseras barndomsupplevelser från en strängt religiös hemmiljö, knuten till en kristen församling präglad av en ganska legalistisk förkunnelse. Barnet kände ångest och saknade trygghet och kärlek, men fann tröst i upptäckten att den psalmbok som användes i församlingens gudstjänst innehöll texter som talade till henne. Hon tog för vana att i ensamheten i sitt rum läsa och sjunga ur psalmboken. Efterhand har dessa upplevelser förbleknat, och i sin närvarande situation saknar hon anknytning till någon kristen församling. Aktualiseringen i minnet av den privata psalmboksruten från barndomen blir ett led i att hon får ett fastare grepp om sin identitet, bl.a. genom att bejaka sin oförlösta religiositet. När hon starkt går ut ur sin livskris, är det bl.a. som aktiv medlem av en kristen församling där hon känner sig hemma.

De mest allmängiltiga rituella uttrycken för nationell samhörighet är förstås flaggan och nationalsången. Svensk nationalkänsla hade länge som ett av sina starkaste narrativa fundament, Gustav Vasas segerrika intåg i Stockholm för att väljas till kung för ett nationellt oberoende Sverige. Carl Larssons på Nationalmuseum bevarade gestaltning av händelsen låg vid sin tillkomst väl till i tiden. Genom den politiska utvecklingen har innehållet i svensk nationalkänsla kommit att markant förändras. Minnet av Sveriges långa tid i fred och frihet och av demokratins fredliga genombrott, tillsammans med känslan för den vackra naturen i Norden, torde vara de viktigaste nutida inslagen i den. Men en starkt framflyttande internationalism har, jämte diktaturers missbruk av nationalismen, lett till en nedtoning av de nationella manifestationerna i de flesta demokratiska länder. Idrottliga landskamper brukar dock fortfarande få nationalkänslan att svalla.

En personlig identitet innehåller ofta en kombination av olika gruppidentiteter, såsom nationell identitet, politiskt-ideologisk identitet, religiös/kristen identitet.

Kristen identitet närs och befästs i gudstjänsten. Minnesaspekten som bär upp kristen gudstjänst har i det föregående visat sig ha djupa beröringspunkter med de personlighetsskapande faktorerna i vårt psyke. För den som är troende eller vill komma till tro, öppnar sig därmed naturliga möjligheter till integration av personligt minne och liturgiskt minne, av personlig identitet och kristen identitet. Grundläggande kristen rit är dopet, genom vilket man rituellt "minns" Kristi död och uppståndelse och applicerar dessa på den person som upptas i kyrkan. Den som sedan (kanske genom föräldrarnas vittnesbörd) minns sig vara döpt och genom tron har tillägnat sig dopet, befästs ytterligare i sin identitet genom att ta till sig ordet och att i nattvarden rituellt "minnas" frälsningshistorien och dess utmyning som personligt relaterad ("för dig"). Den personliga identiteten förstås som en identitet i Kristus. Personlighetscentrum i minnet blir närt och befruktat av minnet i riten.

Summary: Time, Memory, and Ritual

Half a century ago, the Swiss exegete Oscar Cullmann presented two very much discussed theses on Christ and time: (1) The Bible contains a *linear* conception of time, in contrast to the Hellenistic *cyclic* view. This thesis seems partly right: the Bible reckons with a beginning of time through God's creation and a completion of it at Christ's second coming. There is, however, a cyclic element in the Old Testament's annular celebrations of Passover and other festivals, also serving as models for Christian Eastern and Eucharist celebrations. (2) Christ is "the centre of time". Cullmann here rightly stresses the New Testament's Christocentric interpretation of time, but when he claims continuity between "this age" (*aión*) and "the age to come", both being categories of "time" with Christ as the "centre" between them, then Cullmann certainly disregards the qualitative difference between the two "ages".

In the divine service, says Cullmann, the whole course of God's salvific actions becomes actualized through Christ. This line of interpretation was further developed by more recent exegetes especially stressing the liturgical term *anamnesis*, memory/memorial, taken over from the Jewish Passover liturgy by Christ when He instituted the Eucharist. The term implies the representation and present efficacy of God's salvific work when celebrated by God's people in a liturgy. The borders of time are transcended in the eucharistic service.

St. Augustine stressed the connection between time and memory. The unique capacity of memory is to survey and comprise the three moments of time: past, present, and future. From experiences kept in memory, we formulate our plans and expectations for the future. Thus, memory is the main foundation of personality, and also a distinctive feature in the image of God: the capacity to survey time reflects God's eternity.

The connection between time, memory, and ritual is emphasized in actual research within religious and pastoral psychology. Through a person's life cycle there are many ritual experiences. The deepest ones, and those with a meaning-making function, may be called religious. A person who has evolved a life crisis, needs to progress through his/her life cycle in search of meaning-making episodes and rituals. This progression can be understood as the adding of memory and meaning from the past to the present, and from the present to the interpretation of the past. This may result in rediscovering religious rituals which gave support and comfort in the past and which could be of help for overcoming the present crisis.

Christian identity is nourished and confirmed in the divine service. The memorial aspect of Christian liturgy has deep roots in the human mind, with memory as the basis for somebody's personality. This facilitates an integration of personal memory and liturgical memorials. Personal identity is understood as Christian identity.

Traditioner vid årsskiftet

Av Nils-Arvid Bringéus

Tiden existerar inte, hör vi ofta sägas. Men även om tid inte finns, måste vi skapa den. Utan tidsuppfattning blir vårt liv kaotiskt och outhärdligt. Vi har behov av gränsmarkeringar, både större och smärre, för att vår tillvaro och livsrytm skall bli överblickbar. Därför är kalenderårets långa räckta av vardagar kantad med "röda" dagar. Därför markerar vi årets och livets märkestillfällen med *rites de passage*, övergångsriter. Det i och för sig omärkliga årsskiftet fyller vi därigenom med ett innehåll av både materiell och symbolisk art. Timglasat som en gång stod på varje predikstol brukas ibland alltså som symbol för årsskiftet. Tiden svinner, men timglasat erbjuder samtidigt ny tid, när det vänds. Om livsloppet närmast ter sig lineärt eller möjligen som en uppåtstigande och en fallande fas, har årsskiftet en likhet med dygnsloppet, som visaren på urtavlan utmärker. Den går från tolv till ett.

Året blir efter spädbarnsåldern den tidsenhet som följer oss livet ut och som en gång skall inrama vår levnad i dödsannonser och på gravstenar. Den 31 december är den dag då vår årsinkomst och förmögenhet beräknas för beskattning. Kommunernas budgetår räknas likaledes från den 1 januari till den 31 december. Med årsskiftet träder vanligen nya lagar i kraft. Årsskiftet är därför en viktig punkt i samhälls- och affärslivet.

Årsskiftet kan te sig mycket olika för oss som individer. Men likväl är vissa drag gemensamma, både av historiska skäl och genom den roll massmedierna kommit att spela för utformandet av en årsskiftesritual, t.o.m. i internationellt sammanhang. I det följande skall jag ge en överblick över de nyårstraditioner som vi burit med oss i vårt eget land och vårt kyrkoliv under det senaste århundradet eller längre.

KALENDEFESTEN OCH SYLVESTER

Även om Kristi födelse utgör brytpunkten i vår västerländska tideräkning, är det inte juldagen utan den 1 januari som vi efter gammalt romerskt mönster högtidlighåller som nyårsdag – åtminstone sedan vi på 1500-talet fick tryckta almanackor.

När vi i god tid före årsskiftet föräras eller köper en fick- eller planeringskalender, får vi redan genom ordet kalender en påminnelse om nyårshögtidens ursprung. *Kalendae* är den gamla romerska beteckningen för den första av månadens dagar. Ursprungligen firades det romerska nyåret den 1/3, d.v.s. *Kalendae Martiae*. Februari blev därmed årets sista månad med det minsta antalet dagar. År 153 före Kristus flyttades nyårsdagen till den 1 januari, *Kalendae Januariae*. Nyårsdagen var betydelsefull i det gamla romarväldet. Då tillträdde årets konsul, som även var militära överbefälhavare. I hela det romerska riket firades årsskiftet med en stor nyårsfest, med mat och dryck i överflöd, liksom med gåvor och förlustelser. Så var det ännu på 300-talet enligt en utförlig skildring av den romerske filosofen Libanius (314–393).

Den romerska tidpunkten för årsskiftet vann allt större utbredning, fastän kyrkan försökte lansera juldagen, Kristi födelses dag, som nyårsfest. Kampen mellan de båda tidpunkterna spåras ännu på de bevarade runstavarna, som återspeglar kalendertraditionerna i de olika stiftet. En runstav daterad 1646, som följer Skara stifts kalendarium, börjar med julhelgen. Även en runstav från Brunskog i Värmlands finnbbygder från 1717, som följer Åbo stifts kalendarium, börjar med juldagen. Runstavar från 1600-talet, som följer Uppsala, Linköpings och Västerås stift, börjar däremot med nyårsdagen (avbildningar hos Svensson 1945. s. 41ff).

År 1582 utbyttes kejsaren Julianus kalender mot påven Gregorius XIII:s. I protestantiska länder följde man motvilligt efter. I Danmark infördes den gregorianska tideräkningen år 1700, i Sverige 1753, medan det blev först med bolschevismens seger 1918 som man började fira nyår den 1 januari i Ryssland. Även om man i Amerika, Australien och Japan följer det västerländska mönstret, har vi ännu inte nått fram till någon global enhetlighet. Inom islam har man en annan tideräkning, liksom i Kina.

Nyårsaftonen bär i almanackan namnet Sylvester. Uppslagsböckerna berättar att dagen uppkallats efter påven Silvester I, som dog den 31 december 335. Nyårsaftonens namn ger oss alltså en påminnelse om den västerländska, kristna kulturkrets i vilken vårt eget land inlemmades för tusen år sedan. Ingen namnsdagsreform har rått på att ändra namnet Sylvester. Inte ens sedan vi fått alternativa namnsdagar, har det mött konkurrens. Som egennamn bars det år 1995 av 232 män i olika delar av landet, en ökning från 143 män år 1973 (Allén/Wählin 1995). Namnet har dock främst kommit att knytas till begreppet Sylvesterbal.

NYÅRSVAKA

Utmärkande för årets högtider i Norden är att de inleds redan kvällen före den egentliga högtidsdagen. Vi firar julafton, påskafton och midsommarafton mer än juldagen, påskdagen och midsommardagen. Detta mönster gäl-

ler även nyårsfirandet. I folklig tradition har nyårsaftonens kvällsvard varit densamma som julaftonens och bestått av fisk och gröt.

I hem som påverkats av den nyevangeliska väckelsen har det varit vanligt med någon form av husandakt. I mitt eget barndomshem brukade vi läsa en betraktelse och sjunga en nyårspsalm. Oftast var det den melankoliska Wallinpsalmen om det ofruktsamma trädet och vingårdsmannens bön att det skulle få stå kvar under ännu ett år, för att det måhända skulle bära frukt (nr. 467 i 1937 års psalmbok). Det var också vanligt att lyssna till radions nyårsbön.

I våra dagar, då ungdomen drar ut på fest först vid elvatiden på kvällen, har vi svårt att föreställa oss att man i gången tid talade om att "vaka in" det nya året. Men livsrytmen var en annan. Man gick tidigt till sängs och stod bittida upp. Brita Stjernsvärd berättar att det på Börringe i slott i Skåne i början av seklet hörde till "att man på nyårsnatten vakade in det nya året, men det hände för det mesta alltid att flera av de yngre barnen, som fingo vara med, då och då somnade i en stol eller soffa. Men vid 12-slaget vaknade alla upp, då de äldre pojkar eller gårdens folk sköto några skott på gårdsplanen" (Stjernsvärd 1938:170). Seden att skjuta in det nya året hade gamla traditioner. På nyårsafton "lossas af drängar några skott, hvarmed göres stort buller etc., borde wid wite förbudas", skriver prosten Lönqvist från Bara härad i Skåne 1775 (Lönqvist 1924:8). Sedan dess har det många gånger ropats på förbud – åtminstone för minderåriga – mot nyårsräkningar och nyårsraketer.

I sydvästra Skåne var det vanligt att byns drängar såg till att det nya året också hälsades ljudligt med kyrkklockorna, både genom ringning och kimning. Nicolovius har i sin klassiska skildring *Folklivet i Skytts härad* (1849) beskrivit klockklangen från kyrktornen som där låg så tätt att klangen sammansmälte till en enda ljudmassa. När klockorna tystnat en efter en böjde drängarna andäktigt sina huvuden. Så var det om julaftonen men också om nyårsaftonen. Att kikka var ett sätt att få en kyrkklocka att ljuda som ett helt litet klockspel. Man kunde slå med kläppen i olika rytm mot klockan eller med stenar eller träklubbor på olika höjd mot klockmanteln för att locka fram olika toner. Att det var en sed från den danska tiden, påminns vi om genom Grundtvigs psalm "Det kimer nu til Juletid". I Danmark kikka man alla högtidsaftnar.

NYÅRSTYDOR

Det första och det sista spelar stor roll i vår tillvaro. Redan de romerska konsulerna brukade vid sitt första Kalendaesammanträde uttröna vad det kommande året skulle medföra, t.ex. genom att iakttä fåglarnas flykt (*auspicier*). Seden blev allmän och sätten många. Det är lätt att raljera över dem. Det förtjänar därför att påpekas att de äldre almanackorna innehöll *prognostica*, d.v.s. förutsägelser. De förbjöds 1707, men vissa väderleksförutsägel-

ser kvarstod t.o.m. 1869 års almanacka. Man kunde också söka svar på sina frågor genom att stöpa i bly och av figurernas utseende tolka, om framtiden skulle bli ljus eller mörk. Seden återspeglar kanske mindre folkstro än nyårets möjlighet att göra oss eftertänksamma.

Den giftasvuxna flickan tog tydor av nyårsnyet. Med en psalmbok i handen neg hon mot månen och frågade:

Kära nyårsny!
Vems skjorta skall jag sy,
vems kaka skall jag baka,
vems maka skall jag bli?

I en annan variant heter det:

God dag nyårsny!
Säg mig vems bröd jag skall baka,
vems säng jag skall bädda,
vems barn jag skall föda?

Om den psalm som föll upp var en bröllopspsalm, ansåg flickan sin önskan uppfylld: att få träda i brudstol under det kommande året.

När bonden bugade sig för nymånen, var det snarare med en bön eller signelse på läpparna än för att ta en tyda:

Välkommen Nykung, välkommen Herre!
med korn och med kärne,
med sol och med värme,
med fläsk och med bösten,
med gott öl om hösten,
föd ko i bås,
ge havre åt gås,
galtarna i skogen,
tröskarna på logen,
fiskarna i floden,
föd ko i bås!
(Nilsson 1936:273).

I senare tid menade man att om det var så kallt att det bildades rim i skägget, då man for till kyrkan på nyårsdagen, då skulle det bli ett gott år – så hette det i Medelpad. Det som hänger i träden på nyårsdag, hänger i axen på larsmässodag, menade man i Norrbotten (Svensson 1945:146).

I våra dagar har nyårsoraklen ersatts av nyårslöften, kanske främst bland ungdomen. På tyska heter det Neujahrsvorsatz, i Danmark Nytårsforsæt, på engelska New Year Resolution. Traditionen anknyter till de gamla nyårsoraklen genom att löfterna för att gå i uppfyllelse skall framställas under nyårsnyet, d.v.s. den första fullmånen efter nyår. Och de skall alltid framföras i tysthet. Då slipper man schavottera inför vänner och bekanta när löfterna bryts.

RINGA UT DET GAMLA ÅRET OCH RINGA IN DET NYA

Nyårsaftonen 1899 fick min äldste farbror som tioåring följa med sin far till missionshuset i Dalsmöllan. Det var en kall vinter med gott slädföre. När de färdades hemåt på Hallandsåsens sluttning under nyårsnatten, hördes kyrkklockan i Örkelljunga ringa. Farfar stannade släden för att de bättre skulle höra klockklangen, och hans eftertänksamma ord till sonen föll ungefär så här: "När nästa sekel ringes in skall varken jag eller Du vara med!"

En förklaring till att händelsen gjorde ett så outplånligt intryck på den lille pojken måste ha varit att klockringningen vid sekelskiftet 1900 var en unik händelse. På den tiden förekom inte, mer än på Söderslätt, klockringning under nyårsnatten, men genom en allmän kungörelse hade den vid sekelskiftet påbjudits i alla landets församlingar. Den var alltså ett exempel på det ovanligas betydelse. Men farfars lite vemodsfulla kommentar måste samtidigt ha träffat en känslomässig hjärtpunkt hos sonen. Livstiden var utmätt inte bara för en mogen man utan också för en liten gosse.

Sedan Håsjötapeln uppförts på Skansen, ringdes det nya året in för första gången i Stockholm nyårsnatten 1893. Jag håller det inte för osannolikt att uppslaget till kungörelsen om klockringning i landets kyrkor vid sekelskiftet 1900 haft sin bakgrund i Hazelius initiativ på Skansen. En sådan manifestation markerade den nationella samhörigheten i landet.

Det skulle dröja till in på 1920-talet, innan klockringningen på nyårsnatten började spridas i landet. En starkt bidragande orsak var radion. I radioutsändningen från Stockholm 1924 ingick "tolvslaget från Jakobs kyrka" som en programpunkt i en nyårsvaka anordnad av Svenska Dagbladet. År 1925 utsändes "klockringning från ett av kyrkotornen" och 1926 från Gustav Vasa kyrka i Stockholm. År 1928 sändes klockringningen från Saleby i Västergötland, som har Sveriges äldsta kyrkklocka. Därmed kan man säga att även en historisk dimension tillfördes nyårsnattens ringning. År 1930 utsändes klockringningen från Uppsala domkyrka i samband med *vigilia*.

T.o.m. 1947 skedde utsändningen från Skansen, där Anders de Wahl läste Tennysons dikt Nyårsklockorna före tolvslaget. Med diktens starka betoning av klockan som en förkunnare av fred, ja, rentav den tusenåra freden, tillfördes ytterligare en dimension till nyårsfirandet. Efter ett slutat världskrig såg man optimistiskt på framtiden. Fredsbudskapet var därtill okontroversiellt att framföra.

Sedan 1950 sänds klockringningen i radio från de svenska domkyrkorna. Därigenom stärktes den nationella samhörigheten ytterligare. Många känner igen klocktonerna från sin egen domkyrka. Men starkt bidragande till att denna tradition fick sitt genombrott, var även att klockringningen på ett stämningsfullt sätt interfolierades av Sven Jerring, Sveriges folkkäraste "hallåman". Inskriptionen på kyrkklockorna fick genom hans förmedling tolka tonernas budskap.

Med TV:n togs traditionen på nytt upp med nyårsringningen från Renberget på Skansen, men nu med en ny skådespelare som förmedlare av Tennysons dikt, Jarl Kulle. Den rollen fick han behålla livet ut, men därefter var tiden mogen för en kvinnas stämma, Margareta Krooks.

TV-utsändningarna förstärkte upplevelsen av årsskiftet genom sin visuella dimension. Tolvslaget har inte väl förklingat, förrän himlen illumineras av raketer i de mest skiftande former och färger.

NYÅRSBÖN OCH NYÅRSVIGILIA

I "Kyrkans heliga år" påpekar Gustaf Lindberg att den evangeliska kyrkan avskaffat vigilier, men han tillägger att de håller på "att i viss utsträckning återinföras genom gudstjänster på aftonen före de stora högtidsdagarna, de s.k. helgdagsaftnarna. Sådana aftnar äro julafton och nyårsafton med jul- och nyårsbön, den senare stundom förenad med nattvardsgång eller litania" (Lindberg 1937:513).

Nyårsaftonen är en minnenas kväll, och på 1930-talet förekom det i Härnösands och Luleå stift att nyårsaftonens gudstjänst formades till en minneshögtid över de under året bortgångna. Detta blev senare brukligt även i Västerås och Skara stift, innan minneshögtiderna mera allmänt knöts till Allhelgona (Rehnberg 1965:31).

Nyårsbön förekom 1968 i hälften av rikets församlingar; därav med nattvard i 8% av församlingarna. År 1986 nådde nyårsbönen sin kulmen med 72%, för att 1995 sjunka till 69%. Seden har varit vanligast i mellersta och norra Sverige och svagast i Visby, Växjö och Lunds stift, där nyheter haft svårare att slå igenom, visar enkäterna från Kyrkohistoriska arkivet i Lund.

I rikets tre största städer började – enligt pressens predikoturer – nyårsvigilia införas på 1910-talet. Impulserna kan möjligen ha kommit från Danmark, där nyårsvigilian infördes redan i slutet av 1800-talet. Olika lokala initiativ kunde ligga bakom införandet. I Lund t.ex. begärde en operasångare år 1920 att få hålla en konsert i domkyrkan en timme före tolvslaget. Efter ett par år utbyttes konserten mot en midnattsgudstjänst (Rodhe 1946:589).

Vid halvsekelskiftet 1950 hade vigilian – med Stockholms stift i spetsen – spritt sig till nästan alla städer i landet. Men också i andra tätorter var nyårsvigilian vanlig, framförallt i nordligaste Sverige. I Bohuslän var motståndet däremot totalt, och i övriga delar av Göteborgs stift var frekvensen låg, vilket måste sättas i samband med västkustfromhetens negativa inställning till nyheter på det kyrkliga området. Där vigilian endast samlade ett fåtal besökare, upphörde den snart igen.

Ännu i enkäten 1968 kan man tydligt se att nyårsvigilian är en Stockholmsinnovation, men den hade inte kunnat hävda sig gentemot nyårsbö-

nen. År 1974 nådde seden sin höjdpunkt med 11% av rikets församlingar, för att 1995 sjunka till knappt 3% – därav hälften i kombination med nattvardsgång.

NYÅRSDAGENS GUDSTJÄNSTER

Enligt 1686 års kyrkolag skulle ottesång hållas i rikets kyrkor alla sön- och helgdagar. På landsbygden utbyttes de dock vanligen mot katekesförklaringar och förhör av olika slag. Den vanliga tidpunkten var kl. 7 f.m. Ändrade hemvanor och avtagande kyrksamhet gjorde emellertid ottesångens ställning prekär i hela landet. År 1903 kom en kyrkolagsförändring som gjorde det möjligt att utbyta ottesången mot andra gudstjänster eller andaktsstunder. Nyårsbönen blev en sådan ersättning för nyårsdagens ottesång.

I tvåförsamlingspastorat med endast en präst var det vanligt att julottan alternerade mellan församlingarna. Där julotta inte hölls, firades i stället nyårsotta. Julstämningen fanns ju alltjämt kvar, men därjämte kunde årsskiftet ytterligare berika gudstjänsten. Framförallt i Skåne, där julottan under 1800-talet var en innovation – sedan den avlysts under reformationstiden – lockade dessa tidiga ottegudstjänster i form av högmässa vid ljus stora skaror (Bringéus 1955). Detta måste även ses mot bakgrunden av att nyårsaftonen firades utan sena sängvanor.

Evangeliet på nyårsdagen i vår svenska evangeliebok utgörs alltsedan reformationen av berättelsen om Jesu omskärelse och namngivning (Lukas 2:21). Efter införandet av de nya årgångarna av predikotexter 1862, har årsskiftet och dess botprägel uppmärksammats på ett nytt sätt genom texter som Klagovisorna 3:22–26, vilka i 1921 års evangeliebok ersatte Titus 3:4–7 som evangelieårgångens episteltext, Psaltaren 121:1–8, Uppenbarelseboken 2:1–5 och Lukas 13:6–9 om det ofruktsamma fikonsträdet i vingården. Numera markeras även fredsbudskapet.

Att nyårsdagens högmässa vid vanlig gudstjänsttid samlade en stor menighet, sammanhängde med ett par extraordinära inslag. Efter predikan upplästes det av konungen underskrivna böndagsplakatet jämte ärkebiskopens maningsord. Årets fyra böndagar fastställdes av konungen och i böndagsplakatet – som gjorde skäl för namnet genom sitt stora format – angavs när under året dagarna skulle hållas samt vilka predikotexter som därvid skulle brukas. "Varje böndagsplakat utgjorde därmed en påminnelse om folkets kollektiva öde som nation" (Malmstedt 1994:106). Av aktning för det kungliga majestätet åhördes orden med församlingen stående. Det gav orden en extra högtidlig innebörd. Böndagsplakatens datering visar att de i äldre tid kunnat läsas upp när som helst i början av året (Quiding 1865). Men åtminstone från 1800-talets slut har de varit förknippade med nyårsdagens högmässa.

Det andra extraordinära inslaget i nyårsdagens högmässa var meddelandet från predikstolen om förändringar rörande församlingens befolkning, d.v.s. uppgifter om hur många som in- och utflyttat, fötts, vigts och avlidit samt hur detta inverkat på församlingens befolkningstal. Medan sådana (preliminära) uppgifter numera lämnas av tidningarna redan kort före årsskiftet, hade kyrkan i gången tid ensamrätt till denna nyhet. Återspeglades rikets roll i böndagsplakatet, utgjorde de statistiska uppgifterna en påminnelse om socknen eller församlingen som regional enhet. Från min egen barndom minns jag att det fanns församlingsbor som medförde en liten anteckningsbok, där uppgifterna infördes. Särskilt om befolkningstalet ökat, utgjorde detta ett bevis för socknens vitalitet. Men uppgifterna kunde under ett senare skede även ge en mera dyster påminnelse om landsbygdens avfolkning.

Efter den sena nyårsaftonen blir nyårsdagen numera för de flesta en stilla familjedag. Men likväl delar miljoner människor samma upplevelser genom att se på backhoppningstävlingarna eller lyssna till nyårskonserterna från Wien via eurovisionen.

VISITER

Nyårsdagen är en nationell högtidsdag, det visar vår fickkalender. Flaggan skall hissas. Den nationella karaktären kom i äldre tid till uttryck genom att man sköt salut för konungen, där så var möjligt, liksom genom visiter hos officiella personer.

Utanför huvudstaden förekom visitseden framförallt i residens- och stiftsstäderna. Ofta vandrade man direkt från nyårsdagens högmässa till landshövdingeresidenset, biskopshuset eller den militäre kommandantens bostad för att avlägga visit. Nyårsvisiterna hörde alltså främst till det borgerliga samhället, och de som förväntades komma tillhörde inte den personliga vänkretsen utan de underställda. Sannolikt sammanhänger detta med att många kategorier – såväl präster och militärer som landsstatens ämbetsmän – var bundna av en trohetsed till konungen och förmannen, vare sig denne var biskop eller landshövding. Nyårsvisiten var indirekt ett sätt att förnya denna trohetsed eller att genom att infinna sig betyga sin lojalitet mot förmannen.

Nyårsvisiten gjordes av makarna tillsammans. Lyckönskningar utbyttes och en välgångsskål kunde drickas; i senare tid vanligen följd av en kopp kaffe eller te. Den första visiten avlades hos den högste dignitären men kunde upprepas något senare hos övriga. Man gick alltså från hus till hus och utbytte nyårshälsningar. Men ”en praktisk samtid har upptäckt postverket såsom en förträfflig institution till nyårsvisiternas expedierande”, skriver Marius Wingård 1938.

LYCKÖNSKNINGAR

Årsskiftet riktar våra tankar mot framtiden. Medan varje högmässa slutar med den apostoliska välsignelsen, blir behovet och önskan om välsignelse ännu starkare inför hela det kommande året. Medan lycka är ett gångbart begrepp i judendomen, hör det knappast hemma i kristendomen. Måhända vittnar lyckobegreppets frånvaro i Jesu mun och apostlarnas skrifter om ett medvetet avståndstagande från samtida hellenistiska föreställningar om *eudaimonia* eller lycka som det yttersta målet för människan.

Likväl tränger sig önskningarna om ett gott nytt år osökt fram vid årsskiftet. I Livrustkammarens utställning om Karl XII och tsar Peter kunde man se en handskreven nyårslyckönskan av den unge kronprinsen till hans far Karl XI. Förhoppningarna om ett gott nytt år har inte bara förknippats med det religiösa begreppet välsignelse, utan också med lyckobegreppet. I en av våra nyårpsalmer (515:5) heter det: "Förnya, Gud, i detta år Välsignelsen och lyckan vår...".

Nyårsönskningarna har, som vi sett, av ålder riktat sig till överheten, och de har också kunnat få en kristen accent i förbönens form. Vi har alltså spår härav i vår nu gällande psalmbok. I psalm 466:6 heter det: "Vår kristliga överhet, giv hälsa, lycka, salighet. Bevara slott och hydda". Begreppet hälsa har alltid varit centralt för oss människor och blivit allt viktigare med stigande ålder. Men det himmelska begreppet salighet är inte heller oförenligt med det timliga begreppet lycka.

När den svenska almanackan 1807 började inledas med orden "Giv, o Jesu fröjd och lycka", kan dessa synas ha god samstämmighet med tidens neologiska inriktning, men de är likväl hämtade från 1695 års psalmbok och har fått behålla sin plats i vår nuvarande psalmbok (nr 194), även sedan de försvunnit ur almanackan. Ordet fröjd känns gammaldags och högtidligt, och vi känner igen det från visans "fröjdefull jul". I gången tid brukades de även i uttrycket "fröjdefull uppståndelse", vilket är den egentliga innebörden i vårt "Glad påsk".

Nyårsönskningarna framfördes också i skriftlig form. Redan 1465 – alltså före Gutenbergs tid – finns det belägg för att man sände nyårshälsningar till fint folk.

Man kan utgå ifrån att kollegiala nyårshälsningar även utbyttes i litterata kretsar. På 1700-talet, i samband med årsskiftet, sände prästerna i Skåne hälsningar till sina kolleger i de rundbrev som cirkulerade i kontrakten.

I den enskilda vänskapskretsen har visiterna ersatts av nyårskorten, som är julkortens föregångare. Sedens införande sammanhänger med postväsendets utveckling. I mera officiella sammanhang sändes enbart nyårshälsningar, men det blev tidigt vanligt att kombinera nyårshälsningen med en julhälsning. "God jul och gott nytt år" har blivit den stereotypa formuleringen. Efter tillkomsten av dagstidningar blev det vanligt att firmor av olika slag införde nyårshälsningar till sina kunder i lokaltidningarna.

Nyårskortens ord har sin motsvarighet i den hälsning vi utbyter med vänner och bekanta på gator och torg strax efter nyår, "God fortsättning", varmed man underförstår "på det nya året". Årsskiftet står i förgrunden i det allmänna medvetandet ett gott stycke efter nyår. Man kan ibland själv bli tveksam om hur länge man skall fortsätta att önska god fortsättning.

MILLENNIESKIFTET

I mediasamhället blir vi ständigt påmind om årsskiftena ju jämnare årtalet är; ett nytt årtionde, ett nytt århundrade – för att inte tala om ett nytt årtusende. Millennieskiftet ter sig som den största händelsen för den nu levande generationen. Inte ens våra efterkommande skall få uppleva något liknande, inte förrän om tusen år, ifall världen finns kvar då. Millennieskiftet får återverkningar i samhällslivet, i arbetslivet, i kyrkolivet och sannolikt även i våra egna, enskilda liv. Liksom andra årsskiftet, fastän i större skala, kommer vi att möta ett årsskiftes rituella markeringar. Vi kommer att fira det både som ett globalt och nationellt evenemang, men också som en lokal och enskild händelse. Vi kommer att fira det både i publika och enskilda sammanhang, i högstämda eller vulgära former, med skrån och skrik likaväl som i stillhet och andakt.

Även om millennieskiftet kommer att följa det rituella mönstret som utbildats för nyårsfirande såväl på nationellt plan, på lokal nivå som på familjenivå, kommer det otvivelaktigt att stämma de flesta av oss till särskild eftertanke om vår egen stund på jorden.

Summary

Even though the birth of Christ constitutes the dividing line in our western calendar, it is not Christmas Day but January 1 that we celebrate from old, Roman pattern as New Year's Day—at least since we got printed calendars in the 16th century. New Year's Day has its “name”—Sylvester—in the Swedish calendar from pope Silvester I, who died on December 31 in the year 335.

New Year celebrations are, like other holidays in the Nordic countries, begun in the evening—and in our time-aware day they culminate at 12 o'clock at night.

At the turn of the 20th century, a general ringing of bells was decreed, but this did not become a custom until the 1920's, with or without connection to *vigilia*. The radiation of the bell-ringing, from 1925 onwards, was a contributory cause for its being more widely spread.

By the telecast (from *Skansen* in Stockholm) both of the declamation of Tennyson's poem *Nyårsklockan* (#CVI in *In Memoriam*) and the bell-ringing, it can be said that we had got a ritual for a national, Swedish New Year celebration—together with eating and drinking in homes or restaurants.

The national character of New Year's Day was in older times expressed by people giving a salute for the King early in the morning and by their visiting the Royal Castle—which is still the custom in Denmark. The visits took place after the New Year's Day Service also in the county towns, the regimental towns, and the cathedral cities. These visits have nowadays been replaced by cards bearing Christmas and New Year symbols and wishes for a merry Christmas and a happy new year.

During the days immediately after the turn of the year, we wish each other “A Happy New Year” or “A Good Continuation of the New Year”.

It happened of old that by various kinds of interpretations, people wanted to individually ascertain what was in store for the new year. In our day these interpretations have often been replaced by New Year resolutions, perhaps mostly among young people.

Even though the turn of the *millennium* will follow the ritual pattern that has been shaped at both national, local, and family levels, it will indubitably make us all think in particular of our own brief time on earth.

Litteratur

- Allén, Sture och Wählin, Staffan 1995, *Förnamnsboken*
Bringéus, Nils-Arvid 1955, *Julottan i Lunds stift. Kyrkohistorisk årsskrift*
Bringéus, Nils-Arvid 1958, *Klockringningsseden i Sverige*
Bringéus, Nils-Arvid 1988, *Årets festseder*. 4. uppl.
Helander, Sven 1963, *Kalendarium II. Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*
Lindberg, Gustaf 1937, *Kyrkans heliga år*
Loven, Nils 1849, *Folklivet i Skytts härad i Skåne*
Lönqvist, Niclas Olof 1924, *Berättelse om Bara härad 1775*
Malmstedt, Göran 1994, *Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800*
Martling, Carl Henrik 1993, *Kyrkans år och dagar*
Nilsson, Martin P:n 1925, *Festdagar och vardagar*
Nilsson, Martin P:n 1936, *Årets folkliga fester*
Quiding, N.H. 1865, *Svenskt allmänt författningsregister för tiden från 1522 till och med 1862*
Rehnberg, Mats 1965, *Ljusen på gravarna och andra ljusseder*
Rodhe, Edvard 1946, *Lunds domkyrkas historia 1814–1945*, i Newman E., *Lunds domkyrkas historia 1145–1945. II*
Stjernswärd, Brita 1938, *Herrgårdsliv för en mansålder sedan. Fataburen*
Swahn, Jan-Öjvind 1993, *Den svenska julboken*
Svensson, Sigfrid 1945, *Bondens år*
Wingårdh, Marius 1938, *Så går det till i umgänge och sällskapsliv*

Tiden och liturgin

Bidrag till en gudstjänstens teologi

Av Anders Piltz

TIDEN SOM FRÅGA

Alla vuxna människor har gjort samma erfarenhet inför gamla fotografier. Är detta jag? Ännu utan rynkor, utan gråa hår, på något sätt oskyldigare, ännu inte prövad av livet, ännu sårbar, med ett antal misstag kvar att göra. Kanske omgiven av människor, nu döda sedan länge. Där på fotot var de ännu i sin fulla kraft, rosiga och glada. Ansiktena existerar nu bara som minnen, och man grips av misstanken att allt var en dröm. Det förflutna, är det egentligen verkligt? Du grymma tid, som drar allt med dig i din malström. Vill man hålla ögonblicket kvar, så försvinner det mellan händerna, alldeles som en drömbild när man vaknar,

liksom drömmen är borta när man vaknar,
en bild som är glömd då man stiger upp. (Ps 73:20)

Tiden, vad är det? Augustinus sade ju att han visste vad tiden var, så länge ingen frågade, men om någon frågade, vad den var, då kunde han inte svara.¹ Den mest banala erfarenheten – att tiden går – den är också svår att fånga i ord. Tiden är inte något så självklart. Tiden är en abstraktion. Den går inte att peka på. Skall man tala om detta mystiska undanglidande, då måste man ta till bilder och jämföra det med något mer påtagligt. Inte ens orden för tid på olika språk har någon riktigt självklar etymologi. Grekiskans vanligaste ord för tid, *chronos*, torde vara släkt med ett verb som betyder sätta i häftig rörelse;² som om tiden jagade allting framåt i rasande fart. Svenskans *tid* är möjligen från början ett ord som betyder ”avsnitt”, något ”snittat” i bitar,³ medan latinets *tempus* tycks betyda något som är ”utspänt”,

¹ *Bekännelser XI*, 14,17. Jfr. H. I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, 1950.

² J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 548. En annan, lika suggestiv etymologi vill föra ordet till verbet *gher-, ”hålla fast, hålla i sitt grepp”; den stammen har också bildat substantivet *cheir*, ”hand”; J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, 1959, 424. Exemplet visar etymologiers osäkerhet.

³ E. Hellquist, *Svensk etymologisk ordbok*, 1178f.

ett tidsspänn.⁴ I en rad indianspråk använder man samma ord för värld som för tid. När en stam (som på engelska bär namnet *Yokuts*) säger "Världen är förbi", så menar de "Ett år har gått".

Hur man än fattar tiden är den irreversibel, något som rinner ifrån oss. Den står inte i människans makt. Tid är för övrigt något mycket subjektivt. Alla tidsavsnitt är inte likadana. Lyckans ögonblick tycks försvinna som en fors medan den långa tiden, då man har långtråkigt eller då man plågas, aldrig vill ta slut. I välsignade ögonblick kan man så gå upp i en arbetsuppgift eller i upplevelsen av ett konstverk att tiden försvinner. Psykologerna talar då om *flow*, flyt, där man så att säga oproblematiskt flyter med i tidens ström, utan att tiden är ett problem. Men för det mesta är det inte så. Tiden är ett problem, både för dem som aldrig får tiden att räcka till och gärna skulle vilja köpa sig extra tid – och för dem som så plågas av tidens tröga flyt att de måste vidta åtgärder för att "slå ihjäl tiden", som uttrycket lyder. Ett visst tidsavsnitt i kalendern eller på urtavlan är förvisso inte en och samma sak för alla. Den psykologiska, upplevda tiden är något helt annat än den fysikaliska tiden, klocktiden. Heidegger skiljer på världens tid och subjektets tid. Världens tid är klockans, kalenderns, samhällets tid. Subjektets tid är människans tid i hennes omsorg, hennes planering, hennes antecipering av möjligheter i framtiden, hennes ännu-icke och hennes dödsperspektiv, som ger tiden dess laddning.⁵

Sinnet för tidens gång får antas vara specifikt för människan, som uppfattar sin tillvaro som ett nu, ett idag, punkten mellan det förflutna och framtiden. Det tydligaste uttrycket för tidskategorin är naturligtvis språken och deras syntax. Men språken uttrycker inte bara tidsaxeln. De påverkar naturligtvis också talarens uppfattning av tiden. Vårt skandinaviska *dygn* saknar motsvarighet på engelska och andra europeiska språk, för att ta ett närliggande exempel. Vissa språk saknar tempora i vår mening. Det indianska hopispråket har inga tempusformer utan skiljer snarare på objektiva och subjektiva tillstånd.⁶ Bibelhebreiskan är tämligen likgiltig för skillnaden mellan dåtid, nutid och framtid. Den uppehåller sig i stället vid rörelsen och markerar, om handlingen är avslutad eller oavslutad. På så vis är det förflutna aldrig riktigt passé och framtiden är inte riktigt frånvarande. Detta är en svårighet för översättare som kan tvingas göra texten mer precis än den är tänkt.

Inför tidens härjningar, som uttrycket lyder, erfar människan – det tänkade djuret – sin vanmakt och sin utsatthet. Hur gör man fienden tiden till sin vän? Finns det frälsning för tiden?

Människan är heller inte en statisk substans. Lika mycket som *relation* ingår i definitionen av människa, lika mycket borde *process* göra det. Att vara människa är att bli människa: växt, mognad, vandring. Hon är i tiden.

⁴ Pokorny, a.a., 1064.

⁵ *Sein und Zeit*, 61–66, i svensk översättning av R. Matz (*Varat och tiden*) 1993.

⁶ Denna dialekt i Arizona har studerats ingående av Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality*, 1956.

En av människans äldsta önskedrömmar är att behärska tiden. Första gången detta kändes möjligt var när hon lärde sig att ersätta årtusendens naturprocesser genom att på någon timme framställa metaller ur jordens malm. Hantverket ersatte tidens naturliga gång. Saken uppfattades som mirakulös – och alla gamla folk har sina smidesgudar. Bredvid brons- och järnsmidet finns också verssmidet. Smederna prydde templen med gudabilder och järnbeslag. Poeterna diktade sånger som fyllde tiden i templet. Dikten blir till bön. Bönen blir till tidebön.⁷

Den religiösa människan upplever inte tiden likartat. Det finns heliga tider, religiösa högtider, dyrbara ögonblick när hon upplever Guds närvaro mer påtaglig än andra tider. Men normalt flyter tiden iväg, vare sig man skulle vilja hålla fast vid den eller jaga den på flykten. För det mesta upplevs tiden som profan. Våra handlingar tycks inte ha någon religiös innebörd. De är banala, utan innebörd alls – nödvändiga, men banala. Mellan dessa två poler vill människan bygga en förbindelse. Med riter förbinder vi den profana och den sakrala tiden.

Den intima förbindelsen mellan *kosmos*, världen, och tiden är till sin natur religiös. Det finns en etymologisk koppling mellan *templum*, templet, och *tempus*, tiden.⁸ *Templum* kommer av roten *temp-*, ”spänna ut”, och betyder både ”avspärrat område”, ”avsnitt av himlavalvet” (för teckentydning genom fågelskådning) och ”helgat område, helgedom”.⁹ Den heliga byggnaden representerar både världen och tiden. Det ligger i religionens väsen att genom kulten försätta sig till mittpunkten av världen och tiden. När man firar gudstjänst, då finns man i universums mitt och i tidens fullhet. Där skapas världen på nytt, där skapas tiden på nytt. Genom gudstjänsten blir världen och tiden frälst, ryckt undan de förstörande kaosmakterna.

Liksom det existerar ögonblick av särskild laddning som blir dyrbara minnen efteråt, så finns det också platser med en särskild betydelse, där saker har inträffat som man inte vill glömma. Därför finns i alla religioner heliga tider såväl som heliga platser. Att träda in i kyrkan är att passera en tröskel från den vanliga världen in i en värld, där man bättre kan föreställa sig Guds närvaro. Det är också att gå in i Guds tid, till tidens mitt. Liturgin med dess tider och dagar och säsonger och kyrkoår är det normala sättet för den kristna människan att delta i frälsningsdramat.¹⁰

Ty tiden är en del av skapelsen och i behov av frälsning.

⁷ Jfr. Th. Schnitzler, *Was das Stundengebet bedeutet*, 1980, 17f.

⁸ Jfr. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, 1959, 68ff.

⁹ Pokorny 1064; man skall här förstå betydelsen ”spänna ut” som ”mäta ut”: augurerna avdelade ett visst observationsområde som kallades *templum*. Latinets *tempus*, i betydelsen ”tinning” syftar på hudens tunnhet.

¹⁰ Dario Zadra gör i *Il tempo simbolico: la liturgia della vita*, Brescia 1985, ett försök att antropologiskt beskriva det katolska kyrkoåret som ett symboliskt universum. – Jag menar att påståendet att ”L'Église ne célèbre dans sa liturgie qu'un seul mystère, le mystère pascal” (A.G. Martimort et al., *L'Église en prière*, IV, 96) är missvisande, trots Augustinus och senare uttolklare. Eftersom flera element ingår i evangelierna än bara passions- och uppståndelseberättelserna, hör hela Jesu jordiska verksamhet i sin historisk-temporära följd med till det som firas, och genom kyrkoåret firas det successivt i analogi till Jesu jordeliv.

TIDEN I DE ANTIKA KULTURERNA

Egyptierna levde med en stora delar av året molnfri himmel och utvecklade instrument för tidmätning – både soluret och vattenuret, det som av grekerna kom att kallas *klepsydra*. Det är från egyptierna vi övertagit seden att räkna dygnet i tjugofyra timmar, även om deras timmar växlade i längd under året, eftersom den ljusa respektive mörka delen av dygnet båda delades i tolv lika långa delar. Nilens regelbundna översvämningar bibringade egyptierna en känsla av förutsägbarhet. Osirismyten med dess cykliska födelse, död och återfödelse var djupt påverkad av denna naturens regelbundenhet men ville i sin tur påverka den, i för människan gynnsam riktning.¹¹ Kulten tänktes frälsa sina utövare från tidens härjningar.¹²

Om Nilen är regelbunden, är Tigris och Eufrates desto mer nyckfulla. Klimatet i Mesopotamien är en serie våldsamma växlingar mellan brännheta vindar, skyfall och översvämningar. Civilisationen fick följaktligen en annan grundstämning av oförutsägbarhet. Gilgamesheposet konstaterar: "Inget är bestående. Bygger vi ett hus för att det skall stå för evigt, sätter vi sigillet på ett kontrakt för att det skall ha evärdlig giltighet? Delar bröder ett arv för att evigt inneha det? Varar flodernas översvämningar för alltid? Inte sedan urtiden finns det något som består". Om farao i Egypten representerade den oövervinnerliga gudomliga ordningens triumf över kaosmakterna, blev kungamakten i Mesopotamien representant för människans kamp mot ett nyckfullt kosmos.¹³ Det var därför som den babyloniska civilisationen ägnade så stor uppmärksamhet åt himlakropparna. Liksom dessa fullbordade cykliska banor som kunde beräknas exakt, hoppades stjärntydarna på möjligheten att förutsäga historiska förlopp som tänktes ha samband med himlakropparna. Eftersom måncykeln var grundläggande enhet i kalendern, blev också sjudagarsperioden, fjärdedelen av ett månvarv, föremål för de babyloniska astronomernas speciella uppmärksamhet. Varje sjudagarsperiod slutade i en olycksdag. Denna dag kringgärdades med tabun som skulle blidka gudarna och säkra deras välvilja.¹⁴ För babylonierna stod framtiden bokstavligt talat skriven i stjärnorna.¹⁵

I det gamla Iran blev astrologin en fullfjädrad teori. Zarathustra menade att människan är indragen i en kosmisk strid mellan ont och gott och tvingad att välja sida. Det finns en dubbel utgång, och denna lära om de yttersta tingen har i djupet påverkat de tre monoteistiska religionerna. Efter Zarathustras död förvaltades denna tro av en prästklass som kallades *mager*. Den förste perserkonung som accepterade denna lära var Darius (död 485 f. Kr.).¹⁶

¹¹ I den egyptiska Markusliturgin, som fortfarande används på geez och arabiska, ber man för floden Nilens rätta höjd; A. Hänggi & I. Pahl, *Præx eucharistica*, 1968, 104f.

¹² S.G.F. Brandon, *Time and Mankind*, 1951, 33.

¹³ G.J. Whitrow, *Time in History. Views of Time from Prehistory to the Present Day*, 1989, 30.

¹⁴ *Ibid.* 32.

¹⁵ Jfr. A. Piltz, *Mellan ängel och best. Människans värdighet och gåta i europeisk civilisation*, 1991, 68.

¹⁶ *Ibid.* 34.

För grekerna var tiden ingen gud. Tiden gudomliggjordes först i hellenistisk tid och dyrkades under namnet *Aion* – den eviga, heliga tiden – i kontrast till den vanliga tiden, *chronos*. Den förste grekiske ”teologen”, Hesiodos på 600-talet före Kristus, utvecklade i *Verk och dagar* tanken att mänsklighetens historia är ett förfall från en gyllene urtid, den gamla goda tiden. Skriften är en bondepraktika som fäster uppmärksamheten på goda och dåliga tecken och dagar gynnsamma eller ogynnsamma för vissa företag.¹⁷ Saken är värd att nämna, eftersom föreställningen levt kvar i almanackorna långt fram i modern tid.¹⁸

Ödet, det obevekliga, spelade stor roll i den hellenistiska kulturen. Epikuréerna levde med den ofrånkomliga döden i sikte och ville njuta av ögonblickets behag. Den romerske skalden Horatius, som bekände sig till denna lära, uppmanar den vise att leva helt i nuet och lämna åt gudarna vad morgondagen bär i sitt sköte, för att i stället ta vara på allt gott som slumpen för i hans väg.¹⁹ Döden hejdas inte ens av hekatomber av tjuroffer varje dag.²⁰ Stoikerna tänkte sig ödet som ett nödtvång: vishet är att finna sig i sitt förutbestämda öde. Paulus polemiserar mot tron på kosmiska makter (Kol 2:8, 20; Gal 4:3), naturkrafter eller himlakroppar som så fascinerar människorna att de blir slavar under dem.

TIDEN I DEN BIBLISKA UPPENBARELSEN

Tiden är en fundamental kategori i den bibliska uppenbarelsen. Redan den allra första texten i Bibeln – d.v.s. den första, yngre skapelseberättelsen i Första Mosebok, prästskriften – präglas helt av liturgiska mönster och är följaktligen organiserad utifrån sjudagarsveckan, som mynnar ut i Guds sabbatsvila. Den rituella observansen av heliga dagar och tider är grundad i skapelseordningen. Sabbatens helgd sanktioneras av Guds egen vila på den sjunde dagen.

Prästskriften är den yngsta texten i *Pentateuken*, och den har fixerats i nuvarande skick under efterexilisk tid, alltså under stark påverkan av den babyloniska kulturen. Det är från Babylonien vi har övertagit sjudagarsveckan. För babylonierna stod veckans sju dagar under inflytande av varsin planet (till planeterna, ”de vandrande himlakropparna”, räknades också solen och månen). Babyloniernas intresse för astronomi hade helt och hållet ett astrologiskt syfte. Prästberättelsen är en avmytologisering av denna uppfattning. Dagarna står inte under planeternas lycko- respektive olycksbringande inverkan. Allt som Gud har skapat är gott, mycket gott, inklusive tiden, och för den som erkänner Guds herravälde över universum, över tid

¹⁷ Ibid. 38.

¹⁸ L.O. Lodén, *Tid. En bok om tideräkning och kalenderväsen*, 1968, 158ff.

¹⁹ *Carmina* I 9; det berömda *Carpe diem* återfinns i *Carmina* I 11.

²⁰ *Carmina* II 14.

och rum, blir varje tid en välsignad tid.²¹ Men framför allt har Gud välsignat sabbaten och helgat den (1 Mos 2:3). En särskild tid, en sjundedel av människans tid på jorden, har alltså fått en särskild prägel av helighet, av intensitet i mötet mellan Gud och människa.

Sabbatsbudet är så viktigt att det är inskrivet i tio Guds bud som det tredje. Vilan på den sjunde dagen är mer än en disciplinär regel; den uttrycker något fundamentalt i förhållandet till Gud. Världen är given i människans händer att vårda och bruka, men det finns en inskränkning: sabbatsvilan slår vakt om Guds herravälde. Kosmos och historien hör till Gud. Genom att upphöra med sin ständiga aktivitet, påminns människan om denna värdeordning. Allt är mycket gott, därför att det har skapats och välsignats av Gud.²²

Budet att iaktta sabbaten formuleras:

Tänk på att hålla sabbaten helig ... Sex dagar skall du arbeta och sköta alla dina sysslor, men den sjunde dagen är en sabbat åt Herren, din Gud. Då skall du inte utföra något arbete ... Ty på sex dagar gjorde Herren himlen och jorden och havet och allt vad de rymmer, men på sjunde dagen vilade han. Därför har Herren välsignat sabbatsdagen och gjort den helig. (2 Mos 20:8–11)

Innan människan uppmanas att göra något, skall hon minnas något. Sabbaten är en åminnelse (hebr. *zikkavân*, grek. *anamnesis*, lat. *memoria*) av Guds gärningar; här den mest fundamentala: själva skapelsen. Åminnelsen av Guds gärningar inskräps också i *Deuteronomium* (5:12–15), men här fokuseras uppmärksamheten på befrielsen ur Egypten. Anamnesen, den kultiska åminnelsen av en arketypisk situation i det förflutna, föreskrivs också på andra ställen i Gamla testamentet. I lagen om altaret (2 Mos 20:24) blir ursituationen kring förbundet på Sinai åter närvarande. Detsamma sker när förbundet förnyas (5 Mos 5:3): ”Inte med våra fäder slöt Herren detta förbund utan med oss själva som står här i dag, oss alla som nu lever”. I all synnerhet gäller denna ”realpresens” vid påskens åminnelsegudstjänst (2 Mos 13:3ff): för den som kultiskt firar årninnelsen av uttåget ur Egypten, blir samma Guds frälsande makt verklig och närvarande nu.

Denna teologi hade alltså utformats mot bakgrund av erfarenheterna i exilen, som en monoteistisk protest och kontrast mot den mesopotamiska ödestron och dess föreställning att människolivet är obönhörligt reglerat av en celest mekanik. För hebreerna rådde JHWH och ingen annan makt suveränt över universum och dess historia. Man tolkade historien som bevis för Guds trohet mot sitt folk, och de nationella katastroferna sågs som resultat av folkets otrohet mot förbundet.²³ Om folket återvände till sin Gud, skulle det komma att befrias i framtiden. Den tydligaste exponenten för denna apokalyptiska teologi är Daniels bok (167–164 f. Kr.). Här blir Israels tro stadigt riktad framåt.

²¹ Jfr. J. Daniélou, *Vom Anfang bis Babel*, 1965, 27.

²² Jfr. A.J. Heschel, *The Sabbath. Its Meaning for Modern Man*, 22 uppl. 1995, 3ff.

²³ Bland många möjliga exempel kan nämnas Tritto-Jesaja, kap. 63–64.

För Nya testamentet har tiden likaså fundamental betydelse. Kristus träder fram som människa ”i tidens fullhet”, vid rätt tidpunkt (Gal 4:4). Han var omkring trettio år vid sitt offentliga framträdande (Luk 3:23). Han fres-tades i öknen i fyrtio dagar, ett tal som hade djupa bibliska associationsvärden (Matt 4:1–11 parr). Johannesevangeliet är noga med att ange dagarnas följd i början av Jesu verksamhet (1:29, 35, 43; 2:1; jfr. också 12:1, 13:1) som ett uttryck för att han gradvis blir igenkänd som den han verkligen är.²⁴ Också timmen på dagen noteras understundom i Nya testamentet, i Joh 1:39 om Johannes döparens första möte med Jesus. Hans offentliga verksamhet varade i tre år, dess höjdpunkt var påskens tre dagar. Alla evangelisterna tycks fästa avseende vid tidpunkterna i samband med Jesu avrättning (Matt kap. 26–27 parr). Pingstundret äger rum vid tredje timmen (Apg 2:15). Petrus ber på taket vid sjätte timmen (Apg 10:9). Den lame tiggaren vid Sköna porten botas vid nionde timmen (Apg 3:1). Det var natt när Judas lämnade den sista måltiden (Joh 13:30). Mötena med den uppståndne äger rum vid soluppgången. Emmauslärjungarna äter med honom vid solnedgången.²⁵ Allt äger rum efter en och samma, av evighet uppgjorda, plan – till och med Judas förräderi: Kristus ”utlämnades efter Guds beslut och plan” (Apg 2:23). Enligt den frälsningshistoriska planen måste (grek. *dei*) Messias lida (Matt 16:21, Mark 8:31, Luk 9:22, 17:25, 22:37, 24:44). Paulus måste lida mycket (Apg 9:16); han måste också vittna i Rom (Apg 23:11). De kristna måste igenom många trångmål (Apg 14:22). Evangeliet måste förkunnas i hela världen innan förföljelserna bryter ut (Mark 13:10). Detta ”måste” är ett uttryck för frälsningsplanen, som utspelas längs tidsaxeln.

Också för Jesus personligen tycks, enligt evangelisternas vittnesbörd, denna gudomliga tidtabell ha varit en väsentlig drivkraft. Han har utgått från Fadern och återvänder till Fadern (Joh 16:28). Jesu ”stund” (*hora*), hans död och uppståndelse, var förutbestämd i frälsningshistorien: siktet var från början inriktat på den. Under den offentliga verksamheten sägs denna stund ännu inte vara slagen (Joh 2:4; 8:20). Inför den sista måltiden sägs däremot att stunden nu var kommen (12:23), stunden att gå över från denna världen till Fadern (13:1).

Den nuvarande tiden ses i Jesu undervisning som ett havandeskap. Världen gläder sig, de kristna sörjer, men deras sorg vänds i glädje som en barnafödernaskas. När hennes ”stund” är inne har hon det svårt, sedan är svårigheten glömd (Joh 16:21). Tanken på världens slut som födelsevärkar finns också hos synoptikerna. Den nuvarande världens slut är dess *hora* (Mark 13:32), och början till detta genom eskatologiska katastrofer är värkarna (13:8).

²⁴ R.E. Brown, *Introduction to the New Testament*, 1997, 338.

²⁵ Dessa timmar på dagen blev viktiga för fornkyrkans bön, föregångaren till senare tiders tidebön; A. Piltz, ”Den signade dag. Tidegården i historia och nutid”, i *Psaltarens tolkning och funktion*, TRO & TANKE 1996:3, 102f.

Det som från början var fördolt blir efterhand uppenbart. Guds plan blir synlig i etapper. Denna från början fördolda plan kallas i de paulinska breven *mysterion* (Ef 3:2ff, 1 Kor 2:1ff; jfr. Matt 11:25). Ordet *mysterion* kan också användas på de enskilda stationerna i Jesu jordevandring: hans förkunnelse (Matt 13:11 parr), hela hans jordeliv inklusive död och uppståndelse (1 Tim 3:16), föreningen av judar och kristna i den kristna kyrkan (Ef 16; jfr. Rom 11:25) samt människans förvandling på den yttersta dagen (1 Kor 15:51). När Uppenbarelseboken säger att mysteriet fullbordas, då innebär detta att den gudomliga planen med världen har nått sitt mål (Upp 10:7).²⁶

Detta är modellen för det kristna livet: som väntans tider för en havande kvinna som ser fram mot förlossningen, som kommer när tiden är inne, smärtsam men glädjebbringande.

LITURGINS IDAG

Även om ingen explicit teologi eller teori har formulerats, ligger det som en tyst förutsättning i gudstjänstens väsen att *avståndet* i tid och rum mellan Kristus och de kristna, i vilken miljö eller tid de än lever, *blir upphävt*. Liturgin och förkunnelsen inbjuder den kristna människan att *identifiera sig med personerna kring Jesus* i evangelierna.

Om teorier saknas, är tillämpningarna av denna princip desto flera, vilket kan belysas med många exempel från olika epoker.²⁷ I ett av Nya testamentets med säkerhet liturgiska fragment, ur en dopliturgi, heter det: "Vakna, du som sover, stå upp från de döda, och Kristus skall lysa över dig" (Ef 5:14). Det som skedde med Lasaros tänks alltså ske med den kristna människan vid hennes dop. I en påskpredikan uppmanar Gregorius av Nazianzos (död 390) åhörarna att identifiera sig med respektive Simeon från Kyrene, den botfärdige rövaren, Josef från Arimataia, Nikodemos och kvinnorna vid korset.²⁸ Det som i frälsningshistorien i biblisk mening ligger i sin linda skall vecklas ut och gå i fullbordan i de kristnas liv, säger Leo den store (död 451).²⁹ Det liturgiska (och poetiska, kan man väl tillägga, eftersom sakerna är besläktade) *idag* har en stark ställning i öst och väst. I den bysantinska traditionen finns otaliga liturgiska sånger som börjar med detta ord: *Sêmeron*. Några sådana bysantinska antifoner har övergått till den västliga traditionen i latinsk översättning och har bevarats endast så.³⁰ En antifon i denna anda, avsedd för laudes på Epifania, lyder i svensk version:

²⁶ För en utförlig analys av tidsbegreppet i Bibeln, hos kyrkofäderna och i västerländsk idéhistoria, se H. Bourgeois, P. Gibert & M. Jourjon, *L'expérience chrétienne du temps*, 1987, 13–102.

²⁷ Jfr. Piltz, "Än som i gången tid", fr.a. 156ff.

²⁸ *Oratio* 45, 23–24; PG 36, 654–655.

²⁹ Leo den store, *Sermo* 36; CCL 138, 195.

³⁰ Jfr. *L'Église en prière*, IV, 95.

Idag förenas kyrkan med sin himmelske brudgum,
i Jordanfloden avtvår Kristus hennes synder,
de vise männen skyndar med gåvor till Konungens bröllop,
och gästerna gläder sig när vattnet förvandlas till vin.³¹

(Här har tre firningsämnen förts samman till en dag beroende på Epifaniafestens komplicerade tillkomsthistoria.) Åtminstone sedan Benedictus av Nursia (död 547), börjar den västerländska tidebönen varje dag med psaltarpsalm 95, som innehåller versen "Idag, om ni får höra hans röst, så förhärda inte era hjärtan". Detta liturgiska *idag* har inspirerat otaliga hymndiktare till vad man kan kalla en kultisk realism, en identitet i tid och rum med det firade mysteriet (här i betydelsen händelse i frälsningshistorien). Man tillämpar den intuition som Leo den store uttryckte i orden: "Det som var synligt i vår Återlösare, det har övergått till kyrkans mysterier"³² (med det sista ordet skall man förstå ungefär gudstjänsthandlingar). Liturgin tillåter sig att se fram emot händelser som redan inträffat. Med anspelning på en vers ur Psaltaren (80:3), ber Ambrosius (död 397) Frälsaren att komma, inte till domen, utan till krubban i Betlehem: *Veni, Redemptor gentium!*³³ Prudentius (död ca 405) uppmanar de kristna att se uppåt mot stjärnan som ledde magerna till krubban.³⁴ Sedulius Scottus (död ca 450) apostroferar kung Herodes, som om denne fortfarande satt i Jerusalem och räddes Kristi födelse.³⁵ Det mest majestätiska och kända exemplet är kanske Romanos Melodens (död efter 555) julkontakion *Hê Parthénos sêmeron*,³⁶ i Hjalmar Gullbergs översättning "En Jungfru föder i denna dag den Översinnlige".³⁷

Man kan finna otaliga exempel ända fram till Edvard Evers adventspsalm från 1914, där det bl.a. heter: "I dag den samme som i går, han bryter bojer, helar sår". Paul Nilssons "Se vi gå upp till Jerusalem" och "Helige Ande, låt nu ske" utspelas i ett liturgiskt *idag*, utan att detta ord förekommer. I den kända psalmen av Frostenson, "Jesus från Nasaret går här fram", framställs saken som om Jesus ännu en gång, fast nu på ett mystiskt plan, går sin barmhärtighets väg genom världen "än som i gången tid". Inför det konsekrerade nattvardsbrödet ber Elis Erlandsson: "Det helga bröd på altarbordet vilar, som Jesus själv en gång i Betlehem ... Här krubban är – jag faller ned, tillbeder".³⁸

³¹ "Hodie caelesti sponso", *Liturgia horarum*, 1985, I, 486; *Kyrkans dagliga bön*, I, 1990, 324.

³² *Sermo* 74, 42–43; CCL 138 A, 457.

³³ *Analecta hymnica medii aevi* 50, 13. Hymnen blev förlaga till *Nun komm, der Heiden Heiland* och dess svenska motsvarighet *Världenes Frälsare, kom här*.

³⁴ *Quicumque Christum quaeritis oculos in altum tollite*; CSEL 61, 68.

³⁵ *Hostis Herodes impie, Christum venire quid times?* *Analecta hymnica* 50, 58.

³⁶ *Sources chrétiennes* 110, 50.

³⁷ Romanus Melodus, *Julhymn* i tolkning av Hjalmar Gullberg, Skellefteå 1994.

³⁸ *Kyrkans dagliga bön*, II, 1990, 123.

SAMTIDIGHET MED KRISTUS

Men inte bara de poetiska partierna av liturgin försätter sig tillbaka till förgången historisk tid, som om den vore närvarande. Detta kunde ju förklaras som en poetisk figur, som en apostrofering av tänkta hjältar. Liturgin söker enligt sitt väsen en större realism än så. Andra konciliet i Nikaia 787 hade tagit ställning för kultbilderna som representationer av de heliga personerna, Kristus och helgonen. Den som faller ned inför bilden, faller ned inför personen.³⁹ Korsadorationen i långfredagsliturgin gör Kristus kroppsligt närvarande för den troende.⁴⁰

På ett analogt sätt blir kyrkoårets perikoper verbala ikoner, som tillåter deltagaren i liturgin att möta personerna (Kristus, hans omgivning) som deltar i det frälsningsdrama som är avgörande för alla människor. Dess princip är samtidighet. Att lyssna och att delta är att vara med. I den romerska riten präglas framför allt adventstiden av en sådan inlevelseprincip: det heter i en bön, som numera har sin plats den 18 december, att den *Enföddes expectata nativitas*, hans väntade födelse, skall befria från syndens slaveri.⁴¹ På julaftons kväll ber man i samma källa: "Gud, du gläder oss varje år genom att låta oss vänta på vår återlösning"; som om denna födelse och återlösning alltså ännu inte hade ägt rum, eller som om den upprepades på nytt varje jul!⁴² På motsvarande sätt talar mässboken om julen som "en ny födelse i köttet".⁴³

I sådana texter från senantiken eller tidig medeltid finns element som skulle slå ut i full blom i den västerländska fromheten under slutet av 1000-talet. Bönen individualiserades och förinnerligades. Man koncentrerade sig på Kristi mänskliga natur, på den marianska fromheten, på det inre livet. Den eukaristiska fromheten koncentrerade sig nu på den Korsfäste. Till följd av kontroverserna kring Berengarius av Tours, utvecklades nattvardsläran i ultrarealistisk riktning: Kristi verkliga kropp bryts av prästens händer och krossas av de troendes tänder, enligt den trosbekännelse som Berengarius tvangs att avlägga 1059.⁴⁴ Individens möte med Kristus kom nu i förgrunden, medan samtidigt den fornkyrkliga kyrkofromhetens vikänsla tonades ned.⁴⁵

Ett exempel från den tiden på sådan identifikation får räcka i detta sammanhang.

³⁹ *Denzinger-Schönmetzer* n. 600–603.

⁴⁰ U. Björkman, *Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv*, 1957, 291ff.

⁴¹ *Missale Romanum* 1970, 18 december, tidigare använd på lördagen i adventskvatemberna, tidigast belagd i en handskrift från Padova, förra hälften av 800-talet, det äldsta vittnet om det sakramentarium som Gregorius den store (död 604) lät redigera; P. Bruylants, *Les oraisons du Missel Romain*, II, 1952, n. 139.

⁴² *Missale Romanum* 1970, julens vigiliemässa, Bruylants n. 410; äldsta belägg en Praghandskrift från 700-talet.

⁴³ *Ibid*, 30 december, tidigare på juldagen, Bruylants n. 131; äldsta belägg en Parishandskrift möjligen från 700-talet, ett textvittne till det gamla gelasianska sakramentariet av omstridd ålder.

⁴⁴ *Denzinger-Schönmetzer*, 690. Formuleringen mildrades 1079, *ibid*. 700.

⁴⁵ P.-M. Gy, "Sacraments and Liturgy in Latin Christianity", i *Christian Spirituality, I. Origins to the Twelfth Century*, 1993, 365ff.

Cisterciensabboten Guerricus (Werrico) av Igny (död 1157), nära vän till Bernhard av Clairvaux, går i en predikan på Kyndelsmässodagen, där han mediterar över dagens ljusprocession, i dialog med den gamle Symeon och vänder sig därefter till sina åhörare och ber dem låna eld från det ljus Symeon bär i sin famn. Han antyder att denna tolkning av ljusbärandet på denna dag är den naturliga, även om det inte finns någon teori om saken.⁴⁶ Samme predikant uppmanar på Marie Bebdelsedag åhöraren med ett drastiskt bildspråk att öppna sin famn, vidga sin känsla och inte ängslas i sitt innersta: "Bli havande med honom som skapelsen inte rymmer. Öppna ditt öra för att höra Guds Ord. Detta är Andens ingång till havandeskapet i hjärtats sköte. Så formas benen i Kristi kropp, det vill säga: dygderna i den havandes moderliv".⁴⁷ Gudstjänstdeltagaren skall iklä sig rollen av en Symeon och en Maria.

Steget är härifrån inte långt till mystiken. När Johannes Tauler – en av den rhenländska mystikens stora namn (död 1361) – predikar över julens tre mässor (julnatten, julottan och juldagen), utlägger han detta som om den första mässan gällde Sonens eviga födelse av Fadern, den andra födelsen av Maria och den tredje "om den mycket ljuva födelse som borde äga rum och verkligen äger rum varje dag och varje ögonblick inom varje rättfärdig och helig själ, om den blott med kärlek riktar sin uppmärksamhet mot detta mål".⁴⁸ Liturgins åminnelse av Kristi frälsningshistoria korresponderar alltså enligt denna syn med en inre händelse: Kristi födelse i människohjärtat.⁴⁹ Den kristna människan skall bli Maria.

Den nu gällande romerska mässboken uppmanar på Kyndelsmässodagen gudstjänstdeltagarna till identifikation med Symeon och Hanna.⁵⁰

Den romerska tidegården betraktar det innevarande årets fastetid av fyrtio dagar som en varje år förnyad nådegåva, förvärvad och konsekrerad av Jesu egen fyrtiodagarsfasta.⁵¹ Tanken är uppenbart inspirerad av den episteltext som av ålderfastetiden i den västerländska liturgin, 2 Kor 5:20–6:2, avslutad med utropet: "Nu är den rätta stunden, nu är frälsningens dag" som skall tas tillvara, så att nåden inte blir förspild.

Denna linje i traditionen fick en mer reflekterad utformning i den franska skolan av mystiken på 1600-talet. Jean Eudes (död 1680) skriver i sin traktat "Om Jesu herravälde":

⁴⁶ *Sermo I in festo Purificationis BMV*, PL 185, 63–67: *ne id puto quidem vobis incognitum, etiamsi nunquam sit auditum*.

⁴⁷ *Sermo II in Annuntiatione*, PL 185, 120–124.

⁴⁸ Johannes Tauler, *Sermons (The Classics of Western Spirituality)*, 1985, Sermon 1, 36.

⁴⁹ Jfr. E. Bischofberger & C. Eklöf, *Guds födelse i människan: om mystik och inre bön i kristen tradition*, 1986.

⁵⁰ *Missale Romanum 1970*, inledningen till mässan och bönen efter kommunionen 2 februari; jfr. *Mässbok. Mässans ordning och böner samt läsningarna för sön- och helgdagar*, Stockholm 1989, 955.

⁵¹ *Liturgia horarum*, II, 42; *Kyrkans dagliga bön*, I, 379. Jfr också *Mässbok*, 843, prefationen för måndag–onsdag i Stilla veckan: *nu nalkas det frälsande lidandets och den ärorika uppståndelsens dag ... då vår fiende besegras*.

Det är vi som skall fullfölja och uppfylla Kristi livs etapper och mysterier. Vår återkommande bön skall vara att han fullbordar och uppfyller dem i oss och i hela kyrkan. Kristi mysterier är nämligen ännu inte helt och hållet fullbordade och fulländade. I Jesu egen person är de avslutade, men inte i oss, som är hans lemmar, eller i kyrkan, som är hans mystiska kropp. Guds Son vill ge oss del av sina mysterier och på något sätt förlänga och fortsätta dem i oss och i hela sin kyrka, genom de nådegåvor han vill ge oss och de verkningar han så vill åstadkomma i oss. Det är så han vill uppfylla dem i oss.

Därför sade den helige Paulus att Kristus fullkomnas i kyrkan och att vi alla bidrar till hans uppbyggnad och når fram till mognaden i honom [Ef 4:13], till den mystiska fulla mognad som han har i sin mystiska kropp och som inte kommer att vara uppnådd förrän på den yttersta dagen. På ett annat ställe säger aposteln att han i sitt kött uppfyller det som ännu fattas i Kristi lidande [Kol 1:24].

På detta sätt har Guds Son bestämt att i oss fullborda och uppfylla alla sitt livs etapper och mysterier. I oss vill han förverkliga sitt människoblivandes, sin födelse och sitt fördolda livs mysterium, när han tar gestalt i oss och på nytt föds i våra själar genom dopets och den gudomliga eukaristins sakrament. Så låter han oss leva vårt andliga, inre liv i det fördolda med honom i Gud [Kol 3:3].

Han har för avsikt att i oss fullborda sitt lidandes, sin döds och sin uppståndelses mysterium, ty han låter oss lida, dö och uppstå med honom och i honom. Slutligen vill också han låta slutetappen, hans förhärligade, odödliga liv bli verklighet i oss. Då skall han göra så att vi lever med honom och i honom vårt förhärligade, eviga liv. De övriga etapperna, de övriga mysterierna vill han fullborda och uppfylla i sin kyrka, och han vill låta oss få del och delta i dem, fullfölja dem i oss, utbreda dem genom oss.

Därför förblir Kristi mysterier ofullbordade intill den tid han har bestämt för fulländningen av sina mysterier i oss och i kyrkan, det vill säga intill världens slut.⁵²

Överensstämmelserna är slående mellan Eudes och ett brev från 1935, skrivet av den svenske mystikern Hjalmar Ekström. Ekström utgår från ordet i Kolosserbrevet (3:3) ”Ty I haven dött, och edert liv är fördolt med Kristus i Gud”. Han tycks anknyta till kyrkoåret (”nådens år”):

Men om vi genom tron ha vårt liv med Kristus i himmelen, då blir Kristus också samtidigt med oss. Han stiger på nytt ner till oss och vandrar och lider på nytt i oss, fullbordande i oss vad som fattas i Hans lidande för Hans kropp, som är församlingen [Kol 1:24]. Han har då sitt Betlehem, sin hela jordevandring, sitt Golgata, sin uppståndelse och himmelsfärd på nytt i oss. Han fullbordar sitt verk i oss, det verk som går ut på att göra oss lika Honom. Genom utblottelse går Hans väg med oss fram. Han, som utblottade sig själv o.s.v. (Fil 15-8), utblottar nu i detta nådens år oss, d.v.s. Han lever fördolt i oss och utblottar sig själv i oss. Och med vart och ett steg på utblottelsens väg skaffar Han frukt, en i ögonblicket fördold frukt, men lika verklig för det, och en frukt som i sin givna tid skall triumfera i det uppenbara.⁵³

Tanken är att inkarnationen och Kristi utblottelse (*kenosis*) i historisk tid har ägt rum i Kristi person, men pågår i eskatologisk tid i de kristna och inte

⁵² Pars 3,4; *Opera omnia* 1, 310–312, citerat efter *Liturgia horarum*, IV, 1987, 464f.

⁵³ *Den fördolda verkstaden. Själavårdande brev*, 1978, 41.

kommer att vara fullbordad förrän vid Herrens återkomst. Detta är samtidigt ett liturgiskt program.

Detta anknyter också till en tanke hos Kierkegaard. I motsats till det simultana ville Kierkegaard med sitt begrepp *Samtidighed* beskriva livet i och med Kristus. Där finns inga lärjungar av första och andra rang, inte ett "vid den tiden" och ett "nu". Den tro som gör någon till lärjunge är en gåva ur Guds hand. Tron är samtidighet med Kristus. Att bli kristen är att bli hans samtida.⁵⁴ Alla epoker är i Kristus samtida.

MYSTIK OCH LITURGI

Om man tillämpar dessa tankar på liturgin, på kyrkoåret, blir detta inte bara en kollektivt organiserad bibelstudieplan. Kyrkans år är mer än kunskapsförmedling, och förkunnelsen mer än påverkan. En levande liturgi bör vara transparent för mötet med den Andre, med den människoblivne, i historien inträdde Guden: en epifani.⁵⁵

Enligt Paul Ricoeur blir tiden mänsklig först när den kan artikuleras som en berättelse, och omvänt är berättelsen meningsfull först när den återger en erfarenhet i tidsdimensionen.⁵⁶ Tiden kommer till sig själv när den berättas. Sålunda kan man tala om en "tredje tid" mellan världens tid och subjektets: nämligen den bibliska berättelsens och liturgins. I gudstjänsten inskrivs frälsningshistoriens grundläggande händelser i den enskilda människans tid.⁵⁷

Därmed upphävs även motsättningen mellan lineärt och cirkulärt.⁵⁸ För de kyrkokristna blir kyrkoåret den naturliga platsen för mötet med Kristus. Detta sker cirkulärt, såtillvida att kyrkoårets rytmiska iscensättande av etapperna i frälsningshistorien – framför allt Kristi livs enskilda "mysterier" – är den naturliga mötespunkten genom årens krets i en kultisk upprepning ("Se vi går upp till Jerusalem i heliga fastetider"). Men denna upprepning syftar framåt, lineärt, mot Herrens dag. Rörelsen kan snarast beskrivas som en spiral: kyrkoåret kretsar runt Kristusmysteriet i riktning mot punkt Omega. Söndagen, Herrens dag, "löper som en pil som genomtränger människans tid, månaderna, åren, seklen och visar vägen till målet, Kristi andra ankomst".⁵⁹

⁵⁴ *Inövning i kristendomen; Samlede Værker*, 12, 84; *Filosofiska smulor*, ibid. 4, 247ff, 281ff.

⁵⁵ Begreppet "epifani" används också av litteraturvetenskapen. En epifani i liturgin är dock inte omedelbart detsamma som "de plötsliga illuminationer" som kan framkallas av vad som helst (jfr Niklas Schiöler, *Koncentrationens konst. Tomas Tranströmers senare poesti*, Stockholm 1999, 56–63). Den är sakramental, d.v.s. inte bunden till det subjektiva upplevandet utan till Guds löfte om sin närvaro.

⁵⁶ *Temps et récit I*, 1983, 17.

⁵⁷ Jfr. Bourgeois etc., a.a. 77ff.

⁵⁸ Den tanke som introducerades av Oscar Cullman.

⁵⁹ Johannes Paulus II, det apostoliska brevet *Dies Domini*, 1998, 75; *Documentation catholique*, 2186, 678.

Frälsningens mysterier är i Kristi person avslutade. Kristus är en gång för alla död och uppstånden och kan inte mera dö (jfr. Rom 6:9). Han dör inte heller i gudstjänsten, inte heller i kultisk mening. Det är alltid den Uppståndne som möter de sina i liturgin.

Men mystikens och liturgins själva själ är att mötet sker så konkret att bedjaren och gudstjänstfiraren inte har något handikapp i förhållande till de människor som följde Jesus på hans vandringar i Galileen eller mötte honom i Emmaus efter hans uppståndelse från de döda.

Det teknologiska samhället har delat in tiden i lika långa avsnitt och förklarar att tid är pengar.⁶⁰ Tid kan säljas och köpas som en vara. Hur man än förhåller sig till tiden, så förrinner den. Tiden betecknar förfall, förgängelse. Tiden är en resurs bland andra, men saknar egen mening. När resursen är uttömd är också dess mening uttömd. Ålderdomen åtnjuter ingen status. Den innebär slutet, något att frukta, förtränga och uppskjuta.

Om tiden vanhelgas, avhelgas, profaneras blir den förfärande, en oemotståndlig virvel som kommer att suga ner allt i tomheten. En civilisation eller människa som förnekar mysteriet, som ingenting mer vill ana, där ingen överraskning längre återstår, har dömt sig själv till helvetet. Kalenderns märkesdagar blir då blott hjärtskärande påminnelser om fåfängligheten.⁶¹

I Jesus Kristus, det människoblivna Ordet, blir tiden en dimension hos Gud, som i sig är evig och höjd över tiden. Kristus är tidens Herre: varje år, dag, ögonblick är inneslutna i hans inkarnation och uppståndelse.⁶² Han har brutit kulturernas eviga kretslopp av födelse och förgängelse och öppnat vägen till en framtid och ett hopp. Genom den ritualiserade, rytmiserade framställningen och aktualiseringen i kyrkoåret, berör den troende detta mysterium i dess enskildheter. En människas korta stund på jorden blir helig tid, samtidighet också med den jordiske Kristus – och därför meningsladad, frälsande, sakral. Tiden blir en väntans tid, ett havandeskap, en kontinuerlig vandring genom inkarnationen, påsken och pingsten mot parusin, Herrens dag.

Detta häver historiens förbannelse under intigheten och är svaret på kulturernas längtan att frälsas ur tidens grepp.⁶³

Att nalkas sin död blir att närma sig födelsen.

SEX TESER

Man kan sammanfatta denna tentativa undersökning i följande teser.

1. All kult är ett försök att komma till rätta med den obönhörligt flyktiga tiden.

⁶⁰ Talesättet härstammar från Benjamin Franklin, *Advice to a Young Tradesman*, 1748.

⁶¹ Eliade, a.a. 95ff.

⁶² Jfr Johannes Paulus II, det apostoliska brevet *Tertio millennio adveniente*, 10; *Documentation catholique*, 2105, 1019; i svensk översättning *Inför det tredje årtusendet*, Uppsala 1996, 18.

⁶³ Piltz, "Ån som i gången tid", 163f.

2. I den kristna liturgins rytmiska iscensättande av frälsningshistoriens etapper är dialektiken lineär kontra cirkulär tid upphävd.

3. Liksom mystiken syftar liturgin till upphävandet av avståndet i tid och rum mellan Kristus och den kristna människan.

4. I detta upphävande av avståndet ingår gudstjänstaktörernas identifikation med personerna kring Kristus i evangeliet.

5. Liksom frälsningen objektivt utspelas etappvis över ett tidsspann, så sker också med dess subjektiva sida: allt sker efter en tidsplan, enligt vilken Jesu "stund" blir den kristnas "stund".

6. Alltså är återlösningen av tiden, av människan som tidslig varelse, en väsentlig del av frälsningen i Kristus.

Summary

Time and Liturgy

Man exists in the category of time. From conception on, human beings are processes; growing, coming of age, becoming more and more what was previously no more than a potentiality. But time is running out, and this is being felt more and more in a society where old age is no more considered an asset but a handicap.

Everybody, even the believer, fears death as the possible, final extinction. So, time becomes the name of their worst enemy.

It can be argued that religious worship, Christian or not, is a way of coming to grips with time escaping. Time is an important category in the Jewish-Christian revelation, probably more so than in any other religious context. Revelation, by its very essence, is history—the history of salvation.

Thus, salvation cannot be imagined in any other way than in the category of time. For Christians, the Incarnation of Christ is the peak of history. It means that God, who is outside time and space, enters time, and time becomes a dimension of God. God subjects himself to the limitations of human existence, including death.

The terrestrial life of Jesus takes place according to the eternal plan of salvation. Jesus “must” act with a view to his “hour”. Christians are co-involved in this plan. The conditions of the people surrounding the terrestrial Jesus become theirs. Liturgy and interior prayer have the same scope: the believers identify themselves with the people around Jesus. It can be said that time, meaning the time span of an individual life as well as of human history at large, is saved in this way. Salvation is the salvation of time.

It is the contention of the present author that Christian liturgy offers to the believers the means of becoming contemporary with the saving events of salvation history, including the terrestrial life of Christ. Even if little has been said throughout the centuries in terms of liturgical theory, it becomes apparent from liturgical texts that the liturgy is seen as a re-enactment of these events, with the worshippers invited to become involved, as if these very events take place here and now. The most evident example hereof is the liturgical today and its equivalents, which form such an important part of many hymns, antiphons, and sermons from the most different parts of Christian tradition; Orthodox, Catholic, and Protestant. In liturgy, the liturgical today is interlaced with the *in illo tempore* of salvation history.

Thus, the opposition of cyclical and linear time, a theory developed by Cullmann, is overcome. The repeated cycles of the liturgical year involve the worshippers in the linear movement towards the Day of the Lord.

Pilgrimsmotivet i psalm och sång från 1695 till 1950

Av Inger Selander

Medeltidens vallfärder till heliga orter som Jerusalem, Santiago de Compostela, Trondheim och många andra – när blev dessa vandringar till sinnebild för den kristnas liv, livet som en vandring genom tiden mot evigheten? Frågan är kanske fel ställd. Var det inte så att man djupast sett vallfärdade till heliga orter för att manifestera det pilgrimskap som är essentiellt i den kristna tron? I vid mening är hela kristenlivet en pilgrimsfärd mot ett evigt mål. Guds folk är ett utvalt folk med en evig bestämelse.

Pilgrimskapet har blivit en bild för jordelivet i såväl kristen uppbyggelselitteratur som profan fiktionslitteratur, men den har fyllts med olika innehåll. Medeltidens pilgrimsfärder var botvandringar och med detta innehåll finns motivet både i äldre och yngre litteratur. Äldre tiders pilgrimsfärder företogs till fots och medförde svåra påfrestningar och umbäranden. Så har i senare tid, inte minst under romantiken, pilgrimskapet blivit en metafor för provningar här i tiden och ställts i kontrast mot det himmelska hemmet – evighetens – glädje och härlighet. Pilgrimen är en främling i tiden, men att tala om rotlöshet är fel vad gäller kristna sammanhang. Pilgrimen kan i profan litteratur vara en bild för hemlöshet, men den kristna pilgrimen har ett hem utanför tiden, dit pilgrimens längtan sträcker sig. Motivet fungerar ibland som en allmän bild för livets korthet, dess förgänglighet och dess provisoriska karaktär, i motsats till det eviga livet eller den transcendentia tillvaron. Bilden av livet som ett pilgrimskap förknippas oftast med kvietism, böjelse för inåtvändhet, gärna individualism och den står i kontrast till utåtriktad verksamhet, tjänande i tiden, i samhället.

Hur har pilgrimsmotivet sett ut i psalm och andlig sång från slutet av 1600-talet till 1950?¹ Hur har det förändrats? Vilken spridning har det haft i olika psalm- och sångböcker? Har användning och utformning influerats av skönlitteraturen? Svar på dessa frågor har sökts i ett urval psalm- och sångböcker med stor spridning; med början i 1695 års psalmbok och med 1937 års psalmbok som sista anhalt. 1950 har satts som främre gräns, dels

¹ Termen psalm reserveras här för de s.k. kyrkopsalmerna, d.v.s. innehållet i Svenska kyrkans psalmböcker.

för att begränsa materialet, dels för att i första hand undersöka det som ligger längre bort i tiden.

Med pilgrimsmotiv avses här förekomst av minst ett ord för vandring eller resa i metaforisk betydelse samt angivelse av det himmelska målet, men ordet pilgrim har också ansetts tillräckligt. En pilgrim är en person som genomför en vallfärd till en helig ort. Ordet kommer av medeltidslatinets *peregrinus*, härlett ur latinets *peregrinor* som betyder resa utomlands. Goda synonymer till pilgrim är således främling och gäst, i betydelsen av någon som är utomlands.

Tanken om livet som ett pilgrimskap har i psalmen liksom i övrig kristen litteratur sin rot i Bibeln. I den nytestamentliga tolkningen av *exodus* innefattas bilden av jordelivet som en tillvaro i ett främmande land och himlen som det rätta fäderneslandet. I Hebr 11:13 står det, med hänсыftning på Abraham, Isak och Jakob, att de hade sett landet i fjärran ”och bekänt sig vara gäster och främlingar på jorden”. I 1 Kor 10 utläggs uttåget ur Egypten och ökenvandringen typologiskt som den kristna församlingens liv med Gud. I 2 Kor 5:8 finner vi tanken om himlen som ett hem, ”Vi [...] skulle helst vilja flytta bort från kroppen och få vårt hem hos Herren”. Att ”gå hem” blir i kristen litteratur synonymt med att dö och ingå i det eviga livet.

I Bibeln liksom i kristen litteratur är vandra ofta synonymt med att leva. Livsvandringssmotivet har sin rot i släktets barndom och finns följaktligen i många kulturer. Att leva efter Guds bud gestaltas med en mer utvecklad bild: att gå på den smala vägen. Den som föraktar Guds bud går på den breda väg som leder till fördärvet (Psalt 1, Matt 7:13f). Uppfattningen av jordelivet som ett pilgrimskap har i kristen litteratur förbundits med idén om de två vägarna. Att leva i tron, leva med Kristus, kan uttryckas med bilden ”vandra i honom” (Kol 2:6). Samtidigt är Kristus själv Vägen (Joh 14:6).

I *Then Swenska Psalmboken* 1695 förekommer ordkretsen väg och vandra mycket ofta i betydelsen leva – oftast leva efter Guds bud, utan att utvecklas till ett pilgrimsmotiv. Den som går syndens bana får sitt straff. Här finns den dubbla utgången: himmel eller helvete.

Valet mellan de två vägarna, dygdens och lastens, finns även i den klassiska, grekiska litteraturen. Tanken om de två livsvägarna har försett äldre västerländsk konst och litteratur, inte minst under renässansen, med ett grundläggande mönster, tätt förbundet med pilgrimsmotivet.² Vägvalet har i svensk 1600-talsdiktning fått sin mest berömda manifestation i Georg Stiernhielms dikt *Hercules* från 1648. Dikten handlar inte om vandringen utan om själva vägvalet, valet mellan njutningens väg och dygdens.

Psalmerna talar ofta om livets prövningar och lidanden (”elände”). Jordan kallas en ”jemmerdal”, vilket visar en mörk syn på jordelivet. Ibland

² Samuel S. Chew har låtit detta mönster utgöra grundritningen till sin bok om renässansens konst och litteratur, *The Pilgrimage of Life*, London 1962.

rimmas på kontrasten "fröjdesal" som är en metafor eller synekdoke för det himmelska livet. Detta rimpar rymmer en för barockdiktningen typisk anti-tes. Jordan liknas däremot inte vid en öken som i många senare psalmer och sånger, vilka bygger på den typologiska tolkningen av exodus.

Vandringsmotivet blir till pilgrimsmotiv i endast ca 3% av psalmerna och är spritt i olika avdelningar. I mer än hälften av fallen är motivet förknippat med döden och förekommer i slutet av psalmen.

Under 1600-talet är vandringsmotivet mycket vanligt såväl i tysk och engelsk som i nordisk diktning, både i egentlig och figurlig betydelse. Emil Liedgren har gett flera exempel på hur resepsalmerna under 1600-talet metaforiseras.³ I en av de fem psalmerna för "Resande til landz och watn" i 1695 års psalmbok blir resan till en pilgrimsfärd: "Then wägh som up til Himla bär/ Ästu / O Christe/ broder kär! /Tin dödh haar oss thet gifwit: /Oss wandringsmän räck tu tin hand:/ Och föör oss til vårt fädersland/ Up til thet ewiga lifwet". (335:7). Resandet var under denna tid förenat med mycket mödor och faror, och pilgrimskapet bör i detta sammanhang ses under den aspekten. Samtidigt innebär tanken om pilgrimskapet en tröst; tillvaron här är tillfällig.

Pilgrimsmotivet utvecklas också i ett par psalmer som sjungits av många generationer och som finns kvar i 1986 års psalmbok. Den ena är den nordiska, medeltida dagvisan "Then signade dagh" som slutar: "När wij skole til vårt fädernesland/ Och skiljas widh thetta elände/ Befalle wij Gudh wår siäl uthi hand/ Til himmelen henne upsände" etc. Ordet "elände" kan här betyda landsflykt. I den andra psalmen – Magnus Gabriel de la Gardies döds- och begravningspsalm, "O Jesu! när jagh hädan skal" – liknas livet vid en resa till sjöss, vilket också är ett omhuldat renässans- och barockmotiv: "Jagh kommer af ett brusand' haaf/ På rätta glädie stranden/ Min kropp han lägges nedh i graaf/ Men Gudh uptager andan" etc.

Himlen kallas land (fädernesland, fröjdeland) i hälften av psalmerna med pilgrimsmotiv (inklusive glädie stranden), men aldrig stad, Jerusalem eller hem. I en psalm förekommer dock uttrycket "rätta hemvist". Orden pilgrim, gäst och främling används inte.

Pilgrimsmotivet hör i barockens psalmbok till dödstemat. I barockens litteratur är tankar om livets korthet och skörhet och dödens ständiga närvaro vanliga. Det var en orolig tid präglad av krig. Medellivslängden var låg och barnadödligheten mycket hög. Döden framställs både i litteratur och konst som liemannen, och *vanitas*-symboler som dödskalle och timglas är vanliga. Men bilden av jordelivet som ett pilgrimskap hör inte till vanligheten i den svenska barocken. I England däremot skrevs under denna tid den bok som skulle bli västerlandets mest berömda om livet som en pilgrimsfärd, Bunyans *The Pilgrim's Progress*.

³ E. Liedgren, *Svensk psalm och andlig visa*, 1926, s. 263–267.

Den pietistiska sångboken *Mose och Lamsens Wijsor* utgavs anonymt 1717.⁴ Själva titeln, som är hämtad från Uppenbarelseboken, visar på samlingens inriktning mot det eviga livet, något som bör ses mot bakgrund av de olyckor i form av krig och pest som drabbat vårt land vid denna tid. Bottemat är framträdande. Vikten av en helig vandel var ett omhuldat tema i den pietistiska förkunnelsen. I likhet med 1695 års psalmbok innehåller denna sångsamling många sånger med vandringsmotiv – att vandra den smala vägen.

Vandringstemat utvecklas sällan till pilgrimsmotiv. Pilgrimsmotivet är emellertid procentuellt sett dubbelt så vanligt i *Mose och Lamsens Wijsor* som i 1695 års psalmbok. Det förekommer i ca 7% av sångerna och är spritt i olika avdelningar.

I de flesta fall möter pilgrimsmotivet endast i en eller två strofer och ger ett evighetsperspektiv i slutet av sången. Inledningssången, vilkens ämne är Jesu födelse, tar upp motivet den breda vägen i stroferna 7 och 11. I slutet av den 34 strofer långa sången fällt pilgrimsmotivet in: "Wi rese hem till vårt, Wårt hem och wåning" (ur v. 32). I slutraderna finns en tydlig anknytning till exodusmotivet: "O Jesu söt [...] tin starka hand Oss före til thet land, Som flyter från Guds hand Af mjölk och honung".

Utvecklat över flera strofer är motivet i en sång i avdelningen Om Werldens fåfängelighet: "Fåfängligt är allt hwad som werlden skänker". Pietisterna är för eftervärlden ensidigt kända för avståndstagande från världens nöjen, men fåfängelighetstemat, som är besläktat med förgängelsetemat, är typiskt för barockdiktningen. Som vi sett förekommer tematiken även i 1695 års psalmbok. Språket i inledningssången är som i de övriga sångerna enkelt och ansluter till Bibeln. Sången är inte utsmyckad med barockbilder för förgänglighet som flera av psalmerna i 1695 års psalmbok. I v. 10 fastslås att "Ther er, och icke her vårt Fosterland".

Genomfört är pilgrimsmotivet endast i en sång, vilken har sitt underlag i Emmausvandringen: "O Jesu, kom til oss, Wi är på wägen". Emmausvandringen blir en bild för den vandring som de trogna lärjungarna gör i alla tider på den smala vägen. De måste återvända till Jerusalem och liksom sin Herre gå in under korsets lidanden. Men vägen går också till den eviga staden, v. 25, "Hjelp oss, o Jesu, si! Wi är på wägen, thit, ther tin nya stad han är belägen" etc.

Pilgrimsfärd nämns i ett par sånger (s. 335, s. 182, v. 6).⁵ Människan betecknas som främling, vandringsman och gäst i en dödsbetraktelsesång (s. 192). Synen på jordelivet är oftast negativ. Men jorden kallas inte jämmerdal som i 1695 års psalmbok och inte heller öken, utan förförelsens stad, Babel. Himlen kallas land i några sånger, men endast i en sång finns beteckningen hem, "tit rätta hem Det himmelska Jerusalem" (s. 75, v. 28). Himlen betecknas Jerusalem i ytterligare en sång och stad i ett par andra sånger.

⁴ Nya editioner med tillägg utkom 1720 och 1724. Den senare, som innehöll 136 sånger, blev den definitiva och är den som används i denna översikt.

⁵ Registret över textbörjan är ofullständigt, varför jag anger sidnummer. Sångerna är onummerade.

Även i denna sångbok finns en dubbel utgång, himmel eller helvete (t.ex. s. 87ff).

Pilgrimsmotivet är präglat av helgelsesträvan, avskiljande från världen och himmelslängtan.

Den svenska herrnhutismens första sångbok, *Sions sånger*, utgavs 1743 och en andra del kom 1745.⁶ Pilgrimsmotivet finns endast i 4% av sångerna, fördelade på olika avdelningar. I nr. 3:3 liknas jordelivet vid en resa till himlen; man måste "bli angelägen Wända om til rätta vägen". En sjöresa antyds i 115:10: "Ty jag liter på, Mit skepp, skall ej stranda, Fast stormwädreren gå". I bönesången nr 182:8 talas om "trötter vandringsman" som finner vila i Jesu sår och i v. 13 utvecklas pilgrimsmotivet: "Främlingen på denna jord Dig begär till far och moder Blodsförvant samt resebroder Och til resekost ditt ord til sist hemvist sälla höjden". I förbigående kan noteras att Gud kallas både far och mor i denna sång.

Ordet främling förekommer alltså, men inte orden pilgrim och gäst.⁷ Jorden kallas öken endast i en sång om efterföljelse, nr 36:2, vilken bygger på Psalt 139 som innehåller detta ord.

Bilden "komma hem till Gud" eller "bli hemförd av Jesus" börjar bli en vanlig omskrivning för att dö. Hem inklusive hemvist används endast i tre sånger i förening med pilgrimsmotivet. Att himlen kallas ett land är något vanligare än i 1695 års psalmbok och *Mose och Lamsens Wijisor*. Endast i en sång med pilgrimsmotiv möter bilden av himlen som Guds stad, Jerusalem.

Pilgrimsmotivets låga förekomst i denna sångbok kan ses mot bakgrund av tonvikten vid försoningen och gemenskapen med Jesus här och nu. Evighetslängtan är inte så framträdande som i *Mose och Lamsens Wijisor*.

Sions nya sånger, som först trycktes i Köpenhamn 1778, innehåller pilgrimsmotiv i 7% av sångerna.⁸ Frekvensen är alltså dubbelt så hög som i *Sions sånger* och densamma som i *Mose och Lamsens Wijisor*.

I fyra sånger är motivet utvecklat över flera strofer. I en av dem, "Wälsignad den dagen", går färden till sjöss (68). Med början på v. 5 återfinns denna sång senare i bearbetad skick i flera frikyrkosångböcker, "Jag slipper wäl en gång i svallena ro, Jag ser för mig himmelska stranden" etc. I en sång för resande till sjöss, "Min Jesu god! du afgrund af all nåde" (137), metaforiseras resandet: "Min styrkompass den ware nåden dina, Som du utwärvat har med blodig pina" (v. 5), "Mitt rätta hem är ej på denna jorden, Jag är i detta mesech fremling worden." (v. 11).

Vandringen under jordelivet är mödosam för pilgrimerna: "Lamsens folk och Sions fränder [...] Uppå törnestigar går [...] Som i werlden är en främ-

⁶ De båda samlingarna, som sammantaget omfattar 223 nummer, trycktes tillsammans i många upplagor. Det är denna utvidgade samling som här används i ett tryck från 1787.

⁷ Ordet gäst förekommer dock i en nattvardspsalms.

⁸ Andra upplagan används här, tryckt i Christianstad 1810.

ling, Och ett mål för våld och mord!" (98:1). Denna sång kom att upptas i många sångböcker under 1800-talet. Under anknytning till exodusmotivet kan jordelivet ses som en vandring genom öknen (105:6, 106:1). Omväxlande med denna negativa syn på jordelivet, d.v.s. den lilla återlösta skarans trängda tillvaro i denna värld, finns starka uttryck för glädje över försoningen och över att få leva i gemenskap med Jesus.

Människan kallas pilgrim, gäst och/eller främling i några sånger. Synen på döden är mycket ljus; att dö är att komma hem. Detta hindrar emellertid inte att helvetet och syndens straff nämns i andra sånger.

Det himmelska målet betecknas som Kanaan i en av sångerna med pilgrimsmotiv: "Stiger dristigt utur werlden, Till mitt arf i Canaan" (137:5). I denna sång gestaltas döden som en övergång över floden Jordan. I några sånger kallas himlen ett hem (hemvist) respektive stad och i ett par fall Jerusalem. Himlen benämns land (eller strand) i några sånger.

Den katolska eller katolskt inspirerade andaktslitteraturen, vilken präglas av världsfrånvärdhet och himmelslängtan, lever vidare i pietismen och herrnhutismen och går i dagen bl.a. i livsvandring- och hemlandsmotivet. *Vaterland*, *Heimat* och *heimgehen* hör till den tyska pietismens och herrnhutismens vokabulär, och motsvarande termer används i de svenska pietistiska och herrnhutiska sångsamlingarna. Vandringen hemåt kan vara individuell eller kollektiv. Den dominerande stämningen är glädje och tacksamhet över försoningen.

Den svenska psalmboken 1819 tillkom under den litterära romantikens period. I romantikens diktning är vandringsmotivet mycket populärt, såväl i egentlig som i figurlig betydelse, likaså hemlandsmotivet och bilden av livet som en fångenskap från vilken man kan befrias först genom döden. Pilgrimsmotiv finns i 8% av psalmerna, de flesta skrivna av Wallin. Han har även infört motivet i några psalmer som han översatt eller bearbetat.⁹ Även vandringsmotivet är vanligt hos Wallin, men det skiljer honom inte från äldre psalmister.

Pilgrimsmotivet möter redan i psalmbokens första psalm, "Upp psaltare och harpa", i vilken Wallin flätar in exodusmotivet i v. 5. Pilgrimsmotivet är spritt i olika avdelningar, men förekommer mest i avdelningen "Med avseende på de yttersta tingen".

Som pilgrimsmotiv utvecklas temat hemlängtan fullödigtast i Wallinpsalmen om Jesu himmelsfärd: "Till härlighetens land igen". Bilden av himlen som ett land uppträder i ytterligare ett dussin Wallinpsalmer, jämte några bearbetningar. Himlen kallas ett hem i några psalmer. Människan framställs som gäst och/eller främling i några psalmer, de flesta av Wallin.

⁹ Som exempel kan nämnas Gellerts psalm "Mänska, o, vi dröjer du" i vilken Wallin infört motivet i strof 5. I en psalm av Kahl, "Ålskar barnet moderfamnen", har Wallin utvecklat hemlandsmotivet i sista strofen och i Lutherpsalmen "Så far jag nu med frid och fröjd" tycks det vara Wallin som lagt in ett livsvandringsmotiv, ty det saknas i den tyska texten.

Med ett annat bildspråk, själens bundenhet vid stoftet, turneras hemlängtansmotivet eller, med en modernare term, det transcendentala begäret i psalmen "Huru länge skall mitt hjärta", jämte ett par andra välkända, av kristen platonism färgade psalmer, "Var är den vän som överallt jag söker" och "En fridens ängel ropar kom".¹⁰

Emil Liedgren har karakteriserat den wallinska psalmboken med begrepen borgerlighet och romantik. Till det romantiska för han "dödstanken, främlingskänslan, lyftningen till en högre värld".¹¹ Elsa Norborg har fällt kommentaren att Wallin lyckades bäst i sina psalmbearbetningar när han fick "tolka de gamla psalmernas uttryck för förgängelsekänsla och hinsideslängtan". Hon har särskilt uppmärksammat hemsjukemotivet, så kallat efter hans dikt Hemsjukan, i vilken diktjaget uttrycker sin leda vid det enahanda jordelivet.¹² Pilgrimen vill lägga ner sin stav, står vid stranden och blickar mot himmelens "stjärnströdda haf": "Mig drifver en längtan,/ En aningsfull trängtan -/ Jag vill öfver hafvet till okända land!"

Hur skall man förklara pilgrimsmotivets och hinsidesmotivets höga frekvens i Wallins psalmer? Hinsideslängtan hör till romantikens allmängods. Bland samtida svenska diktare är den särskilt tydlig hos Stagnelius. Hos Wallin förstärktes den av hans depressioner. Han hade en ljus syn på döden; den innebar en hemkomst.

Bland andra författare till psalmer med pilgrimsmotiv finns Wallins samtida, Johan Åström och den danske diktaren B.S. Ingemann. I den senares psalm om kyrkan, "En fader oss förenar", nämns pilgrimssången i den andra strofen, en sång som ljuder fulltonigare i hans välkända och älskade psalm "Härlig är jorden", som först senare införlivades med den svenska sångskatten.

1819 års psalmbok innehåller alltså dels en myckenhet av det äldre vandringsmotivet, vars innehåll är besinning om en rättfärdig vandring i denna tiden, dels pilgrimsmotivet som är ett hinsides- och hemlängtansmotiv, vars användning stimulerats av romantikens transcendentala längtan. Jämsides med pilgrimskap och evighetslängtan finns en stark förankring i tiden, i det borgerliga samhället, genom kausalpsalmerna. Varje tillstånd och skede i livet har sina plikter.

Med den nyevangeliska väckelsens framflyttande under mitten av 1800-talet uppstod en ny sång, delvis på den äldre väckelsesångens grund. Den första sångsamling som gav spridning åt det nya var Oscar Ahnfeldts *Andeliga sånger*. Han hämtade material såväl från äldre sångsamlingar, t.ex. *Sions nya sånger*, som från samtida publikationer, t.ex. den evangelikala tidskriften

¹⁰ Alla tre psalmerna analyseras ingående av Håkan Möller i hans avhandling *Den wallinska psalmen*, Uppsala 1997. Möller betonar deras förankring i kristen mystik och kristen platonism.

¹¹ Liedgren, a.a., s. 493f.

¹² E. Norborg, "Den religiösa nyorienteringen och 1819 års psalmbok", *Ny illustrerad svensk litteraturhistoria*. Tredje delen. Romantiken och liberalismen, Stockholm 1956

Pietisten. Andeliga sånger utkom i tolv häften under åren 1850 till 1877. Från och med fjärde häftet 1855 medverkade Lina Sandell, och det var genom Ahnfelts sånger som hon blev känd.¹³ Ett fåtal anglosaxiska sånger finns medtagna, men Ahnfelt var, som Oscar Lövgren framhåller, föga intresserad av den anglosaxiska sångstilen, d.v.s. melodierna.¹⁴

Pilgrimsmotivet har ökat markant jämfört med äldre psalm- och sångböcker och förekommer i 22% av sångerna. I de flesta fall kommer motivet in i slutet av sången och ger perspektiv mot det eviga livet. Kroppens död nämns inte och inte heller själens sömn i väntan på uppståndelsen. Själens själ får direkt tillträde till det eviga livet. Ofta förenas dödsmotivet med ett brudmotiv: bruden hämtas hem.

Exodusmotivet är ganska vanligt, och därmed beskrivningen av jordelivet som en öken och himlen som ett land, ett hemland. Orden jämmerdal och tåredal förekommer däremot inte. Flera av sångerna med exodusmotiv är skrivna av Lina Sandell. Genomfört är motivet t.ex. i "Som Guds Israel i fordomtima". Samma stoff men med färre detaljer använder Rosenius i den alltjämt sjungna "Med Gud och hans vänskap".

Livsresan som en sjöresa utvecklas i H.A. Brorsons "I djupet av mitt hjärta En stad jag högt åtrår", översatt och utvidgad av Clara Ahnfelt. Den himmelska staden nämns i flera sånger. Brorsons psalmer, som präglas av Kristusmystik men också av rikt utvecklat hinsides- och pilgrimsmotiv, utnyttjades av Ahnfelt och kom sedan in i frikyrkosångböckerna.

I betydelsen vallfärdande till helig ort finns pilgrimsmotivet i en påskpsalm av Grundtvig, översatt av Lina Sandell, "Pilgrim, säg mig var är graven?" Frågan kan tänkas ställd av en pilgrim, nyanländ till det heliga landet. Fiktionen överges dock i andra strofen, och i denna och följande återberättas påskens händelser och himmelfärden.

En pilgrimssång som kom att bli mycket spridd är Dana Shindlers "I'm a pilgrim, I'm a stranger", översatt av Betty Ehrenborg Posse och först publicerad i *Andeliga sånger för barn* 1852. Samma år bearbetades och utvidgades den av Rosenius, med det gammaltestamentliga påskmotivet och ökenvandringensmotiv.¹⁵ I engelska sånger är pilgrimsmotivet mycket vanligare än i svenska, likaså ordet pilgrim, vilket jag återkommer till. Orden pilgrim, gäst och främling förekommer oftare i Ahnfelts sånger än i äldre sångsamlingar.

Sånger om det himmelska hemmet är mer frekventa här än i äldre sångsamlingar. Ordet hem med sammansättningar ingår i ett fyrtiotal sånger. Fullt utvecklat är hemmotivet i Lina Sandells "Jag är en gäst och främling",

¹³ Från och med femte häftet 1859 är de flesta sångerna av Lina Sandell. Enligt N. Bolander är hälften av de 200 sångerna skrivna av henne. Bolander, *Samfund och sångbok*, Stockholm 1954, s. 114.

¹⁴ O. Lövgren, *Oscar Ahnfelt: Sångare och folkväckare i brytningstid*, Stockholm 1966, s. 46.

¹⁵ S-Å Selander diskuterar olika engelska versioner samt de svenska översättningarna av sången i sin avhandling, "Den nya sången" *Den anglosaxiska sångens genombrott i Sverige*, Lund 1973, s. 211ff.

som är en kontrafakt till J.H. Paynes *Sweet home*, en sång om det jordiska hemmet från vilken refrängen är övertagen: "Hem, hem, mitt kära hem".

Pilgrimsmotivet i Ahnfelts sångsamling är starkt förknippat med känslan av främlingskap på jorden och längtan till himlen. Guds folk är en utvald, liten skara som kämpar sig fram; en aspekt som kan hänföras till väckelsekristendomens karaktär av utbrytning från statskyrkan med samlingar i bönekretsar och missionskretsar i hemmen och senare i bönhusen.

Under samma tid som Ahnfelts sånghäften publicerades *Pilgrims-sånger, på vägen till det himmelska Sion* (del 1 1859, del 2 1862) av de baptistiska bröderna Per och Gustaf Palmqvist.¹⁶ En del av sångerna är hämtade från Ahnfelts första häften, däribland Rosenius "Med Gud och hans vänskap" och Lina Sandells "Jag behöver dig, o Jesus". Bröderna Palmqvist utnyttjade även äldre sångsamlingar som *Sions nya sånger*. Av J.M. Lindblads översättningar av Brorsons psalmer intogs bl.a. "Till Betlehem mitt hjärta I stilla pilgrimsfärd", vilken anknyter till äldre tiders reella pilgrimsvandringar.

Pilgrimsmotivet, som förekommer i 23% av sångerna, är mer utvecklat än tidigare. Flera sånger än hos Ahnfelt kan kallas pilgrimssånger, men antalet sånger är också större. Man kan dock inte säga att pilgrimsmotivet slog igenom först med *Pilgrims-sånger*. Det skedde med Ahnfelts sånger.

Pilgrimsmotivet betonas redan genom titeln, som har imiterats av senare sångboksutgivare, vilket *Pilgrimsharpan* (1861), *Pilgrimstoner* (1872–73), *Pilgrimscittran* (1886), *Pilgrimsrösten* (1890) och *Nya pilgrimssånger* vittnar om.

Sven-Åke Selander, som har jämfört disposition och innehåll i *Sions sånger*, *Sions nya sånger* och *Pilgrims-sånger*, har noterat att den senare innehåller ett mycket högre antal sånger om döden och det eviga livet än de båda äldre samlingarna (SS 2,7%, SNS 6,6% och PS 15,8%),¹⁷ vilket hör samman med pilgrimsmotivets utbredning. Pilgrimsmotiv finns emellertid inte bara bland sånger på temat döden och det eviga livet, utan förekommer liksom i övriga sångsamlingar i olika avdelningar.

Pilgrimsmotivet utformas i *Pilgrims-sånger* långt mer än tidigare som en ökenvandring. Därmed blir det till en kollektiv vandring, ett folk på vandring. Men även en enskild pilgrim kan gå i öknen. Orden pilgrim och gäst är inte så vanliga som i Ahnfelts sånger. Himlen kallas ofta land eller hem, medan stad och/eller Jerusalem endast förekommer i ett fåtal sånger.

Många av sångerna är översättningar från engelskan, och med denna sångsamling kom, som Sven-Åke Selander formulerat det, genombrottet för den evangelikala, anglosaxiska sången i Sverige.¹⁸ I den engelska sången är

¹⁶ Del 1 innehåller 221 sånger, i den andra upplagan utökade till 226. Del 2 innehåller 88 sånger. Jag väljer här att behandla de båda delarna (del 1, 2:a uppl. och del 2, 1:a uppl.) som en enhet.

¹⁷ S.-Å Selander, a.a., s. 173.

¹⁸ Se titeln på Selanders avhandling, not 15 ovan.

pilgrimsmotivet mycket vanligare än i den svenska och man kan finna flera orsaker till det. En anledning vill Albert Wifstrand se i det förhållandet att den engelska Bibeln har bevarat ordet pilgrim vid översättningen av *Vulgatas peregrini* i Hebr. 11:13.¹⁹ Pilgrimsmotivet är vanligt i engelsk 1600-talslitteratur av olika genrer. Det mest kända och spridda exemplet är Bunyans *The Pilgrim's Progress*, en bok som säkerligen inspirerat sångdiktarna såväl i England som i Sverige. Den finns i svensk översättning från 1727 och blev omtryckt många gånger under 1800-talet. Vidare medförde emigrationerna till Amerika en aktualisering av pilgrimsmotivet. Resan över havet blev en parallell till livsresan. I den typologiska bibeltolkningen, som var förhärskande ännu under 1800-talet och var en grund för sångdiktningen, sågs *exodus* som en bild för det kristna livet och Amerika kunde betraktas som det förlovade landet, Kanaan, som blev en symbol för himlen. Men även hemlandet, landet man lämnat, utgjorde en bild för himlen. Emigrantens hemlängtan var på en gång en längtan efter släkt och vänner i det jordiska hemlandet och efter mötet i himlen. Hemlandsmotivet knöts samman med pilgrimsmotivet. Motiven appellerade i hög grad även till svenska sångförfattare och svensk publik.

Pilgrims-sånger är den första sångsamling som har en särskild avdelning Hemlandssånger, vilket visar på hemlandsmotivets betydelse och den starka inriktningen mot evigheten. Varken det motivet eller pilgrimsmotivet är dock begränsat till denna avdelning, vilket visar att tanken om livet som ett främlingskap och längtan till det eviga livet genomsyrar sångboken. Den gör verkligen skäl för namnet *Pilgrims-sånger*.

När väckelserörelsen från mitten av 1850-talet började konsolideras i samfund, utgav snart vart och ett en egen sångbok – en ersättning för eller motsvarighet till Svenska kyrkans psalmbok. I dessa samfundssångböcker infördes även kyrkopsalmer och fler sånger om första trosartikeln och för kyrkoårets högtider samt för dygnets och årets tider, ämnen vilka fått mycket litet utrymme i de pietistiska sångböckerna och väckelsesångböckerna. Detta medverkar till att synen på jordelivet i samfundssångböckerna som helhet blir betydligt ljusare än i de äldre sångböckerna.

Först med att ge ut en egen sångbok var Svenska baptistsamfundet. Men dess sångbok *Psalmisten* (1880) är, med undantag av dopsångerna, knappast präglad av samfundets teologi utan är allmänt evangelikal. Sångboken innehåller sånger från äldre sångsamlingar liksom inhemska och utländska nytillskott, huvudsakligen från anglosaxiskt håll.²⁰

Pilgrimsmotiv förekommer i 10% av sångerna och är framför allt spritt i avdelningarna "Det kristna livet" och "Hemlandssånger"; en tredjedel ingår

¹⁹ A. Wifstrand, "Pilgrim, främlingstanke, vallfärd", *Fem ord*. Lund 1965, s. 70.

²⁰ Sångboken som omfattar 550 nummer innehåller 128 psalmer från 1819 års psalmbok, 32 sånger från *Pilgrims-sånger*, men hälften av dessa kommer från *Sions nya sånger*. Av Lina Sandells hand är enligt Bolander 20 sånger, inkl. två översättningar. Bolander, a.a., s. 202ff.

i den senare avdelningen. Man kan säga att även de övriga sångerna i denna avdelning implicerar pilgrimstanken, eftersom himlen ses som ett land man längtar till.

Orden pilgrim, gäst och främling förekommer i relativt många sånger. Himlen benämns oftast land, hem eller hemland, men även Kanaan förekommer, liksom stad och Jerusalem. I några sånger utvecklas ökenvandringsmotivet, och Jordanfloden nämns i ytterligare några.

Intressantast är ett par dopsånger i vilka Jordan blir dopets flod eller dopets vatten på ett mycket åskådligt sätt. Det dröjde till in på 1900-talet, innan baptisterna fick samlingslokaler med inbyggda dopgravar, varför dopen ägde rum utomhus i floder och sjöar eller i havet. Att döpas innebar att gå ner i vattnet så som Jesus gjorde, och dopet sågs som en invigning till pilgrimskap och efterföljelse. Den ena av dessa dopsånger, "Så gladligt jag vandrar till Jordanes flod Med Jesus och syskonen kära", utvecklar pilgrimsmotivet i v. 3: "Jag glad i Jordanen med dig stiger ned, O Jesus, att blifwa begrafwen. Trots werlden och köttet jag framåt blott ser, Som pilgrim jag fattar nu staven. Nu vill jag från denna så herrliga dag Städs wandra min Herre till fröjd och behag, Till hemmet på helgelsevägen."

Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens sångbok *Sionstener*, som utkom 1889, innehåller många fler psalmer än någon av de andra samfundssångböckerna, vilket tydliggör närheten till Svenska kyrkan.²¹ Många sånger hade tidigare publicerats i *Sions nya sånger*, Ahnfelts sångbok och *Pilgrims-sånger*. Pilgrimsmotiv finns i ett hundratal sånger och psalmer (18,2%), hälften av dem i avdelningen "Pilgrims- och hemlandssånger".

Orden pilgrim, gäst och främling med sammansättningar är mycket vanliga. Öken nämns däremot inte så ofta. Himlen kallas mycket ofta land, mindre ofta stad (proportionerna är 3:1). Som exempel på en pilgrimssång som beskriver vandringen genom den brännande öknen, kan nämnas greve Gustaf Gustafsson Lewenhaupts allhelgonahymn, "Vem är den stora skaran där".

En så stor del av sångerna är skrivna eller översatta av Lina Sandell att sångboken skulle kunna kallas den sandellska. Hon har, enligt Nils Bolander, haft sin hand med i ca 132 sånger.²² Vandringsmotivet är favoriserat av henne. Ofta talar hon om trötthet under vandringen. Hon använder sig också ofta av pilgrimsmotivet, men inte särskilt många av hennes sånger finns i avdelningen "Pilgrims- och hemlandssånger", vilket innebär att de inte domineras av dessa motiv. Hon flätar gärna in pilgrimsmotivet i sånger på andra teman, inte minst det kristna livet. Hon ber om Jesu närvaro under pilgrimsfärden, t.ex. i "Herre, fördölj ej ditt ansikte för mig", en kontrafakt till den folkliga visan "Fjärran han dröjer från grönskande dalar",

²¹ Enligt Bolander, a.a., s. 165, är 118 av sångbokens 550 nummer psalmer hämtade från 1819 års psalmbok. Bolander anger även övriga källor.

²² Bolander, a.a., s. 165f.

från vilken refrängen ”Kommer du ej snart!” är övertagen. Hon sjunger också om längtan efter den himmelska vilan såsom i hemlandssången ”Hemma, hemma få vi vila”. Hos Lina Sandell är pilgrimsvandringen uppbyggd av detaljer från exodusvandringen och tätt förbunden med böner om, förvisning om eller längtan efter Jesu närvaro, en längtan som stillas först i evigheten.

Metodist-episkopalkyrkans svenska psalmbok utgavs 1892. Den hade föregåtts av en sångbok tryckt i Amerika samt ett utdrag ur denna, utgiven på privat initiativ. Bolander, som inte har några siffror att ge för källmaterialet till metodistkyrkans sångbok, poängterar att den snarare är ett ekumeniskt än ett specifikt metodistiskt dokument. Han räknar upp många tyska och nordiska psalmförfattare från äldre tid, liksom företrädare för pietismen och herrnhutismen, för engelsk och amerikansk evangelism liksom naturligtvis för metodismen.²³ Psalmboken bär dock metodistisk prägel, såtillvida som Guds helighet och människans helgelse starkt betonas. Det finns ett allvar, en tyngd, som vi inte finner i t.ex. *Svenska Missionsförbundets sångbok*, men däremot i *Mose och Lamsens wijisor* och *Sions sånger*.

Någon särskild avdelning för pilgrims- och hemlandssånger finns inte. Pilgrimsmotivet uppträder bara i ca 10% av sångerna och endast i ett fåtal är det utvecklat. Pilgrim, gäst, främling och öken nämns i få sånger. Vandringmotiv förekommer däremot i ganska många sånger, liksom i äldre sångsamlingar. I en del nämns både den smala och den breda vägen; allvaret i vägvalet betonas.

Vandringmotivets anknyter oftast till temat helgelse, något som hör till tillvaron i tiden. Mera sällan blir vandringen till en pilgrimsfärd, präglad av längtan till evigheten.

Svenska Missionsförbundets sångbok utkom 1893 och även till denna har många sånger hämtats från äldre sångböcker och från Svenska kyrkans psalmbok. Till samfundets egna bidragsgivare hör Erik Nyström, Carl Boberg, Nils Frykman och Joel Blomqvist. Enligt Bolander innehåller sångboken totalt 238 översättningar från engelskan.²⁴

Pilgrimsmotivet är ännu vanligare här än i *Sionstoner* (drygt 22%). Motivet är spritt över sångboken men förekommer, som man kan vänta, tätast i avdelningen ”Hemlandssånger”. Några sånger utvecklar bildspråk hämtat från exodusmotivet, och bildelementet öken är mycket vanligare än i andra här nämnda sångböcker. Temat hemlängtan är påfallande frekvent. Särskilt Carl Boberg står för romantiska inslag; se t.ex. ”Hur ofta mitt öga från jordlivets oro Ser längtande upp mot den stjärnströdda kust!” (512). Pilgrimsfärden som en kollektiv vandring under glädje gestaltar Joel Blomqvist och Per Ollén i den under de senaste decennierna mycket sjungna ”O, hur saligt

²³ Bolander, a.a., s. 272ff.

²⁴ Bolander, a.a., s. 277ff. Av sångbokens 703 nummer är 86 hämtade från 1819 års psalmbok.

att få vandra”. En sång av okänd författare låter tåget, det nya kommunikationsmedlet, bli färdmedel från främlingslandet, ”Det närmar sig målet med hvarje minut Och tåget det ilar så fort” (571).

Pilgrims- och hemlandsmotivet knyts ofta samman med brudmotivet – bruden hämtas hem från vandrigen.

B.S. Ingemanns pilgrimssång ”Härlig är jorden”, som går tillbaka på en medeltida korsfararhymn, översattes av Erik Nyström för *Svenska Missionsförbundets sångbok*. Den är placerad i avdelningen ”Det kristliga lifvet”, i underavdelningen ”Lofsånger”. En lovsång är det förvisso och den ger i motsats till nästan alla pilgrimssånger i denna undersökning uttryck för en positiv syn på jordelivet. Det är förmodligen en anledning till dess allttjämt stora popularitet.

I *Svenska Missionsförbundets sångbok* har pilgrimsmotivet oftare än i de övriga sångböckerna fått en romantisk utformning med inslag av naturlyrik.

Frälsningsarméns sångbok, som föregåtts av smärre häften, publicerades 1897. De 357 sångerna är ordnade i fyra avdelningar: Frälsning, Helgelse, Jubel och Strid. De flesta sångerna har engelskt-amerikanskt ursprung, men enstaka bidrag finns av Lina Sandell och andra författare från den nyevangeliska väckelsen. Den stora majoriteten av sångerna har proveniens inom armén.²⁵ Några psalmer ingår inte. Pilgrimsmotivet finns i ca 20% av sångerna, de flesta i avdelningen ”Jubel”, som innehåller sånger om döden, himlen och det eviga livet. Det är värt att lägga märke till att temat döden- evigheten har glädje som förtecken.

Frälsningsarméns sångbok är språkligt sett den torftigaste, och i större utsträckning än i de andra samfundssångböckerna radas motiv och element från Bibeln på varandra utan att utvecklas. Endast i en av sångerna är pilgrimsmotivet utförligare utformat, i anslutning till exodusmotivet (nr 85). Orden pilgrim och främling nämns endast i ett fåtal sånger. Himlen betecknas som vanligt oftast land, i några få sånger Kanaan. Motivets innehåll skiljer sig mycket från de övriga sångböckernas; det är en segerviss armé som marscherar: ”Framåt till Guds Kanaan med jubel vi gå”. Vägens strapatser, som är så framträdande i de andra sångböckerna, uppehåller man sig föga vid. Vandrigen beskrivs inte heller ofta gå genom öknen. Men man är beredd på besvärligheter, strid. Ofta tilltalas den vilsna eller irrande människan; ”Irrande bort från Gud i syndens öken” och ”Själ du som redlös driver uppå tidens haf”. Detta speglar Frälsningsarméns uppsökande, utåt-riktade verksamhet.

Oftare än i de andra sångböckerna, med undantag av den metodistiska, beskrivs de två vägarna, den smala och den breda. Utgången är dubbel: himmel eller helvete. Detta ligger implicit i motivet de två vägarna, men i de övriga fria trossamfundens sångböcker nämns inte helvetet vid namn.

²⁵ Bolander, a.a., s. 327ff.

Helgelsemotivet är mera betydelsefullt än pilgrimsmotivet och i detta förhållande visar sig det metodistiska arvet.

För pingströrelsen utgav Lewi Pethrus och Paul Ongman ett tunt sånghäfte, *Segertoner*, 1914. Redan 1916 kom en utökad upplaga (189 nummer), vilken används i denna undersökning. Endast åtta psalmer har hämtats från 1819 års psalmbok. Sångerna är till största delen anglosaxiska, men även Lewi Pethrus själv har medverkat. Endast tio sånger finns under rubriken "Pilgrims- och hemlandssånger".²⁶ Lika många återfinns under den för pingströrelsen betecknande rubriken "Jesu återkomst". Pilgrimsmotiv förekommer i ca 10% av sångerna, men det är sällan utvecklat. Pilgrim, gäst och främling nämns i ett tiotal sånger.

En romantiskt färgad pilgrims- och hemlandssång till en sentimental melodi är "Städse på Sion jag tänker, Härliga, himmelska land! Glashavet gnistrar och blänker, Sätter mitt hjärta i brand. Bortom det glittrande ljuset Skådar jag himmelens stad. Sången från allfadershuset Lyssnar jag till och är glad." Texten är skriven av Th. Barratt, en engelsman som blev ledare för pingströrelsen i Norge.

Vandringen beskrivs i denna sångbok oftare som glädjefylld, segerviss och som mindre mödosam än i de andra sångböckerna, med undantag för *Frälsningsarméns sångbok*. Någon ökenvandring talas det inte om. *Segertoner* är färgad av den första, starkt karismatiska tiden inom rörelsen, då upplevelsen av glädje och andlig kraft präglade livet. Detta kommer till uttryck i en annorlunda pilgrimssång i vilken landet Kanaan tolkas som tillståndet för den frälsta människan här på jorden: "Jag inträtt i Kanaan, där Gud allt mig ger, Jag lever på den segrande sidan" etc.

Pilgrimsmotivets höga frekvens i väckelsesångböcker som Ahnfelts *Andeliga sånger* och *Pilgrims-sånger* samt i de fria trossamfundens sångböcker kan ges olika förklaringar.²⁷ Motivets vanlighet i den anglosaxiska evangelikala sång som importerades under 1800-talets senare hälft är en förklaring. Denna sång imiterades i den inhemska nydiktningen. Liksom den anglosaxiska sångdiktningen, influerades den svenska av erfarenhet av emigranter, vilket levandegjorde bilden av himlen som ett hemland.

I skönlitteraturen är vandrings-, pilgrims- och hemlandsmotiv vanliga under denna tid, den s.k. senromantiken eller, med en modernare term, idealrealismen. Motiven blir bärare både av längtan bort från vardagen och av evighetslängtan. I flera av Viktor Rydbergs verk är pilgrimsmotivet centralt, t.ex. i *Vapensmeden* och i företalet till *Den siste athenaren*. Särskilt bör nämnas dikten som sedermera blev julpsalm, "Gläns över sjö och strand", i

²⁶ Sångboken är inte disponerad i olika avdelningar, men är försedd med ett ämnesregister.

²⁷ För en fylligare framställning av pilgrimsmotivet i frikyrkosamfundssångböcker 1919–50 och i 1937 års psalmbok, se I. Selander, "O, hur saligt att få vandra". *Motiv och symboler i den frikyrkliga sången* (diss.) Lund 1980.

vilken kristet och nyplatoniskt förenas i vandringsmotivet och i symbolerna Betlehems stjärna och Eden. Exodusmotivet ger åt "Jubelfestkantaten" de bärande idéerna, men kantaten är kanske närmast inspirerad av Wallins psalm "Upp, psaltare och harpa", i vilken motivet är inflätat. Den wallinska psalmbokens inflytande, även över väckelsens sångdiktare under 1800-talets senare hälft, bör inte underskattas. Pilgrimsmotivet användes som uttryck för transcendental längtan av många andra i samtiden välkända diktare som Julia Nyberg (Euphrosyne) och C.W. Böttiger. Motivet levde kvar vid sekelskiftet, och Heidenstam utnyttjade det t.ex. i romanen *Hans Alienus*, i vilken en inre utveckling sker parallellt med vandrandet. Denna roman innehåller dikten Pilgrimens julsång, som inte har något med fromhet att göra; under pilgrimskåpan gömmer sig en rastlös äventyrare. Tillbaka till äldre tiders uppfattning av pilgrimsfärder förs vi i Strindbergs drama *Till Damaskus*. Här är pilgrimen en botgörare.

Hinsidesmotivet och motiv knutna till andra trosartikeln avbalanseras i frikyrkosamfundens sångböcker, i motsats till väckelsesångböckerna, av psalmer och sånger med första trosartikeln som grund. Här finns även sånger om verksamhet och tjänst, men tjänsten är liksom striden av andligt slag. Naturligtvis kan man tolka sånger om strid mer allmänt, med syftning på allehanda mödor och prövningar, men den förändligande tendensen är stark. Livet ses som en valplats för en ond och en god makt – Gud och den onde eller satan – och ytterst sett kan allt som händer den kristna människan inordnas under det perspektivet. Med samma rätt skulle man kunna säga att allt arbete som har ett gott syfte är en tjänst för Gud. Förvisso var frikyrkofolket i gemen inte världsfrånvänt och kvietistiskt, vilket man kan förledas att tro på grund av sångböckernas många hinsides- och hemlands-sånger. Siktet var inställt på evigheten, men man var mycket verksam i tiden, både i det privata och offentliga livet. Man sjöng emellertid inte om vardagsliv och samhälle.

År 1921 kom Svenska kyrkans psalmbokstillägg, *Nya psalmer*. Påfallande många psalmer innehåller pilgrimsmotiv (ca 19%). De flesta av dessa har tillkommit under 1800-talet eller under 1900-talets början och många har blivit kända genom väckelse- och frikyrkosångböcker, t.ex. Lina Sandells "Jag är en gäst och främling", Rosenius "Med Gud och hans vänskap" och Lewenhaupts "Vem är den stora skaran där". Många av dessa sånger hade redan varit i användning i hemmen och i andra samlingar än söndagens huvudgudstjänst. Det har aldrig funnits helt vattentäta skott mellan olika kyrkliga fraktioner med avseende på vad som sjungits.

I flera av psalmerna med pilgrimsmotiv framställs himlen som ett land och/eller ett hem, men exodusmotivet är mindre frekvent än i de fria tros-samfundens sångböcker.

Pilgrimsmotivet är spritt över olika avdelningar, men nästan hälften av fallen finns i avdelningen "Det kristna livet". Den starka längtan efter det

eviga livet, som hemlandssångerna i samfundssångböckerna ger uttryck åt, förmärks inte i psalmbokstillägget. Men Ingemanns livsbejakande "Härlig är jorden", som har placerats under rubriken "Guds härlighet i hans väsen och verk", är dock lika atypisk för pilgrimssångerna här som i samfundssångböckerna.

Vad händer med pilgrimsmotivet vid revisionerna av de sex fria samfundens sångböcker 1919–1935? Samtliga revisioner utom pingströrelsens innebar ett stilmässigt lyft samt en uteslutning av en del sånger.²⁸ Andelen psalmer från *Den svenska psalmboken* 1819 och från psalmbokstillägget *Nya psalmer*, inte minst psalmer för kyrkoårets högtider, utökades. Med samtliga sex samfundssångböcker införlivades en del äldre, populära sånger som man av förlagspolitiska skäl inte tidigare fått tillgång till. Allt fler sånger och psalmer blev gemensamma.

I *Metodist-Episkopalkyrkans psalmbok* från 1919 har pilgrimsmotivet ökat i omfattning men är alltså mindre använt än i de övriga fria trossamfundens sångböcker. Pilgrims- och hemlandssånger har samlats under rubriken "Trons längtan och hopp". I *Svenska Missionsförbundets sångbok* 1920 har bortemot 40% av sångerna i den äldre upplagan lyfts ut, och pilgrims- och hemlandsmotivet är mindre utbrett än i den äldre upplagan.²⁹ Hemlandssångerna har minskat i antal, men fortfarande finner man dem som en egen underavdelning till "Det kristna livet". I *Psalmisten* 1928 är pilgrimsmotivet mycket vanligare än i den första upplagan. Hemlandssångerna har blivit något färre men har fått en egen avdelning. *Frälsningsarméns sångbok* har i 1929 års upplaga utökats med några nya avdelningar, bl.a. "De yttersta tingen och himlen". Men sånger med pilgrimsmotiv har blivit mycket färre. *Segertoner* utökades successivt med tillägg av nya nummer i slutet. 1930 års edition innehåller 44 hemlandssånger, men pilgrimsmotivet, som är spritt över sångbokens olika ämnen, förekommer i ungefär samma proportion som i 1916 års upplaga. I *Sionstoner* 1935 har ämnesgrupper som mission och pilgrims- och hemlandssånger minskat. Pilgrims- och hemlandsmotivet har alltså tonats ner i flera av sångböckerna.

I 1937 års psalmbok, som upptog de flesta av psalmerna i 1921 års tillägg, innehåller ca 10% av psalmerna pilgrimsmotiv, vilket är mycket mer än i 1819 års psalmbok, men betydligt mindre än i tillägget 1921 och i de fria trossamfundens sångböcker före 1951. Bland de nyintagna psalmerna med

²⁸ Några sånger i *Segertoner*, har dock fått reviderad text eller melodi och fem har bytts ut.

²⁹ Vad gäller de fria samfundens reviderade sångböcker, har jag angett procentsatser för förekomsten av olika motiv i min avhandling "O, hur saligt att få vandra". *Motiv och symboler i den frikyrkliga sången* (1980), s. 282, men beräkningarna där är gjorda på det antal sånger som återstår i resp. sångbok när alla med *Den svenska psalmboken* gemensamma sånger och psalmer uteslutits. Procentsatserna för livsvandring- och pilgrimsmotivet är därför inte omedelbart tillämpliga i översikten här. Men trenden är tydlig och bekräftas av kontrollläsning. Jag har varken funnit anledning eller haft möjlighet att göra en lika noggrann excerpering av de reviderade sångböckerna som av de första editionerna.

pilgrimsmotiv märks Teerstegens pilgrimssång "Kom, vänner, låt oss hasta" och Newmans "Led, milda Ljus". Denna psalmbok, liksom 1819 års, tillhandahåller psalmer för det kristna samhället. Flera av de nyskrivna psalmerna anknyter på ett tydligt sätt till rörelser i tiden, t.ex. unglyrkorörelsen. Här finns även psalmer om och för arbetet, vardagslivets förvärvsarbete, och inte bara den andliga verksamheten, även om de inte har någon större konkretion utanför det agrara.

SAMMANFATTNING OCH AVSLUTNING

Pilgrimsmotivet är vanligare i de pietistiska och herrnhutiska sångböckerna än i 1695 års psalmbok. Mest använt är det i de sångböcker med evangelikal prägel som gavs ut under 1800-talets senare hälft, och högst frekvens har det i *Andeliga sånger*, *Pilgrims-sånger* och *Svenska Missionsförbundets sångbok* (22% i samtliga). Det är också mycket vanligt i *Nya psalmer*, 1921 (19%), som innehåller många sånger från 1800-talets evangelikala väckelse.

Pilgrimsmotivet ger uttryck för främlingskap i denna världen och längtan till himlen, vilket är typiskt för väckelserörelser. Det är förbundet med dödsmat, men det är en ljus syn på döden som förmedlas. Döden nämns inte; den kan omskrivas under bilden "gå över Jordan". Pilgrimen når målet för sin mödosamma resa, han/hon kommer hem. Den dubbla utgången, himmel eller helvete, omtalas ytterst sällan. Botgöring, som var förknippad med den medeltida vallfarten, finns inte i pilgrimsmotivet i psalm och sång. Om orden pilgrim, gäst och främling förekommer, är det i singularis; det är en ensam vandrare.

Orsakerna till att motivet blir så vanligt under 1800-talet är flera. Påverkan från den litterära romantiken gäller, inte minst för Wallins del, men även för senare författare, svenska såväl som utländska. Pilgrimsmotivet finns kvar i senromantikens diktning. En viktigare orsak till motivets vanlighet i väckelse- och frikyrkosångböcker är importen av och inflytandet från anglosaxisk, evangelikal sång i vilken motivet är mycket frekvent. Detta hänger bl.a. samman med inverkan från Bunyans *The Pilgrim's Progress* och emigrationerna till Amerika, som blir allt vanligare under 1800-talet, och som blir en bild för människans färd mot evigheten. Metaforiseringen av emigrationerna bidrar till att tonvikt läggs vid pilgrimens hemkomst, och pilgrimsmotivet kopplas samman med eller övergår i ett hemlandsmotiv. Härtill bidrar säkerligen den nationella strömningen med dess sånger om fosterlandet. De troendes rätta hemland är himlen.³⁰ Med den anglosaxiska sången följer även en ökad användning av exodusmotivet; pilgrimsfärden går genom öknen över Jordan till Kanaan.

³⁰ Jfr. kapitlet "Jordiskt fosterland, himmelskt hemland eller socialistiskt paradiset?", i I. Selander, *Folkfrörelsesång*, 1996. Se särskilt sammanfattningen, s. 135ff.

Sångerna om evighetslängtan kulminerar visserligen i några sambunds-sångböcker under 1900-talets båda första decennier, men successivt har de blivit färre, medan sånger och psalmer om livet i tiden har ökat, bl.a. sånger för olika verksamhetsformer.

Att psalmer och andliga sånger i äldre tid slutar med evighetsperspektiv är snarare regel än undantag. Från 1930-talet växer en ny typ av sånger och psalmer fram, med tonvikt vid dennasidigheten; evighetslivet finns inneslutet i människans liv i tiden. Ett tecken på det ökande intresset för livet i världen, i samhället, är att pilgrimsmotivet efter 1950 är långt mindre frekvent i psalm- och sångböcker och det används sällan i nyskrivna sånger och psalmer. De nya psalmerna och sångerna är mest inriktade på livet i tiden. I skönlitteraturen finns enstaka nedslag av motivet även efter 1950. Den svenske författare som mer än någon annan under 1900-talet varit engagerad av pilgrimsmotivet, Pär Lagerkvist, framställer tvivlande pilgrimer i sina pilgrimsromaner i medeltida miljö.

En amerikansk teolog, Joseph M. Shaw, framhåller att Guds folks pilgrimskap behöver lyftas fram i vår samtid i opposition mot individualismen, som förstärkts av sekulariseringens värderingar som breder ut sig alltmer också i kyrkorna.³¹ Men det behöver få en ny utformning. Den norske kompositören Egil Hovland framhöll i en intervju att det tidlösa motivet – Guds folks pilgrimskap, främlingskapet i tiden och hemmahörigheten i evigheten – behöver gestaltas även i vår tid som både motvikt och kraftkälla till tjänst, kamp och engagemang i kyrka och samhälle. Hans eget bidrag i samarbete med Britt G. Hallqvist är *Pilgrimsmesse*, i vilken gammalt och nytt i text och ton blandas i en gudstjänst helt genomlyst av evighetsperspektivet.

³¹ J.M. Shaw, *The Pilgrim People of God. Recovering a Biblical Motif*, Minneapolis, 1990, Preface.

Summary

The pilgrimage has, with different contents, been a metaphor of life through centuries in devotional as well as in secular literature—sometimes a death motif, sometimes dominated by the longing for the world to come, sometimes focusing on the hardship of the journey; always illustrating the tension, the double membership of a Christian person as belonging to this world and this time as well as to the world to come: eternity.

The development and dissemination of the motif is here being followed from *Den svenska psalmboken*, 1695, through to widespread songbooks up to 1950. In the Hymnal of 1695, the metaphor of wandering is very frequent, but developed into a pilgrim motif in no more than 3% of the hymns. It is mostly connected with the death theme. In the pietistic and Moravian songbooks it is used more often (4–8%), which is also the case in the Hymnal of 1819 (8%). Above all, Wallin made use of the motif, expressing a longing for eternal life. This transcendental longing is typical of Romanticism.

The great breakthrough of the motif came during the 1850's and 1860's with Ahnfelt's *Andeliga sånger* and Per and Gustaf Palmqvist's *Pilgrims-sånger* (22–23%). The motif is, in these songbooks more than before built up with elements from Israel's Exodus. *Pilgrims-sånger*, in especial, contain a great deal of English evangelical songs, and in these the pilgrim motif is much more used than in the Swedish song tradition. Among the reasons for this, there may be an influence from Bunyan's *The Pilgrim's Progress*. Another source is the typological interpretation of the Bible, where Exodus became a symbol of the journey through life to heaven. Furthermore, the emigrations to America became metaphors for a journey to heaven. Even people's native country became a metaphor for heaven, a homeland to be longed for.

The pilgrim motif was also important in the hymnals, published by the new Free Churches during the last decades of the 19th century. Lina Sandell, especially, had a preference for pilgrimage as a picture for life. She stressed the presence of Jesus during the wanderings. In *Svenska Missionsförbundets sångbok*, the motif had a romantic touch, contrary to the joyful marching of the Salvation Army pilgrims.

In the supplement of *Den svenska psalmboken*, 1921, the pilgrim motif is very significant. Many of these hymns were kept in the revised Hymnal of 1937. In the revisions of Free Church songbooks from 1919 onwards, the motif steadily decreases. However, it is important not to exclude the motif from the hymnals. It reminds the church of the temporal character of this world. The church shall serve the world but it shall not lose its perspective toward eternity.

Tid och evighet i psalmer

Av Antje Jackelén

Den här artikeln ställer frågan om tid och evighet såsom de framträder i den kristna psalmskatten. Därmed är det inte teologiska eller filosofiska distinktioner som hamnar i fokus, utan uppgiften blir att lyssna sig till den berättelse om tid och evighet som skymtar fram i olika epokers psalmdiktning.

I viss mån lever psalmerna sitt eget liv i gränslandet mellan erfarenhet och teologisk reflexion. Psalm-boken kan å ena sidan sägas vara den upplevda Bibeln; psalmerna är konstverk som framsprungit ur mötet mellan det bibliska budskapet och livets erfarenhet.¹ Å andra sidan är det troligt att psalmerna i sin tur påverkar livstolkningen hos de människor som sjunger eller läser dem. Därför verkar det lovande att försöka närma sig den kristna förståelsen av tid och evighet just genom att vara lyhörd för psalmernas berättelser. Hur har kristna församlingar sjungit om tid och evighet genom seklen? Finns där ett självklart och konstant mönster? Har tyngdpunkter förskjutits och nytt kommit till?

I denna artikel försöker jag svara på dessa frågor utifrån tre perspektiv: förhållandet mellan tid och evighet, framtidens roll och människans relation till tiden. Artikeln bygger på en större undersökning av svensk-, engelsk- och tyskspråkiga psalmer.² De svenska psalmerna är hämtade ur *Den svenska psalmboken* från 1986 (Sv.ps.) och *Psalmer i 90-talet* (Ps. 90). I några fall har även äldre psalmboksutgåvor tjänat som jämförelsematerial. Det tyska materialet utgörs av den katolska bön- och psalmboken *Gotteslob* (GL) från 1975 och av *Evangelisches Gesangbuch* (EG) i en utgåva från 1995. För de engelskspråkiga texterna har jag använt mig dels av *The Australian Hymnbook with Catholic Supplement* (AHB) från 1977 och dels av *Sing Alleluia: A Supplement to the Australian Hymn Book* (SA) från 1987. Undersökningen bygger på en analys av sammanlagt 3 146 psalmer, i vilka ca 3 700 ställen som innehåller tids- eller evighetsterminologi har granskats.

¹ Ellingsen 1990, 7 (Förord av Åge Haavik) och 9.

² För en utförlig redovisning av denna undersökning, se min avhandling *Zeit und Ewigkeit*.

I. TÅREDAL OCH FRÖJDESAL³ – RELATIONER MELLAN TID OCH EVIGHET

När tid och evighet sätts i relation till varandra i äldre psalmer, sker det ofta efter ett tydligt mönster. Tid har inte nödvändigtvis negativ karaktär, men i sin preliminaritet är den ändå aldrig mer än ett mer eller mindre behagligt preludium till den himmelska friden eller lovsången. Detta tid-evighetsperspektiv efter schemat "här i tiden – där i friden" har en lång tradition i den klassiska psalmen. Det bygger på en distinktion mellan tid och evighet som inte alltid är begreppsmässigt strikt genomförd, men som låter sig beläggas utifrån en jämförelse mellan de kännetecknen som förknippas med tid respektive evighet. Tid är kort och fylld av besvärligheter, evighet däremot betyder frid.⁴ I tiden gäller det att vaka, bedja och strida,⁵ i evigheten handlar det om hemkomst, lovsång, ro och frid.⁶ Tid kan innebära kval, evighet däremot är tröst.⁷ I evigheten blir inget gammalt; det uppstår samtidighet med Gud.⁸ Till tiden hör mörker och dunkelhet, höljen och slöjor, medan evigheten präglas av klarhet.⁹ Kort sagt: tiden motsvarar natten,¹⁰ evighet är morgon, dag och sommar.¹¹ Därvidlag vet den klassiska psalmen mycket väl att skilja mellan goda och onda och dåliga tider. Dock är alla dessa tider i sin preliminaritet definierade utifrån evigheten och står på var sitt sätt i dennas tjänst.¹² Den onda tiden kan förstärka evighetens dimension av tröst och hopp: ju eländigare tiden i tåredalen är, desto starkare strålar evighetens glans.¹³ Den goda tiden i sin tur kan stegra förväntningarna på evigheten till

³ Sv.ps. 325:7, text Elle Andersdatter 1639, Olaus Forsselius 1668, Johan Olof Wallin 1819.

⁴ Bl.a. GL 901:5: "Wir glauben dir und deinem Wort, das leitet uns zum Frieden dort aus dieser Zeit Beschwerden", text Heinrich Bone 1847, nyformulering Friedrich Kienecker 1973.

⁵ Sv.ps. 566:6, text J.O. Wallin 1816, Anders Frostenson 1979.

⁶ Sv.ps. 615:6: "...en liten tid...så kommer hemmets frid...i evighetens ro", text Gerhard Tersteegen 1738, sv. 1741, Britt G. Hallqvist 1983; Sv.ps. 624:6: "...då är jag i hamn, jag skådar mitt hemlands stränder...", text Johannes Johnson före 1915, Oscar R. Hallberg och Oscar Mannström 1920. Angående vandrings- och hemlandsmotivet, se Selander 1980, 103–133, särskilt 130ff.

⁷ Sv.ps. 63:8: "Och tidens kval fick sammanhang med evighetens tröst...", text J.O. Wallin 1816.

⁸ EG 148:7: "Mit Gott wir werden halten das ewig Abendmahl, die Speis wird nicht veralten ... wir werden...trinken zugleich mit Gott", text Johann Walter 1552.

⁹ Sv.ps. 616:3: "O klarhet som fördriver all tidens dunkelhet, o härlighet som bliver min lott i evighet!...", text J.O. Wallin 1814, Anders Frostenson 1978. Jfr. även Sv.ps. 324:2, text Johann Walter 1552, bearbetad 1604, 1911 och 1978 samt Sv.ps. 11:6: "När en gång alla tidens höljen falla, ...och evighetens klara klockor kalla min frälsta ande till dess sabbatsro...", text Carl Boberg 1885, bearbetad 1984.

¹⁰ GL 870:2.3, text Franz Johannes Weinrich 1938.

¹¹ Bl.a. AHB 621:5, text James Quinn 1919–; EG 148:1, text Johann Walter 1552 (sv. Sv.ps. 324); EG 450 (= GL 668:1), text Christian Knorr von Rosenroth (1654) 1684, delvis efter Martin Opitz 1634.

¹² Jfr. t.ex. GL 518,6: "Stärk unsre Hoffnung in der Zeit, daß uns aufleucht die Ewigkeit", text Maria L. Thurmair 1962.

¹³ Sv.ps. 314, text Natanael Beskow 1886, bearbetad; Sv.ps. 321:3–4, text Magnus B. Landstad 1861 och Johan A. Eklund 1910; Sv.ps. 638, text Henry Williams Baker, 1800-t., Britt G. Hallqvist 1977.

det oföreställbara: om det redan nu är så fint, hur fantastiskt blir det inte då!¹⁴

Gemensamt för framför allt många äldre psalmer är alltså evighetens företrede. Tidens kvalitet definieras inte utifrån tiden själv, utan utifrån dess underordning under evigheten. Så uttrycker t.ex. Gerhard Tersteegen detta:

Ein Tag, der sagt dem andern,
mein Leben sei ein Wandern
zur großen Ewigkeit.
O Ewigkeit, so schöne,
mein Herz an dich gewöhne,
mein Heim ist nicht in dieser Zeit.¹⁵

Liknande tankar finns i många psalmer. På främlingen från ett bättre land väntar det eviga hemlandet.

Jag är en gäst och främling
som mina fäder här,
mitt hem är ej på jorden,
nej, ovan skyn det är.¹⁶

Den utifrån evigheten bestämda relationen mellan tid och evighet uttrycks i huvudsak på tre sätt. För det första följs tiden av evigheten. Mer eller mindre tydligt formuleras då önskan att tiden måtte ge vika för evighetens början. För det andra talas det om en interaktion mellan tid och evighet som löper i två riktningar: dels från tid till evighet och dels från evighet in i tiden. I det förra fallet tenderar tiden att upplösas i evighet. Något händer som upphäver eller förvandlar tiden.

För domsbasunens gälla ljud
skall rummets murar falla.
All tid skall bli ett enda nu,
ty tidens ur skall stanna ...¹⁷

I det senare fallet startar ett skeende som låter tiden fortskrida men berikar den, så att säga med evighet.

In die Wirrnis dieser Zeit
fahre, Strahl der Ewigkeit;
zeig den Kämpfern Platz und Pfad
und das Ziel der Gottesstadt.¹⁸

¹⁴ Sv.ps. 262:4, text Nils Frykman 1877, bearbetad; Sv.ps. 305:5, text J.O. Wallin 1818; EG 503:9–11, text Paul Gerhardt 1653; jfr även den svenska bearbetningen i Sv.ps. 200:5–6.

¹⁵ EG 481:5, text Gerhard Tersteegen 1745. Jfr. även EG 152:4, text Philipp F. Hiller 1767; EG 148:9, text Dresden 1557; GL 568, text Maria L. Thurmair 1951, 1973; GL 656:1, text Georg Thurmair (1935)1938; GL 897:2, text *Sursum Corda* 1874, nyformulering Friedrich Kienecker 1973; AHB 147:5, text Charles Wesley 1707–88.

¹⁶ Sv.ps. 322: 1–5, text Lina Sandell-Berg 1868; jfr. även Sv.ps. 469:2, text J.O. Wallin 1819.

¹⁷ Sv.ps. 634:2, text Olov Hartman 1978 efter flerfaldig bearbetning av *Dies irae* från 1200-talet. Jfr. även EG 332:4, text Georg Geßner 1795; Sv.ps. 627:4: ”Dagen kommer, Kristi dag, då tid blir till evighet...”, text Svein Ellingsen 1977, översätn. Britt G. Hallqvist 1978.

¹⁸ EG 600:4, text Otto Riethmüller 1932.

Även i mindre stridsmättat bildspråk beskrivs detta evighetens ingående i tiden. Denna föreställning kan länkas ihop t.ex. med inkarnationen och Kristi uppståndelse. Kärleken kan betecknas som "det eviga livet i växlingen här".¹⁹ Men även utan hänvisning till särskilda nyckelhändelser är det ibland tal om att tiden fylls med evighet. Denna interaktion uttrycker en förvissning om mål och mening med livet i tiden.

Den tredje typen av relation mellan tid och evighet kan beskrivas som att evigheten griper om tiden. Evighet omger tiden som likt en ö ligger i evighetens hav – eller tvärtom som likt ett innanhav omges av evighetens stränder. Tiden föds ur evigheten och återvänder till den.

Du Schöpfer aller Wesen,
du Lenker aller Zeit,
die Woche, die gewesen,
kehrt heim zur Ewigkeit.²⁰

De böcker som innehåller i huvudsak nyare texter intresserar sig inte alls så mycket för evigheten. I SA kommer evigheten knappast alls till tals. Det finns en påtaglig tendens i moderna sånger och psalmer att koncentrera sig på det som är. Här och nu är helt enkelt viktigare än där och sedan.

Inte bortom havet,
där är inte svaret,
men i ordet, talat
här till oss i dag.²¹

Där den immanenta verkligheten tidigare var underordnad den transcendentia evigheten, är numera evigheten inordnad i immanensen. Där tidigare textförfattare kontrasterade tidens oro med evighetens frid, handlar det nu om frid innanför tiden, en tid som dessutom blivit alldeles för knapp:

Jesus, hjälp oss finna tid...
I vår brådska skapa frid...²²

Det handlar om "hope for today".²³ Psalmer om lidandet förtröstar inte på evigheten, utan de söker efter hopp och tillförsikt här och nu. Den himmelska festen är inte längre ett mål för sin egen skull, utan tjänar som modell för hur livet på jorden skall gestaltas nu:

¹⁹ Sv.ps. 258:7, text Nicolai Frederik Severin Grundtvig 1824, Emil Liedgren 1935, bearbetad 1937.

²⁰ EG 485:1, text Otto Riethmüller 1934 efter *Deus, creator omnium* av Ambrosius från Milano 386.

²¹ Sv.ps. 25:2, text Anders Frostenson 1968, 1973.

²² Ps. 90 821:2, text Seppo Suokunnas 1984, översättn. Catharina Östman 1985.

²³ SA 49:4, text Melchizedek M. Solis 1966.

In praise of God meet duty and delight,
angels and creatures, men and spirits blest:
in praise is earth transfigured by the sound
and sight of heaven's everlasting feast.²⁴

Det som bidragit till en uppvärdering av det dennasidiga, det immanenta, är utan tvekan upplevelsen att skapelsen är hotad. Vi kan inte längre tolka evig frälsning som om det räckte med avlidna kristnas eviga liv. Om det verkligen skall vara en frälsning att tala om, då kan den inte inskränka sig till att gälla endast människor eller endast vissa människor. Och om det skall vara en salighet värd namnet, så måste den även innebära hela den ångestfyllda skapelsens befrielse. Hoppet syftar inte så mycket på en transcendent evighet som på en åttonde skapelsedag, en blommande framtid för denna jord. Så uppstår på sätt och vis en utjämning i begreppsparet evighet-tid. Evigheten blir allt mer immanent. Den träder mer och mer i tidens tjänst för att förbättra och förädla den:

Minns att var sekund
är en liten stund
av evigheten hos Gud,
och när dagen lång
du hör fåglars sång,
hör du himmelens egna ljud...
...minns att rätt och frid
i vår egen tid
ska få spegla Guds kärleks lag.
Så lev Guds nu...²⁵

Om denna utveckling skvallrar om en banalisering av förhållandet mellan tid och evighet eller om den är uttryck för ett genomtänkt teologiskt ställningstagande, är svårt att avgöra utifrån dessa rader. Klart står emellertid att denna vers inte är ensam om sådana utsagor. Så kan en vårpsalm tala om att "Vi står små inför det stora, ser i ödmjukhet...alltings evighet".²⁶

Tiden tycks svälla, ja den tycks svälja evigheten. Evigheten förefaller ha mist sin gamla förmån att få tolka livet i tiden. Frågan är berättigad, om inte rentav förhållandet har blivit det motsatta. Var tidigare evigheten den instans som rådde över tiden, så är evigheten numera tvungen att inför tidens auktoritet svara för vad den kan prestera i form av ett bättre liv.

Ur det perspektivet verkar det gamla självklara "från tåredal till fröjdesal" tillhöra en helt annan värld. En hel evighet tycks ligga mellan denna världsbild och Jonas Jonsons ohejdade entusiasm:

²⁴ SA 50:1, text Erik Routley (1917–82). I samma riktning pekar även AHB 547:1: "O day of God, draw nigh/... come with your timeless judgment now / to match our present hour", där det bes om rättvisa och fred för den här världen, text Robert B. Young Scott 1899–.

²⁵ Ps. 90 863:2-3, text Tore Littmarck, odaterad.

²⁶ Ps. 90 862:4, text Ingela Forsman 1993.

Himmel på jorden, här får vi leva,
älska och ge, burna av glädje ...
Öva er barn, att leva i Anden,
himlen är här, evig i tiden!²⁷

Är skillnaden mellan tid och evighet, som var så självklar i gamla psalmer och som även inom teologin har spelat en avsevärd roll, därmed upphävd? Om "himlen är här, evig i tiden", hur påverkar denna närvaro i så fall uppfattningen om framtiden?

II. VÅGA IDAG SMAKA GUDS FRAMTID²⁸ – BERÄTTELSEN OM FRAMTIDEN

Det är inte ofta som psalmerna uttryckligen talar om framtiden. Ändå är de ställen som tar upp temat värda att uppmärksammas, eftersom de berättar en speciell historia om mänskliga erfarenheter angående framtiden. Denna historia sträcker sig från en attityd av undergivenhet, som förtröstansfullt lämnar framtiden åt Gud, till försöket att gripa tag i framtiden för att kunna förvissa sig om att en framtid, alla hot till trots, fortfarande är möjlig.

Ett talande exempel på den förtröstansfulla hållningen är psalmen *Blott en dag*.²⁹ Även följande rader ur den australiska psalmboken andas samma förtröstan:

Be still, my soul: your God will undertake
to guide the future as he has the past.
Your hope, your confidence let nothing shake,
all now mysterious shall be clear at last.
Be still, my soul: the tempests still obey
his voice, who ruled them once on Galilee.³⁰

Framtiden undandrar sig människans kontroll. Den framstår som icke manipulerbar. Det förflutna går i viss mening att äga, framtiden däremot är det stora okända. Därför förefaller en förtroendefull hängivenhet till den Gud som i det förflutna visat sig som kraftfull och mäktig, vara människans tillbörliga inställning inför framtiden. Det anses bitvis rentav olämpligt att försöka tränga in i den framtid som så effektivt tycks undandra sig all mänsklig kontroll. Så kan i varje fall följande fromma önskan uppfattas:

Led, milda ljus... Led du mig fram.
Styr du min fot. Min fjärran framtids stig
jag vill ej se, ett steg är nog för mig.³¹

²⁷ Ps. 90 817:2–3, text Jonas Jonson 1978.

²⁸ Ps. 90 817:2, text Jonas Jonson 1978.

²⁹ Sv.ps. 249, text Lina Sandell-Berg 1865.

³⁰ AHB 48:2, text Katharina von Schlegel 1697–?, översatt och bearbetad av Jane Laurie Borthwick (1813–97).

³¹ Sv.ps. 275:1, text John Henry Newman 1833, Berndt David Assarson 1922, Torsten Fogelqvist 1937, bearbetad (= AHB 494:1: "Lead, kindly light ... lead thou me on./Keep thou my feet; I do not ask to see/the distant scene – one step enough for me.").

Men tanken på en framtid som också innebär en stundande dom, kan även befrämja moralisk förkovran. Så manar Paul Gerhardt år 1653:

Richt unsre Herzen, daß wir ja nicht scherzen
mit deinen Strafen, sondern fromm zu werden
vor deiner Zukunft uns bemühn auf Erden.
Lobet den Herren!³²

Det är dock ovanligt för gångna århundradens psalmdiktare att använda ordet framtid. I de tyska och svenska psalmböckerna blir det särskilt tydligt att *framtid* nästan uteslutande hör till modernare texters ordförråd. Vanligast är begreppet i psalmer som kom till efter 1960.

Bearbetningen av en psalm från 1600-talet visar på ett intressant sätt hur framtidstanken kommer in i bilden. Den mer eller mindre passiva väntan på en tryggad, himmelsk framtid träder tillbaka. Istället blir det viktigt att gripa tag i en av den himmelska framtiden påverkad jordisk framtid. Detta intryck stöds av en jämförelse mellan den 1816 av Johan Olof Wallin bearbetade versionen och den ordalydelse som Britt G. Hallqvist gav denna vers i sin bearbetning från 1983:

Herre, var de trognas styrka Och din smorde hjälp beskär. Fräls ditt folk och stöd din kyrka, Som ditt arv och eget är. Låt dem här i dig förnöjas Och till evig tid upphöjas. ³³	Herre, var de trognas styrka, främja rätten i vårt land. Fräls ditt folk och stöd din kyrka, tag vår framtid i din hand. Giv oss glädje här i tiden, slut till sist oss in i friden. ³⁴
---	---

I stället för hjälp åt "din smorde",³⁵ ber den sjungande församlingen nu om främjandet av rätten i det egna landet. I stället för stöd åt kyrkan "som ditt arv och eget är", lyder bönen nu "tag vår framtid i din hand". Vad har hänt? På vägen från 1600-talet till de senaste årtiondena har framtiden blivit ett problem. Det räcker inte längre att konstatera framtidens okontrollerbarhet, att mana till moralisk vandel med sikte på den nalkande domen och i övrigt anbefalla sig åt Guds trygga ledning. Framtid är inte längre det som kommer – visserligen från Gud, men ändå – liksom alldeles av sig själv och som kommer människan till mötes automatiskt. Människan har nu dragits in i forandet av framtiden, en framtid som kan vara livsbejakande eller dödsbringande i ett globalt perspektiv. Här och nu måste det hända något, så att framtid överhuvudtaget blir möjlig. Man måste be om framtid. Det behövs en förvisning om att framtiden ligger inom räckhåll. Framtidsfrågan har mer och mer blivit till frågan om hopp är rimligt.

³² EG 447:9.

³³ Sv.ps. 1937 5:3, text Gustaf Ållon 1694.

³⁴ Sv.ps. 8:3.

³⁵ Den "smorde" syftar sannolikt på kungen som den högste ansvarige för rättskipningen (jfr. Psaltaren 28:8), vilket kan ha motiverat Britt G. Hallqvists bearbetning.

Kunde Nils Frykman 1883 ännu relativt obekymrat³⁶ sjunga

Min framtidsdag är ljus och lång,
den räcker bortom tidens tvång,
där Gud och Lammet säll jag ser
och ingen nöd skall vara mer,³⁷

– och kunde han se fram emot himlen och tackla jordelivet som en prövotid, så har situationen för hans kolleger ett hundratal år senare blivit en helt annan:

Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr; ...
mein Los ist Tod, hast du nicht andern Segen?
Bist du der Gott, der Zukunft mir verheißt?
Ich möchte glauben, komm mir doch entgegen.³⁸

Där framtid inte längre är någon självklarhet, återstår försöket att i bön förvissa sig om dess möjlighet och att i tro gripa tag i den. Litanior i GL ber ”var vår framtid” och ”var du framtiden för våra barn”.³⁹ Tanken på framtiden leder inte alls längre raka vägen in i den himmelska friden. Snarare blir framtiden allt tydligare hoppets partner:

Herren lever,
våga tro det,
lämna den tid som gått.
Hoppet är framtid,
nu är livet,
vår möjlighet.⁴⁰

Ja, det finns ställen där framtid och hopp används synonymt. Det är tal om barn som ”i dag får lida och leva utan framtid i slum och ökensand”⁴¹ och om lovsången som stiger till Gud ”så länge ögon ännu lyser av hopp och framtidstro”⁴² och ”[s]å länge barnen vågar hoppas på ett framtidsland”.⁴³

Den bävan inför okänd framtid som församlingen i Sv.ps. 383:2 uttrycker tillsammans med dopbarnets föräldrar, syftar inte så mycket på den eviga frälsningen som först och främst på de faror och ovissheter som ger jordeli-

³⁶ Visserligen skrev Frykman *Min framtidsdag* – som han själv tyckte var den bästa av ett stort antal av honom skrivna psalmer – i en för honom personligen konfliktfylld tid (Ronnås 1990, 219); men dessa individuella bekymmer äventyrar aldrig den kollektiva framtiden, snarare blir de relativiserade genom den himmelska tryggheten.

³⁷ Sv.ps. 302:1, text Nils Frykman, bearbetad. Frykmans tillförsikt grundar sig på det oförgängliga arvet som förvaras i himlen. Den jordiska prövotiden ses som förberedelse för mottagandet av arvet (302:2). Framtid är i grunden synonymt med himmel.

³⁸ GL 621:1 (= EG 382:1, där sista raden lyder: ”Ich möchte glauben, komm du mir entgegen”), text Lothar Zenetti 1974 efter det nederländska *Ik sta voor U* av Huub Oosterhuis 1969.

³⁹ GL 764:40.70, text Huub Oosterhuis.

⁴⁰ Sv.ps. 155:1, text Göran Bexell 1971.

⁴¹ Sv.ps. 435:2, text Svein Ellingsen 1977, Britt G. Hallqvist 1980.

⁴² Sv.ps. 602:1, text Per Harling 1980.

⁴³ Sv.ps. 602:4, text Per Harling 1980.

vet dess skrämmande skörhet.⁴⁴ Tron föreställs öppna en framtid som är genomträngd av Guds Ande. Bara så kan tanken på en både hotad och hotfull framtid uthärdas.

När sånger och psalmer som har kommit till under 1900-talets andra hälft berättar om framtiden, skiljer de i regel inte mellan en jordisk och en himmelsk framtid. Det betyder inte att den himmelska framtiden skulle ersättas av en jordisk framtid. Anspråken är högre än så. Det finns röster som låter Guds framtid bli verklighet i nuet. I en redan tidigare citerad text av Jonas Jonson heter det att i Guds Ande är himlen på jorden närvarande. Här behövs inte ens längre sakramentets föregripande kraft för att göra Guds framtid i nuet tillgänglig för sinnen:

Himmel på jorden, här får vi leva, ...
Öva er barn, att leva i Anden,
våga idag smaka Guds framtid!⁴⁵

Annars besjunger Jonson just nattvardsfirandet som den plats, där det rättvisa delandet av måltiden föregriper smaken av framtiden:

...Vi reser ett tecken, rättvisans tecken, måltid delad med alla.
Vi smakar den framtid de fattiga hoppas, tid då murar skall falla.⁴⁶

De äldre psalmerna motiverade ofta sin framtidstro med erfarenheten av Guds trofasthet i det förgångna.⁴⁷ I nyare texter, däremot, tänker man mindre utifrån det förflutna på framtiden. Snarare tänker man utifrån Guds mer eller mindre avlägsna framtid på vår nära framtid. "[O]mvänd till verklighet, vänd mot Guds framtid" – så vill psalmen *Blott i det öppna* att den kristna skall leva.⁴⁸ Innehållsmässigt uppvisar denna psalm tydliga paralleller med den tyska *Vertraut den neuen Wegen*:

Vertraut den neuen Wegen,
auf die uns Gott gesandt!
Er selbst kommt uns entgegen.
Die Zukunft ist sein Land.
Wer aufbricht, der kann hoffen
in Zeit und Ewigkeit.
Die Tore stehen offen.
Das Land ist hell und weit.⁴⁹

⁴⁴ Sv.ps. 383, text Svein Ellingsen 1971, översätttn. Britt G. Hallqvist 1977 (= EG 212 i översätttn. av Jürgen Henkys 1982). Ellingsen arbetade med denna text samtidigt som han dels sörjde en liten dotters död genom olyckshändelse och dels levde i förglädjen inför födelsen av ett nytt barn (Nivenius 1991, 70).

⁴⁵ Ps. 90 817:2, text Jonas Jonson 1978.

⁴⁶ Sv.ps. 398:1–3, text Jonas Jonson 1980. Jfr. även av samma författare Ps. 90 från 1985 och 1993, där det bl.a. heter: "I detta bröd är tecknet för vår framtid".

⁴⁷ T.ex. AHB 48:2, text Katharina von Schlegel 1697–?, översätttn. Jane L. Borthwick 1813–97, bearbetad; AHB 52:3, text Philip Doddridge 1702–51. Denna observation får stöd även från annat håll. Under rubriken "Det självklara i tiden" visar Aurelius 1994, 26–31, med hjälp av kateketiskt material från 1600-talet, att föreställningen om Guds försyn (*providentia dei*, som består av Guds *praescientia* och Guds *cura*) utgjorde den tidens självklara förståelsehorisont.

⁴⁸ Sv.ps. 90:2, text Britt G. Hallqvist 1972 efter Johannes Kierkegaard 1971.

⁴⁹ EG 395:3, text Klaus Peter Hertzsch 1989.

Så har då den passiva förtröstan inför framtiden mer eller mindre ersatts av försöket att gripa tag om framtiden. I denna process har människan även i allt större utsträckning blivit medveten om att framtiden är hotad. I samma mån som hon försökte gripa den, undflydde den henne in i det hotfullas och det hotades sfär. Därför liknar det försökta greppet om framtiden alltmer en kamp om hoppet. På 1990-talet kretsar många tankar kring enheten av hopp och framtid. Det gör även Svein Ellingsens psalm om ansvaret för jorden:

Ännu är hoppet en brinnande gnista...
Drömmen och hoppet slår rot i vårt hjärta...
Framtiden lever: En framtid för jorden!
Hopplöshet viker och dag följer natt.⁵⁰

I en annan text leder framtidshoppet om en helad värld paradoxalt nog tillbaka till tidens ursprung:

En gång i tidens morgon är jorden ny,
luften är renad och sjöbotten synbar...⁵¹

Det förblir något oklart, varför tidens morgon här sammanfaller med fulländningen av det ur världens perspektiv ännu icke fullbordade frälsningskeendet. Möjligen är förklaringen den att det rör sig om en sammansmältning av förfluten tid och framtid till en frälsningsvision.

”Min fjärran framtids stig jag vill ej se, ett steg är nog för mig” och ”Våga idag smaka Guds framtid” – mellan dessa två poler utspinner sig alltså psalmernas berättelse om framtiden. Under berättelsens gång har innebörden i begreppet framtid ändrat karaktär. Om framtid i det första fallet i stort sett var synonym till himmel, så är i det andra fallet framtid i det närmaste liktydig med hopp. Den förtröstansfulla attityden tycks främst tala utifrån ett individualantropologiskt perspektiv; det är den egna själen som manas till stillhet och förtröstan. Attityden som problematiserar framtiden ger däremot intryck av att lättare kunna anamma ett socialt perspektiv.

III. NÄR ÖDEN OCH TIDER VÄLLER⁵² – MÄNNISKAN OCH TIDEN

Människans förhållande till tiden är präglad av erfarenheten att tiden obönhörligen tycks flyta iväg. På alla tre språken i de undersökta psalmböckerna jämförs tiden med floder och strömmar.

⁵⁰ Ps. 90 885:2.3.4, text Svein Ellingsen 1991, översättn. Jan Arvid Hellström 1991.

⁵¹ Sv.ps. 637:1, text Göran Bexell 1972.

⁵² Sv.ps. 83:4, text Karl-Gustaf Hildebrand 1936, 1983.

När öden och tider väller
som strömmande vattendrag,
du binder släkte till släkte
så stilla som dag till dag...⁵³

Förgänglighet är den mänskliga existensens grundtema. Bort går tiden, fram kommer döden,⁵⁴ och "[b]lott som en flyktig dröm är mänskans dag i tiden".⁵⁵ Denna erfarenhet blandar ett stråk av resignation i en och annan psalm, om den inte rentav sprider skräck:

...du vet med vilken skräck vi ser
vårt timglas sandkorn falla ner...⁵⁶

Tron har i huvudsak tre sätt att bearbeta erfarenheten av ett liv i dödens skugga. Dels finner den trygghet i det som trots tidernas växling består, dels uttrycker den sin tillförsikt och längtan efter att tiden upphävs och ersätts av evigheten⁵⁷ och dels är den beredd att möta tidens etiska utmaningar i medvetenhet om att all tid alltid också är Guds tid.⁵⁸ Det som består är i första hand Gud själv, men det kan även vara hans kyrka.⁵⁹ Evighetslängtan är en lösning som föredras i äldre psalmer, medan 1900-talets texter är mera benägna att dra etiska konsekvenser.

I dessa dagar är huvudproblemet med tiden just bristen på tid. Den av jäkt och stress plågade människan ber om tid för livets väsentligheter.⁶⁰ För hennes förfäder och förmödrar var det framför allt ond, farlig och trosfattig tid som var det stora problemet. Inte om mer tid bad de, utan om förkortning av prövotiden och om att bli bevarade för farsoter och dyrtider.⁶¹ Där-

⁵³ Sv.ps. 83:4, text Karl-Gustaf Hildebrand 1936, 1983. Jfr. även Ps. 90 888:2. "...alla är vi ett./färdas samman på tidens flod...", text John Nilsson 1968; EG 528:2 (= GL 657:2), text Michael Franck 1652: "...Wie ein Strom beginnt zu rinnen/und mit Laufen nicht hält innen,/so fährt unsre Zeit von hinnen"; AHB 46:5: "Time, like an ever-rolling stream,/bears all its sons away:/they fly forgotten as a dream/dies at the opening day", text Isaac Watts 1674–1748 efter psaltarsalm 90 (se även den svenska versionen i Sv.ps. 195).

⁵⁴ EG 530:1, text Ämilie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt (1686)1688.

⁵⁵ Sv.ps. 369:6, text Edvard Evers 1914, Britt G. Hallqvist 1983; jfr. också EG 527:8–9, text Andreas Gryphius 1650.

⁵⁶ Sv.ps. 622:3, text Nicolai Frederik Severin Grundtvig 1845, Sven Christer Swahn 1979.

⁵⁷ Sv.ps. 262:2, text Nils Frykman 1977 och 302:1–5, text Nils Frykman 1883, bearbetad. GL 897:2: "im Glauben soll ich streben aus der Zeit zur Ewigkeit", text *Sursum corda* 1874, nyformulering av Friedrich Kienecker 1973.

⁵⁸ EG 378:5: "...Deine Zeit und alle Zeit stehn in Gottes Händen", text Rudolf Alexander Schröder (1936)1939.

⁵⁹ AHB 66:2: "Chance and change are busy ever, man decays, and ages move; but his mercy waneth never", text John Bowring 1792–1872; jfr. även AHB 265:1.5, text John Bowring, bearbetad; EG 564:2, text Arno Pötzsch 1947. Angående kyrkan, se Sv.ps. 163:1, text Lars Thunberg 1983 efter Samuel Gabriellsson 1929.

⁶⁰ Ps. 90 821:2–3, text Seppo Suokunnas 1984, översätn. Catharina Östman 1985; Ps. 90 874, text Britt G. Hallqvist, odaterad; Sv.ps. 255:1, text Britt G. Hallqvist 1958; Sv.ps. 264:2, text Ylva Eggehorn 1970.

⁶¹ EG 136:2, text Philipp Spitta (1827)1833; EG 298:2, text Samuel Gottlieb Bürde 1787; EG 344:5, text Martin Luther 1539.

för framstår from hängivenhet som äldre tiders ideal; man accepterar tidens skickelser, man lämnar tiden åt Gud.⁶²

Psalmer från olika sekler berättar om växlingen mellan goda och dåliga tider. God blir tid, därför att den troende ser frälsningens dag, en nådatid, i den tid som är. Godheten tycks tiden alltså inte äga i sig. Den är snarare något som ges tiden genom Guds löfte och handlande. Bara gudomlig aktivitet kan göra tiden till verkligt god tid. Dess flytande, dess förgänglighet tycks däremot vara något som hör till tidens väsen i sig. Människans upplevelse av tidens destruktivitet blir alltså relativiserad genom att tiden kan erfaras som en nådens tid. Ur antropologiskt perspektiv sker ett igenkännande av tiden som nådens tid alltid först som ett andra steg, som kommer efter den smärtsamma upplevelsen av förgängligheten. I teologiskt perspektiv däremot finns även en positiv kvalificering av tiden som föregår all tid, nämligen Guds kärleksfulla förutvetande.⁶³ Genom detta får tiden, så säga, från början en förbindelse till evigheten. Denna förbindelse utgör grunden för tillförsikten som mänskliga varelser kan hysa, trots att de är utsatta för förgängligheten i all dess destruktivitet.

Relationen mellan tid och evighet bildar också basen för kravet att på ett etiskt ansvarsfullt sätt hantera tiden. Det gäller att vara vaksam,⁶⁴ att utnyttja den korta tiden⁶⁵ och att använda den rätt,⁶⁶ samt att vara uppmärksam på tidens tecken.⁶⁷ Den jäktade ska ta sig tid att stanna upp⁶⁸ och leva i Guds nu.⁶⁹ Vardagslivet skall bli en liturgi som dag för dag firar Jesu Kristi seger.⁷⁰ Som redan antytts, behandlas tider av lidande inte med förtröstan på evig frid, utan man frågar efter mening här och nu.⁷¹

I nyare psalmer profileras tiden allt mer som människans livsutrymme. Detta görs mer eller mindre klart uttalat på bekostnad av evighetsorienteringen. En framträdande tanke är att Gud har gett oss jorden för att vi på den skall klara av tiden.⁷² Och om vi idag modigt vågar gå på Jesu vägar, kommer vi i våra dagar att se den kommande friden.⁷³ Återigen handlar det

⁶² Sv.ps. 561:3, text J.O. Wallin 1819, bearbetad. AHB 484:5, text Charles Wesley 1707–88; AHB 520:1, text Frances Ridley Havergal 1836–79.

⁶³ GL 554:5 (= EG 70:5): "...du hast mich ewig vor der Welt in deinem Sohn geliebet...", text Philipp Nicolai 1599.

⁶⁴ Sv.ps. 535:1–2, text Frans Mikael Franzén 1812, 1816; Sv.ps. 81:3, text Lina Sandell-Berg 1872; EG 145:1.6, text Johann Walter 1561.

⁶⁵ Sv.ps. 585:1.4, text Annie L. Coghill 1854, Sigrid (Siri) Dahlquist 1913, bearbetad; Sv.ps. 364:8, text okänd svensk författare 1694, Olov Hartman 1978. Uppmaningen till rätt användande av tiden tycks ha varit särskilt viktig under 1800-talet.

⁶⁶ Sv.ps. 182:6, text Karl Laurids Aastrup 1960, Britt G. Hallqvist 1973; EG 363:3.5, text Georg Grünwald 1530; AHB 566:5, text Fred Kaan 1929–.

⁶⁷ Ps. 90 853:3, text Eyvind Skeie 1970, översätn. Jonas Jonson 1988. Enligt GL 888, text Friedrich Kienecker 1973, är även helgon att betrakta som tecken i tiden.

⁶⁸ Sv.ps. 524:3, text Maj Bylock 1983.

⁶⁹ Ps. 90 863:1–3, text Tore Littmarck, odaterad.

⁷⁰ Ps. 90 871:4, text Jonas Jonson 1990, efter Fred Kaans *Christ is alive*.

⁷¹ Ps. 90 890:6, text Fred Kaan, Britt G. Hallqvist 1983; Ps. 90 891:3, text Olov Hartman, odaterad; Ps. 90 895:3, text Jonas Jonson 1992, 1993.

⁷² EG 432:1, text Eckart Bücken 1982.

⁷³ EG 426:3, text Walter Schulz 1963, 1987.

alltså inte om att förbereda sig på något som kommer då (evigheten), utan om att dra in detta då i nuet och förverkliga så mycket som möjligt av det i dessa dagar. Visserligen kan detta ske endast på trons villkor, eftersom det kommandes verklighet känns av bara då och då: "Korta minuter känslan åtnjuter vad vi i sanning dock äga all tid".⁷⁴ Även om skenet bedrar, så är det tillkommande redan verkligt:

Redan är du
den du en gång skall bli:
dömd och benådad,
död och uppstånden...⁷⁵

Ty "[d]er Himmel, der kommt, grüßt schon die Erde, die ist, wenn die Liebe das Leben verändert".⁷⁶

När till sist människans vistelse i livsrummet "tid" är slut, går hon ur tiden.⁷⁷ Men fram tills dess är gestaltningen av tidens livsutrymme i hög grad upp till människans initiativ. Detta ställer krav, och detta innebär även risker. Inom ramen för människans självhävdelse attackeras nämligen Guds suveränitet. En text från 1960-talet gestaltar detta tema:

Wir wollen leben und uns selbst behaupten.
Doch deine Freiheit setzen wir aufs Spiel.
Nach unserm Willen soll die Welt sich ordnen.
Wir bauen selbstgerecht den Turm der Zeit.⁷⁸

Då som nu leder det babylonska tornbygget till konsekvenser som heter splittring, fiendskap och nöd. Människan erfar sig även i sin relation till tiden i behov av helhet och försoning. Mot denna bakgrund skall en bön som denna tolkas:

...Laß deine Gnade, Herr, vor Recht ergehen;
von gestern und morgen sprich uns los.⁷⁹

Bakom denna önskan står erfarenheten av ofrihet. Människan upplever sig förföljd av gårdagens händelser och av konsekvenserna av det som blev

⁷⁴ Sv.ps. 572:4, text Carl Olof Rosenius 1847.

⁷⁵ Sv.ps. 87:4, text Anders Frostenson 1963. Jfr. även AHB 473:3–4: "whate'er we hope, by faith we have,/future and past are present now", text Charles Wesley 1707–88.

⁷⁶ EG 153:5, text Kurt Marti 1971. Jfr. även Sv.ps. 559:2, text Anders Frostenson 1960; Sv.ps. 580:4, text Johan A. Eklund 1910; Sv.ps. 548:1–3, text Elis Erlandsson 1936.

⁷⁷ Sv.ps. 173:3, text Svein Ellingsen 1971, Britt G. Hallqvist 1978. Sv.ps. 363:5, text Johann Franck 1653, Petrus Brask 1690; uttrycket "att gå ur tiden" har dock infogats av Britt G. Hallqvist 1983 och ersätter "när en ände sker på mitt elände", se Sv.ps.1937 137:8 ("elände" kan här ha den äldre betydelsen av exil, jfr. Selander 1980, 107); Sv.ps. 519:3: "Jag blir ur tiden tagen", även här infogat av Britt G. Hallqvist 1983 eller Lars Lindman 1981 i en text av J.O. Wallin 1818 (här som ersättning för "Snart är ... min själ ifrån mig tagen", se Sv.ps. 1937 403:7).

⁷⁸ EG 360:3, text Christa Weiss 1965. Denna psalm har inspirerat A. Frostenson till texten i Sv.ps. 289 (Belfrage 1996, 7f). Sv.ps. 289 har sedan i sin tur blivit känd i tysk översättning som "Herr, deine Liebe ist wie Gras und Ufer".

⁷⁹ EG 360:5, text Christa Weiss 1965.

gjort eller inte gjort, samtidigt som hon räds morgondagens krav som väcker ängslan för att inte hinna, duga eller klara sig. Att leva idag, i nuet, framstår då som den hållning som ger löfte om största möjliga frihet och harmoni.

AVSLUTANDE REFLEXIONER

Undersökningen har visat att evigheten till stor del har mist sin privilegierade ställning. Det är inte längre evighetens självklara dominans som gör tiden till ett mer eller mindre behagligt förspel för det som komma skall. Evigheten blir snarare det som hjälper till att göra tiden värd att leva. Evigheten ger hopp åt tiden.

En av anledningarna till varför det blivit så, är att ett evighetshopp som självklart begränsar sig till avsomnade kristnas eviga salighet, kom att framstå som ohållbart när skapelsens helhet hamnade mer och mer i fokus. Detta skedde inte minst på grund av nukleära och ekologiska hot. När evighet inte längre bara kan handla om kristna själar utan om befrielse för en hel skapelse (ett helt universum?), förändras synen. Det tämligen enkla före-efter schemat sprängs. I stället hamnar relationerna mellan tid och evighet mera i centrum. Deras mångfald uppmärksammas.

Å ena sidan framstår tid-evighetsrelationen därmed som rikare. Evighet är mer än det som kommer efter tiden. Den kan föras på tal som något som gör något med tiden, som ger den en ny kvalitet. Å andra sidan spretar dessa försök att få ihop tid och evighet åt många håll, vilket kan te sig mer förvirrande än mitt försök till systematisering här låter ana. Trots denna mångtydighet är det teologiskt sett en tillgång att interaktionen mellan tid och evighet uppmärksammas i högre grad. Men det behövs mera eftertanke, om inte evigheten skall reduceras till en religiös trivselfaktor. Reflexionen måste ägna sig bland annat åt följande frågor. Vari skulle evighetens auktoritet idag kunna ligga? Hur mycket av distinktion mellan tid och evighet är ett minimum för en adekvat tidsförståelse? Är en förståelse av tiden möjlig utan hänsyn till en relation till det andra – evigheten? Vad händer om evighet överhuvudtaget inte längre har någon betydelse?

Det har påpekats att en sådan utveckling skulle kunna tänkas ha till följd att allt kretsar kring nuet, vilket i sin tur innebär att tiden blir misshandlad och människan råkar i grava svårigheter med hanteringen av sin tid. Där allt handlar om nuet, blir följden till sist oavbruten acceleration och oförmåga att möta det annorlunda.⁸⁰

I de undersökta psalmböckerna finns många seklers röster som bland mycket annat berättar även om tid och evighet. En församling som sjunger "allt" får sig därmed en mångfaldig, ibland rentav motsägelsefull, berättelse till livs. Detta behöver dock knappast vara en nackdel. Tvärtom, en sådan

⁸⁰ En vidareutveckling av dessa tankar finns bl.a. hos Gronemeyer 1993. Jfr. även Jackelén 1997.

berättelse svarar väl mot livet självt, som inte rymmer någon enhetlig tids-
erfarenhet och heller ingen entydig evighetsrelation. Däremot vore det in-
tressant att komplettera de här redovisade resultaten med en sociologisk
undersökning som studerar psalmanvändningen i olika församlingar och
samfund, just med hänsyn till de uttryckta tids- och evighetsperspektiven.

Summary

Time and Eternity in Church Hymns

This article deals with the concepts of time and eternity in Christian hymns. It offers an analysis of what hymns in Swedish, English and German, considered as theological narration, say about time and eternity. The focus is not on definitions of time and eternity but on their relation to each other.

There is a given hierarchy in the relation of time and eternity in classical hymns. Time, though not necessarily conceived of as negative, is only preliminary and a more or less comfortable prelude to eternity. Time means darkness, veil, and night, whereas eternity means morning, day, summer, and clarity. Time is understood in terms of its relation to eternity: bad times strengthen the dimensions of comfort and hope belonging to eternity; good times intensify the expectations on eternity of reaching heights of bliss and glory undreamed of.

It can be noticed that hymns know of more than one way to describe the relation between time and eternity. In some hymns eternity is supposed to be just the continuation of time on the one hand. On the other hand, eternity is imagined as that which actively intervenes and puts time to an end, or as that which enters time and enriches it. A number of hymns use the metaphors of sea and shore; time appears as an island in the ocean of eternity or time is like an inland sea surrounded by the shores of eternity.

20th century hymns tend to focus more on the here and now and to leave eternity beside. Where classical hymns look at time as subordinated to eternity, modern hymns prefer to relate to eternity from the point of view of time. The aim is not peace beyond time, but peace within time. It is about "hope for today". Globalisation and ecological and nuclear threats may have contributed to a new understanding of eternal salvation. Not only the salvation of individual human souls or of a certain number of human souls, but also the salvation and liberation of the whole creation is the concern of many modern hymns. Thus, from having been the obvious goal whose authority could shape life on earth, eternity tends to be reshaped into a dimension of peace and hope, the value of which is determined by its capacity of offering luck and comfort here and now.

A corresponding development can be traced concerning the concept of future. Although not used very frequently, its history reveals a characteristic change. In classical hymns, future tends to appear as something out of control which ought confidently to be left to God. In a way, future is synon-

ymous with heaven. Modern hymns, however, seem to conceive of future as synonymous with hope. Future no longer appears more or less automatically from the hands of God; future is menaced, mostly by humans themselves. Heavenly future is no longer a goal of its own dignity; it is asked for as something which can be integrated into the here and now, as something which helps people to form the world so that good (immanent) future is possible.

The basic human experience of time is its perishability. "Time, like an ever-rolling stream, bears all its sons away" (Isaac Watts). Consequently, human beings take refuge in what is eternal, reminding themselves that all time is God's time and that their lives should be conducted in an ethical way. Some modern hymns deal with problems of stress and lack of time, whereas older hymns rather ask to be kept from evil times and for the shortening of periods of probation. As human power over time and future increases, we can notice a growing importance of time as the space of life. The role of time is not to prepare for eternity, but eternity serves as a model for the good and successful shaping of life within time.

What has been gained by this development is a more active interaction between time and eternity. Eternity is more than that which comes after, and time is more than that which is before the real thing. There is a danger, however, of reducing eternity to an instrument of immanent happiness. Eternity then runs the risk of being integrated into time and losing its otherness, its capacity of criticizing and calling into question. Time which is deprived of the relation to its other—eternity—becomes both absolute and atomized. This may lead to continuous acceleration and in the long run to an incapability of meeting the other, the unknown and strange.

Litteratur

A. Psalmböcker

- Den Svenska Psalmboken. 1986. Stockholm: Verbum. [Sv.ps.]
- Den Svenska Psalmboken av Konungen gillad och stadfäst år 1937. 1937. [Sv.ps. 1937]
- Evangelisches Gesangbuch: Ausgabe für die Evangelische Kirche im Rheinland, die Evangelische Kirche von Westfalen und die Lippische Landeskirche. 1995. Gütersloh, Bielefeld, Neukirchen-Vluyn. [EG]
- Evangelisches Gesangbuch: Ausgabe für die Evangelische Kirche im Rheinland, die Evangelische Kirche von Westfalen, die Lippische Landeskirche; in Gemeinschaft mit der Evangelisch-reformierten Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland); in Gebrauch auch in den evangelischen Kirchen im Großherzogtum Luxemburg. 1996. Gütersloh, Bielefeld, Neukirchen-Vluyn: Gütersloher Verlagshaus, Luther-Verlag, Neukirchener Verlag. [EG1996]
- Gotteslob: Katholisches Gebet- und Gesangbuch mit dem Anhang für das Erzbistum Paderborn. 1975. Stuttgart/Paderborn. [GL]
- Psalmer i 90-talet. 1994. Stockholm: Verbum. [Ps. 90]
- Sing Alleluia: A Supplement to the Australian Hymn Book. 1987. London/Blackburn: Collins. [SA]
- Svenska Psalm-Boken af Konungen gillad och stadfästad år 1819. 1913.
- The Australian Hymnbook with Catholic Supplement. 1977. Sydney: Collins. [AHB]

B. Övrigt

- Aurelius, Carl Axel. 1994. *Luther i Sverige. Svenska lutherbilder under tre sekler*. Skellefteå: Artos.
- Belfrage, Esbjörn [et al.]. 1996. *Guds kärlek är som stranden och som gräset. En bok om psalmdiktaren Anders Frostenson*. Stockholm: Verbum.
- Ellingsen, Svein. 1990. *Skjult som vind i treets krone: Studiehefte til seks salmer i Norsk Salmebok*. Oslo: Verbum.
- Gronemeyer, Marianne. 1993. *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jackelén, Antje. 1997. *Förlorad evighet som orsak till kronisk tidsbrist? Svensk Teologisk Kvartalskrift 1997:1, 23–32*.
- Jackelén, Antje. 1999. *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*. Lund: Lunds universitet.
- Nivenius, Olle. 1991. *Psalmer och människor*. Stockholm: Verbum.
- Ronnås, John. 1990. *Våra gemensamma psalmer. Kommentarer till psalmbokens 325 första psalmer*. Stockholm: Verbum.
- Selander, Inger. 1980. *O hur saligt att få vandra: Motiv och symboler i den frikyrkliga sången*. Stockholm: Gummessons.

Sången vi sjunger – trons och tidens spegel

Av Lena Petersson

Nya tider och nya länder, nya sånger och nya händer.
Gud ska tjänas av fler och fler.
Herrens lov får ej tystas ner. Sjung till Herren en glad ny sång...¹

En glad, ny sång sjöng kyrkans ungdomar i början på sjuttioalet. Sången ovan, med text av Tore Littmarck, publicerades i sångsamlingen *Tillsammans – visor, låtar och spirituals*, som enligt utgivarna var ett försök att samla upp och ge ut de sånger som just då (1970) sjöngs av unga kristna.² De försöken har fortsatt, och med jämna mellanrum dyker det upp sångsamlingar med liknade intentioner.³

Frågan är vad unga kristna sjunger idag.⁴ Är det fortfarande glada, nya sånger? Vilken syn på livet, på Gud och på tron speglas i dagens sånger? Vad säger sångerna om tiden – om inställningen till nutiden och framtiden, om föreställningar inför det kommande millennieskiftet? Kan man spåra påverkan av allmänna kulturyttringar, t.ex. de som rymts i begreppen postmodernitet och nyandlighet?

Utifrån dessa frågeställningar avser jag att först säga något om utvecklingen vad gäller produktionen av sångmaterial, riktat till unga kristna under de senaste årtiondena. Därefter kommer jag att lyfta fram och reflektera kring innehållet i några konkreta sångexempel, framförallt ur nutida mäss-

¹ *Tillsammans – visor, låtar och spirituals*, Verbum, Stockholm 1974 (© 1970), s. 20.

² *Tillsammans*, se ovan, ur förordet, s. 5.

³ Även andra förlag ger ut sångsamlingar, så t.ex. förlag knutna till de fria samfundet. Jag har valt att studera de böcker som Verbum gett ut, då de enligt min erfarenhet har en större spridning framförallt när det gäller ungdomsverksamhet inom Svenska kyrkan.

⁴ Med begreppen "unga kristna", "ungdomsverksamhet" och "konfirmandarbete" avser jag i denna artikel i huvudsak ungdomar och verksamhet inom Svenska kyrkans ram. Där har jag varit verksam på olika plan inom såväl ungdomsarbetet som konfirmandarbetet i över tjugo år. Begreppet "ungdomar" är svårdefinierat, men innebär ofta mer än åldersgruppen "tonåringar". Det kan, åtminstone i vissa sammanhang inom Svenska kyrkan och enligt min erfarenhet, omfatta människor upp emot fyrtioårsåldern. En anledning till detta är förmodligen den svenskkyrkliga åldersstrukturen med en tydlig slagsida åt pensionärer i flera sammanhang, såväl vad gäller gudstjänstbesökare som de beslutande församlingarna. Det innebär att det som marknadsförs som "ungdomsmusik" eller "ungdomsmässa" appellerar till en bredare krets än enbart tonåringar.

sor. Slutligen ämnar jag presentera och kommentera en nyskriven mäs­sa, vars titel anknyter till årets tema i Svenskt Gudstjänstliv, nämligen *Apokalyps – en mäs­sa i den yttersta tiden*.⁵

FRÅN VISOR TILL MÄSSOR

Bara tre år efter *Tillsammans* kom uppföljaren *Mera tillsammans* (1973), nu med undertiteln *Visor, låtar, gospels och spirituals*.⁶ I båda sångböckerna har en del material hämtats från den amerikanska gospeltraditionen och annat ur populärmusiken. De flesta sångerna är dock relativt nyskrivna med profilerat kristet innehåll. Flera av visorna återfinns i nuvarande upplaga av *Den svenska psalmboken*.⁷ Därefter dröjde det drygt tio år innan nästa större sångsamling med ungdomsinriktning gavs ut på Verbum. I mellantiden gavs ett antal häften med bibelvisor ut via RKU-förlaget.⁸ De visorna är ofta korta, tänkta att upprepas eller möjliga att sjunga i kanon. Texterna är antingen ordagranna eller mycket lätt omskrivna citat ur bibeln. Utöver detta har sångerna från Taizé, genom direktimport med de hundratals ungdomar från Sverige som varje år besöker kommuniteten i Frankrike och via ett antal häften med Taizésånger, fått stor genomslagskraft i såväl ungdoms- som vuxensammanhang inom Svenska kyrkan.

Cantarellen gavs ut 1984 med liknade intentioner som *Tillsammans*. *Cantarellen 2* trycktes 1997. Även i dessa båda samlingar ingår ett antal visor ur populärmusiken, medan tonvikten ligger på sånger med kristen profil. I förorden (likalydande) till de båda böckerna skriver utgivarna att sångerna handlar om "livet och livets mening, om tro, trygghet och tvivel, solidaritet och relationer, fred och framtid, glädje och sorg, miljö och natur".⁹

En jämförelse mellan dessa båda böcker uppvisar en notervärd skillnad som jag menar speglar en trend i den svenskkyrkliga ungdomsvärlden. Av *Cantarellens* 105 sånger ingår tjugo senare i *Den svenska psalmboken*. Fem av dem fanns med i 1937 års psalmbok, resten är nytillskott.¹⁰ Dessutom har

⁵ *Apokalyps – en mäs­sa i den yttersta tiden* finns utgiven som körhäfte, vilket även inkluderar förslag på gudstjänstordning och förlaga till agenda; Verbum (Stockholm) 1997. Mässans text och musik är skrivna av Ingmar Johansson (med undantag för en sats, *Trots allt*, där även Olle Carlsson medverkat i textskrivandet). Arrangemangen är gjorda av Ingemar Berglind. Mässan finns inspelad på CD, Signatur 89972. Till CD:n finns ett texthäfte med sångtexterna. Den som köper CD:n stöder Diakonias och Lutherhjälps arbete i Burma, El Salvador och Eritrea.

⁶ *Mera tillsammans – Visor, låtar, gospels och spirituals*, Verbum, Stockholm 1973.

⁷ *Den svenska psalmboken*, Verbum, Stockholm 1986; några av visorna: *Jag skulle vilja våga* tro Sv.ps. 219, *Tom är graven i klippan* Sv.ps. 612, *Guds kärlek är som stranden* Sv.ps. 289.

⁸ RKU-förlaget var Riksförbundet Kyrkans Ungdoms förlag. Visorna gavs först ut under benämningen *Bibelvisor*, senare under benämningen *Församlingsvisor*. Tyvärr saknar flera häften årtal för utgivning. *Församlingsvisor 2* gavs ut 1982, *Församlingsvisor 3* kom 1986.

⁹ *Cantarellen*, Verbum, Stockholm 1984, samt *Cantarellen 2*, Verbum, Stockholm 1997, ur förorden (omnumrerade sidor).

¹⁰ Bland dessa finns t.ex. *Så länge solen* Sv.ps. 602, *Vi reser ett tecken* Sv.ps. 398, *Var inte rädd* Sv.ps. 256, *För att du inte* Sv.ps. 38, *Blott i det öppna* Sv.ps. 90, *Måne och sol* Sv.ps. 21.

tre sånger kommit med i den senaste upplagan av sånger för gudstjänstbruk i Svenska kyrkan, *Psalmer i 90-talet*.¹¹ Detta visar, menar jag, på en utveckling där såväl visgenrens melodi som text legitimerats och fått plats i Svenska kyrkans officiella psalmböcker. Ett annat tecken på detta är att flera av de nyare sångerna i *Den svenska psalmboken* har försetts med ackordanalys, vilket indikerar att de kan framföras på annat sätt och med andra instrument än som fyrstämmig sats spelad på orgel. Det innebär också att det bland psalmer och psalmförslag finns sånger som, åtminstone enligt utgivarna till respektive *Cantarellen*, kan tilltala ungdomar eller dem som kan inlemmas i begreppet unga kristna. I *Cantarellen* finns också ett tiotal bibelvisor samt en liturgisk sång, ett Kyrie från ortodox liturgi.

Även *Cantarellen 2* innehåller några sånger som numera ingår i *Psalmer i 90-talet*.¹² Mer intressant är att av de 93 sångerna är minst tretton liturgiska sånger. Detta är tyvärr, med ett par undantag, inte noterat vid respektive sång i *Cantarellen 2*. Identifikationen bygger på jämförelse med de mässor jag samlat in som underlag för mitt avhandlingsarbete, med syfte att analysera teologin i nyskrivna svenska mässliturgier.¹³ Av dessa används flera, enligt min erfarenhet, vid ungdomsmässor i Svenska kyrkan. De mässor som finns representerade i *Cantarellen 2* är *Andetag i Kosmos* (fem sånger) och *Mysterium* (fyra sånger). Vidare finns följande mässor representerade med var sin sång: *Dömlässan*, *Himlen inom*, *Rockmässan* samt *Se mej Gud*.¹⁴

Detta ger anledning till reflektion dels kring mässans betydelse för ungdomsrörelsen, dels över betydelsen av nyskriven text och musik i liturgin. Att sånger ur mässorna finns med i *Cantarellen 2*, indikerar att de anses så kända eller så relevanta att de fått status som självständiga sånger, vidare att mässorna (och sånger i dem) anses ha en stor plats i ungdomsrörelsen och att det av den anledningen är naturligt att ta med dem. Detta stöds också av att det de senaste åren producerats ett antal nyskrivna mässor. En annan möjlig tolkning är att de nya liturgiska sångerna genom sin utformning

¹¹ *Dansa med änglarna* ps. 854, *Där Guds Ande är* ps. 817 samt *Så går jag nu till vila* ps. 860.

¹² Exempel på dessa är: *Jag tror på en Gud* ps. 810, *Du vänder ditt ansikte till mig* ps. 835, *Barn och Stjärnor* ps. 843.

¹³ I materialet till avhandlingen ingår mässor från 1986 och framåt, där såväl text som musik är nyskrivet, svenskt material. I ett arkiv på Kyrkans Hus i Uppsala finns en hel del mässliturgier, övriga har jag fått tag på genom egen efterforskning. För närvarande består mitt material av drygt fyrtioåret mässor, varav majoriteten är utgivna under senare delen av 90-talet.

¹⁴ *Andetag i Kosmos*. Text och musik: Tomas Boström. En del av ett livsfrågematerial för tonåringar. Utgiven på Wessmans (Slite) och Konkarongen (Romakloster) 1993. *Mysterium – en mässa om livets insida*. Text och musik: Ingmar Johansson. Utgiven på Verbum förlag (Stockholm) 1994. Finns inspelad på CD, Signatur 8-9941. *Dömlässan*. Text: ur Kyrkohandboken 1986, bibeltext samt Leif Nahnfeldt och Jonas Petersson. Musik: Leif Nahnfeldt. Utgiven av SKS Västra Värmland (Arvika) 1996. Finns inspelad på CD, KRMA 177. *Himlen inom*. En svensk folkmässa sammanställd av Anders Nyberg. Texter: Anders Nyberg m.fl. Musik: Traditionella folkmusiklåtar och koralvarianter. Utgiven på Uttryck (Uppsala) 1993. Västerås 1994. Finns inspelad på CD, VSCD 001. *Rockmässan*. Text och musik: Anders Bergkvist. Ingår i *Skrifter från Västerås stift* 1994:3. *Se mej Gud!* En ung mässa från Västanfors församling. Ingår i *Skrifter från Västerås stift*, 1994:4 (Instrumental- & körutgåva), 1994:5 (Agenda med texter och melodi), tredje uppl. Västerås 1997.

lockar till användning även utanför själva mässan. Det kan i sin tur vara en följd av att texter och melodier medvetet komponeras så att de blir angelägna även i andra sammanhang.

En intressant fråga, som jag återkommer till, är vad detta innebär för texterna och teologin i de liturgiska sångerna. Låt oss först konstatera att detta är något förhållandevis nytt. Även om vissa satser ur Svenska kyrkans ordinarie liturgi, t.ex. Laudamussatser, används även i andra sammanhang, måste det räknas till ovanligheterna att någon, ens bland de mycket fromma, nynnär på en av Sanctus- eller Agnus Dei-satserna i den gregorianska mässliturgin eller att dessa används vid t.ex. morgon- eller aftonandakter utan eukaristifirande.

En slutsats av detta är att ungdomar mött sångerna i mässan – d.v.s. att de deltagit i eukaristifirande som sker enligt de nyskrivna mässornas ordning. Vidare att nattvardsfirande är viktigt för ungdomar och att det firas mässo ofta, så att det är möjligt att skriva sånger som via mässan får sin spridning och att mässfirandet är en så stor angelägenhet att det blir intressant att arbeta med utformningen av eukaristin.¹⁵ I och med att sångerna nu publiceras som självständiga sånger, sprids de även som enskilda sånger utan anknytning till mässan.

Det finns andra publikationer som visar liknade intresse för mässan. På riktigt är ett nytt konfirmandmaterial som är uppbyggt efter mässans satser, vilka i materialet kopplas till konfirmandernas erfarenheter.¹⁶ I *Tillägg till Den svenska kyrkohandboken III–IV*¹⁷ ligger tyngdpunkten på att presentera nya mässor. Tillägget innehåller också ett antal förslag på alternativa, liturgiska sånger, av såväl svenskt som utländskt ursprung, presenterade som enskilda satser och ordnade så som de vanligtvis förekommer i en mässo. *Hela världen sjunger* är en ny sångsamling med sånger från den världsvida kyrkan i urval och översättning av Per Harling.¹⁸ I denna är nästan hälften av materialet liturgiska sånger från olika delar av världen, också ordnade efter respektive sats i mässan. Här anges från vilket land sången är hämtad, men tyvärr oftast inte från vilken kyrkotradition eller om satsen är hämtad ur en officiell liturgi eller ur ett alternativ.¹⁹ Detsamma gäller det senaste tillskottet av gudstjänstmaterial för Svenska kyrkan, *Gudstjänster under kyrkoåret*, vars musikbilaga också presenterar ett antal alternativ till mässans ordinarium.²⁰

¹⁵ Detta kan ses som ett resultat av en utvecklingen under 90-talet inom Svenska kyrkan mot ett ökat mässfirande, såväl vad gäller antalet kommunionstillfällen som antalet som deltar i kommunionen vid respektive mässo. Se t.ex. Straarup, Jørgen, red: *Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1994*, TRO & TANKE 1995:6, s. 128f.

¹⁶ Blom, Eva-Maria, m.fl.: *På riktigt*, Verbum, Stockholm 1998.

¹⁷ *Tillägg till Den svenska kyrkohandboken III–IV*. Svenska kyrkans församlingsnämnds serie *Mitt i församlingen* 1993:4. Red. Nils Henrik Nilsson. Stockholm 1993.

¹⁸ Harling, Per, *Hela världen sjunger*, Verbum (Stockholm) 1997.

MUSIK FÖR VÅR TID

Att bestämma genrer på nutida musik är inte helt enkelt; framför allt inte när det rör sig om den s.k. afroamerikanska musiktraditionen, där det florerar ett stort antal bestämningar som ligger nära och delvis överlappar varandra. Eftersom inte alla mässorna/sångerna finns inspelade, får den genre som anges (när detta sker) anses gälla. Rock är en ofta återkommande genrean-givelse. En annan musikalisk iakttagelse gäller melodierna. I flera sånger är synkoper mer regel än undantag. Det betyder att melodierna accentuerar obetonade taktdelar – en melodistil som också hör hemma i den afroamerikanska traditionen.

I förorden till flera av de nyskrivna mässorna beskrivs just längtan efter ny musik. Ola Söderberg skriver i förordet till mässan *Se mej Gud*:

...I början av sjuttioalet vid ett Stiftsungdomsting på Stiftsgården i Rättvik berättade jag min vision av en nattvardsgudstjänst. Jag liknade den vid en rockkonser-t. Den täta atmosfär av delaktighet, hängivenhet och glädje som jag själv hade upplevt i samband med rockkonserter under andra hälften av sextioalet. /.../ visionen av rockmusiken som uttrycksmedel för att levandegöra den kristna trons centrala rit, mässan, har levt kvar i mig. Nu har jag i Västanfors församling /.../ fått uppleva hur en mässa med nya texter och rockmusik skapats.²¹

Detta ger en viktig bakgrund till den intensiva produktionen av mässor. Samtidigt avslöjar citatet något om musikalet. Visserligen skiljer sig musiken i hög grad från den ordinarie mässmusiken i Svenska kyrkans liturgi. Däremot är det tveksamt om rocken kan kallas "dagens ungdomsmusik". Där gäller snarare genrer som rave, rapp, techno m.fl., som i och för sig är släkt med rockmusiken. De mässor och sånger som behandlas här rör sig genremässigt mellan visa-pop-rock, d.v.s. musik som kallades ungdomsmusik under fyrtio- och femtiotalisternas tonårstid. I en av mässorna, *Dömlämässan*, finns en sång (dock ingen av de ovan nämnda) som har den något modernare genrebestämningen "Triolkänsla à la Hip-hop".²²

¹⁹ En hel del av de mässor jag har studerat anger en avsikt eller ett övergripande tema för mässan. Till flera av mässorna finns också en genrebestämning – rockmässa, jazzrock, folkmusik etc. Därför kan jag se en risk med ovanstående sätt att presentera liturgiska sånger, då de rycks ur sitt sammanhang, både textmässigt och musikaliskt. Det kan innebära besvärande krockar mellan såväl musikalisk som poetisk genre. Med en noggrann planering, som även inbegriper musiker, går det att använda olika delar av materialet och undvika störande stilckrockar. För egen del har jag erfarenhet såväl av detta som av motsatsen, då särskilt den musikaliska blandningen varit stor och inte verkat tillräckligt genomtänkt.

²⁰ *Gudstjänster under kyrkoåret* samt *Musikbilaga till Gudstjänster under kyrkoåret*; båda utgivna av Svenska kyrkans församlingsnämnd, Verbum, Stockholm 1998.

²¹ *Se mej Gud! En ung mässa från Västanfors församling*. Uppgifter, se not 13. Ur förordet (ej nummerade sidor). Ola Söderberg är kyrkoherde (och tillika prost) i Västanfors församling, född 1948 (enl. uppgifter i *Matrikel för Svenska kyrkan* 1996).

²² *Benedicamus – Tacka och lova Herren*, ur *Dömlämässan*, s. 17 i nothäftet. Uppgifter, se not 13.

UNG TEOLOGI I NUTID

I *Hela världen sjunger* skriver Per Harling i förordet:

Kyrkans sånger kanske inte förändrar världen, men de kommer aldrig att upphöra att ge hopp i hopplösa situationer, att ge styrka åt maktlöst liv, att ge ord och ton åt livets förundran, åt lovsången inför den inkamerade guden. Folkets sånger är dess teologi.²³

I de unga kristnas sånger kan vi ana något om deras teologi. Utifrån det ovanstående har jag valt att särskilt studera de sånger ur den senaste sångsamlingen som, vad jag kan utläsa ur materialet, ursprungligen producerats som en del av en mäsas.²⁴ Detta är ingen heltäckande undersökning och förmodligen går det att hitta sånger som säger något annat. Vidare ämnar jag enbart belysa ett par områden, medan det finns mycket annat som också är intressant, t.ex. hur Gud definieras, särskilt frekventa uttryck som ”öppnar sig”, ”genomlyst”, frånvaron av Jesus etc.

Motiveringen bakom att sätta just dessa sånger i fokus är mässans starka ställning bland unga människor (se ovan). Ytterligare anledning är att eukaristin inte bara är central för unga människor utan också centrum i den kristna tron. En som argumenterar för detta är Werner G. Jeanrond:

Hela vårt liv, alla våra relationer, vår konkreta erfarenhet av en gemenskap som svarar på Guds kallelse i Kristus i den kontext som vår fragmentiserade kyrka och värld utgör, allt skall förvandlas i denna symboliska handling.²⁵

Referenser hämtar jag bl.a. ur Ungdomsstyrelsens publikationer och undersökningar.

ÄLSKA MIG FÖR DEN JAG ÄR

En första iakttagelse är att innehållet i flera av dessa sånger väl överensstämmer med två andra sånger. Det är min erfarenhet att dessa tillhör favoriterna i många konfirmandgrupper och att de ofta används i konfirmationsgudstjänster.²⁶ Den ena ger uttryck för längtan, den andra för det svar den unga människan längtar efter:

²³ Harling, Per, *Hela världen sjunger*, Verbum (Stockholm) 1997, s. 3.

²⁴ Samtliga sånger som jag refererar till är publicerade i *Cantarellen 2*, med undantag för en, *Du vet väl om att du är värdefull*, som är publicerad i *Cantarellen*, se not 9. Numreringen i följande noter hänvisar till dessa publikationer. Se även not 13 för fullständiga uppgifter om de mässor jag hänvisar till. Eventuella liturgiska benämningar på de liturgiska satserna är hämtade ur mässpartiturerna.

²⁵ Jeanrond, Werner G., *Guds närvaro*, Arcus, Lund 1998, s. 178.

²⁶ Båda sångerna har också publicerats i konfirmandmaterialet *Puzzel – en tidning för konfirmander*, som kommer ut i en ny utgåva varje år. *Du vet väl om* i nr. 1 (1994) och *Älska mej* i nr. 6 (1995). Utgivare Michael Hjelt, Västerås.

Låt livet komma nära. Se mej för här är jag.
Min enda längtan nu och här. Älska mej för den jag är.²⁷

Du vet väl om att du är värdefull. Att du är viktig här och nu.
Att du är älskad för din egen skull. För ingen annan är som du.²⁸

I flera av sångerna ur mässorna hörs ett eko av dessa båda sånger – av frågor, tvivel och längtan efter bekräftelse. Och av övertygelsen om att vara sedd och bekräftad av Gud (eller oftare av ett något odefinierat "Du"). Tydligast är det i sångerna från mässan *Andetag i kosmos*, där inledningssången, *Här kommer jag*, anger tonen:

Här kommer jag med alla mina frågor. Med sån't jag tror men inte kan förstå.
Med allt jag vill men inte riktigt vågar och söker dig som ger mig mod att gå.²⁹

Temat fortsätter i mässans nästa sång, ett Kyrie. Här artikuleras även avståndet till det svårförståeliga "kyrkliga" språket.

Gud, finns du där? Gud, finns du nära? "Nåd" är ett ord som jag inte förstår. Gud finns du där? Gud, finns du nära? Gör du mig sällskap dom vågar jag gå? /.../ Duger jag nu? Duger jag ändå? /.../ Finns i ditt liv, finns i din frihet plats för en tro som är ynkelig som min...³⁰

Frågan i inledningen får svar i mässans sista sång, *Missa*:

Jag lever i din kärlek. Mitt liv är i ditt liv. Jag är av dina händer.
En aning av ditt "Bliv". Du lever i mitt öga, i varje andetag.
Jag lever i din kärlek. En aning av ditt "Bliv" blev jag.³¹

I *Mysteriemässans* Introitus/Tackbön, *Du är en bön*, uppmanar texten till stillhet och tystnad. Då kan oron stillas och vi kan höra rösten från barnet i oss som stumt skriker: "Hör mig". Då blir det möjligt att "våga den tillit som bor i ditt hjärta" och upptäcka att "Närvaron finns där, en kraft som vill bära".³² Ännu tydligare uttrycks det i sången med samma namn som mässan, *Mysterium* (Preludium/Postludium):

...Och allt genomlyses, uppståndelsens ljus, fyller rummet, bekräftar dig. Se livet fördjupas, ditt dolda jag blir berört av ett evigt nu. Och allt det du drömt om i hela ditt liv får ett svar: Du är sedd av Gud. Oh mysterium, Trons gåva är ett mysterium.³³

De flesta sångerna har ett klart individualistiskt perspektiv. Det är ett "jag" som frågar och längtar och "jag" eller "du" som är värdefull, sedd etc.

²⁷ *Älska mej*. Text: Marie Nilsson. Musik: Benny Andersson. *Cantarellen* 2, nr. 92. Frasen upprepas flera gånger med en enkel variation (Min enda önskan...).

²⁸ *Du vet väl om att du är värdefull*. Text och musik: Ingemar Olsson. *Cantarellen*, nr. 18.

²⁹ *Här kommer jag*. Text och musik: Tomas Boström. *Cantarellen* 2, nr. 36.

³⁰ *Gud, finns du där?* Text och musik: Tomas Boström. *Cantarellen* 2, nr. 28.

³¹ *Jag lever i din kärlek*. Text och musik: Tomas Boström. *Cantarellen* 2, nr. 40.

³² *Du är en bön*. Text och musik: Ingemar Johansson, *Cantarellen* 2, nr. 16.

³³ *Mysterium*. Text och musik: Ingemar Johansson, *Cantarellen* 2, nr. 53.

Enligt min mening svarar sångerna mot ett behov hos dagens ungdomar, ett behov av bekräftelse, av att duga. Vidare är just detta perspektiv inte så framträdande i den ordinarie liturgin i en svenskkyrklig högmässa eller ens i *Den svenska psalmboken*. Däremot finns det, anser jag, anledning att se upp så att inte detta perspektiv blir allenarådande.

I *Vi har funnit ur Mysteriemässan*, med benämningen Credo, utvidgas bekräftelsen dock till att gälla hela mänskligheten.

Ja vi tror på det helande ljuset som bejakar en hel mänsklighet och gör oss till ett.
Ja vi bär på den svindlande tanken att Gud finns i gemenskapens mitt, som ett
Ljus i den kosmiska natten genomlyser han livet och gör – och gör det till sitt.³⁴

Det skall också noteras att i denna sång finns såväl Kristus som den heliga Anden omnämnda, vilket inte heller tillhör vanligheterna i de berörda sångerna. Kristus bor i ett absolut nu och är en Guds gåva inom oss alla, som vill hjälpa människan att se sig själv i nytt ljus. Anden är gåtfull och skingrar vår vilshenhet och öppnar tillvarons mening – och inte bara visar utan också förklarar vägen vi skall gå.³⁵

NU ÄR VÅR TID

Tidsperspektivet i sångerna är nästan uteslutande presens. Det är här och nu vi ställer våra frågor om vårt liv just nu, och möjligen i den nära förestående framtiden. Bekräftelsen sker också i detta ögonblick, i nuet.

I *Mysterium* får vi sjunga:

I detta benådade ögonblick nu när tillvaron öppnar sig.
Och allt genomlyses, uppståndelsens ljus, fyller rummet, bekräftar dig.
Se, livet fördjupas, ditt dolda jag blir berört av ett evigt nu...³⁶

I den ovan citerade *Gud finns du där?* poängteras också nuet: "Duger jag nu?". Det förflutna och historien, såväl den egna som Guds eller Kristus, bekräftas och sammanfattas i nuet. Den kosmiske Kristus "bor i ett absolut nu"³⁷ och i Credosatsen i mässan *Andetag i kosmos, Jag tror på en Gud, en enda*, står också nuet i centrum. Alla tre personerna i Gudomen verkar i nuet, och "evighet" har mer av kvalitet än av tidsaspekt över sig:

1. Jag tror på en Gud en enda, en konstnär som målar liv
Så tar han ett ord och formar, en evighet inuti.
2. Jag tror på en Gud, en enda, ett gudabarn, mänskoso.
Med kärleken vill han öppna en evighet inifrån.

³⁴*Vi har funnit*. Text och musik: Ingmar Johansson, *Cantarellen* 2, nr. 88.

³⁵*Vi har funnit*, se ovan.

³⁶*Mysterium*. Text och musik: Ingmar Johansson, *Cantarellen* 2, nr. 53.

³⁷*Vi har funnit*. Text och musik: Ingmar Johansson, *Cantarellen* 2, nr. 88.

3. Jag tror på en Gud, en enda, en Ande, mysterium som andas i evigheten och öppnar mitt inre rum.³⁸

Även det *Helig* eller *Nu sjunger universum*, som ingår i samma mäs­sa, är en lovsång i nuets perspektiv:

Nu sjunger universum, hela rymden /.../ Och allt som andas, allt som lever sjunger sitt "Helig, helig, helig är du, Gud" /.../ Nu öppnas alla murar i en lovsång, för helig, helig, helig är du, Gud.³⁹

I *Helig* ur *Se mej Gud* finns däremot ett tidperspektiv som är öppet såväl för vår egen framtid som för Guds tidsöverskridande existens:

Du är större än allt, men blev en av oss. Du ger oss ett liv att leva.
Du spränger all tid, av kärlek till oss vill du vara alltid nära. Alltid nära.⁴⁰

Denna utblick finns också i *Nu går vi till bordet*, offertoriepsalm i *Dömläm­san*, även om nutidsperspektivet dominerar:

Nu går vi till bordet som bjuder liv bortom död och grav.
Herren är här mitt ibland oss. Han lever och verkar idag.
Uppståndelsens mysterium delas i vin och bröd.
Tillsammans vi tackar Dig Herre, som rår över liv och död!⁴¹

JAG, MITT INRE RUM, MINA FRÅGOR, MITT LIV, MIN TRO, NU!

Det är också intressant att se vad som inte nämns i sångerna. Som jag tidigare påpekat är perspektivet nästan uteslutande individualistiskt. De ex­istentiella frågorna rör mig och mitt liv. Gud ger mig vägledning, slösar sitt goda på mig, finns i min vardag.⁴² Endast vid ett par tillfällen anar man en medmänsklighet, ett Gudsfolk eller ett vi.

Så gott som helt frånvarande är problem och frågeställningar som rör ondskan i världen, fattigdom, krig eller längtan efter solidaritet, rättvisa och frihet även utanför det egna livet. När perspektivet en gång vidgas till att omfatta mänskligheten, i *Vi har funnit*, är det för att utbrista i jubel och besjunga det goda, heliga livet.⁴³ Notervärt i detta sammanhang är att vid ett par tillfällen, i sånger ur *Mysteriemässan* som inte kommit med i *Cantarellen*, nämns världens lidande.⁴⁴

³⁸ *Jag tror på en Gud, en enda*. Text och musik: Tomas Boström. *Cantarellen* 2, nr. 42. Även psalm 810 i *Psalmer i 90-talet*, Verbum, Stockholm 1994.

³⁹ *Nu sjunger universum*. Text och musik: Tomas Boström. *Cantarellen* 2, nr. 60.

⁴⁰ *Helig*. Text: Per-Håkan Sandberg. Musik: Per-Håkan Sandberg och Lars Tingström. *Cantarellen* 2, nr. 33.

⁴¹ *Nu går vi till bordet*. Text och musik: Leif Nahnfeldt. *Cantarellen* 2, nr. 58.

⁴² Se t.ex. *Vart steg som jag går*. Text och musik: Anders Bergqvist. *Cantarellen* 2, 86.

⁴³ *Vi har funnit*. Text och musik: Ingmar Johansson, *Cantarellen* 2, nr. 88.

⁴⁴ Se t.ex. *Om du nu finns* (Kyrie) ur *Mysteriemässan*. Uppgifter om förlag etc., se not 13.

Såväl ungdomars koncentration på nutiden som det individuella perspektivet visar sig också i Ungdomsstyrelsens skrifter. *Ny tid – Nya tankar?* är en undersökning om ungdomar och deras värderingar.⁴⁵ En del av undersökningen gäller ungdomars tankar om framtiden. En fråga rör egenskaper i det framtida arbetet. Det viktigaste för ungdomarna är, enligt undersökningen, att arbeta med trevliga arbetskamrater och att arbetet bidrar till att utveckla personligheten. Det som i rangordningen får minst poäng är att genom arbetet bidra till en mänskligare värld.⁴⁶ Ett liknande resultat visar sig vid frågan om vad som är viktigt att ha uppnått vid 35 års ålder och vilket som värderas högst i valet mellan familj, fritid, arbete, engagemang etc. Resultatet visar att högst värderas ett eget boende, fast anställning, tryggt familjeliv och självförverkligande, medan engagemang i det lokala samhället hamnar sist på prioriteringslistan.⁴⁷

Anders Wellsmo kopplar ihop individualiseringen, avsaknaden av vuxna förebilder som är verkligt vuxna (och inte fyrtioåriga tonåringar) samt svårigheterna att få fast jobb till ungdomars fixering vid sig själva.⁴⁸

– Man måste ha något att frigöra sig till, inte bara ifrån. När det inte gör det tror jag att tonåringarnas fixering vid sig själva ökar. När man inte kan sätta något hopp till framtiden får man sätta den till sig själv.⁴⁹

Liknande tankar presenterar Jonas Frykman, professor i etnologi i Lund. Han menar att problemen i dagens samhälle inte är väsensskilda från tidigare generationers. Arbetslösheten var stor även på trettioalet, generationsmotsättningar har alltid funnits. Den stora skillnaden är att vuxenvärlden inte har samma tilltro till framtiden och därigenom inte heller till ungdomen som man t.ex. hade på trettioalet.⁵⁰

I *Ungdomstid* 1997:1 ges också ett par exempel på unga människors engagemang för en bättre värld, inte genom ett organiserat föreningsliv utan på andra sätt. Tre ungdomar ur AFA – Antifascistisk Aktion – intervjuas om sitt sätt att kämpa för ett bättre samhälle genom demonstrationer och motdemonstrationer, som även inkluderar stenkastning.⁵¹ Vidare berättas om

⁴⁵ *Ny tid – Nya tankar?* Ungdomars värderingar och framtidstro. Ungdomsstyrelsens utredningar 10, (Stockholm) 1998. På regeringens uppdrag har Ungdomsstyrelsen gjort en värderingsstudie om ungdomars värderingar och eventuella förskjutningar i tiden. Undersökningen genomfördes sommaren 1997 och omfattar både ungdomar och vuxna. Den bygger på enkätsvar från 4 000 personer, varav 3 300 från ungdomar. Ungdomar i detta sammanhang är personer mellan 16 och 29 år.

⁴⁶ *Ny tid – Nya tankar?*, s. 113ff.

⁴⁷ *Ny tid – Nya tankar?*, s. 106f.

⁴⁸ *Ungdomstid* 1997:1. *Sökare i tiden*. Populärvetenskaplig tidskrift om ungdomars villkor som gavs ut av Ungdomsstyrelsen, Stockholm. Ur artikeln *Kroppen är min rustning* av Kajsa Asklöf. Intervju med psykologen Anders Wellsmo, s. 95f.

⁴⁹ *Ungdomstid* 1997:1. Ur intervju med Anders Wellsmo, s. 96.

⁵⁰ *Ungdomstid* 1997:1. Ur artikeln *Det är alltid en ny tid* av Björn Rönnblad. Intervju med Jonas Frykman, s. 10f.

⁵¹ *Ungdomstid* 1997:1. Artikeln *Att göra motstånd är vårt ansvar* av Karin Samuelsson, s. 76ff.

hur tre unga flickor från Göteborg åker till Nicaragua på studieresa och efter hemkomsten ändrar inställning. En av flickorna, Macarena, som inte tidigare engagerat sig politiskt, säger efteråt att hon insett vikten av att ta ställning och arbeta för rättvisan.⁵²

APOKALYPS – EN MÄSSA FÖR MER ÄN NUET OCH JAGET

Även om det inte märks i de ovan nämnda sångerna, finns det alltså i ungdomsvärlden, trots en stark individualiseringstrend, enligt Ungdomsstyrelsens publikationer tecken som tyder på ett internationellt engagemang, ett engagemang som söker sig andra vägar än genom etablerade organisationer.

Detta visar sig också i Ingmar Johansson senaste mässa: *Apokalyps – en mässa i den yttersta tiden*.⁵³ Titeln låter oss ana en känsla för vad som är kommersiellt gångbart, men innehållet bryter på flera punkter både mot Johanssons tidigare mässa och mot sångerna ovan ur andra mässor. Här har den existentiella frågan vidgats till att gälla världens fattiga och den sargade jorden – och krig, hungersnöd, lidande och död nämns redan i andra sången, *Apokalyps* (Beredelseord), liksom medvetenheten om att människans kallelse och ansvar går utöver det egna jaget:

Jag har gått en längre tid nu med en djup sorg i mitt blod
finns det någon framtid för vår arma gamla jord.
Vi är blinda i vår själviskhet vår bortvändhet från Gud
denna vår synd, vår skuld min Gud, de saknar mat.
Varje gång jag ser ett barn med sorgsen, vuxen blick
tänker jag på kallelsen, på det uppdrag mänskan fick
Säg mig finns det nå't hopp för hennes lidande kropp. *Apokalyps*.⁵⁴

Även själva måltiden sammankopplas med solidariteten, och i *Marana ta* (Offertoriepsalm) ryms också eskatologin:

Vi bryter brödet, välsignar kalken en försonad enad mänsklighet
ser varje folkslag, kultur och språkgrupp genomlyst av korsets hemlighet
Vi smakar hoppet du levde, lärde, solidaritetens sakrament
vi dricker löftet om jordens framtid Din globala ankomst, transcendens.⁵⁵

Det utsträckta tidsperspektivet finns i flera sånger. Så t.ex. i *Till vem skulle vi gå* (Credo), där även den rumsliga begränsningen överskrids och treenighetens mönster ges plats:

⁵² *Ungdomstid* 1997:1. Artikeln *Solidaritetsresa väckte insikter och gav framtidsmål* av Karin Samuelsson, s. 80ff.

⁵³ För uppgifter om förlag etc., se not 5. De liturgiska benämningarna inom parentes är Ingmar Johanssons egna.

⁵⁴ *Apokalyps*, ur texthäftet till CD:n, s. 3–4.

⁵⁵ *Apokalyps*, s. 11.

Du är paradoxens gåta överallt och ingenstans
Du färdas alla riktningar som om avstånd inte fanns
synlig fast osynlig Du är en och ändå tre
vår Skapare, Försonare och en varm Livgivare.⁵⁶

Även slutsången, *En gång* (Benedicamus),⁵⁷ pekar utöver nutiden in i hoppet om ”en ny himmel, en ny jord” (förf. citat) då livet skall bli som det är tänkt. Här beskrivs också nattvarden i ljuset av detta framtidshopp:

Ja, nattvarden kan liknas vid ett fönster, ett profetiskt panorama
en livstolkande händelse i ljuset av korsfästelsens drama
en dag ska mänskligheten genomlysas av den framtid som ska komma
en dag ska vår moder jord fullkomnas av den som kan fullkomna, fullkomna.⁵⁸

Ur en mäsas gård går det givetvis inte att dra slutsatser som gäller för mer än just denna. Förutom det ovan sagda är det ändå intressant att notera en klart högre frekvens av tydliga referenser till Jesus/Kristus. I *När en människa vaknar*⁵⁹ nämns både den korsfäste Kristus och den uppståndne Kristus, och sången *Rakt igenom sekler* handlar i sin helhet om ”profeten, Mästaren från Nasaret”, han som lämnat graven och är Herren som lever.⁶⁰ Vidare finns Gud inte enbart inom oss eller i höjden. Gud har stigit ner i djupen, omfamnar hela universums mörker, besegrar ondskans kaosmakt på korset, kallar oss i dopet och går vid vår sida som en syster, en bror och vår bästa vän enligt mässans *Ära vare Gud i djupen* (Gloria).⁶¹

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att de trender som ligger i tiden också fått genomslag i det urval av mässånger som finns i *Cantarellen 2*. Individualismen, det egna behovet av bekräftelse och ett liv i nuet – utan något större mått av varken historia eller framtid – står i centrum. Vidare har Jesus/Kristus en undanskymd plats till förmån för Gud. En reflektion utifrån dessa iakttagelser är att eukaristins huvudmotiv, gemenskapen kring bordet och åminnelsen, fördunklas.⁶² Vidare att gudstjänstens syfte blir ensidigt, inriktat på individens bekräftelse. Apokalyps låter oss ana att det finns andra perspektiv med större utrymme för gemenskapen – såväl i svaret för jorden som i lovsången och bönen. Här ryggar man varken för korset eller treenighetens mysterium. Tidsperspektivet på tillvaron vidgas och gudstjänsten blir i sig gränsöverskridande både vad gäller tid, rum och innehåll.

⁵⁶ Apokalyps, s. 10.

⁵⁷ Apokalyps, s. 14.

⁵⁸ Apokalyps, s. 14.

⁵⁹ Apokalyps, s. 8.

⁶⁰ Apokalyps, s. 9.

⁶¹ Apokalyps, s. 8.

⁶² Se t.ex. Power, David, *The Eucharistic Mystery*. Gill and Macmillan, Dublin, 1992.

Summary

In the Church of Sweden, as in other churches in the world, one can see over the last decades an increasing interest in producing new liturgical songs.

It is not only a matter of making new melodies for the common world in the official liturgy—nowadays there are also complete liturgies produced with new words as well as new melodies. The newest songbooks for youth work in church contain many of these songs, and the songs as well as the new eucharistic liturgies are used frequently, particularly in services for young people.

This article is a brief study of the theology of some of these new liturgical songs. Below, I have noted some of my observations.

1. It is obvious that present-day trends in society are reflected in the songs. So is, for example, individualism a big issue there. The subject of the songs is preferably “I”—and this subject longs for confirmation, longs to be somebody, longs to be seen as the child of God.

2. The questions are the problems of the individual human being—“I am lost, I am alone, I don’t understand why this has happened to me”, etcetera—whereas the problems of other people, of the world, or of the evil are not mentioned.

3. The time is “now”. The past and the future are not very interesting. The most important thing is that “I” can feel God’s closeness right now.

4. It is not always clear in the songs to whom this “I” addresses itself. It is sometimes “God” and sometimes “you”. Jesus or Christ is missing completely. In one of the eucharistic liturgies, He is not mentioned at all!

What is said above, refers to the majority of the songs in my study. In a new eucharistic liturgy, called *Apokalyps* (Apocalypse), also other traces are being shown. The world and the evil are realities, and the cry is not so much for “me” as for the world and humankind. Here, even Christ has a place, and an important rôle to play.

Perhaps this new liturgy is an example of a possibility to produce new songs without reducing the eucharistic theology and its most important content: the Holy Communion and the remembrance of Christ.

”Den yttersta pessimism” och ”den yttersta optimism”

Gudstjänsterna vid sekelskiftet 1899–1900 i
Göteborg och Stockholm i deras
historiska miljö

Av Anders Jarlert

MILJÖ OCH BAKGRUND

Den 25 nov. 1899 firade Uppsala studentkår ”nordisk fest”. I vinterskymningen strålade universitetet i ljus. Det blev en fest av enastående glans och alldeles säregen stämning. Man stod ju på tröskeln mellan tvenne sekel, begick minnet av det flyende och hälsade det gryende. Kvällens huvudtal, inledda och följda av smattrande trumpetstötter, hölls av fil. lic. E.A. Karlfeldt, doc. J.A. Eklund, legationspredikanten Nathan Söderblom, fil. och s.m.kand. Hjalmar Holmquist.¹

Samtidigt som Holmquist talade om ”gåtor och problem, underligare och dunklare än någonsin tillföre”, och Eklund lyfte fram Viktor Rydbergs pessimistiska tecken till släktets undergång, när ”egoismen löser länkarna mellan det förflutna, det närvarande och det kommande”, var grundstämningen optimistisk. Mest känd är Karlfeldts sekelskiftesdikt ”Till minnet och löftet”, med sin tidstypiska prägel av djup pessimism som harmoniseras med en gränslös optimism:

Ett sekel är ett sekel till av tårar,
av höstar, sörjande förspillda vårar,
av frågan, höjd ur våra vägars villa,
än djärvt, än stilla,
om livets lott är livets möda värd.

Vi vilja tälja, sjungande på vägen,
dess allra käraste och bästa sägen,
om tusenårig lyckas värld, belägen
kanske bak fjärran seklers solnedgång,
och tro var teg vi rödja, det är fliken,
lagd till de andra, av de sällhetsriken
dit mänskligheten flyttar hem en gång.

¹ O. Krook, *Idéer och strömningar inom Studentförbundet 1901–1908* (Uppsala kristliga studentförbund 1901–1926). Stockholm 1926:54.

Kom, nya sekel, okänt till de kända!
Om du ger nödår, ger du ock måhända
omsider kornrikt sälla sabbatsår.
Var hälsat med vad gott och ont du bringar!
Du bärs av morgonrodnans röda vingar,
din otteklocka som en lärksång klingar:
"Så länge världen står, är livet vår!"

Oscar Krook har träffande karakteriserat stämningen som en "framtidstro, som icke anade någon Oswald Spengler". Annars fann Krook sekelskiftets mest populära uttryck för utopi och profan eskatologi i Olle Thunmans gånglåt från sommaren 1900:

Så gladeligt hand uti hand
Nu gånga vi till Fågel Fenix land,
Till det sagoland som skiner
Av kristaller och rubiner
Nu gånga vi till Fågel Fenix land...

Krook summerar att "på det hela taget gick färden in i det nya seklet 'över daggstänkta berg'".²

När biskop Carl Block i Göteborg mot slutet av sin levnad tecknade några drag ur kyrkolivet vid sekelskiftet 1900, var det just harmoniseringen av den yttersta pessimism och den yttersta optimism som dominerade bilden. Denna kombination var teologiskt utformad i en *kiliasm* (tanken på 1000-årsriket) av pietistiskt ursprung. När Block kritiskt betraktar såväl pessimismen som optimismen som i viss mån "av inomvärldslig art", får man osökt den sekulariserade kiliasmen i Karlfeldts dikt till Uppsala studenter i tankarna.

På somliga håll talades det med rätt stor bestämdhet om att inom detta nya sekel tiden för det antikristiska väldets högsta maktutveckling skulle vara att vänta, men också att därefter en ljus tid väntades komma då Guds rike skulle få en utvecklingsmöjlighet som aldrig förr. Man satte på den tiden dessa två förväntningar oskiljaktigt samman – den ena uttryck för den yttersta pessimism, den andra för den yttersta optimism. Båda var av i viss mån inomvärldslig art, men dock sammanbundna genom tron på en allvis försyn som skulle vara verksam i båda. Båda hyste förvisningen att Kristi kyrka, i världen men icke av världen, till sist skulle stå triumferande även i världen och gentemot alla onda, demoniska världsmakter.³

I kombinationen och harmoniseringen av "den yttersta pessimism" och "den yttersta optimism" sammanfattades tidsläget.

Den dominerande nyheten kring sekelskiftet var boerkriget, troligen den första afrikanska händelse som under längre tid fick större uppmärksamhet i svensk press.

² Krook 1926:58.

³ C.E.D. Block, *Några drag ur kyrkolivet vid sekelskiftet 1900* (Göteborgs stift i ord och bild). Stockholm 1950:137f.

I de socialdemokratiska tidningarna var Axel Danielssons död en stor nyhet den 2 januari, liksom i Svenska Morgonbladet D.L. Moodys död var det några dagar senare. Skillnaderna mellan olika tidningar var påfallande också i gudstjänstpreferatens utrymme och innehåll.

MIDNATTSGUDSTJÄNSTERNA I GÖTEBORG: AFTON- ELLER NYÅRSBÖN

De föregående seklen hade börjat 1801, 1701 o.s.v. En längre debatt pågick i pressen om när 1900-talet egentligen skulle anses börja. Diskussionen avgjordes genom Konungens påbud att sekelskiftet skulle firas med klockringning i landets kyrkor natten till Nyårsdagen 1900.⁴

Gudstjänster mitt i natten och socialt accepterat nattligt uteliv var i Göteborg något i stort sett okänt före sekelskiftet. För jul och nyår 1899–1900 annonserade inte den romersk-katolska S:t Josefs kyrka sina midnattsmässor i predikotureorna; däremot tycks man med ”Julotta och predikan” kl. 7 på juldagsmorgonen, stilla mässa kl. 8, ”Högmässa och predikan” kl. 10 och ”Aftonsång” kl. 5 ha sökt anpassa sig till svenska julvanor.⁵ Att det verkligen, enligt påvligt påbud, firades en ytterligt välbesökt ”missa cum cantu” kl. 24 på nyårsnatten, därtill med polisvakt vid dörrarna, framgår däremot av en utförlig latinsk rapport.⁶

Knut Norborg berättar om sitt första minne från nyårsafton 1899; hur de äldre talade om den märkvärdiga kvällen:

Och så kommer jag tydligt ihåg, att de talade om att det skulle hända något i Göteborg den natten, något som aldrig förut hade hänt där: det skulle hållas midnattsgudstjänst i flera kyrkor. Jag kommer också ihåg, att jag tiggde och bad att få följa med till sekelskiftets gudstjänst i Hagakyrkan, dit de stora skulle gå. Men jag fick naturligtvis till svar att jag var för liten. Detta ser jag så tydligt framför mig. Och jag har fortfarande en förnimmelse av att också tvååringen kände något av den allvarsstämning, som låg över hemmet i det gamla seklets sista timmar.⁷

Midnattsgudstjänster som annonserats som ”aftonbön” eller ”nyårsbön”, hölls i alla församlingskyrkorna och i Johanneskyrkan. De började samtliga

⁴ Se t.ex. Block 1950:137. Oscar Levertin kallade träffande sekelskiftet en ”mänsklig interpunktion” i historien, (”Vid sekelskiftet”, *Svenska Dagbladet* 2/1 1900).

⁵ Predikoturer, *Göteborgs Handels- och Sjöfarts-Tidning*, 23/12, 30/12 1899. Om romersk-katolskt kyrkoliv i Göteborg och Stockholm, se Yvonne Maria Werner, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873–1929*. Uppsala 1996. Många, t.o.m. ”statskyrkopräster” skall ha besökt skärtorsdagens stilla mässa, se Märta Edquist, *Göteborg-Stockholm tur och retur. Minnen från hem och skola*. Uppsala 1944:51.

⁶ ”numquam antea tanta multitudo hominum in ecclesia nostra erat, quanta hac nocte; duo centodes publici portam ecclesiae custodiebant et multa centena hominum frustra ecclesiam intrare desiderantes ad sua redire debebant. Nihilominus tam intra quam extra ecclesiam nihil accidit, quo bonus ordo turbaretur”; *Litt. annuae Gotaburgensis 1899–1900*, Archivum Romanum SJ. Jag tackar Yvonne Maria Werner som lätit mig ta del av sina excerpter.

⁷ Knut Norborg, *Hagaprästens pojke*. Göteborg 1973:18f.

kl. 23.30. Eftersom nyårsafton inföll på söndagen efter jul, var det i de flesta kyrkor den tredje gudstjänsten för dagen, i domkyrkan t.o.m. den fjärde. Även i den engelska kyrkan, S:t Andrew's, hölls Mid-Night Service and Sermon på samma tid.⁸

Midnattsgudstjänsterna var inte reglerade i kyrkohandboken, men 1894 års handbok hade fört med sig ett ökat intresse för gudstjänstens utformning. Just i Göteborgs stad hade dels U.L. Ullman – som till 1889 var kristendomslektor vid Latinläroverket – dels de lågkyrkliga, nyevangeliska prästerna, ägnat sig åt nya gudstjänstformer på ett sätt som var främmande för stiftets landsbygdsdel.⁹ Utformningen av midnattsgudstjänsterna i Göteborg var emellertid mycket enkel, med psalmsång före och efter en betraktelse med anslutande böner. I domkyrkan sjöngs nyårspsalmen 412:1 och 6 ("Vår tid är ganska flyktig här"). Inga spår av kyrkomusikalisk förnyelse har registrerats, inte ens någon körsång. Midnattsgudstjänster var inte förbehållna storstäderna, utan hölls även i mindre städer och "mångenstädes" på landsbygden.¹⁰

Det kyrkliga och frikyrkliga nyårsfirandet hade i Göteborg en dominerande plats i samhället. Om övrigt nattliv sägs i tidningarna egentligen endast att även "stadens nykterhetsvänner" höll nyårsvaka i sina lokaler. Stora skaror rörde sig på staden. Göteborgs folkmängd uppgick vid sekelskiftet till 125 798 och när kyrkorna vid halv elvatiden öppnade sina portar, blev platserna överallt "inom få minuter" upptagna. "Kolossala människomassor samlades utanför templen utan att kunna komma in. De utestängda strömmade från den ena kyrkan till den andra, men överallt var trängseln densamma". *Göteborgs-Posten* meddelade att "en stor del av dem som av brist på utrymme icke kommo in i statskyrkorna gingo till de frireligiöses predikolokaler i hopp om att där få plats, oftast dock förgäves". Endast i Betlehemskyrkan – Göteborgs största offentliga lokal – fanns gott om plats på den översta läktaren.

Orsaken till trängseln var naturligtvis den stora kyrksamheten, men också nyhetens behag. Göteborgarna hade förut inte haft något tillfälle att i stora skaror vara ute på staden mitt i natten. *Morgon-Posten* kommenterade att "det var en egendomlig anblick att i midnattstimman se gatorna befolkade så, som de knappast någonsin varit vid någon större tilldragelse i staden", medan *Göteborgs-Posten* framhöll att "hjälp av den borgerliga ordningsmakten" snart krävdes "för att förebygga kyrkliga oordningar". Det fordrades "polisbevakningens hela energiska och hovsamma fasthet för att motstå anloppen av dem, som nu ville göra ett kyrkbesök kanske för första

⁸ Predikoturer, *Göteborgs Handels- och Sjöfarts-Tidning*, 30/12 1899.

⁹ Anders Jarlert, *Ämbete och tro. En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet*. Lund 1984:181, 195, 209, 227.

¹⁰ Ibland var det tydligen med stor besättning (kvartettsång?), som i Visby domkyrka där biskop von Schéele predikade och fem präster officierade "inför altaret" ("När seklet föddes. I landsorten", *Svenska Dagbladet*, 2/1 1900).

gången på många år”. Av de yttranden ”som kunde uppsnappas ur skärorna”, fick man ”just inga uppbyggliga intryck”. Många hade tydligen föreställt sig ”att kyrkornas inre nu skulle erbjuda en makalös ståt, att den officierande prästmannen skulle fånga åskådarnes ögon med en praktfull mässskrud o.s.v.”. Utanför domkyrkan var trängseln så oerhörd att domkyrkoorganisten Elfrida Andréé, ”ej – oaktat hon föregicks av polismästaren och ett par poliskonstaplar – kunde vinna inträde i kyrkan”. Orgeln fick istället trakteras av domkyrkokantorn Assar.¹¹

Vid midnatt samordnades klockringningen så att domkyrkans storklocka först ensam slog nitton slag, varefter de andra klockorna i stadens kyrkor stämde in. Denna ringning fortsatte i en kvart, varpå folkmassorna skingrades – i mörker, eftersom gaslyktorna reglementsenligt släckts. ”Ett par knallande raketer bildade vid ½1-tiden avslutningen på det hela. De tycktes ha uppsänts från Kvarnberget”. Överraskande modernt var däremot att ett speciellt gratisnummer av *Göteborgs-Posten* delades ut på gatorna mitt i natten. Vädet hade hela kvällen varit ganska milt.¹²

Theodor Freeman har uppmärksammat hur biskop E.H. Rodhe, som predikade i domkyrkan, den nyblivne prosten J.N. Åkermark i Christinö kyrka och komminister Lars Norborg i Hagakyrkan, alla till text valt ordet i Heb. 13:8 om Jesus Kristus som densamme igår, idag och i evighet. Freeman återger också Knut Norborgs uppgift om hur kyrkoherden i Haga, M.E. Klingstedt, i en nyårspredikan ”talat om de flyende ögonblicken: ’De är som pärlor, som falla genom rymden – nu – nu – nu.’ – Medan han yttrade dessa ord, hann rösten med att både åska och viska, och samtidigt lekte hans hand utanför predikstolsbrädet. Han visade, hur de glittrande pärlorna rann in i evigheten”. Freeman sammanfattar att Rodhe, Åkermark och Norborg, som han betraktar som schartauaner, inte såg ”jordelivets ögonblick som glittrande pärlor”.¹³ Detta må ha sin riktighet beträffande Åkermark och Norborg, men biskop Rodhes bevarade manuskript från sekelskiftesnatten avslöjar istället just den egenartade kombination av en äldre tids vältaliga retorik och schartauansk fromhet som var utmärkande för honom:¹⁴

Några minuter än – och så rullar den sista vågen av seklets ström ned i evighetens djup. Huru många ha ej vällt upp före den och lika hastigt försvunnit. Ett ögonblick höjer sig böljan upp och glänser fram, den ena efter den andra, och så är den för alltid försvunnen. Utan rast, utan ro ila tidens stunder framåt och bort. Och människorna ila bort med dem, den ene efter den andre; de äro såsom dropparne af tidens våg, ett ögonblick blott de gunga i solens ljus, och så äro de borta.

¹¹ Jfr. Åke Janson, Några minnen av lekmän och präster vid Göteborgs domkyrka (*Julhälsningar till församlingarna från präster i Göteborgs stift* 1981:61), som istället uppger att Elfrida Andréé ”blev stoppad av polisen. Det hjälpte inte att hon försäkrade, att hon skulle spela i kyrkan. Polisen trodde henne inte. Hon måste gå till domprosthuset för att få hjälp att komma in”.

¹² ”Vid sekelskiftet”, *Morgon-Posten*, 2/1 1900; ”Sekelskiftet. Göteborg”, ”När det nya seklet grydde”, *Göteborgs-Posten* 2/1 1900.

¹³ Theodor Freeman, Schartauaner och andra. *Från Lars Norborg till Albin Holm*. Göteborg 1967:38.

¹⁴ Se Anders Jarlert, Rodhe, Edvard Herman (*Svenskt Biografiskt Lexikon häfte 147:264*).

Rodhe fortsätter att tala om ”huru ringa vi dock äro, huru litet rum var och en av oss dock tager i världsutvecklingens stora kedja” och pekar manande på Kristusklippan som det enda säkra. Med en yttersta tänjning av bildspråkets möjlighet, lyckas de vattendroppsliknande människorna få fäste: ”Den som står på klippan Jesus – det gör endast den som med hjärtats tro omfattat honom – han kan, evad han ser bakom sig eller kring sig eller frammanför, mot varje fiendlig makt triumferande utropa: *Jesus Kristus igår...*”. Med tanke på det förestående sekelskiftet kastar Rodhe också en blick på ”den avdelning av samhällets, av hela folkets liv, som nu kan sägas vara avslutad”, vilket leder fram till den rannsakande frågan hur den enskilda människan har tagit emot alla Guds gåvor, varpå löftet i predikotexten på nytt ställs fram för åhörarna.¹⁵

Komminister Lars Norborgs åtta trycksidor långa betraktelse består av tre skarpt avgränsade, orubricerade avdelningar. Den första är en utläggning av texten, Heb. 13:8, med personlig tillämpning. Den andra är en eskatologisk tidsbetraktelse som anknyts till samma ord:

Det svunna århundradet begynte under mycket bedrövliga och hotande förhållanden. Otron och förnekelsen hade stigit till en höjd som aldrig förr inom kristenheten. Man kände redan den mörkande fläkten av *hans* andedräkt, som enligt Guds ords förutsägelse skall avskaffa allt vad Gud och gudstjänst heter och sätta sig i Guds ställe och giva sig före, såsom han vore Gud. Krigets fäsa hade brett sig ut över hela vår världsdel, och förvandlat den nästan till ett enda stort fältläger, och särskilt hade vårt land efter några år bragts till undergångens brant. Men huru har icke Jesus Kristus varit densamme under allt detta, och huru har icke Han bevisat sig såsom densamme även för oss! I stor nåd och med oemotståndlig makt har Han för en tid trängt det onda något tillbaka, så att kristen lära blivit återställd och kristen gudstjänst, där den varit avskaffad, blivit återinförd och fritt fått övas. Ovädret stillades och lugn inträdde åter inom folken och särskilt uppgick för vårt land och folk en tid av frid och yttre välfärd, som ännu varar.

När Norborg riktar blicken mot det nya seklet, är dock ”allt höljt i mörker”. Med för den schartauanska traditionen typiska sammansättningar som ”nådesanstånd” och ”nådeshemsökelse” beskriver han vad Gud gjort, som burit så lite frukt. Han vänder sig explicit mot den s.k. vetenskapliga rustning, med vilken ”förnekelsen, otron, och kristendomsfiendligheten” väpnat sig, men också mot materialismen och vinningslystnaden. Guds domar är förestående, men för den trogna församlingen är det ”en tillräcklig och i allt nog betryggande tröst, att Jesus Kristus är i går och i dag och Han densamme i evighet”. Hans utvalda skall ”hjälpas igenom allt och nå målet, utan att en skall för Honom gå förlorad”, samtidigt som ”skaror skola sopas bort i det eviga fördärv, som de berett sig själva, då Han velat frälsa dem”.

Den tredje avdelningen är en lång bön om nåd och frälsning under det nya året och århundradet. Den kan ha lästs efter tolvslaget. Här blir kiliasmen tydlig: om det nya seklet för med sig nöd och betryck, så kan Gud

¹⁵ E.H. Rodhe, Bön nyårsafton kl. ½12 1899 (Saml. Rodhe, E. H., 24, LUB).

påskynda sitt rikets utveckling ”till dess fulländning på jorden”. Norborgs tryckta predikan lämnar inga upplysningar om psalmer eller annan liturgisk kontext.¹⁶

MIDNATTSGUDSTJÄNSTERNA I STOCKHOLM: LITURGISKA GUDSTJÄNSTER, MUSIK OCH MEDITATION

Stockholmarna hade redan vid regeringsjubileet 1897 i stora mängder varit ute på natten, och många tillbringade seklets sista kväll på restaurang. På Drottninggatan var folkträngseln enligt *Svenska Dagbladet* ”värre än på en skyltsöndag, och det vill inte säga litet i den här staden”. På Skansen anordnades ett långt och omfattande program med körsång, musikkårer och fackeltåg som kulminerade med ”en nationell friluftsgudstjänst”, där psalmen ”Höga majestät, vi alla” kombinerades med Beethovens Lovsång och ”Hell dig, du höga Nord”. Gudstjänsten besöktes trots det dåliga vädret av 7 000–10 000 personer. Ett säreget arrangemang var att Hedvig Eleonoras klockor i Håsjöstapeln ringde ut det gamla året, under det att ”kandidat Berg” från Renberget deklamerade ”Nyårsklockan” av Tennyson. En minut före midnatt tystnade klockorna, på slaget 12 ljud ett skott från Bredablick, musikåren blåste fyra fanfarer och Oskar II:s klockor i Hellestadstapeln ringde in det nya seklet. Från Skansen kunde man också höra klockringningen från stadens kyrkor.¹⁷ *Social-Demokraten* skrev att Tennysons ord kunde uppfyllas endast under arbetets århundrade, ”det tjugonde seklet, då proletarietets bataljoner skola tåga fram till medbestämmanderätt och skapa ett nytt lyckligt samhälle”.¹⁸

I Stockholm firades midnattsgudstjänster i Slottskyrkan, i flera församlingskyrkor (ej i Storkyrkan, Jakob, Johannes, Kungsholm, Skeppsholm), i åtskilliga mindre kyrkor,¹⁹ i Katolska kyrkan på norr samt av ett tjugotal friförsamlingar. Gudstjänsterna hade i de flesta fall en annan utformning än i Göteborg, med kortare betraktelser eller meditationer och ett rikare liturgiskt och sångligt inslag.

I Slottskapellet firades midnattsgudstjänst för särskilt inbjudna. Den inleddes med Sv. Ps. 406:1–2 (”Du som härlig ställde”). Därefter trädde hovpredikanten Clemens Åhfeldt och regementspastor O. Rogberg ”i full mässskrud” för altaret, och förrättade ”vanlig, något förkortad altartjänst, delvis mässad av pastor Rogberg”. Efter altartjänsten framförde en blandad kör från orgelläktaren en av Oskar II författad hymn med musik av hovorganis-

¹⁶ L. Norborg, *Några Predikningar, hållna i Göteborgs Haga kyrka*. Göteborg 1901:155–163. Se vidare Anders Jarlert, Norborg, Lars (*Svenskt Biografiskt Lexikon häfte 131:156*).

¹⁷ *Vårt Land*, 29/12 1899, ”När seklet föddes”, *Svenska Dagbladet*, 2/1 1900, *Göteborgs Handels- och Sjöfarts-Tidning*, 2/1 1900.

¹⁸ ”Sekelvakan å Skansen”, *Social-Demokraten*, 2/1 1900.

¹⁹ ”Kyrkorna”, *Svenska Dagbladet*, 30/12 1899.

ten August Lagergren. Solot utfördes av fröken Fernquist från Kungl. teatern – mera känd som Anna Bartels. Hymnen torde knappast kunna räknas till den poetiske konungens bättre alster:

Väl år och dagar svinna
Med hejdlös fart,
Här vandringsfjäten hinna
Sitt sista snart;
Då blandas sorgen, fröjden
I samma grus,
Men evigt står i höjden
Guds fadershus.

Ja, därpå fromt förtrösta,
O, mänskobarn!
När sist en gång bli lösta
Jordlivets garn,
Skall Herrens hand dig räckas,
och så din själ
I kraft av tron uppväckas
Till evigt väl.

Därpå höll hovpredikanten Åhfeldt från predikstolen utifrån Ps. 90:1–4 en nyårsbetraktelse. Han hade knappt hunnit till bönernas sista ord, förrän klockklangen från kyrkorna trängde in i helgedomen. ”Den gripande högtidligheten” avslutades med de två sista verserna av Sv. Ps. 500 (”Kristne, medan vi här vandra”). Gudstjänsten skildrades mycket olika i tidningarna. Medan den nationella *Vårt Land* utförligt meddelade att konungen inträdde strax efter kl. 11.15, förande vid armen kronprinsessan Victoria, kronprinsen, förande hertiginnan av Västergötland o.s.v.,²⁰ uppehöll sig *Social-Demokraten* vid att altartjänsten förrättades ”av två unga präster med mycket världsligt utseende; de ha båda mycket formsköna mustascher och den ena av dem sjöng så vackert som en gud”. Predikan var förtjänstfullt kort, framfördes med kraftig röst och ”några poänger gjordes rent av mästerligt, men det hela föreföll dock tämligen osammanhängande”.²¹

I S:ta Klara kyrka förrättades ”stor liturgisk altartjänst” av kyrkoherde Strandell och pastor Elis Schröderheim, som mässade. Schröderheim blev senare känd som pionjär för en rikare liturgi i högkyrklig anda.²² Gudstjänsten hade utlysts som ”liturgisk” och innehöll åtminstone ett responsorium. Övriga inslag var läsning ur Psaltaren, tacksägelsebönen från Fjärde böndagen och Litanian. Kyrkokören sjöng Nordqvists *Laudamus* och nyårspsalmen 408:3–5 (”Likt ett skepp, av vinden kastat”) till musik av Josef Haydn. Före predikan sjöng en flickkör Sv. Ps. 414:2–3 (”Vid årets början mångens

²⁰ ”Vid årsskiftet”, *Vårt Land*, 2/1 1900.

²¹ ”Kungligt sekelskifte”, *Social-Demokraten*, 2/1 1900.

²² Se Bengt Ingmar Kilström, *Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet*. Delsbo 1990:133–136.

hopp”) och gudstjänsten avslutades med Sv. Ps. 413:1 (”Giv, o Jesu, fröjd och lycka”).

I ett par av kyrkorna talade uppburna predikanter, som den tillträdande pastorn vid Blasieholmskyrkan, Fredrik Hammarsten, och kyrkoherden i Adolf Fredrik, E.D. Heüman. Den emanciperade schartaulärjungen Heüman höll (efter att församlingen sjungit Sv. Ps. 3:1 ”Höga Majestät”) en meditatív nyårsbön över Hab. 2:20b (”Hela världen vare tyst för Herren!”). Meditationen är genomgående uppbyggd så att ”seklernas Gud talar”, varpå ”vi svara”. Den består av skickligt sammanfogade bibelord, utan utläggning, men med korta tillämpningar på Sverige och Norge som ”allena ha fått njuta en nästan sekelgammal fred”, ”min kära svenska kyrka och församling”, ”den dag du föddes, den dag du döptes” etc. Efter Sv. Ps. 412:3-4 (”O Gud, vårt hjärta öppnar sig”) bads under midnattsslaget tyst Fader vår, vilket ovanligt nog också anges i trycket, som om Heüman som ivrade för en gemensam, liturgiskt präglad husandakt, skulle önskat att även senare läsare praktiskt följde exemplet.²³

I Östermalms (Hedvig Eleonora) kyrka förrättades ”fullständig vespergudstjänst” av kyrkoherde Lagerström och komminister Carlson med biträde av pastorsadjunkten Beskow. Enligt *Svenska Dagbladet* var denna gudstjänst ”synnerligen högtidlig”. Den verkar ha varit den enda som började så tidigt som kl. 23. Redan i predikoturena hade annonserats att ”tryckt liturgisk ordning jämte sångtexter utdelas vid ingångarne till kyrkan”. Efter att kör respektive församling sjungit Sv. Ps. 406:2-3 (”Konung i det höga!”) och 412:2-3 (”O Gud, din Andes fröjd och frid”), ”utfördes en psalmodi med antifoni och gloria patri”. Mellan läsningen av Ps. 103:1-12 och Joh. 2:15-17 sjöngs Sv. Ps. 16:1-2 (”Min själ skall lova Herran”) och efter Sv. Ps. 455:1-6 (”Allt vad vi på jorden äga”). ”Nyårstalet” hölls av kyrkoherde Lagerström ”i anslutning till vesperns textinnehåll”. Sedan kören sjungit Ps. 130:1-5 och församlingen Sv. Ps. 385:1, 3 och 6 (”O du som alla hjärtan ser”), följde nyårsbön, Fader vår, Benedicamus och Välsignelsen. ”Då nyårsklockorna började ljuda, reste sig församlingen och avsjöng psalm 413, v. 1”.²⁴

I Katolska kyrkan vid Norra Smedjegatan hölls ”enligt det påbud, påven i en rundskrivelse utfärdat”, levitmässa på förmiddagen och tacksägelsegudstjänst på kvällen samt midnattsmässa med början först kl. 24 – med 500 deltagare. Vid denna midnattsmässa, som celebrerades av jesuitpatern Friedrich Lieber, sjöng kören Aiblingers ”Veni, sancte spiritus”, Mitterers ”Hodie nobis natus est” samt Witts Ave Maria. Under kommunionen sjöngs

²³ E.D. Heüman, *Predikningar – en årgång*. Stockholm 1901:51-54. Heümans försök att liturgisera husandakten visade sig bland annat i ett av honom utarbetat kyrkoårsregister till tredje upplagan av M.F. Roos betraktelser 1896.

²⁴ ”Vid årsskiftet”, *Vårt Land*, 2/1 1900, ”När seklet föddes. I de öfriga kyrkorna”, *Svenska Dagbladet*, 2/1 1900, ”Kyrkorna”, *Svenska Dagbladet*, 30/12 1899. Om övriga kyrkor meddelas särskilt att i Katarina sjöngs välsignelsen av pastorsadjunkten (sedermera riksdagsmannen) Ernst Klefbeck.

Schubigers "Jesus, dulcis memoria" och vid gudstjänstens slut sången "Dig vill jag älska".²⁵

I "missionshuset på Söder" talade E.J. Ekman och i Immanuelskyrkan P. Waldenström. Immanuelskyrkan var så full att några fick vända. Efter att församlingen stående sjungit "Tacken honom, som oss skänker", utförde sångkören under direktör C. Bohlins ledning "två anslående sånger" och predikanten A. Carlsson läste Ps. 111 "samt ledde i bön". Efter ytterligare "ett par välklingande körsånger" höll lektor Waldenström "ett till tack och lov manande föredrag". Vid tolvslaget uppstämde församlingen psalmen "Pris vare dig, o Gud, o fader, son och ande".²⁶

Waldenströms betraktelse publicerades i *Svenska Morgonbladets* söndagsbilaga. Den skiljer sig skarpt från de övriga exemplen genom att inte med ett ord explicit nämna års- eller sekelskiftet. Redan textvalet (Ps. 32:7–11) kan ses som riktat mot de apokalyptiska stämningarna, och istället för tillbakablickar eller eskatologiska framtidsvyer är det snarare det innevarande ögonblicket som betonas. När Waldenström närmar sig den vid tillfället så påträngande tydliga kontexten, är det alltid på ett fördolt sätt, t.ex. "detsamma få Guds trogna erfara nu och i alla tider" eller att Gud "har hulpt dig till den stund, som nu är, och han skall göra det även hädanefter". Denna betraktelse bekräftar Edvard Leufvéns omdöme om Waldenström, att "det eskatologiska motivet har direkt omformats i *etisk* riktning. Temat blir: 'Håll bara ut en dag och ett ögonblick i sänder', vilket tema sedan varieras".²⁷

När Waldenström frågar om åhöraren känner någon, som "ligger på plågans läger", får "år efter år" genast tillägget "eller månad efter månad", som om han känt att han kommit för nära nyårskonventionen. Den sorgsna och nedtryckta attityd som för ett naturligt öga ser ut "som en mer grundlig och allvarlig kristendom", avvisas som "sjuklig" och "den där stilla högtidligheten, som så ofta i denna världen berömmes såsom allvarlig gudaktighet, den är främmande för de heliga, som omtalas i skriften". De "hava allesammans varit glada, livliga, rörliga människor". Även här kan Leufvéns ord appliceras på nyårsbetraktelsen, när han konstaterar att "den eskatologiska tanken på salighet har sålunda fått sin tyngdpunkt förlagd till det etiska området; den är sålunda använd såsom motiv, icke som kvietiv". Ur ett tidshistoriskt perspektiv kan Waldenströms betraktelse ses som en radikal och djärv brytning med såväl den eskatologiska som den högtidsfromma och den sekulariserade nyårsretoriken. Det paradoxala intrycket blir en visserligen glad och utåtriktad, men samtidigt ganska sluten, from betraktelse utan närmare kontextuell anknytning.²⁸

²⁵ "När seklet föddes. I de öfriga kyrkorna", *Svenska Dagbladet*, 2/1 1900.

²⁶ "Sekelfester", *Svenska Morgonbladet*, 2/1 1900.

²⁷ Edv. Leufvén, P. *Waldenström som predikant*. Uppsala 1920:119. Jag tackar Rune W. Dahlén som uppmärksammat mig på Leufvéns arbete.

²⁸ P. Waldenström, Föredrag – text Ps. 32:7–11 – vid sekelfesten i Immanuelskyrkan nyårsafton 1899 (*Svenska Morgonbladet* Söndagsnummer 1900 No 1:3–5).

MENTALITETSSKILLNADER

Vi har sett hur skillnaderna i gudstjänsternas utformning var avsevärda mellan Göteborg och Stockholm. Också mentalitetsskillnaden, som den blir synlig i det offentliga livet, tycks ha varit påtaglig. *Göteborgs-Posten* beklagade sig utförligt över den göteborgska ”stelheten”. Bland alla de tusentals människor ”som korsade varandras banor i sekelgryningens natt”, hördes bara enstaka ”Gott Nytt År!”. I det uppsvenska, ”lätta, gladlynta Stockholm” däremot, ”genljöd luften samma natt bland kända och okända av just denna muntrande hälsning. Och på Norrbro hurrade massorna”.²⁹

Utan att snegla mot Stockholm gav den socialdemokratiska *Ny Tid* förhållandet en politisk vinkling, när den ställde frågan: ”Varför skall man alltid gå så stel och högtidlig kring, när man innerst så gärna ville vara med att hoppa litet”. Hade man istället befunnit sig i vårt södra grannland, skulle tyskarnas nyårshälsningar ”ha haglat från alla håll”. En förändring behövdes och det var ”folket här i samhället, Göteborgs arbetare”, som skulle genomföra ”denna utelivsreform, då de dumma grosshandlarna, som aldrig tyckas skola kunna lära att föra sig, nog inte få det ur sitt huvud, att de skulle förlora för mycket i sin dyrbara samhällsvärdighet, om de släppte Barrabam lös litet”.³⁰ Den sista kommentaren rymde väl också något av en antireligiös udd.

Dessa iakttagelser om den moderna göteborgsmentaliteten som en ganska sentida företeelse stämmer väl med Lars-Gunnar Anderssons konstaterande att den moderna göteborgsdialekten slutgiltigt utmejslades i arbetarstadsdelarna först vid sekelskiftet 1900.³¹ Göteborgs arbetare följde nog *Ny Tids* uppmaning att reformera den offentliga stelheten.

SAMMANFATTANDE REFLEKTIONER

Denna lilla studie av midnattsgudstjänsterna i Göteborg och Stockholm vid sekelskiftet 1899–1900 i deras historiska miljö har givit skiftande resultat. Genom att uppmärksamma den sociala miljön kring dessa gudstjänster, har jag sökt placera dem i en konkret historisk kontext, präglad av religiösa och politiska motsatser, och med för sentida läsare överraskande inslag, som den påtalade stelheten i Göteborg. Att gudstjänsterna i Göteborg utformades som predikoandakter med enkel liturgisk ram, medan de i Stockholm hade ett rikare liturgiskt inslag – i ett fall i vesperform med utdelade agendor, i ett annat med en modernare, meditativ form av betraktelse – var kanske väntat. Mera överraskande ter sig i flera fall förkunnelsens innehåll. Biskop E.H. Rodhes nyårsbetraktelse, som av tidigare forskning placerats i den

²⁹ ”När det nya seklet grydde”, *GP*, 2/1 1900.

³⁰ ”Nyårsnatten”, *Ny Tid*, 2/1 1900.

³¹ Lars-Gunnar Andersson och Bo Ralph, *Sicket mål*. Göteborg 1986:28.

schartauanska formen, visar sig i sitt beroende av äldre retorik göra ett mera dramatiskt, om man så vill modernare, intryck än väntat. Det mest överraskande var att P. Waldenströms betraktelse helt skulle sakna explicita anspelningar på det nya året och det nya seklet och förkunna en glad kristendom, som samtidigt ger ett slutet intryck. Waldenström utgör också ett betydelsefullt undantag från den eskatologisering av nyårsbudskapet, som just vid sekelskiftet tedde sig ganska naturlig. När Göteborgs kyrkliga samfällighet firar millennieskiftet på temat "Jesus fyller jämt", d.v.s. alltid, är innebörden densamma som i Heb. 13:8, formen däremot annorlunda.

Rubriken till mitt bidrag skulle kunnat tydas som att gudstjänsterna i Göteborg präglades av "den yttersta pessimism", men i Stockholm av "den yttersta optimism". Det vore dock en grov generalisering. Som vi sett var verkligheten mera komplicerad. Kombinationen och harmoniseringen av "den yttersta pessimism" och "den yttersta optimism" sammanfattar snarare tidsläget än enskilda gudstjänster. Denna kombination uppträder även inför millennieskiftet, men nu mindre harmoniserad och kanske mera i andra versioner än den kristna.

Summary

The Outmost Pessimism, and the Outmost Optimism. A Brief Study of the Midnight Services at the Turn of the Century 1899–1900 in Gothenburg and Stockholm, in an Historical Context.

Due to a Royal command, the beginning of the 20th century was to be celebrated by bell-ringing in the Swedish churches at midnight, 1 January 1900. This was the answer to the discussion whether the new century would begin in 1900 or in 1901. In the bigger cities, and in some places in the countryside as well, midnight services were arranged for this celebration.

This was, in Gothenburg, the first event when it was socially accepted for large crowds to be out at midnight, while it had been the case as early as the King's Jubilee in 1897 in Stockholm. In Gothenburg the services began at 11.30 p.m. They provided a sermon and but a short, simple liturgy. In Stockholm, the services were more liturgically elaborated, with short sermons or meditations; in one church the service even began at 11.00 p.m. The elaborated liturgies had psalms, responses, hymns, and prayers in a vesper-like order. All churches and chapels were crowded, probably with people who did not normally attend Church services. Due to a special papal decree, midnight Masses were celebrated in the Roman Catholic Churches. As New Year's Eve was a Sunday, the midnight Service was not the first, but sometimes (as in the Gothenburg Cathedral) the fourth service of the day with a sermon.

The sermons were usually eschatological, with historical and personal applications. In Gothenburg, at least three different sermons were preached on Heb. 13,8. An exception (in Stockholm) was the leader of the Swedish Mission Covenant, P. Waldenström, who preached without the slightest reference to the actual context, thus transforming eschatology into a personal, moral teaching.

The observations of a stiff mentality among ordinary people in Gothenburg—in contrast to the lighter one in Stockholm—show that modern mentality is there of a later origin, as is the dialect. The combination and harmonization of the outmost pessimism and the outmost optimism was significant for everything at the time.

Recensioner

Recensionsavdelningen är i år ovanligt mager, eftersom förra utgåvan av Svenskt Gudstjänstlivs årsbok (*Begravning*, TRO & TANKE 1998:6) förse-
nades så mycket att en del recensioner hann införas redan där. Dessutom
kommer, inför millenieskiftet, nästa års nummer att till stor del bestå av en
sorts recensioner, nämligen sammanfattande artiklar om utvecklingen i års-
bokens kärnämnen liturgik, homiletik, kyrkokonst och kyrkomusik.

Birgit Lindkvist Markström

BEXELL, OLOPH (red.)

**YNGVE BRILIOTH – HISTORIKER, TEOLOG, KYRKOLEDARE.
TEXTER, STUDIER OCH MINNEN**

Artos bokförlag, Skellefteå 1997, 372 s., ISBN 91-7580-159-0

Yngve Brilioth (1891–1959) hör till förgrundsfigurerna i svenskt kyrkoliv
under 1900-talet. Någon riktig monografi över hans liv och gärning har
ännu inte sett dagens ljus. Det är därför tacknämligt att Växjö stiftshisto-
riska sällskap tagit initiativ till det arbete som utkom alldeles mot slutet av
1997. På sällskapets uppdrag har Oloph Bexell samlat de skilda bidragen,
redigerat boken och även författat inledningen.

Först får Brilioth själv komma till tals. Det första bidraget är nämligen ett
nytryck av hans uppsats i STF:s årsbok 1944, "Svenskt 1400-tal", enligt
Bexell "en av de mest lysande historiska essayer som skrivits på vårt språk".
Man instämmer gärna i detta omdöme. Brilioth framstår f.ö. i allt sitt förfat-
tarskap som en lysande stilist. Tyvärr störs framställningen av en rad tryck-
fel, vittnande om dålig korrekturläsning. Detta kännetecknar i alltför hög
grad också många andra uppsatser, särskilt sådana som nytryckts.

Det andra bidraget av Brilioth själv utgörs av ett radioföredrag från 1937
över ämnet "Tiden och kyrkan". Mycket av vad som där sägs har stor aktu-
alitet och låter oss se Brilioth som en framsynt kyrkoman. Analysen av just
denna sida hos honom görs på ett utomordentligt förnämligt sätt av Carl
Strandberg i bokens slutkapitel, "Brilioth som kyrkoledare". Det är inte
utan att man skönjer en viss kongenialitet mellan Brilioth och Strandberg
som analytiker av kyrkans situation i nutiden.

Även bokens tredje uppsats utgörs av ett nytryck, Sven Göranssons "Brilioth som kyrkohistoriker", ursprungligen publicerad i KÅ 1959 (Brilioths dödsår). Här ges en utförlig redogörelse för Brilioths omfattande författarskap och hans vetenskapliga metod. Inte minst intressant är skildringen av Brilioths relationer till Linderholm och den totala brytning med honom som ledde till att Brilioth dels ansåg sig förhindrad att längre medverka i KÅ och dels i stället grundade Svensk teologisk kvartalsskrift. Relationerna till den anglikanska kyrkan skärskådas ingående, något som också sker i Ragnar Persenius och Peter Bexells uppsatser. Att Brilioth rönt ett påtagligt inflytande från "nyanglikanismen" är helt uppenbart. Inte minst har han fått upp ögonen för dess sakramentala fromhet, vilken utgör ett av incitamenten till hans epokgörande arbete "Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv" 1926. Även för Brilioths utveckling som ekumen, har kontakterna med anglikanismen varit av stor vikt. Nattvardsboken visar bl.a. på ett för den svenska samtiden ganska ovanligt intresse för det liturgiska. Den vikt Brilioth fäster vid liturgin kommer även fram i "Predikans historia" 1945, där predikans första huvuddrag utgörs av det liturgiska – de båda andra är det exegetiska resp. det profetiska. Göransson menar att man i denna bok "möter samma av anglikanismen beroende betoning av fornkyrkan som i boken om nattvarden". Brilioths sista arbete överhuvudtaget kom 1956 och bär rubriken "Vården om kyrkan". Detta är "hans testamente till Sveriges kyrka och folk", som Göransson så riktigt uttrycker saken. Tongångarna påminner i mångt och mycket om det som sades i radioföredraget 1937.

Helge Nymans artikel om "Brilioth och den praktiska teologin" är bokens kortaste avsnitt och tillför inte speciellt mycket nytt. Desto utförligare är de två följande uppsatserna: Ragnar Persenius "Brilioth som ekumen" och Peter Bexells "Brilioths nattvardsteologi". De är var för sig mycket omfattande och uttömmande.

Persenius ger en kanske för många överraskande bild av Brilioths intensiva engagement genom åren i det ekumeniska arbetet. Det fanns hos Brilioth ett drag av allmänkyrklighet – nära besläktat med hans svärfar Nathan Söderbloms – som befriade honom från snäv konfessionalism. Han kunde kritisera såväl ensidigheter hos Luther som individualistiska drag hos väckelserörelserna. Persenius ger ny belysning av Brilioths samarbete med anglikanerna, inte minst beträffande närmandet av de båda "skolorna": den anglikanska Faith and Order och den av Söderblom skapade Life and Work. Det är uppenbart att Brilioths insatser var av avgörande betydelse för tillkomsten av Kyrkornas världsråd och sedan även för dess fortsatta arbete. Brilioth, som varit engagerad redan i förberedelsearbetet till Life and Work, gjorde sin sista stora insats som ekumen 1954, då han satt som ordförande över Världskyrkorådets andra generalförsamling i Evanston.

Peter Bexells analys av Brilioths nattvardsteologi börjar med hans insatser för nattvardsliturgins förbättring. Redan 1926 – samma år som nattvardsboken kom – hade Brilioth författat ett utkast till ny utformning av nattvards-

mässan. Det skulle dröja 60 år innan dessa Brilioths intentioner förverkligades, men redan i 1942 års handbok kan man spåra inflytandet från Brilioth: Sanctus flyttades till sin gamla plats direkt efter prefationen och följdes av en nattvardsbön, den av Brilioth författade "Lovad vare du, himmelens och jordens...". Viktig är Bexells iakttagelse: "Mer än någon annan enskild person under nittonhundratalet har Brilioth präglat formuleringar och strukturer i kyrkohandbokens utformning av Högmässan". Men Brilioth var inte bara teoretiker, han framträdde också som en ivrig förespråkare av nattvardslivets renässans. Redan 1924 hade han vid Allmänna kyrkliga mötet pläderat för nattvardslivets förnyelse. Två år senare kom den stora nattvardsboken, som i en tid med föga förståelse för nattvarden gav helt nya perspektiv på gudstjänstlivet. Till en bredare allmänhet spreds Brilioths nattvarvsförnyelseprogram i en liten uppbyggelseskraft i serien Småskrifter om kristendomen. Den betydelse broschyren "Nattvarden" fick, är omvittnad. Stort utrymme lämnar Bexell åt frågan om Brilioths syn på Kristi närvaro i nattvarden. Med nästan tröttande intensitet upprepar Bexell förhållandet att Brilioth bestämt avvisar lokaliseringen av denna närvaro till själva nattvardselementen. Det är, som Bexell uttrycker saken, "nattvardshandlingen snarare än nattvardselementen" som karakteriserar Brilioths syn på den heliga måltiden. Han kan därför inte heller anse att just instiftelseorden spelar en avgörande roll för realpresensen. Tvärtom, han avvisar denna tanke. Det var väl bl.a. av det skälet han ogillade elevationen. Han kunde också ganska bryskt avvisa den "sakramentalism" som han mötte t.ex. bland anglokatoliker och i svensk högkyrklighet. Men Brilioths nattvarvsfromhet står ännu mer främmande inför en reformert syn på elementen som enbart symboler. Det är påfallande, hur ofta den förment kylige Brilioth talar om nattvarden som upplevelse eller personlig erfarenhet.

Harald Blomstrand skriver om "Brilioth som författare" och delger "några språkligt stilistiska iakttagelser". Brilioths språkliga elegans uppmärksammades redan av de sakkunniga, när Brilioth 1928 sökte professuren i Lund. Hans ur språklig synpunkt mest lysande verk är utan tvekan "Den senare medeltiden 1274–1521" i serien Svenska kyrkans historia, skriven på Öst-rabo. Inte minst här kommer den "verbala musikalitet" till uttryck som Blomstrand så starkt fäst sig vid. Den bistre Brilioth kunde lätt uppfattas som humorfri, men i sina skrifter kunde han avslöja motsatsen. I sin kyrkohistoriska framställning kan Brilioth ge prov på ett utpräglat sinne för situationskomik. Blomstrand talar om "hans suveräna kvickhet".

De två följande bidragen är skrivna av två av Brilioths forna stiftsadjunkter: Pehr Edwall skildrar "Brilioth i Växjö stift" och Sture Rolfhamre "Brilioth i ärkestiftet". Edwalls bidrag har kanske mer karaktär av protokoll än av personlig levnadsskildring, vilket är synd. Man får inte alls den bild av Brilioths visitationer, som Edwall tidigare ibland kunde ge så livliga skildringar av. Inte minst den sidan får en stark belysning i Rolfhamres mycket personligt skrivna skildring av Brilioth i ärkestiftet. Intressant är det att läsa om

den beramade visitationen och dess efterspel i Närtuna-Gottröra 1952 hos den ultraliberale Douglas Edenholm, en av ledarna för Sveriges religiösa Reformförbund. Rolfhamre berättar också om Brilioths varma omsorg om gudstjänstlivet och hans iver för nattvardslivets förnyelse.

Rolfhamre kan vidare vittna om Brilioths kärlek till de medeltida kyrkorna i Uppland; besök i sådana kunde uppliva honom, inte minst sedan han i slutet av sin gärning drabbats av svår sjukdom.

Carl Strandbergs ytterst välskrivna uppsats om "Brilioth som kyrkolezare" har redan nämnts. Man kan mycket väl kalla den för ett utkast till den större Briliothbiografi som vi ännu väntar på. Strandberg ger relief åt mångsidigheten och bredden i Brilioths gärning som kyrkolezare. Det är närmast häpnadsväckande, hur mycket Brilioth hunnit med som forskare, författare, akademisk lärare och kyrkoman. Strandberg granskar bl.a. Brilioths inställning till den högkyrkliga rörelsen. Redan som domprost i Lund hade han kommit i kontakt med "Kyrklig förnyelse", och under sina tolv år i Växjö hade han på nära håll sett högkyrkliga prästers arbete för en liturgisk-sakramental förnyelse. När han 1950 skrev sitt herdabrev till prästerna i ärkestiftet hade han fått sådana perspektiv på högkyrkligheten att han kunde ge, ur sin synpunkt, slutgiltiga omdömen. Dessa präglas – såsom Strandberg uttrycker saken – av "märkbar men försiktig sympati". Särskilt starkt uttrycker han sin uppskattning av högkyrklighetens insatser för förnyelsen av nattvardslivet och bönelivet. Men gentemot återupptagandet av "för länge sedan avlagda kyrkobruk" anmäler han reservation. Det som Brilioth skrev 1950 förefaller mer aktuellt efter 50 år: maningen till "...trohet mot kyrkans lag och gällande ordning. Det gäller särskilt handbokens formulär för den offentliga gudstjänsten". Brilioth skulle ha känt sig mycket främmande inför t.ex. de temamässor och andra mer eller mindre självkomponerade gudstjänstordningar som nu tenderar att bli allt vanligare. Inte heller skulle han ha gillat den avvisande hållning mot högkyrkliga prästkandidater som nu upphöjts till regel. Han skriver: "Den tolerans som i andra fall sträckt sig mycket långt, då det gäller rörelser som intagit en negativ hållning till väsentliga delar av vår kyrkas arv, böra vi icke förvägra dem, som till äventyrs i somligas mening går för långt i sin nitälskan". Det kan vara lämpligt att låta Strandbergs sammanfattning få bilda slutvinjett till denna anmälan av boken om Yngve Brilioth:

Yngve Brilioths verk i Sveriges kyrka var avslutat. Han lämnade en kyrka i svår inre kris – en kris som förvärrades under år som skulle komma. Det är fåfängt att spekulera över om somligt kunnat vara annorlunda, om han fått ännu några år av tjänst och bevarade krafter. Men som vägledare kan han alltjämt fungera för den som vill lyssna. Mycket av vad han skrivit har förblivande aktualitet; det är en del av hans storhet.

Bengt Ingmar Kilström

EDSTRÖM, OLLE GÖTEBORGS RIKA MUSIKLIV

Skrifter från Musikvetenskapliga institutionen, Göteborgs universitet, nr 42. Göteborg 1997, 706 s., ill., notex., CD-bilaga, ISBN 91-85974-38-2. Beställs från: Musikvetenskapliga institutionen, Box 200, 405 30 Göteborg, fax 031-773 40 89.

Olle Edström, professor vid Göteborgs universitet, är verksam inom ett brett musikvetenskapligt fält. I hans rika produktion märks arbeten om jojk, äldre svensk schlager, Michael Jackson och nu senast STIM. På senare år har Edström alltmer ägnat sig åt brett upplagd, genreövergripande musik-historieskrivning inom avgränsade områden, delvis med sociologisk och etnologisk inriktning.

Göteborgs rika musikliv är ett utomordentligt exempel på detta slag av framställning. Inom den angivna geografiska och tidsmässiga ramen är ambitionen uttalat heltäckande. Författaren vill, enligt baksidestexten, "berätta om all sång och musik i Göteborg under mellankrigstiden, 1919–39". "All sång och musik" betyder här inte bara musik i alla genrer, utan också alla miljöer där musik utövades eller klingade – från hemmet och gårdsplanen till konserthuset. Resultatet har blivit en på många sätt imponerande volym, drygt 700 sidor tjock, men ändå lättläst. Faktarikedomen balanseras av ett engagerande och ledigt – någon gång kanske väl ledigt – framställningssätt. Målgruppen tycks omfatta såväl forskarsamhället som en bredare allmänhet. Ett extra plus är CD-bilagan med Göteborgsinspelningar gjorda under mellankrigstiden (orgel- och kyrkomusik saknas dock).

Den egentliga beskrivande delen föregås av tre "förspe". I det första ges dels en socialhistorisk, dels en idéhistorisk bakgrund till mellankrigstidens musikliv, medan de övriga diskuterar (yrkes)musikernas sociala status och materiella förhållanden samt värderingen av olika slags musik. Övriga åtta kapitel är fördelade på tre huvudområden, betitlade "Vardagslivets musik", "Utelivets musik" samt "Utelivets särskilda musik". Den sistnämnda kategorin, som med sina fyra kapitel är den mest utförligt behandlade, omfattar det offentliga konsertlivet, främst orkester- och kammarmusik samt opera. Till "Utelivets musik" räknas dels musikutövning i andra – mer eller mindre – offentliga sammanhang, där musiken var en viktig ingrediens men inte själva huvudändamålet för verksamheten, dels amatörmusicerande i grupp (körer, orkestrar).

Musiken i kyrka och frikyrka, som alltså faller inom "Utelivets musik", har inte tilldelats något eget kapitel utan behandlas i kapitel 6 tillsammans med bl.a. gårdsmusik, Gustav Adolfsfirande och "fria körer". Undertiteln "Musik i kyrkor och på gator och torg" vittnar om kapitlets något disparata karaktär.

I inledningen till avsnittet om musik i olika "rörelser", främst de kristna samfundet, ges en översikt över samtliga församlingar i Göteborg. Här be-

rättas också om kyrkomusikers och körers ekonomiska villkor. Bland frikyrkoförsamlingarna tycks Betlehemskyrkan (Svenska Missionsförbundet) ha haft en särställning; med piporgel, anställd högskoleutbildad musiker, framstående kör och en betydande konsertverksamhet. Andra frikyrkor fick vanligen nöja sig med harmonium och icke-professionella musikledare. Avsnittet om frikyrkornas musik tar också upp spänningen mellan olika musikstilistiska ambitioner: traditionell enkel durvisa kontra anknytning till kyrklig och konstmusikalisk tradition. Frälsningsarméns musik förekommer i frikyrkoavsnittet, men ägnas också ett eget avsnitt, vilket motiveras med att repertoarvalet i kombination med det utåtriktade arbetssättet gjorde att arméns musik mer än andra samfunds kom att beröra gemene man. Hornmusikens stilistiska och genremässiga särprägel framhålls förtjänstfullt. Musiker skolade i Frälsningsarmén gjorde också viktiga insatser i uppbyggnaden av andra frikyrkors musikverksamhet.

Musiklivet i den katolska församlingen behandlas ytterst kortfattat, men tycks ha varit av betydande omfattning; med kör och orkester anförda av en anställd professionell musiker och ett rikt musicerande såväl inom liturgins ram som vid särskilda konserter.

Avsnittet om Svenska kyrkan (av Edström oftast kallad "statskyrkan") behandlar, om än kortfattat, en rad aspekter på kyrkans musik, från församlingssång till kyrkokonserter med passioner och oratorier. Dessutom ges en översikt över samtliga organister i Göteborgsförsamlingarna under perioden. Kyrkokörernas verksamhet i det gudstjänstliga sammanhanget berörs dock inte. Att införandet av 1937 års psalmbok enligt samtida vittnesbörd inte uppfattades som "revolutionerande", tillskriver författaren en försiktighet i inledningsskedet från församlingarnas sida. En väl så viktig förklaring torde dock ha varit att den nya psalmboken i sig själv var synnerligen återhållsam i fråga om förnyelsetendenser. Den schartauanska gammalkyrkligheten (av författaren felaktigt betecknad som "lågkyrklig") anges ha haft en återhållande inverkan på den konsertanta kyrkomusiken; samtidigt tycks dock åtminstone några kyrkor ha haft en betydande konsertverksamhet.

Att kyrkomusikerna även vid sidan av den kyrkomusikaliska verksamheten hade stor betydelse för musiklivet framgår av att flera av dem nämns i andra avsnitt i boken, som dirigenter för "fria körer", pianister (även i nöjessammanhang), kompositörer, recensenter m.m.

Kyrkomusiken har ingalunda någon tyngdpunkt i *Göteborgs rika musikliv*, vilket inte hindrar att här finns åtskilligt matnyttigt att hämta även på detta område. Dock förefaller behandlingen av Svenska kyrkan väl knapphändig; bl.a. är avsaknaden av musikideologiska aspekter påfallande i jämförelse med frikyrkoavsnitten. Ingenting sägs om t.ex. den begynnande orgelrörelsen eller om hur de teologiska skiljelinjerna inom stiftet återspeglades i repertoarvalet. Här kunde Göran Blombergs avhandling om orgelrörelsen ha gett viktiga uppslag. Annars torde Svenska kyrkans något

styvmoderliga behandling i stor utsträckning kunna förklaras av det otillfredsställande forskningsläget. När det gäller frikyrkomusik, stöder sig Edström i stor utsträckning på Hans Bernskiölds och Gustav Kjellgrens arbeten; för Svenska kyrkans del saknas ännu studier av motsvarande bredd och inriktning för den aktuella perioden.

Sverker Jullander

GÖRANSSON, HARALD KORAL OCH ANDLIG VISA I SVERIGE Norstedts 1997

Med boken *Koral och andlig visa i Sverige* har svensk publik fått en informativ och översiktlig introduktion till den andliga sångens utveckling i vårt land ur ett musikaliskt perspektiv. De långa perspektiven sätts i centrum. En snabb översikt över hymnens allra äldsta tid för fram till en presentation av vad som under medeltiden skedde med församlingssången i gudstjänsten och den andliga folksången utanför kyrkan. Framställningen av reformationstiden koncentrerar sig framför allt på att ge en rimlig bild av under vilka villkor församlingssången växte fram och vad som egentligen sjöngs. Ett viktigt avsnitt – som dessutom är författarens personliga huvudintresse – är stormaktstiden. Här blir framställningen också fylligare. Det beror inte enbart på författarens egen inriktning, ty det var ju då som stora och viktiga saker i den svenska församlingssången verkligen började hända. Utvecklingen fram mot *Koralpsalmboken 1697* beskrivs – och den boken får ett eget avsnitt. Författaren råds inte att kalla den utveckling som *Koralpsalmboken* inledde för ”psalmsångens guldålder”.

Kort därefter inträffade en ”revolution”. Det var 1700-talspsalmsången som i sin utjämnade och långsammare sångstil visade upp ett annat ansikte. Författaren försöker förklara varför: strävan efter högtidlighet och värdighet i gudstjänsten, den stigande läskunnigheten, att man började sjunga efter psalmboken – man läste inte så fort på den tiden – samt organisters ovana vid orgelspelet. Sådana faktorer kan ha medverkat till det ”revolutionära” skeendet. Samtidigt lämnade just detta långsammare sångsätt utrymme för ytterligare utsirningar och folkliga improvisationer, framför allt i lantsocknar där orgel saknades.

Nu blandade sig också en annan tradition i leken, nämligen den pietistiska sången, särskilt företrädd av material hämtat från *Freylinghausens Geist-reiches Gesangbuch*, från 1704 och följande, samt i Sverige representerad av sångböcker som *Mose och Lamsens Wisor*, *Andeliga Wijisor Om Hwargehanda Materier*, *Sions Sånger* och *Sions Nya Sånger*. Särskilt viktigt är att

författaren visar att den melodiska allsidigheten var betydligt större än man haft klart för sig.

En ur materialsynpunkt svårhanterlig period är naturligtvis 1800-talet. Att på några få sidor söka sammanfatta allt det rika skeende som då utvecklade sig är naturligtvis inte lätt. En viktig startpunkt är förstås den nya psalm- och koralboken som kom 1819/20. Författaren gör där det viktiga påpekandet att Haeffners insats inte får bedömas ensidigt och negativt, utan utifrån den situation i vilken denne gjorde sina bearbetningar. Klart är att Haeffners krav ställde diktarna inför problem; samtidigt bidrog Haeffners insats till att komma till rätta med fenomen som faktiskt fanns, inte bara i landsortskyrkor utan också i kyrkor med mera kvalificerad kyrkomusikalisk personal till förfogande. Klart är att den kyrkliga koralssången i gudstjänsterna hade en svår tid fram mot mitten av 1800-talet, vilket inte enbart berodde på koraltraditionen som sådan, utan minst lika mycket på att kyrkogångstraditionen i Svenska kyrkan inte var så obruten som man ibland föreställer sig.

Mot denna tradition ställs så det som senare skulle komma att betecknas som frikyrklig tradition. Det är en förtjänst hos Harald Göransson att han tar denna tradition på allvar och ger en bild av den framväxande andliga sången utanför det strikt kyrkliga sammanhanget. Man möter här de mest framträdande personligheterna, Lina Sandell och Oscar Ahnfelt t.ex. Det framgår också att den andliga sången musikaliskt var betydligt mer sammansatt och varierad till sin stil än vad man lätt kan få för sig.

Svenska kyrkan började efterhand också inse sångens betydelse för det kyrkliga livet. Prosten Johan Dillner gjorde en insats genom sin siffer(not)skrift och konstruktionen av instrumentet psalmodikon. Biskop Ullman, och så småningom Kyrkosångens Vänner, arbetade på att förbättra församlingssången och kyrkomusiken, inte minst i anknytning till folklig tradition och mot bakgrund av romantikens stilideal.

Kom så det spännande 1900-talet. Nu skulle koralens "höggradiga åderförkalkning" (biskop Gustaf Aulén) brytas upp till förmån för en aktivare församlingssång. Inspirationen från unglyrkorörelsen och ett försiktigt närmande till den frikyrkliga, andliga sången blev element i denna utveckling. Psalmbokstillägget 1921 och psalmboken 1937/koralboken 1939 bildade andra milstolpar i detta. Det mest spännande är ändå den utveckling som ledde till *Kyrkovisor* 1960, försökshäftena under 1960-, 1970- och 1980-talen samt slutligen *Den svenska psalmboken* 1986.

Det säger sig självt att författaren, inom ramen för det långsiktiga historiska perspektivet, inte kunnat göra en detaljerad framställning. Då hade boken tappat sin poäng. Boken skall bedömas utifrån det viktiga med den, nämligen att vi fått en sammanhängande framställning i ett rimligt omfångsrikt band, där man kan följa de viktigaste utvecklingstendenserna. Inte minst är det väsentligt att vi fått en framställning som sätter den *musikaliska* utvecklingen i centrum. Mot bakgrund av vad vi sett av närmande

mellan text och musik i det psalmboksarbete som ledde fram till 1986 års psalmbok, är det en nödvändig presentation som Harald Göransson nu givit och som fyller ett verkligt behov.

Bokens användbarhet ökar högst väsentligt genom att den kompletteras med en CD-skiva med högklassiska inspelningar av olika exempel från olika tider. Skivan samspekar väl med texten; exemplen går lätt att finna och skivan blir därför en lätthanterlig och viktig komplettering till den lästa framställningen. I boken finns också rikligt med illustrationer och not-exempel, vilket ytterligare ökar bokens användbarhet.

Man kan undra hur det är att skriva en bok, där man själv varit så involverad som författaren här faktiskt varit. Göransson vet om problemet och har medvetet hållit en låg profil. Vet man hur mycket Harald Göransson faktiskt betytt i den kyrkomusikaliska utvecklingen i nutid, så ger man honom gärna ett erkännande för att han inte låtit detta prägla framställningen. Man kan möjligen säga att hans erfarenheter som forskare kring stormaktstiden i så fall givit just detta avsnitt en större plats. Man kan emellertid lika gärna säga att Göransson lyckats visa att det hände mer under 1600-talet på kyrkomusikens område än vi riktigt varit medvetna om – och det är i så fall en viktig, positiv insats.

Detta skall i sin tur ses i ljuset av framställningen av reformationstiden. 1500-talet har ju gärna setts som den tid då den kyrkliga församlingssången bröt igenom. En högre grad av problematisering av detta så viktiga skede i den svenska församlingssångens historia hade inte skadat; här står åsikt mot åsikt och frågan är om sanningen ligger någonstans mittemellan eller i ett helt nytt synsätt?

I framställningen av 1900-talet kunde kanske den sång som utmärkte den kyrkliga barn- och ungdomsrörelsen, manifesterad i sångböcker som *Psalmer och sånger för barn*, *Kyrklig sång* och *Sjungom*, fått en något klarare markering. Det hände faktiskt viktiga ting som förberedde för en aktivare församlingssång innan *Kyrkovisor för barn* och *Kyrkovisor* kom, även om det är riktigt att de senare kom att beteckna ett verkligt genombrott, sett i ljuset av den utveckling som ledde till psalmboken 1986. Likaså kunde det eumeniska perspektivet ha betonats mer; det var ju ytterligare ett viktigt element i utvecklingen mot psalmboken 1986.

Den CD-skiva som bifogas är, som framgått, musikaliskt mycket högklassig. Man kan emellertid fråga sig om det inte kunde givits något eller några exempel från de inspelningar som faktiskt gjorts av folklig tradition istället för nyinspelningar – det hade ytterligare breddat den kyrkomusikaliska representativiteten och givit en fördjupad bild av vad som sig i det kyrkomusikaliska livet tilldragit haver.

Jag har själv använt Göranssons bok i undervisningen. Det har visat sig att just kombinationen mellan goda historiska översikter på ett lättillgängligt språk – innehållsrika och ibland spännande – och möjligheten att direkt kunna musikaliskt illustrera, gör Göranssons material till ett funktio-

nellt redskap i undervisningen. Generöst med register underlättar arbetet. Men en sammanfattning på tyska kan man naturligtvis diskutera i vår engelskdominerade tid!

Sven-Åke Selander

[Denna recension har tidigare publicerats i Kyrkohistorisk årsskrift, men meddelas här som ett led i att göra Göranssons bok känd för en bred läsekrets.]

HIPPOLYTOS, DEN APOSTOLISKA TRADITIONEN. ÖVERSATT OCH KOMMENTERAD AV ANDERS EKENBERG

Katolska Bokförlaget, Uppsala. 1994. 104 s., ISBN 91-85530-13-1

Vid en teologisk tillbakablick på 1900-talet, hör nog till det allra mest glädjande den ökade samsynen över konfessionsgränserna i fråga om eukaristins (nattvardens) teologiska innebörd och liturgiska gestaltning. Vägen dit har i hög grad gått via ett intensifierat studium av tidiga kristna källor. Bland de skrifter som ger ett viktigt vittnesbörd om den eukaristiska bönen gestaltning, är det rubricerade från början av 200-talet, som nu föreligger i översättning med insiktsfulla kommentarer av Anders Ekenberg. Det ligger ett intensivt forskningsarbete bakom denna utgåva; det handlar inte bara om att översätta en föreliggande text utan om att genom textkritiskt arbete bestämma vilken text som skall översättas. Skriftens grekiska original har nämligen gått förlorat, varför den måst rekonstrueras från delvis fragmentariska andrahandskällor. En rad forskare har där gjort viktiga insatser före Ekenberg, men denne tar själv ställning i omdiskuterade frågor.

Skriften är en typisk kyrkoordning, och man skall inte vänta sig inslag av förkunnelse eller teologi. Det handlar om att bygga upp en församlingsstruktur.

En huvuddel rör ämbeten och tjänster – man ser t.ex. att det tredelade ämbetet håller på att stabilisera sig. I en dopliturgi finns den tidigaste kända förlagan till apostoliska trosbekännelsen. Den eukaristiska bönen är som sagt viktig, men tyvärr finns inga upplysningar i övrigt om hur söndagsgudstjänsten var utformad.

Det är sparsamt med översättningar till svenska av tidiga kristna skrifter, och man tar tacksamt emot denna mycket noggrant och kunnigt redigerade utgåva.

Ragnar Holte

INGEBRAND, SVEN

SWENSKE SONGER 1536. VÅR FÖRSTA BEVARADE EVANGELISKA PSALMBOK

Acta Universitatis Upsaliensis. 1998

Sven Ingebrand, förre Karlstadsbiskopen, räknas till våra främsta kännare av reformatorn Olavus Petri och hans psalmdiktning. Alltsedan sin första större uppsats i ämnet 1952, har Ingebrand gång efter annan återvänt till Olavus Petri, och nu har han – alltså efter nära femtio år! – samlat sig till en grundlig genomgång av Olavus stora psalmverk från 1536, "Swenske songer eller wisor nw på nytt prentade, förökade och under en annan skick än tillförene vtsatte". Titeln anger att denna vår första helt bevarade psalmbok inte är den allra första – vi känner till åtminstone ett fragment av en tidigare psalmbok från 1530, vars innehåll endast kan rekonstrueras. Säkert har det funnits ytterligare någon.

Med sin bok vill Ingebrand först besvara frågan, vilka krav man ställde på dessa psalmer. De skulle vara skrivna på ett "förståndeligt mål", d.v.s. på svenska, vidare skulle de undervisa om Guds välgärningar och slutligen skulle de vara grundade i Skriften. Svaren finner han både i Olavus övriga skrifter och i företalet till psalmboken. Så går författaren över till avhandlingens huvuddel, granskningen av de 47 psalmerna i Swenske songer.

Framför allt gäller det då att undersöka vilka psalmer som kan vara översatta, resp. bearbetade eller rent av nyskrivna av Olavus. Här är det bara att böja sig för författarens stora kunnighet. Med grundlig historisk överblick, vetenskaplig noggrannhet och teologisk skärpa undersöks här psalm efter psalm. Inte sällan fastslås Olavus som författare där forskningen förut varit tveksam, och psalmkommittén får sina slängar på grund av, enligt författaren, onödiga frågetecken vid Olavus namn i vår nuvarande psalmbok. Såvitt denne anmälare förstår, har Ingebrand här skapat ett standardverk rörande denna viktiga första psalmbok, varifrån sedan allt psalmarbete i fortsättningen har utgått.

Härtill vill jag endast foga några småanmärkningar. Författaren säger sig sällan beröra musiken till dessa psalmer, vilket är lite synd, eftersom musiken ibland kan förklara eljest svårförståeliga förlopp i psalmhistorien, men han har naturligtvis känt sin begränsning därvidlag. Han påstår nu att det först 1586 förekommer några noter i psalmböckerna. Ja, i 1586 års psalmbok finns faktiskt ett par långa notslingor till latinskt och svenskt Credo, men det är också allt. Däremot finns det fyra i noter utskrivna koraler i ett tillägg till 1772 års psalmbok, för att inte tala om de många utskrivna hymnmelodierna i samlingar som "En liten sångbok" vid mitten av 1500-talet. Och i övrigt kan man gissa sig till rätt mycket med ledning av senare koralböcker. Just på tal om Credomelodin i Höghandskriften, påstås Folke Bohlin mena att den härrör från Wittenbergsångboken 1524, men det är just vad Bohlin

påstår att den inte gör – tvärtom tycks den ha tydliga förbindelser med nordtysk tradition. Också i fråga om ”Gud vare oss barmhärtig” kunde detta nordtyska beroende bevisas av att den melodi som på 1500-talet användes hos oss, först förekommer hos den engelske prästen Coverdale. Han vistades 1528–29 och några år framåt i norra Tyskland och tog där upp en rad koralmelodier som han sedan publicerade. Luther begagnade däremot den wittenbergiska melodin som 1937 också infördes hos oss.

Författaren är lite otydlig i sitt förhållande till nutida tyska psalmböcker, vartill han ofta hänvisar. Han påstår t.ex. att hymnen *Christe qui lux* förekommer i ”den nuvarande tyska psalmboken”, som han kallar Evangelisches Kirchengesangbuch. Den nuvarande tyska psalmboken, som antogs av de flesta tysktalande protestanter i stora delar av Europa år 1993, heter inte så. Den heter Evangelisches Gesangbuch – en ändring av inte oväsentlig betydelse. I den förra tyska psalmboken stod den nämnda hymnen i två olika översättningar och med två olika melodier, men i den nuvarande finns bara en kvar och det är inte den översättning som vi har och inte heller den melodin.

På tal om de gamla hymnerna, så hade de ju från början ofta rätt svåra gregorianska melodier som naturligtvis användes så gott det gick under 1500-talet. Längre fram, då hymnerna blev mer jämställda med vanliga församlingspsalmer, blev det ofta inte möjligt att behålla dessa melodier. Harald Vallerius räddade t.ex. hymnen ”Nu är kommen vår påskafröjd” genom att 1697 förse den med den utmärkta melodi av Crüger som vi nu har – den fanns visserligen redan tidigare, i slutet av 1600-talet, men användes i regel inte till den texten. Vallerius gjorde flera sådana musikaliska räddningsförsök men alla lyckades inte så bra, vilket kan ha bidragit till att även texterna försvunnit ur senare psalmböcker.

En annan underlig historia är knuten till pingstpsalmen ”Kom helge Ande, Herre god”. Av obegripliga skäl bytte Vallerius den fyraradiga textens i Sverige använda originalmelodi mot en femradig, vilket hade till följd att en versrad, den tredje, hela tiden måste upprepas. Detta olycksaliga byte bestod ända till 1937, men i sista stund räddades den gamla fina melodin i ett tillägg allra sist i 1939 års koralbok. Om så inte hade skett, är det möjligt att vi för framtiden berövats denna centrala psalm!

Psalmen ”Gud vare lovad och högeliga prisad” sägs ha bearbetats grundligt av Geijer och Wallin, ”tydligt mest för att behålla melodin”. Här måste jag sätta ett frågetecken. Hoeffners egendomliga motvilja mot daktylisk meter fick Wallin att göra om rytmen till stampande jamber, ”Gud va're lo'vad och' av hjär'tat pri'sad”, vilket ju knappast var till fördel för den gamla glada melodin, som vi lyckligtvis fick tillbaka 1986.

Till sist undrar jag varför Ingebrand helt bortser från att Olavus ”Minne i brudahusen” är en kraftig bearbetning av en gammal medeltida skålvers till Sankta Anna, alla förstfödorskors skyddshelgon; en visa som ännu långt in på 1500-talet måste ha sjungits i brudahusen, trots Olavus bearbetning och

Laurentius Petris skarpa påminnelser. Den gamla texten kan ses hos Emil Liedgren och i min bok "Koral och andlig visa".

Nå, trots att psalmkommittén ofta förebrås för att ha suddat ut eller satt frågetecken för Olavus namn i vår nya psalmbok, slipper man det vanliga gnället om bearbetningarna i den nya psalmboken. Tvärtom överöses Olov Hartman och Anders Frostenson ideligen av det högsta beröm. Dock stavas Olov Hartman inte Olof som det står på flera ställen; inte heller stavas Britt G som Hallquist Hon hette Hallqvist. Och Luthers medarbetare hette inte Wahlter utan bara Walter.

Slutligen ägnas ett par kapitel åt källorna och framför allt åt användningen av psalmerna i gudstjänsten. Ingebrand påstår, som så många andra, att både den svenska mässan 1531 och dess förebild, den döberska Nürnbergmässan, var *lästa* mässor. Detta kan dock diskuteras. Vad menas förresten med läst mässa? Vi kan ju på goda grunder anta, som Ingebrand också gör, att psalmerna i 1536 års psalmbok till stor del var avsedda att sjungas i mässan. Blir det då inte en sjungen mässa? Däremot är författaren välgörande återhållsam i sin syn på frågan, om detta också betydde församlingsång.

Det påstås till sist att nästa helt bevarade psalmbok efter 1536 var 1567 års, men då glömmes författaren den av Arthur Malmgren 1965 utgivna psalmboken från 1562.

I en tabell längst bak i boken ges en översikt över *Swenske songers* väg genom våra psalmböcker. Där är det besynnerligt att de nytestamentliga cantica inte nämns i 1937 och 1986 års psalmböcker. Inte heller Te Deum är nämnd under 1937, fast den fanns där i flera versioner. Under nummer 18 är siffrorna förskjutna ett steg åt höger, vilket kan vålla undran. "Gud vare lovad" är inte nämnd under 1986, liksom inte heller Pro pace (eller är den bearbetningen alltför grundlig?).

Jag hoppas att min vän Sven Ingebrand inte tar illa upp för att jag räknat upp alla dessa små misstag, utan inser att detta grundar sig på en önskan att radera ut en rad onödiga fel ur en i övrigt förnämlig framställning!

Harald Göransson

PEGELOW, INGALILL (red.)
TING OCH TANKE – IKONOGRAFI PÅ LITURGISKA FÖREMÅL
Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar. Antikvariska serien – fyrtioandra delen. Stockholm 1998, 348 s. 257 bilder, ISBN 91-7402-278-4, ISSN 0083-6761

Denna rikt illustrerade volym i Antikvariska serien utgörs av föredrag framlagda vid det 15:e nordiska symposiet för ikonografisk forskning i Undersvik, 21–26 september 1996. Det är glädjande att en vidgad krets av intresse-

rade så snabbt kan få tillgodogöra sig det som en trängre krets – som en symposieskara alltid utgör – har kunnat dela med varandra.

Jag skulle dock önska att det funderats över vilka de presumtiva läsarna är. De tryckta föredragen i boken – tjuoen till antalet – föregås nämligen av endast ett kort förord, s. 7, där symposiets tema motiveras på elva korta rader; Ikonografi på liturgiska föremål. Där skrivs med all rätt: "I själva verket är det först i den fungerande liturgien, i sig en levande 'bild', som allt får sin rätta plats". Man kan, som recensent, naturligtvis med lite småaktighet tillåta sig undra över hur runstenarna och deras kors – det sista föredraget i boken, vilket jag senare återkommer till – kommer in i ett liturgiskt sammanhang.

Vad som däremot vore önskvärt, är en – om än minimal – presentation av vilka de olika författarna till föredragen är, om de är aktiva forskare, om de är etablerade eller doktorander i början av sin forskningskarriär, i vilken forskningstradition de står. Alla vet kanske inte – utom i en liten, trängre krets – vem den ena eller den andra författaren är, vid sidan av kända namn som Jan Svanberg och Mereth Lindgren för att nu bara ta ett par exempel. I det här sammanhanget saknar jag Bengt Stolts namn.

De tjuoen föredragen tar till behandling upp olika liturgiska föremål, som enligt förordet inte har varit i den ikonografiska forskningens sökarljus. Nu är detta väl en sanning med mycket stor modifikation, eftersom ikonografien på exempelvis dopfuntar och medeltida tideböcker inte har varit bortglömd. Om inte annat, påminner ju litteraturlistorna efter föredragen om detta förhållande. Däremot äger det sin riktighet när det gäller exempelvis dopänglar, som också Inga Lena Ångström Grandien påpekar i sitt föredrag, "Barockens dopänglar och Thorvaldsens".

Varje föredrag avslutas med en kort resumé på engelska. Litteraturförteckningar i slutet på åtta artiklar saknas däremot, vilket gör att man får leta i respektive notförteckning – något som inte är att föredra. Kunde inte redaktören ha ålagt alla bidragsgivare denna för läsaren arbetsbesparande överblick: att ha med både notförteckning och litteraturförteckning?

Det går naturligtvis inte att i en kort recension gå igenom alla de tjuoen föredragen som, vad jag kan finna, håller en god kvalitet. De väcker många tankar och fördjupar på många sätt upplevelsen av kyrkorummet med dess många inventarier. I dag tycks förståelsen av ett inventariums funktion och betydelse ha ökat och det blir alltmer sällsynt att man behandlar det isolerat som ett utställningsföremål på museum. Dock kan man inte, anser jag, som Härdelin i en recension i Kyrkohistorisk Årsbok 1998 av Signums nya Konsthistoria – banden om den romanska och gotiska konsten – uteslutande se det liturgiska skeendet som enda förklaringsmodell. Härdelin anger, s. 205, följande programförklaring: "Eftersom kyrkorna ovedersägligen byggdes, utrustades, pryddes och invigdes för att tjäna som rum för firandet av de i Kristus sammanfattade frälsningsmysterierna och för att bereda de troende för livet i den kommande himmelska tidsåldern, vore det

rimligt, att den kyrkliga arkitekturen och konsten studerades just i och utifrån det funktionssammanhang som är det huvudsakliga, om inte rent av det enda, skälet till deras existens.” Mot en sådan snäv syn kan man läsa Jan Svanbergs föredrag om Trydefuntens tolkning. Här rör det sig inte om de ”i Kristus sammanfattade frälsningsmysterierna”, utan om kyrkopolitik i mycket krass bemärkelse.

Också funktionsanalysen, såsom Svanberg utför den, kan ge helt nya och spännande infallsvinklar på de inventarier som har skänkts eller tillkommit som inlägg i en kyrkopolitisk verklighet.

Ett av de många föredrag i boken som tilltalar mig är Monica Klass ”Den gudomliga stolan”, som ställer fram Sigrafs Grötlingbofundt ur en ny synvinkel. Ofta tycker man sig ha blivit färdig med ikonografen hos dessa funtar, som flera forskare snillrikt har skrivit om. Men så upptäcker Klass en detalj, nämligen en stola som Elisabet bär och Klass sätter den i samband med den stola som Maria bär, upptäckt av Roosval men fram till i dag icke kommenterad. Klass sätter det hela in i ett ikonografiskt sammanhang på temat Det Gudomliga Prästerskapet. Det är en lärd och läsvärd artikel.

Det sista föredraget, ”Korset med makt att binda det synliggjorda osynliga” (Man kunde tänka sig en mer klargörande titel!) av Lisa Nyberg, börjar med ett konstaterande av att missionärerna under 1500-talets intensiva, katolska expansionsperiod brukade bära ett mindre kors eller krucifix fäst med en lös rem runt handleden. Detta förhållande, säger författaren, är ”bekant” och hänvisar till en fotnot som man naturligtvis omedelbart uppsöker för att ta reda på något nytt som man förut inte har känt till. Men i fotnoten sägs bara att handledskors inte skall förväxlas med korsförsedda radband! Man blir alltså lite förbryllad när hela föredraget tar sin utgångspunkt i något som inte beläggs och som är huvudpunkt i skildringen av runstenskorsen. I detta föredrag finns också exklusiva fackuttryck som borde ha förklarats, eftersom man inte kan begära att den genomsnittliga läsaren skall vara införstådd med varje ämnes fackuttryck, t.ex. tä, rangel eller goden.

Trots några små påpekanden enligt ovan, bör det ha framgått att den svenska medeltidsforskningen är att gratulera till denna symposierapport. Man kunde önska att Almquist & Wiksell International i Stockholm, som har hand om distributionen, skulle göra mer reklam för en så kvalitetsmässigt god produkt.

Lars Djerf

SVENSK MUSIKHISTORISK BIBLIOGRAFI FÖR 1993

Svensk musikhistorisk bibliografi för 1993 har tillsänts oss av Statens Musikbibliotek, som nu finns i Bonnierhuset och förut låg vid Nybrokajen under det kända och anrika namnet Kungliga Musikaliska Akademiens bibliotek. Flytten och besvär med databasen har orsakat förseningen.

Bibliografen omfattar såväl böcker som artiklar i musiktidskrifter. Av de tjugofem rubrikerna kan nämnas: 2. Musikvetenskap, 4. Musikestetik, musikkritik och musikpsykologi, 5. Musiksociologi och musikjuridik, 8. Musikteori och uppförandep Praxis, 10. Musik och text, 11. Musikgeografi, 12. Musikhistoria, 18. Vokalmusik, 20. Religiös musik och 23.–25. Biografi.

Denna nyttiga bibliografi kommer troligen att fortsättningsvis endast vara tillgänglig, men då dygnet runt, på <<http://www.libris.kb.se>>.

Birgit Lindkvist Markström

TESCH, STEN (red.)

MARIAKYRKAN I SIGTUNA. DOMINIKANKONVENT OCH FÖRSAMLINGSKYRKA 1247–1997. MINNESSKRIFT MED ANLEDNING AV 750-ÅRSJUBILEET

Sigtuna museers skriftserie 7, Stockholm. 1997, 96 s., ISBN 91-973069-2-4

Jubileumsskriften om Mariakyrkan har som första huvudrubrik *Arkeologi och byggnadshistoria*. De två första uppsatserna är skrivna av museichefen, fil.dr. Sten Tesch. Den inledande studien handlar om "Maktpolitik och kyrkobygge" och söker ge en bild av Sigtuna vid tiden för dominikanernas ankomst dit. Här behandlas bl.a. ordens etablering i Norden och en rad exempel ges på tidiga konvent. Det är förvånande att så viktiga konvent som Sigtunas närmaste grannar i Västerås och Strängnäs inte nämns.

Författaren avvisar mycket bestämt den gamla uppfattningen om att Sigtuna skulle ha förstörts 1187 och ger ganska övertygande bevis för att staden fört en blomstrande tillvaro under hela 1200-talet och första hälften av 1300-talet. Det var först digerdöden som ca 1350 förvandlade Sigtuna till en relativt obetydlig ort. Direkt felaktigt är påståendet att Vreta kloster skulle ha grundats av cistercienserna. Som Kjell Kumlien övertygande visat i *Historisk tidskrift* 82 (1962) tillhörde nunneklostret, grundat alldeles i början av 1100-talet, benediktinorden. Det var först efter cisterciensernas etablering i Alvastra och Varnhem som systrarna i Vreta övergick till den reformerade ordensgrenen. Det måste också sättas frågetecken inför påståendet att t.ex. de uppländska stenkyrkorna från början varit privata. Exemplet från Viby visar snarast ett undantag från regeln att kyrkorna uppfördes

av sockenmännen själva (jfr. Gerhard Hafströms arbeten!). I sitt följande bidrag ger Tesch en mycket utförlig beskrivning av de arkeologiska undersökningarna i och kring Mariakyrkan.

Härnäst ger Fredrik Styrfält en detaljerad redogörelse för konventskyrkans byggnadshistoria och raden av förändringar och restaureringar genom seklen. Vid den senaste restaureringen 1966–71 fick kyrkan fristående altare, ordentligt murat och inte flyttbart. Mariakyrkan blev härigenom en av de första kyrkorna i landet där firandet av mässa *versus populum* blev regel.

Under rubriken *Inredning och inventarier* ges en presentation av skilda inventarier och deras roll i gudstjänsten. I avsnittet *Dop och dopfunt* skildrar Lennart Karlsson doppraxis och dopritual från fornkyrklig tid och framåt. Någon tidpunkt för införandet av vattenbegjutning i stället för neddoppning kan inte exakt anges, eftersom något koncilium eller dylikt aldrig utfärdat direktiv härom. Bildtexten i den avslutande färgbildsserien till en i S. Råda 1493 målad dopscen kan därför diskuteras. Man kan alternativt tänka sig att det i funten upprättstående barnet(?) vattenbegjuts.

Tesen om en egen funtverkstad i Sigtuna är intressant.

Inger Estham beskriver med känd sakkunskap den i kyrkan bevarade, senmedeltida korkåpan som också får stort utrymme bland färgbilderna.

Åke Nisbeth skildrar kyrkans glasmålningar, av vilka en ruta är medeltida, några från mitten av 1600-talet och en modern.

Jerk Alton, som 1969 knöts till kyrkan som arkitekt för restaureringens slutetapp, har skrivit bokens "slutvinjett": Mariakyrkan – paradisetts port. Han ger en djupt inlevd skildring av kyrkorummets insida, av dess sakrala och eskatologiska betydelse. Så blir boken om Mariakyrkan inte bara en jubileumsskrift; den ger också liturgiska och estetiska perspektiv på det helgade rummet och dess mission.

Bengt Ingmar Kilstrom



VERKSAMHETSBERÄTTELSE för år 1998

Sällskapets styrelse utgjordes år 1998 av komminister Sören Bolander, Göteborg, ordförande; professor Ragnar Holte, Lund, vice ordförande; musikdirektör Gun Palmqvist, Oskarshamn, sekreterare; kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Sävare, kassaförvaltare; musikdirektör Peter Wallin, Helsingborg, och musikdirektör Maria Thyresson Hedin, Stockholm.

Suppleanter i styrelsen har varit musikdirektör, teol. och fil.kand. Gudrun Zethelius, Västerlanda; professor Folke Bohlin, Lund; musikdirektör Birgit Lindkvist Markström, Knivsta, och teol.dr. Nils-Henrik Nilsson, Solna.

Styrelsesammanträden ägde rum den 4/6, 24/9 och 19/12.

Sällskapets medlemsantal uppgick den 31/12 1998 till 207.

Under året har skriften *Att sjunga tidegården*, sammanställd av Ragnar Holte och Peter Wallin, utgivits av Sveriges kyrkosångsförbund.

Redaktör för årsboken *Svenskt gudstjänstliv* har varit professor Sven-Åke Selander, Lund. Årgång 73/1998 var ett temanummer med rubriken *Begravning*.

Göteborg och Oskarshamn i juni 1999

Sören Bolander
ordförande

Gun Palmqvist
sekreterare

Under 1991–1999 har hittills utgivits

TRO & TANKE (1991–1999)

- 1991:1 Individ och kollektiv
- 1991:2 Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm 1990 av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 63. En regionindelning utifrån den kyrkliga sedens styrka av Jan Carlsson, Religion och Samhälle nr 64
- 1991:3 Kristen etik och management
- 1991:4 Kyrkans dagis av Jørgen Straarup, Religion och Samhälle nr 65. Livets Ord och det svenska samhället av Simon Coleman, Religion och Samhälle nr 66
- 1991:5 Tidegårdens tillskyndare (Svenskt Gudstjänstliv årg 66)
- 1991:6 Kyrkfolket och diakonin av Jonas Alwall och Karl Geyer, Religion och Samhälle nr 67
- 1991:7 Abort, fosterdiagnostik, människovärde
- 1991:8 Mission och u-landsfrågor av Curt Dahlgren, Religion och Samhälle nr 68. Missionsmål och missionsideologier av Pétur Pétursson, Religion och Samhälle nr 69
- 1991:9 Kom Heliga Ande – Canberra 1991, red Eva Block/Evah Ignestam
- 1991:10 Kyrksamheten i Svenska kyrkan 1990 med kommunuppgifter av Göran Gustafsson, Religion och Samhälle nr 70. Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1991 av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 71. Gudstjänstbesök och livsriter i Svenska kyrkan under 1980-talet av Curt Dahlgren, Religion och Samhälle nr 72
- 1992:1 Om tolkning II. Att förstå av Eberhard Herrmann
- 1992:2 Kvinnor och män som bibelläsare av Eva M Hamberg, Religion och Samhälle nr 73
- 1992:3 Religionsfrihet och folkkyrka, red Jørgen Straarup, Religion och Samhälle nr 74
- 1992:4 Svenska Missionsförbundet. Identitet och utveckling av Sven Halvardson, Religion och Samhälle nr 75. Gemensamma församlingar av Irving Palm, Religion och Samhälle nr 76. Frikyrkornas medlemstal i landets kommuner 1990 av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 77. Antalet medlemmar i Jehovas vittnen och Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagens Heliga. Kommuner och län den 1 januari 1990 av Margareta Skog, Religion och Samhälle, nr 78
- 1992:5 Kyrkosyn och administration
- 1992:6 Sekularism ifrågasatt. "Fundamentalism" och religionspolitik i jämförande perspektiv, red David Westerlund
- 1992:7 A Just Europe. The Churches' Response to the Ethical Implications of the New Europe, eds. Dag Hedin/Viggo Mortensen
- 1992:8 Kan vi tro på Gud Fader?, red Hanna Stenström
- 1992:9 Kyrkbröllop (Svenskt Gudstjänstliv årg 67)
- 1992:10 Diakoniet. Från ecklesiologi till pastoral praxis av Sven-Erik Brodd
- 1992:11 Gudstjänst- och andaktsbesök i Storstockholm 16 och 17 november 1991 av Gustav Jacobsson, Religion och Samhälle nr 79. Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköping ett veckoslut i november 1991 av Göran Åberg, Religion och Samhälle nr 80. Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1992 av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 81
- 1992:12 Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1991, Religion och Samhälle nr 82
- 1993:1 Hus med dubbel ingång av Sten M Philipson
- 1993:2 Jämställdhet i Svenska kyrkan? av Per Hansson, Religion och Samhälle nr 83
- 1993:3 Fönster mot forskningen. Sammanfattningar av svenska doktorsavhandlingar 1989–1991 med teologisk anknytning
- 1993:4 "Till Herrens Jesu namn" av Lars Hartman
- 1993:5 Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm ett veckoslut i november 1992 av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 84. Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköpings kommun ett veckoslut i november 1992 av Göran Åberg, Religion och Samhälle nr 85. Frikyrkofolket och ekumeniken av Irving Palm, Religion och Samhälle nr 86. Trosrörelsen i Sverige. Introduktion till ett religionssociologiskt studium av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 87

- 1993:6 Argument om tro. Fyra skisser till frågan om den religiösa trons sanning av Olof Franck
- 1993:7 Söderblom As a European, ed. Sam Dahlgren
- 1993:8 Bildligt – om gudstjänst och bild (Svenskt Gudstjänstliv årg 68)
- 1993:9 Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1992, red Jonas Alwall, Religion och Samhälle nr 88
- 1993:10 Moraliskt ansvar hos individ och kollektiv. Ett teologiskt bidrag av Gert Nilsson
- 1993:11 "Ur djupen ropar jag" – kyrka och teologi i 1900-talets Ryssland av Per-Arne Bodin
- 1994:1-2 Svensk spiritualitet. Tio studier av förhållandet tro-kyrka-praxis, red Alf Härdelin
- 1994:3 Kyrkans folk – uppdrag och ansvar. Om lekfolkets roll i kyrkan av Hans-Olof Hansson
- 1994:4 Konsten att gå i kyrkan. Fyra rapporter från ett religionssociologiskt projekt i Göteborg av Göran Gustafsson, Curt Dahlgren, Thorleif Pettersson, Karl Geyer, Owe Wikström, Anders Jarlert
- 1994:5 Om tolkning III. En text – flera tolkningar
- 1994:6 Rit, symbol och verklighet. Sex studier om ritens funktion, red Owe Wikström
- 1994:7 Diakonaten i världens kyrkor idag av Åke André
- 1994:8 Söndagens mässa (Svenskt Gudstjänstliv årg 69)
- 1994:9 Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1993, red Jørgen Straarup
- 1994:10 Kyrkoherden-ämbetsmannen 1809–1930. Ett drama i tre akter av Lennart Tegborg
- 1995:1 Den sexuella människan. Konturer till en kristen sexualetik av Gert Nilsson
- 1995:2 Fönster mot forskningen 2. Sammanfattningar av svenska doktorsavhandlingar 1991–1993 med teologisk anknytning
- 1995:3 Om tolkning IV. Myt-historia-verklighet
- 1995:4 Gregorianik (Svenskt Gudstjänstliv årg 70)
- 1995:5 Concern for Creation, ed. Viggo Mortensen
- 1995:6 Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1994, red Jørgen Straarup
- 1995:7 Moskées i Sverige. En religionsetnologisk studie av intolerans och vanmakt av Pia Karlsson och Ingvar Svanberg
- 1995:8 Ny Social Debatt 1995, red Gert Nilsson
- 1995:9 Kristendomens etiska utmaning av Gert Nilsson
- 1996:1 Kyrkoherdars arbetsvillkor av Per Hansson
- 1996:2 Sofia – den vishet vi förkunnar av Ninna Edgardh Beckman
- 1996:3 Psaltarens tolkning och funktion (Svenskt Gudstjänstliv årg 71)
- 1996:4 Kristen kallelse av Werner Jeanrond
- 1996:5 American Religious Influences in Sweden, ed. Scott E Erickson
- 1996:6 Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1995, red Jørgen Straarup
- 1996:7 Ny Social Debatt 1996, red Gert Nilsson
- 1996:8 Kyrkan – folket
- 1997:1 Uppenbarelse som kommunikation av Eskil Franck
- 1997:2 Fönster mot forskningen 3
- 1997:3 En salig blandning. Svenska trossamfund i regionsociologisk och kyrkorättslig belysning, red Margareta Skog
- 1997:4 Livsåskådning och kyrkobyggnad. En studie av attityder i Göteborg och Malmö, red Anders Bäckström
- 1997:5 Söndagen som påskdag (Svenskt Gudstjänstliv årg 72)
- 1997:6 Church Leadership, ed. Per H Hansson
- 1997:7 Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1996, red Jørgen Straarup
- 1997:8 Ny Social Debatt 1997, red Gert Nilsson
- 1998:1 Om tolkning V. Bibeln som auktoritet, red Per Block
- 1998:2 Folkkyrka – i solidaritet med kvinnor? Det ekumeniska årtiondet. Kyrkor i solidaritet med kvinnor 1988–98 avspeglad i Svenska kyrkan, av Ninna Edgardh Beckman

- 1998:3 Med livet som läsebok. Konfirmandarbetet i Svenska kyrkan, red Jørgen Straarup och Gunhild Winqvist Hollman
- 1998:4 Helgon. Historik och kalendarium i svensk-evangelisk tradition av Kjell O Lejon
- 1998:5 De mänskliga rättigheterna och Kyrkornas världsråd av Alf Tergel
- 1998:6 Begravning (Svenskt Gudstjänstliv årg 73)
- 1998:7 Rör inte vår kyrka! Några kyrkliga traditionsbärares berättelser om kyrkorummet av Jonas Bromander
- 1998:8 Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1997, red Jørgen Straarup
- 1999:1 Vad skall vi tro om de andra? Religionsteologi idag, red Kajsa Ahlstrand
- 1999:2 Diakoni – teologi, ideologi, praxis av Erik Blennberger, Mats J. Hansson, Rolf Stål
- 1999:3 Tid och evighet. Ett gudstjänstperspektiv inför 2000-talet. (Svenskt Gudstjänstliv årg 74)

TRO & TANKE/Supplement (1993–1998)

- 1/1993 Arbeta med bekännelsen (Tro förr och nu)
- 2/1993 Pengar, politik och moral (Kyrka och samhälle)
- 3/1993 Teologi och samhälle (Kyrka och samhälle)
- 4/1993 Härlig är jorden (Tro förr och nu) av Gert Nilsson
- 5/1993 ”våra pinade bröder av Israels stam” (Tro förr och nu) av Anders Jarlett
- 6/1993 Rättvisa, fred och skapelsens integritet (Internationella frågor)
- 1/1994 Folk och kyrka i Kalmar (Kyrka och samhälle)
- 2/1994 Svenska kyrkan i det nya Europa (Internationella frågor)
- 3/1994 Första världens etik och tredje världens ekonomi (Internationella frågor)
- 4/1994 Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm ett veckoslut i november 1993 av Margareta Skog. Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköpings kommun ett veckoslut i november 1993 av Göran Åberg. Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1993 av Margareta Skog (Kyrka och samhälle)
- 5/1994 Aborten – ett nödvändigt ont (Kyrka och samhälle)
- 6/1994 Fönster mot forskningen 1b (Tro förr och nu)
- 7/1994 Svenska kyrkan i det nya Europa II (Internationella frågor)
- 8/1994 Några tankar om BEFRIESEN. Stora boken om kristen tro. Bekännelse och vuxenpedagogik (Kyrka och samhälle)
- 9/1994 Valfärden – en parentes i Nordens historia? (Kyrka och samhälle)
- 1/1995 Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm ett veckoslut i november 1994 av Margareta Skog. Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköpings kommun ett veckoslut i november 1994 av Göran Åberg. Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1994 av Margareta Skog (Kyrka och samhälle)
- 2/1995 Är Svenska kyrkan säker? (Kyrka och samhälle)
- 3/1995 Västerländsk humanism och kristen etik – hållbar grund för samhällsmoralen? (Internationella frågor)
- 4/1995 Två kyrkor i familjen. Rapport från en intervjuundersökning om blandäktenskap (Svenska kyrkan-Katolska kyrkan i Sverige) vintern-våren 1993/94. (Kyrka och samhälle)
- 5/1995 Spånor från det teologiska verkstadsgolv. Föreläsningsserie vid Svenska kyrkans forskningsråd, våren 1995 (Kyrka och samhälle)
- 6/1995 Mänskligt förnuft och kristen tro av Gert Nilsson (Kyrka och samhälle)
- 7/1995 Fundamentalism – mekanismer och konsekvenser (Internationella frågor)
- 1/1996 Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm ett veckoslut i november 1995 av Margareta Skog. Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköpings kommun ett veckoslut i november 1995 samt i femårsperspektiv av Göran Åberg. Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1995 av Margareta Skog (Kyrka och samhälle)
- 2/1996 Kyrkligt ledarskap inför 2000-talet – om prästens yrkesroll och religiöst ledarskap (Kyrka och samhälle)

- 3/1996 Religionernas roll i krisen på Balkan – är försoning möjlig? (Internationella frågor)
- 4/1996 Heligt och profant – ekumenisk samsyn (Tro förr och nu)
- 1/1997 En folkrörelse med många röster. En studie av Svenska kyrkans körverksamhet av Jonas Bromander
- 1/1998 Kantorsutbildningen och kantorn i församlingen av Ingrid Persenius och Jørgen Straarup
- 2/1998 Kvinnligt, manligt, mänskligt. En offentlig utfrågning kring människosyn och gudsuppfattning 27–31 oktober 1997 (Svenska kyrkans teologiska kommitté)
- 1/1999 Tvångssteriliseringarna och Svenska kyrkan 1935–1975 av Kjell O. Lejon

Svenska kyrkans församlingsnämnd (1998)

MITT I FÖRSAMLINGEN

- 1998:1 Kultur 98
- 1998:2 Internationella grupper – tillsammans kan vi mer
- 1998:3 Agenda – sociala prioriteringar
- 1998:4 Hela världen ber – gudstjänstmaterial från den världsvida kyrkan
- 1998:5 Bibelbruk i brokig blandning
- 1998:6 Vägval nu!
- 1998:7 Åtta röster om new age
- 1998:8 Jubel 2000
- 1999:1 Av fri vilja – på fri tid

Svenska kyrkans centralstyrelse

Svenska kyrkans ekumeniska arbete – Riktlinjer antagna av centralstyrelsen och biskopsmötet

The Church of Sweden in Brief – Department for Theology and Ecumenical Affairs -93

Die Schwedische Kirche im Überblick – Abteilung für Theologie und Ökumene -93

L'Église de Suède – un aperçu – Département Théologie et Oecuménisme

Programförklaring 1996–1998. Svenska kyrkans gemensamma arbete på nationell nivå. 1996

En utjämning måste ske. Öppet brev till regeringen från Svenska kyrkans centralstyrelse om utvecklingssamarbete och den sociala och ekonomiska utvecklingen. 1996

Svenska kyrkans riksorganisation. Årsredovisning för 1996

Biskopsmötet

Omhändertagande av foster – Ett brev från Svenska kyrkans biskopar till medarbetarna i Sjukhuskyrkan och församlingsprästerna

Biskop, präst och diakon i Svenska kyrkan. Ett brev från Svenska kyrkans biskopar om kyrkans ämbete

De kyrkliga handlingarna i mötet med invandrare. Ett pastoralt brev från Svenska kyrkans biskopar

Rika och fattiga. Ett brev från Svenska kyrkans biskopar om rättfärdighet och moral i global ekonomi

Att bli präst i Svenska kyrkan. Biskopsmötet i samverkan med Svenska kyrkans utbildningsnämnd.

Ord från Gud. Om den gudomliga uppenbarelsen i kyrkans tro och liv

Svenska kyrkans utredningar (1998)

- 1998:1 Förslag till kyrkoordningen – huvudbetänkande från utredningen om Svenska kyrkans framtida organisation
- 1998:2 Bekännelse, gudstjänst, kyrkomöte
- 1993:3 Arbetet på olika kyrkliga nivåer
- 1998:4 Val, indelning, kyrkobokföring, arkiv
- 1998:5 Personal, tillsyn, överklagande
- 1998:6 Ekonomi och egendom

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

1999 -11- 0 2

LUND



Inför år 2000 förbereds insatser på många olika håll – så också av de kristna kyrkorna. Det görs i ett sammanhang då många olika frågor aktualiseras: en ny helbibel, nya relationer mellan staten och trossamfundet och en ny syn på miljö och globalt ansvar. Millennieskiftet skall kanske kunna bli inledningen till det slags "jubelår" som det talas om i Bibeln, då skulder skall efterskänkas.

Det är naturligt att årsboken Svenskt gudstjänstliv vill bidra till reflektionen kring vad ett millennieskifte innebär. Här behandlas därför frågor om tid, gudstjänst och kyrkligt folkliv utifrån olika perspektiv:

ett idéhistoriskt – **Ragnar Holte** belyser tid som teologiskt och idéhistoriskt fenomen,

ett religionsetnologiskt – **Nils-Arvid Bringéus** visar hur tid och folklig kultur hänger nära samman,

ett liturgihistoriskt – **Anders Piltz** belyser i ett diakront perspektiv hur liturgi och tid samspelar,

ett psalmhistoriskt – **Inger Selander** visar hur tiden på olika sätt präglar svensk psalmdiktning,

ett systematiskt – **Antje Jackelén** visar hur temat tid kan belysas med psalmer i ett internationellt, komparativt och systematiskt perspektiv,

ett ungdomskulturellt – **Lena Pettersson** visar hur temat tid kommer till uttryck i mässorna,

ett liturgiskt – **Anders Jarlert** visar hur gudstjänstfirandet byggdes upp kring sekelskiftet, främst i Göteborg och i Stockholm.

I begreppet årsbok ligger en påminnelse om tid – varje ny årsbok markerar tidens gång på ett särskilt sätt. Det är naturligt att en årsbok inför ett millennieskifte särskilt lyfter fram rollen som just årsbok. Vi har velat markera detta genom att, inför det år som har en alldeles särskild betydelse i mänsklighetens historia, söka bidra med material för fördjupning och reflektion som kan inspirera till liturgisk utveckling, inte bara kring själva årsskiftet utan också därefter.

LUNDS UNIVERSITETSBIBLIOTEK



15000

600599478

kan, 751 70 Uppsala · 018-16 96 67