



TRO & TANKE

SVENSKA KYRKANS FORSKNINGSRÅD

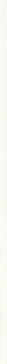
1997:5

Söndagen som påskdag



SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV ÅRGÅNG 72

SECOND DAY FROM 5:15 TO 7:15



Saukud

PL

S 50672

TRO & TANKE 1997:5

Söndagen som påskdag

Olof Andrén, Hedvig Brander Jonsson,
Sven-Erik Brodd, Ragnar Holte,
Nils-Henrik Nilsson, Hilikka Seppälä

Svenska kyrkans forskningsråd

Universitetsbiblioteket
LUND

TRO & TANKE
Svenska kyrkan
751 70 Uppsala

Tel: 018-16 96 67
Fax: 018-16 97 09

Prenumerationspris för 1997: 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 ojämförigt största delen av arbetet är knuten till forskningsavdelningen, som är belägen i Uppsala. Den har akademisk forskningskompetens inom de flesta av de religionsvetenskapliga områdena.

Omslag: Påskens evangelium framställt som påskspel, relief på Forshems kyrka, Västergötland, utförd av Skaramästaren, 1100-talet. Ängeln sitter på tronen vid Kristi grav, till vilken kvinnorna kommer för att bli delaktiga av påskens under. Soldaterna som vaktar graven är symmetriskt utplacerade på bilytan. Längst till höger ses den Uppståndne lämna gravens rum. Den romanska relifen visar hur påskens budskap levandegjordes för medeltidens människor. Bildarkivet, Konstvetenskapliga institutionen, Uppsala.

©1997, Svenska kyrkans forskningsråd och författarna

Sättning: Uppsala universitet, Grafiska enheten

Tryck: Gotab, Stockholm 1997

ISSN 1101-7937

Redaktör: Evah Igneham

Svenskt Gudstjänstliv årgång 72

Utg m bidrag fr Humanistisk-Samhällsvetenskapliga Forskningsrådet

Innehåll

Förord	7
Herrens dag och solens dag – Några kyrkofäder om söndagen..... <i>Olof Andrén</i>	9
Om söndagen som ecklesiologiskt problem	24
<i>Sven-Erik Brodd</i>	
”Din uppståndelse bekänner vi” – en sakramentalteologisk reflektion över påskmotivet i gudstjänsten.....	41
<i>Nils-Henrik Nilsson</i>	
Påskmotiv i psalmboken.....	66
<i>Ragnar Holte</i>	
Påsk och söndag – påsken som tolkningsnyckel till söndagens gudstjänstsång enligt den ortodoxa traditionen.....	92
<i>Hilkka Seppälä</i>	
Kyrkorummets påsksymbolik	111
<i>Hedvig Brander Jonsson</i>	
Recensioner.....	133

Förord

Påskfirandet tilldrar sig allt större uppmärksamhet i den västerländska kristenhet som länge varit exklusivt inriktad på julen. Kyrkoåret har därmed tagit tydligare form av en bipolar framställning av frälsningshistorien med både inkarnationen, Guds människoblivande och offret på Golgata med den nödvändiga uppståndelsen som följd.

Söndagen är den dag då framför allt Jesu Kristi uppståndelse firas av kyrkan. Sambandet mellan påsk och söndag har också det börjat göra sig tydligare påmint i de västerländska traditionerna. I Svenskt Gudstjänstlivs 69:e årgång, 1994, tog vi fasta på detta genom temat "Söndagens mässa". I olika bidrag behandlades frågor som rör den söndagliga mässan.

Årets tema, "Söndagen som påskdag", kan ses som en fristående uppföljning av den tidigare behandlingen av söndagen. Liksom tidigare berörs frågor om sakramentalteologi, ecklesiologi och olika aspekter inom vad som med en vid terminologi skulle kunna beskrivas som den praktiska teologin; i det här fallet hymnologin, konstvetenskapen och homiletiken.

Sven-Erik Brodd

Herrens dag och solens dag – Några kyrkofäder om söndagen

Av Olof Andrén

BAKGRUND I NYA TESTAMENTET

De första kristna var judar och fortsatte att hålla sabbaten, men de samlades dessutom för att fira Herrens uppståndelse. Vi har tidiga vittnesbörd om att den firades på en egen dag, dagen efter sabbaten, den dag då Jesus hade uppstått från de döda. Paulus förutsatte att de kristna samlades den dagen när han uppmanade dem att då ge ett bidrag till den gemensamma gåvan till urförsamlingen (1 Kor 16:12). När Paulus återvände från sin tredje missionsresa, samlades "bröderna" i Troas till brödsbrytelse dagen efter sabbaten (Apg 20:7). Efter vårt språkbruk firade de alltså mässa på söndagen.

Paulus, som själv på alla sätt ville vara en god jude, hävdade med skärpa att de hednakristna inte var förpliktade att hålla sabbaten (Gal 4:10). En ny gudstjänstdag blev med tiden något av en gränsmarkering mot den judendom som tagit ledningen efter Jerusalems undergång. Dock finns inte någon sådan motivering i NT, men den kommer senare.

Namnet Herrens dag användes om dagen för Kristi återkomst med direkt anknytning till en Joelprofetia (Apg 2:20). Hos profeterna talas ofta om Herrens dag. Paulus kan använda ordet på samma sätt (1 Thess 5:2; 2 Thess 2:2). Men i Uppenbarelseboken är Herrens dag också dagen efter sabbaten. Johannes kom i hänryckning och fick sina syner på Herrens dag (Upp 1:10).

EFTERAPOSTOLISK TID

Vi har ett vittnesbörd om söndagen som kanske är äldre än Uppenbarelseboken, nämligen Didaché¹. Där finns en uppmaning att samlas på Herrens dag:

På Herrens dag skall ni samlas och bryta bröd och frambära tacksägelse efter att ha bekänt era synder, så att ert offer blir rent (Did 14:1)

¹ Om Didachés ålder, se *De apostoliska Fäderna*, s 15 Det mesta talar för att skriften tillkommit senast år 90 men flera forskare vill förlägga den redan till 70-talet.

Det är tydligt fråga om eukaristin, och det ordet används också i denna skrift (9:1). Herrens dag är självklar och behöver inte motiveras. Det är den dag då det rena offret skall bäras fram (Mal 1:11,14). Eukaristin kallas ofta offer i fornkyrkan, med tanke på att man bar fram bröd och vin för Herren. Offret kan bli rent när deltagarna har bekänt sina synder.

Ignatios av Antiochia vill framhålla att nåden i Kristus inte ges åt dem som håller på de gamla ordningarna och inte bekänner sig till Kristus. Liksom sabbaten är judarnas kännetecken så är Herrens dag de kristnas.

De som levde efter de gamla ordningarna har alltså kommit till ett nytt hopp så att de inte mera håller sabbat utan firar Herrens dag, den dag då vårt liv gick upp likt solen genom honom och hans död, fastän några förnekar detta. Det är genom detta mysterium som vi har tagit emot tron och håller ut så att vi kan visa oss vara lärjungar till Jesus Kristus, vår ende Lärare (Ign Magn 9:1).

För Ignatios är Herrens dag alltså ett tecken på trosmysteriet. Vi skulle kunna säga att firandet av den dagen har en sakramental innebörd. Det finns också en antydning om Herrens dag som solens dag. Soluppgången är en bild av pånyttfödelsen i Kristus.

När vi kommer till Barnabasbrevet,² möter vi en utförlig behandling av sabbatsbudet:

Vidare är det också skrivet om sabbaten i de tio bud som han uttalade till Mose ansikte mot ansikte på berget Sinai:

Och helga Herrens sabbat med rena händer och ett rent hjärta (Barn 15:1).

Med denna inledning anger Barnabas att en förutsättning för ett verkligt sabbatsfirande är renhet, och

om mina barn håller sabbaten skall jag ge dem min barmhärtighet (15:2).

Han återkommer längre fram till villkoret och tar upp en ny tråd:

Om sabbaten heter det från början, i skapelseberättelsen:

Och Gud utförde på sex dagar sina händers verk,
och på den sjunde dagen hade han fullbordat det
och vilade på den dagen och helgade den.

Märk, barn, vad det innebär att han fullbordade på sex dagar. Det betyder att på sextusen år skall Gud fullborda alltsammans. *Ty en dag är för honom som tusen år* (15:3,4).

De sex skapelsedagarna har alltså en djupare betydelse; de talar om olika tidsrymder eller världsveckor. Liknande tolkningar finns i judisk apokalyptik. I den nittionde psalmen finner Barnabas att en dag är för Herren som tusen år, alltså en oerhörd tidsrymd.³ Hela historien fullbordas i perioder på

² Om Barnabasbrevet, se *De apostoliska fäderna*, s 156f. Brevet bör ha tillkommit i alexandrinsk miljö under den förra hälften av 100-talet. Om författaren vet vi ingenting, annat än att brevet tidigt tillskrevs aposteln Paulus medarbetare Barnabas. De flesta anser att det är omöjligt.

³ Jfr 2 Petr 3:8

tusen år. Det är självklart att i och med att Kristus har kommit är vi på väg in i slutskedet och den stora sabbaten väntar.

Att Gud vilade på den sjunde dagen betyder:

När hans son kommer skall han göra slut på den laglöses tid och döma de ogudaktiga. Han skall förvandla solen, månen och stjärnorna. Då kan han verkligen vila på den sjunde dagen (15:5).

När skapelseberättelsen säger att Gud vilade på den sjunde dagen är det en profetisk utsaga. Den sjunde dagen kommer när allt är fullbordat och då kan Gud själv vila. Men vi kan inte själva delta i denna vila utan rena händer och rent hjärta. Det har nu blivit möjligt genom Jesus Kristus.

Märk att först då kan vi på rätt sätt vila och helga den när vi fått förmåga till det sedan vi själva rättfärdiggjorts och fått löftet uppfyllt, då när laglösheten inte längre finns till utan allt har blivit nytt genom Herren. Då kan vi helga den, när vi själva först har blivit helgade.

För att bevisa att det gamla Israel hade misslyckats med att hålla sabbaten anför han ett ord av Jesaja:

Era nymånader och sabbater står jag inte ut med (Jes 1:13).

Se efter vad han menar: de nuvarande sabbaterna vill jag inte ha utan den som jag har fastställt för att på den göra slut på allt och börja med en åttonde dag, som är gryningen till en ny värld. Därför firar vi också den åttonde dagen med fröjd, ty på den uppstod Jesus från de döda; och sedan han visat sig för han upp till himlen (Barn 15:8f).

Vi ser alltså flera motiv hos Barnabas. Det första är att sabbatsfirandet har välsignelse med sig, om dagen firas med rena händer och ett rent hjärta. Det andra är att det förra folkets sabbatsfirande har misslyckats och det måste komma något nytt. Detta nya har kommit med Kristus som har rättfärdiggjort oss och därmed renat oss så att vi kan fira sabbaten på rätt sätt. Vidare betecknar de sex skapelsedagarna hela tidsperioder och den sjunde dagen syftar på den nya tidsåldern. Denna kan kallas för den åttonde dagen för att det nya skall betonas. Därför firar vi nu söndagen som är dagen för Jesu uppståndelse och samtidigt gryningen till en ny värld. I denna nya värld kan den fullkomliga sabbaten firas.⁴ Det finns alltså ett samband mellan Herrens dag som de kristnas gudstjänstdag och dagen för Herrens återkomst. Denna kombination av den första och den åttonde dagen blev betydelsefull i fortsättningen.

⁴ Jfr Hebr 4:9: Så har Guds folk allttjämt en sabbat att vänta

DE TIDIGARE KYRKOFÄDERNA

De judekristna fortsatte att hålla sabbaten och dessutom fira Herrens dag. Det säger Eusebios på tal om *evjoniterna*:

De höll sabbaten och hade ett judiskt levnadssätt ... men på söndagarna firade de samma gudstjänst som vi till minne av Frälsarens uppståndelse (Kyrkohistoria III 27:5, s 103).

Eusebios har flera vittnesbörd om söndagsfirandet. Han återger några ord ur ett brev till biskop Soter i Rom från biskop Dionysios i Korinth:

Vi har i dag firat Herrens heliga dag och läst ert brev, som vi ständigt skall läsa och använda till förmaning liksom det förra som Clemens skrev (IV 23:11, s 143).

Den apostoliska traditionen ger oss ännu ett exempel på seden att samlas på Herrens dag:

På den första veckodagen skall biskopen om möjligt själv dela ut {eukaristin} till hela folket (Den apostoliska traditionen 22, s 60)⁵

Justinus martyren (d ca 167) utlägger den åttonde dagens innebörd i sitt samtal med juden Tryfon:

Ni skall veta att Gud talar till Jerusalem i Jesaias bok: *Vid Noas flod räddade jag dig* (54:9). Gud menade att det fanns en hemlighet med de människor som räddades i syndafloden. Den rättfärdige Noa undkom floden tillsammans med de andra, alltså hans maka och tre söner med deras makor. De var tillsammans åtta personer och blev ett tecken på den åttonde dagen på vilken Kristus uppenbarades för oss som uppstånden från de döda, han som i makt alltid är den förste. Ty Kristus som är den förste i hela skapelsen blev upphov till ett nytt släkte som blev pånyttfött av honom genom vatten, tro och träet, i vilket korsets mysterium är inneslutet⁶ (Dial 138, PG 6:793).

Tertullianus (d e 220) visste att det bland kristna fanns spänningar som rörde söndagsfirandet. Det gällde frågan om vilka dagar man inte skulle knäböja utan bedja stående. Han säger:

För vår del låter vi bli att böja knä endast på dagen för Herrens uppståndelse enligt den tradition vi fått. Och inte bara detta, utan vi bör också akta oss för alla bekymmer, plikter och olika göromål för att inte ge plats åt djävulen. Detsamma gäller hela tiden fram till pingst som firas med samma högtidliga hänförelse (De oratione 23:1–2. CCL 1 271f).

Tertullianus vet att söndagen innebär något mer än högtidsglädje. Då skall man också låta det inre vila ut fullständigt från alla "världsliga sysslor".

⁵ HIPPOLYTOS, *Den apostoliska traditionen*, översatt till svenska av Anders Ekenberg, Katolska Bokförlaget Uppsala 1994 Ekenberg anser att skriften tillkommit före år 211.

⁶ Det är trävirket i arken som äsyftas Så snart det talas om trä i Skriften ser Justinus en syftning på korset.

Genom bekymmer och plikter öppnas väg för fienden som blandar in ogräs i den goda säden, och mycket annat.

Irenaeus (slutet av 100-talet) framhåller den kristnes frihet från lagen därför att den kristne verkligen gör vad lagen säger. Det gäller också sabbaten.

Därför behöver vi inte lagen som övervakare (Gal 3:21). Vi talar med Fadern och står ansikte mot ansikte med honom sedan vi blivit barn i ondskan (1 Kor 14:20) men stärkta i all rättfärdighet och dygd... Och det finns inte någon befallning att hålla en vilodag fri för den som ständigt tjänar Gud i hans tempel, som är människans kropp, och alltid övar rättfärdighet (Bevis för den apostoliska tron 96).

Denna innersida av söndagen får klara uttryck hos *Clemens av Alexandria* (d omkr 215).

Den som handlar efter evangeliets lag gör varje dag till Herrens dag då han stöter bort en ond tanke och tar upp en som är fylld av sann kunskap⁷ och prisar då inom sig Herrens uppståndelse (Strom VII 12,76:4, GCS 3:54).

Detta inre firande utvecklas vidare av *Origenes* (d 252) i hans uppgörelse med filosofen Kelsos som förebrår de kristna att de inte deltar i de allmänna festdagarna:

Det är tydligt att de som vill vörda gudomen hängivet gör något berömvärt om de inte tar del i de allmänna festerna. Någon av de grekiska vise säger helt rätt att högtid är ingenting annat än att fullgöra sin plikt (Thukydidens I 70). Den som gör vad han är skyldig firar verkligen högtid när han ständigt ber och i allt bär fram de oblodiga offren till gudomen genom sina böner. Därför finner jag att Paulus mycket träffande säger: *Ni håller reda på både dagar och månader och särskilda tider och år. Jag är rädd att jag har slitit förgäves för er* (Gal 4:10f).

Men om någon till detta påminner om att vi firar både Herrens dag, beredelse-dagar, påsk och pingst så skall det sägas att den som är fullkomlig alltid rör sig i Herrens ord, han befinner sig alltid på hans dagar och firar ständigt Herrens dag. Han förbereder sig alltid till att leva sannfärdigt och avhåller sig från alla livets bedrägliga njutningar och ger inte näring åt *köttets sinnelag* (Rom 8:6f) utan *kuvar sin kropp* (1 Kor 9:27) och gör den till sin tjänare; han har alltså ständigt en beredelsedag. När han sedan tänker på att *vårt påskalamm, Kristus, är slaktat* (1 Kor 5:7) och att han skall fira högtid genom att äta Ordets kött, då upphör han aldrig att fira påsk, som betyder genomgång, när han ständigt i både tanke, ord och gärning går ut från detta livets angelägenheter till Gud och skyndar till hans stad. Den som i sanning kan säga: *vi har uppstått med Kristus* (Kol 2:12) och även: *han har uppväckt oss och gett oss en plats i himlen genom Kristus* (Ef 2:6) har alltid pingstdag och särskilt när han liksom Jesu apostlar går upp i *övernåningen* (Apg 1:13f) och där har tid till bön och tillbedjan. Han blir värdig att låta *den häftiga stormvinden* (Apg 2:2f) utplåna ondskan hos människan och dess följder, han blir värdig att få del av en eldstunga från Gud. (Contra Celsum VII 21–22, GCS 2, s 239f).

⁷ Eg *gnostisk* med den betydelse ordet har hos *Clemens* för att beteckna en fullmogen kristen. *Gnosis* betyder kunskap men har hos *Clemens* ingenting att göra med det som vi kallar "gnosticism".

Origenes bekräftar alltså att de kristna firar både söndag och de stora högtiderna påsk och pingst. Epifania har ännu inte slagit igenom. De firar också eukaristi. Han klandrar inte heller firandet. Förutsättningen är naturligtvis här som i andra sammanhang hos Origenes att de enkla människorna behöver yttre anordningar och bilder. Men det finns en innersida och den rymmer den verklighet som öppnar sig för dem som växer till i sin tro. Origenes utvecklar på så sätt grunddragen till en teologi kring söndagen och de stora högtiderna. De ”fullkomliga” är de mogna kristna och de motsvarar ”gnostikerna” hos Clemens.

DEN PATRISTISKA GULDÅLDERN

Fram till trehundratalet hade de flesta kristna ingen möjlighet att vila på söndagen. Man tog sig bara tid till att fira eukaristi i församlingens gemenskap. Men när kristendomen blev gynnad under Konstantin den store, kom snart lagar om vila. Arbetsfria dagar var inte okända förut; det fanns allmänna festdagar som alla lojala medborgare borde delta i och där förekom dessutom åtskilligt som var ganska anstötligt⁸. Men nu blev det en allmän lag om Herrens dag. Eusebios redogör för detta:

Därför stiftade han en lag att alla som levde under romarnas välde skulle vara lediga på de dagar som var uppkallade efter Frälsaren. Likaså skulle man vörda dem mer än sabbaten till minne, synes det mig, av vår gemensamme Frälsares gärningar på de dagarna. Den frälsande dagen som också råkar vara ljusets dag och kallas solens dag skulle hela hären lära sig att ivrigt vörda och åt dem som har del i den gudomliga tron gav han tid att obehindrat hålla sig till Guds kyrka. På så sätt skulle man uppnå att ingen kunde förhindra deras böner (Vita Constantini IV 18:2 GCS I, 124).

Det är tydligt att Konstantin såg det som ett rikssintresse att Herrens dag blev fri. Den kallas också solens dag, ”söndag”, något som redan Ignatios antytt. Men det fanns många Mithradyrkare i krigsmakten och för dem passade det i hög grad att söndagen blev fridag. Därmed kunde alla få tid att bära fram sina böner, till rikets bästa.⁹

Söndagsfirandet ingår nu i reglerna för ett kristet liv. De apostoliska konstitutionerna som redigerades på 300-talet säger om söndagen:

Dagen för Herrens uppståndelse, som vi kallar Herrens dag, skall ni alltid komma samman för att tacka Gud och prisa alla Guds välgärningar genom Kristus, som har räddat oss från okunnighet, villfarelse och bojor. På så sätt skall ert offer bli

⁸ Jfr Origenes, *Contra Celsum*, GCS 2, s 238

⁹ Jfr huvudsyftet med Galerius edikt: ”Därför bör de kristna enligt denna vår eftergift be till sin gud för vårt, statens och sitt eget väl, så att staten på allt sätt blir bevarad oskadd och de kan leva tryggt i sina boningar”. Eusebios kyrkohistoria VII 17:10, s 290.

obefläckat och välbehagligt för Gud som säger om sin kyrka runt hela jorden, att överallt bärs rökoffer och rena offer fram åt mig ty jag är en stor konung, säger Herren Allhärskaren, och mitt namn är underbart bland folken (Mal 1:11,14, PG 1 1021).

Kyrkan som är utbredd över hela världen visar att Malakis profetia har blivit uppfylld.

I en av sina homilier om skapelsedagarna, *Hexaemeron*, talar *Basileios den store* (d 379) också om söndagen och framhåller dess samband både med skapelsen och med den kommande världen:

Vi står, när vi förrättar våra böner på dagen efter sabbaten, men alla vet inte varför. Vi står under bönen på uppståndelsens dag, med den nåd som vi har fått, inte bara för att påminna oss om att vi har uppstått med Kristus och skall söka det som är ovan. Vi gör det också därför att dagen är en bild av den kommande världen. Därför är den dagarnas upphov. Moses kallar den inte den första utan den enda,¹⁰ fastän den återkommer regelbundet. Den är både en enda och den åttonde, i sanning den enda och verkligen den åttonde. Det påminner psalmisten om i överskrifterna till några psalmer (7,13) och syftar på tillståndet efter denna tiden, dagen utan slut, utan afton, utan nästa dag, den värld som aldrig tar slut eller åldras (PG 32 192 AB).

Ambrosius i Milano (d 394) talar om söndagen i en utläggning av den fyrtyio-åttonde psalmen och finner där en profetia om den åttonde dagens firande:

Psalmens titel är: *en psalm till sång av Koras söner, dagen efter sabbaten*.¹¹ Koras goda söner var betrodda också med föregående psalmer därför att de med värdiga känslor och tankar lämpade för iver i dygder sjöng i sitt inre en andlig psaltare och sinnets spegel vände de mot en vaksam kunskap om det gudomliga och blev värdiga att ta emot de himmelska mysterierna. När de därför hade fått till uppgift att var dag sjunga psalmer framför Herrens ark ser de ut att ha blivit utvalda till att särskilt sjunga en psalm dagen efter sabbaten. De ser ut att i rätt ordning ha fått som uppgift att med sin röst besjunga Herrens uppstigande från dödsriket och därför fick de uppdraget att fira själva uppståndelsens dag med sin gåva och tjänst. Ty vad är dagen efter sabbaten annat än Herrens dag som följde efter sabbaten? Sabbatsdagen var den sista i veckan enligt den förra lagen. Men så snart lagens fullbordan kommit, som är Kristus Jesus – ty *Kristus är slutet på lagen så att var och en som tror kan bli rättfärdig* (Rom 10:4) – helgade han genom sin uppståndelse den åttonde dagen. Så började den åttonde dagen bli den första och den första bli den åttonde och har ett företräde genom ordningstalet och sin helighet genom Herrens uppståndelse. Därför läser vi i evangeliet δευτεροπρώτον σάββατον, på vårt språk *dagen efter sabbaten*.¹² Så snart Herrens dag började stråla fram, den dag då Herren uppstod fick sabbaten, som varit främst, nu den andra platsen. Den första vilan tog slut; den andra kom i dess ställe. Därför skriver aposteln till hebreerna: *Så har Guds folk alltjämt en vila att vänta. Låt oss därför göra allt vi kan för att komma in i den vilan* (Hebr 4:9,11).

En verklig vila består inte längre i att arbetet upphör utan i uppståndelsens tid. De som iakttog sabbatsfirandet enligt lagen talade alltså om sabbatens första dag

¹⁰ Anknyter till texten i LXX där det står: ἐγένετο γὰρ, φησίν, ἑσπέρα, και ἐγένετο πρῶτῃ, ἡμέρα μία (Gen 2:8)

¹¹ *Dagen efter sabbaten* finns inte i den hebreiska texten men i både LXX och Vulgata

¹² Ordagrant: quod Latine dicitur secundoprimum

som om det fanns en enda sabbat och ingen mer. Vi har tagit på oss ett andligt iakttagande och vill forma vår kamp till likhet med Gud och till hans vila och utöva vår tjänst i den himmelska staden där det inte finns förebilder eller skuggor utan verkligheten. Vi säger därför sabbatens första dag såsom det står: *Efter sabbaten, i gryningen den första veckodagen* (Matt 28:1). Ingenting är skönare, mer uttrycksfullt. Före uppståndelsen står det sabbat, efter uppståndelsen den första veckodagen. Evangelisten Johannes säger också: *Tidigt på morgonen efter sabbaten, medan det ännu var mörkt, kom Maria från Magdala* (Joh 20:1), mörker för tiden, morgon för nåden. Detta är tydligare genom evangeliet när höljets liksom har tagits bort, men David som stod under lagen var måttfull och försiktig och avslöjade inte mysteriet genom att förklara dagen efter sabbaten som Herrens dag. På så sätt menade han att han bevarade det judiska ordningstalet och visste att det andliga mysteriet uppenbarades. Låt oss höra vad den skall säga som sjunger för Gud på dagen efter sabbaten (CSEL 64:346ff).

Ambrosius är mycket medveten om att söndagen är ett särskilt kännetecken för de kristna och att den har en syftning på det himmelska.

Hieronymus (d 420) behandlar sjutalet i utläggningen av Predikaren och ger ett nytt exempel på hur man fann antydningar i Skriften om Herrens dag:

Ge en del åt sju och en del åt åtta, ty du vet inte vad för ont som kommer över jorden (Pred 11:2 LXX).

Också hos Hesekeel står det att sju och åtta steg leder upp till templet (Hes 40:26,31). Och efter den stora förmaningspsalmen, etthundraarton (119), kommer femton trappstegsspsalmer.¹³ Genom dem ges först fostran i lagen och när sjutalet uppfyllts stiger vi sedan genom de åtta följande upp till evangeliet. Det föreskrivs alltså att vi skall tro på vardera verktyget, både det gamla och det nya, med samma vördnad. Judarna har gett en del när de trodde på sabbaten; men de har inte gett de åtta, eftersom de förnekade uppståndelsens och Herrens dag. Med heretikerna är det tvärtom, alltså Markion och Mani jämte alla som med rasande mun sliter den gamla lagen i stycken. De ger de åtta och tar emot evangeliet men den andra tilldelar de inte med sjutalet när de förkastar den gamla lagen. Vi tror alltså på båda verktygen. (*Hieronymus in Ecclesiasten 11:2. CCL 72:344f*).

Johannes Chrysostomos (d 404) tar fasta på Herrens dag som en frihetens dag när han utlägger Paulus vädjan om en insamling till församlingen i Jerusalem. Aposteln föreslår att de dagen efter sabbaten skall lägga undan något till dess att han kommer.

Dagen efter sabbaten, det är Herrens dag, skall var och en av er lägga undan vad han har råd med. Ser du hur han också anvisar en tidpunkt. Den dagen är verkligen lämplig att uppmuntra barmhärtighet. Han ber dem att komma ihåg vad de har fått på den dagen. Ty det ousägligt goda, vårt livs rot och början kom till på den dagen. Tillfället passar för vilja till människokärlek, inte bara genom detta, utan också därför att den ger vila och frihet från mödor. En själ som fått lätta sina bördor blir lättare ivrig att göra gott. Dessutom uppmuntrar han dem att ta del av de vördnadsvärda och odödliga mysterierna (*Ad Cor Hom 43, PG 51:368*).

¹³ Psalmerna 120–134 kallas hos oss "vallfartsspsalmer" men betydelsen är oviss De kan också vara processionshymner. Hieronymus har tydligt kopplat dem samman med trappstegen hos Hesekeel.

I denna homilia förutsätter Johannes att söndagen är en arbetsfri dag. Det var den inte för Paulus, men den var en frihetsdag därför att Kristus den dagen hade segrat. Tacksamheten för denna frihet gjorde dagen lämplig för insamlingar. Johannes tar också fasta på att var och en först skall lägga undan i hemmet för att sedan ta allt med sig till kyrkan.

Gör ditt hem till en kyrka där arken är sparbössan. Var rädd om heliga ting när du själv har utsett dig till förvaltare åt de fattiga. Kärlekshandlingen ger dig detta prästämbete.

Hemmet blir alltså helgat till en helgedom genom kärlektjänsten och den kristne förrättar den heliga tjänsten där. Förutsättningen är att det finns en präst i kyrkan som bär fram gåvan – och på samma sätt förrättar den kristne ett andligt offer i hemmet, i detta fall genom regelbundet givande. Firandet av Herrens dag innebär alltså att den kristne deltar i det heliga mysteriet i kyrkan och själv bär fram andliga offer i sitt hem (Jfr Rom 12:1).

Den antiokenske exegeten, biskop *Theodoretos av Kyros* (d 457), stannar i sin utläggning av den 118:e psalmen vid orden om den dag som Herren har gjort.

Han kallar den för den dag som Herren har gjort, på vilken denna sten (som förkastats) uppstod efter lidandet. Strax efter uppståndelsen befallde han de heliga apostlarna att gå ut och göra alla folk till lärjungar. Han sade att denna dag kommit till på flera sätt genom Gud. Från begynnelsen gjorde han ljuset på den dagen och visade fram vår Frälsares uppståndelse och sände då ut strålarna från rättfärdighetens sol över hela världen (PG80 116D).

Denna korta utläggning visar att det var naturligt för de kristna att tänka på söndagen som solens dag såsom redan Ignatios gjort. Det är ett ord hos Malaki som antyds:

För er, ni som fruktar mitt namn, skall rättfärdighetens sol gå upp (4:2).

Ljuset skapades den första dagen och på den dagen började rättfärdighetens sol lysa genom Jesu uppståndelse.

Om eremiterna i den nitriskä öknens berättar *Palladios*:

Vid den nionde timmen kan man höra hur psalmsång stiger upp från alla hyddor så att man kan tro sig upplyft till paradiset. Bara på sabbaten och Herrens dag samlas de i kyrkan (Historia lausiaca 7:5, PG 34:1020C).

Eremiterna levde ensamma och samtalade i regel inte med någon människa. Men det var självklart för dem att samlas i kyrkan på Herrens dag. Somliga gick långa vägar.

En predikan om söndagen av biskop *Eusebios av Alexandria* (400-talet)¹⁴ ger ett gott exempel på olika motiv som hör samman med firandet av dagen. Den visar att söndagen nu har blivit en fast institution som börjar överta

¹⁴ Det är oklart vem denne biskop var men ett antal homilier har tillskrivits honom

sabbatsdagens förpliktelser men i kristen utformning, och det är betecknande att vi först vid denna tid möter en så utförlig och allsidig motivering för söndagsfirandet. Homilian återges därför i sin helhet:

Sedan församlingen sänts hem på Herrens heliga dag kom Alexander fram till biskopens stol och sade: ”Jag ber dig, min herre, att tala om varför det är nödvändigt att iakttas söndagen och inte arbeta. Vilken nytta har vi av att inte arbeta?” Den salige började tala:

Hör, mitt barn, så skall jag tala om för dig varför vi har fått traditionen att iakttas söndagen och inte arbeta. När Herren överlämnade mysteriet åt lärjungarna tog han brödet, bröt det och gav det åt lärjungarna och sade: *Tag och ät. Detta är min kropp som blir utgiven för er till syndernas förlåtelse. Likaså gav han kalken åt dem och sade: Drick av den alla. Detta är det nya förbundet i mitt blod som blir utgjutet för er och för många till syndernas förlåtelse. Gör detta till min äminnelse* (Mark 13:27–30).

Herrens heliga dag är alltså en äminnelse av Herren. Därför kallas den också Herrens dag såsom den förnämsta av dagarna. Före Herrens lidande kallades den inte så utan den första dagen. På den dagen förberedde Herren en handpenning på uppståndelsen när han skapade världen. Den dagen skänkte han handpenningen på uppståndelsen åt världen och på den dagen befallde han också att de heliga mysterierna skulle firas, som jag sagt. Den dagen blev alltså för oss inledningen till all godhet: skapelsens början, världens början, uppståndelsens början och veckans början och den visar att den heliga Treenigheten är främst i allt.

2. Veckan har sju dagar; sex dagar gav Gud till arbete och en dag gav han oss till bön, vila och befrielse från det onda. Om vi har begått någon synd under de sex dagarna får vi försoning för dem inför Gud på Herrens dag. Gå alltså i tid till Guds kyrka, gå fram till Herren, bekänn dina synder för honom, ångra dig i bön och ett förkrossat hjärta, stanna kvar i den gudomliga och heliga liturgin, uppfyll min önskan så att du inte går före avslutningen. Se hur din Herre delas ut och fördelas och ändå inte förbrukas. Om du har ett rent samvete så kom fram och få del av Herrens kropp och blod. Men om samvetet dömer dig på grund av onda och opassande handlingar skall du avstå från kommunionen tills du har upprättat det på nytt genom omvändelse, var med om bönen och gå inte före avslutningen. Tänk på Judas, förrädaren. Början till hans undergång var att han inte blev kvar med de andra i bönen. När han tagit emot brödet gick han ut först av alla och strax för Satan in i honom och han skyndade att förråda Herren. Om du alltså går ut före avslutningen liknar du Judas. Inte vill du bli dömd tillsammans med Judas på grund av din brådska? Du lider ingen skada genom att stanna. Det finns varken snöhögar eller eld i kyrkan, inte heller något annat farligt. Du behöver tålamod av en enda anledning: att avsluta bönen.

3. Vi firar inte Herrens dag av någon annan anledning än att avstå från arbete och få tid till bön. Om du avstår från arbete men inte går till kyrkan har du inte vunnit något. Tvärtom har du vållat dig en betydlig skada. Många tar emot Herrens dag men inte med samma avsikt. De som fruktar Gud tar emot Herrens dag för att sända upp böner till Gud och få del av den dyra kroppen och det dyra blodet. Men de lättsinniga och vårdslösa tar emot Herrens dag till att få tid till det onda. Sakerna betygar att jag inte ljuger. Gå ut en vanlig dag och du finner ingenting. Gå ut på Herrens dag och du ser somliga spela cittra, andra skrånar och svär, andra sitter och hånar och smädar sin nästa, andra ställer upp till kamp och hetsar de ena mot de andra, andra planerar något ont. Nämn cittra och dans så löper alla dit. Härolden kallar till kyrkan men alla skyller på hinder och oförmåga. Det kommer en klang från en cittra eller en flöjt eller dansare – dit rusar alla som om de hade vingar.

Vad får de se som går till kyrkan? Jag säger att det är Herren Kristus som vilar på det heliga bordet medan seraferna sjunger sitt trefaldiga heliga, den heliga Anden är närvarande och upplyser, profeten och konungen David lovsjunger, den välsignade aposteln Paulus ger den lämpliga undervisningen som alla lyssnar på. Där är änglarnas lovsång, det oupphörliga halleluja, evangeliets ord, Herrens bud, de heliga biskoparnas och presbyterernas förmaningar och uppmantran. Allt är andligt, allt är himmelskt, allt hör till frälsningen och riket.

Vad ser de som ränner till teatrarna? Oanständiga kvinnor, djävulska sånger, ord fyllda av vidrighet och tuktlöshet, dansande kvinnor eller snarare besatta. Ty vad gör hon som dansar? Ingenting annat än att frivilligt styras av en demon. Likaså slår lutspelearen som en demon med plektron. Dessa föreställningar på teatrarna är helt demoniska, nära undergången, verkligt demoniska tillställningar. Därför är också deras lön ond. Sådant var Herodes gästbud när Herodias kom in och dansade och högg huvudet av Johannes Döparen; och hon fick dödsriket under jorden som arv. De som gillar hennes illfundiga dans får sin lott med henne och domen.

4. Det är nog för er, mina älskade, att ha tid tid för de jordiska tingen under sex dagar och avstå från att göra något ont på Herrens dag. Jag vet många som har sak med varandra och tvistar och säger: Om söndag skall vi ha rättgång. Stackars eländige, du skall bedja på Herrens dag, inte processa. Herrens dag kommer alltså och den som ligger i process lurar på sin nästa hela natten och när gryningen kommer är han rustad mot honom. Denna sed har gripit sig fast hos många så att när de lämnar kyrkan sätter de sig utanför, ofta med presbytern i spetsen för att komma med beskyllningar mot varandra, saker, knytnävar, slag, smädelser och sådant eller något ännu värre. Sedan går de åter in i kyrkan och ser ilsket på varandra och skär tänderna som vilddjur. Ve den presbyter som gör på det sättet eller processar på Herrens dag i stället för att bära fram sina böner till Herren på den föreskrivna tiden.

Om en lekman äter något före avslutningen gör han sig skyldig till dom och straff. Om han tar del av heliga mysterierna efter att ha ätit får han sin del tillsammans med förrädaren Judas. Jag vet många som på den heliga påskdagen förest ätit och sedan kommunicerat. Ve deras själar, särskilt om de har kommit till morgon ålder därför att de i stället för att befria sig från synderna lägger på ännu mera med detta. Också den som är medveten om en ond handling men deltar i kommunionen innan han tvättat bort allt genom boten faller under samma dom. Ju större dagen är, dess större blir synden. Också de som är tadel fria måste vänta till efter avslutningen och kommunicera på det sättet.

Ve dem som spelar cittra eller dansar på Herrens dag, eller processar eller dömer eller arbetar eller svär och besvärjer, därför att de blir dömda till den outsläckliga elden och får sin del med hycklarna. Ty denna dag har getts oss till vila och befrielse från det onda, till bot och frälsning, till vila för daglönare och slavar.

5. *Detta är den dag som Herren har gjort, låt oss jubla och vara glada på den* (Ps 117 [118]:24).

Låt oss inte fröjdas omtöcknade av festande och drickande (Rom 13:13) utan genom att hänge oss åt begrundan av de gudomliga skrifterna. Gud har gett oss denna dag då han började skapa världen och förintade dödens makt och gav den namnet Herrens dag för att vi av vördnad för själva namnet skulle hålla Herrens bud. Daglönaren kommer till ditt hus och tar på sig det arbete som du lägger på honom. Under de sex dagarna vågar han inte sticka upp huvudet och se på solen varifrån den kommer eller vart den går utan den eländige gräver ner sig i ditt arbete, sliter och klagar under svett och möda. Aldrig får han tid att andas ut eller vila, som sagt, utan han väntar på Herrens dag då han får tvätta av sig

smutsen från kroppen. Men många gånger låter du honom inte ens få det. Hur vill du försvara dig, säg mig det!

Det finns de som säger på Herrens dag, när det finns tillfälle att göra gott: "Kom, låt oss hjälpa de fattiga i deras möda" och de vet inte att de syndar ännu mer genom de medel som de vill göra gott med. Vill du hjälpa de fattiga? Stjäl då inte Guds dag utan ge din gärning åt de fattiga som du har fått inkomsterna av. När du gör vad du skall, då ger du hjälp åt de fattiga. Men när dina slavar och daglönare och dina oxar behöver vila, då berövar du dem vilan och ger åt de fattiga. Gud vet vems möda det är. Överträd inte Herrens bud, stjäla inte hans dag, beröva inte dina slavar och daglönare vilan så att du inte skiljs från bönen, inte ställs utanför kyrkan. Ty ingenting är högre än kyrkan, högre än himlen, klarare än solen, mer lysande än månen och stjärnorna, dyrare än hela världen. Jag vet många som låter hela veckan gå utan att de går in i kyrkan, många gånger inte alls. Men om något ont drabbar dem på grund av deras onda gärningar skyller de på Gud och inte sig själva och säger: "Varför lät Gud detta ske?" De vet inte att ju längre de kommer bort från kyrkan dess längre bort från dem kommer Gud såsom också profeten säger: *De som är fjärran från dig går under* (Ps 72 [73]:27).

6. Detta får vara nog, mina älskade, till förmaning och fruktan för många. Om detta inte räcker för att övertyga lyssnarna, så kommer de inte heller att höra på något mer. För den kloke mannen är ett ord nog, men när du gör en utläggning för dåren övertygar du inte hans hjärta ens till döden. Vill du att inte något ont skall drabba dig? Missbruka då inte Herrens dag, avstå från de onda gärningarna, ge tid till bönen, låt din mun vila från ont tal, håll dig till fromma män och tacka Gud tillsammans med dem under lovsång. Det har sagts många gånger att denna dag har getts dig till bön och vila.

Ty detta är den dag som Herren har gett, låt oss jubla och vara glada på den och ära honom som har stått upp på den dagen tillsammans med Fadern och den heliga Anden, nu och alltid och i evigheters evigheter. Amen (PG 86:413–420).

Det är åtskilliga drag som faller i ögonen. Ingenting sägs om den judiska sabbaten, men flera av de förut kända skriftbevisen för Herrens dag läggs fram. Söndagen är nu helt självklar och den är kringgärdad av åtskilliga regler. Men genom alla förmaningar lyser glädje och tacksamhet över Herrens dag. Det skall ges tid åt de heliga mysterierna och de skall firas med rent hjärta. Fasta ingår i beredelsen. Syndabekännelse och avlösning är väsentliga. Även den bäste kan ha råkat begå någon synd under veckan. Gåvorna åt de fattiga är självklara, men det går inte att komma med orena pengar. Det gör den som suger ut sina egna arbetare i stället för att låta dem vara fria på Herrens dag. På 400-talet var flertalet kristna till namnet men många levde som hedningar och för dem blev söndagen "synddagen".

Mot slutet av den patristiska perioden möter vi en framstående encyklopedist, Isidorus av Sevilla, död 636. Han ger också Herrens dag en särskild behandling:

Apostlarna helgade Herrens dag med samma stora högtid därför att vår Återlösare uppstod från de döda på den dagen. Därför fick den heta Herrens dag för att de på den dagen skulle avstå från jordiska sysslor och världsliga lockelser och helt ägna sig åt gudstjänsten. De gav alltså den dagen ära och vördnad på grund av det hopp om vår uppståndelse som vi har på den.

Ty liksom vår Herre Jesus Kristus själv uppstod från de döda på den tredje dagen så hoppas också vi på att uppstå i den sista tiden. Därför står vi också under bönen på Herrens dag som ett tecken på den kommande uppståndelsen. Så gör hela kyrkan som nu lever som främling i dödligheten och väntar i tidens slut på det som är uppvisat i förväg i Jesu Kristi kropp, han som är den förstfödde från de döda.

Sabbaten gavs åt det förra folket för att firas med kroppens vila. Den skulle bli en förebild av vilan, och därför tolkas sabbat som vila. Herrens dag har inte kungjorts för judarna utan för de kristna genom Herrens uppståndelse, och den har sin festlighet därifrån. Den är nämligen den första dagen som blir den åttonde efter den sjunde. Därför finns det en antydning om de båda förbunden i Predikaren, *den ene sju, den andre åtta* (11:2 LXX).

Först gavs det ett sabbatsfirande som kom före de dödas uppståndelse. Det fanns ingen som uppstod utan att dö igen, så att döden inte skulle nå honom (Rom 6:12). När en sådan uppståndelse skett i Herrens kropp för att han som kyrkans huvud skulle gå före med det som kyrkans kropp hoppas på till sist, så följer Herrens dag som firningsdag. Den är den åttonde och den första.

Det är tydligt att denna dag är solenn också i de heliga skrifterna. Den är världens första dag, på den skapades änglarna och på den uppstod Kristus från de döda; på den steg Anden ner från himlen över apostlarna, på den dagen gavs mannat för första gången i öknen. Ty så sade Herren: *Sex dagar kan ni samla manna men på den sjätte dagen dubbelt* (2 Mos 16:26,22). Den sjätte dagen är en beredelsedag som kommer före sabbaten.

Sabbaten är den sjunde dagen och på den följer Herrens dag då mannat föll för första gången från himlen. Därav bör judarna förstå att vår söndag är förmer än sabbaten. Det är angivet redan i det att ingen manna föll på sabbaten för deras skull men på vår söndag då Herren lät det första mannat regna (De ecclesiasticis officiis PL 83:760CD).

I dessa ord av Isidorus sammanfattas det mesta av vad fäderna sagt om Herrens dag. Dagen är motiverad av Kristi uppståndelse, den finns antydd i Skriften, den är förmer än sabbaten därför att det inte bara gäller den kroppsliga vilan utan också den andliga vilan och dessutom föregriper den åttonde – eller den första – dagen de dödas uppståndelse.

Till sist återger vi den sammanfattning som Jean Gaillard gör av sin framställning i artikeln *Dimanche* i *Dictionnaire de la Spiritualité*.

Med många variationer är ämnet *Herrens dag* förknippat med de ledande ideerna i fädernas teologi och med deras tolkning av frälsningshistorien. Från denna allmänna teologi hade "spiritualitetsteologin" ännu inte löst sig, än mindre gjort sig märkbar. Den kristnes personliga förhållande till Gud genom Jesus Kristus är nästan aldrig isolerat från den rörelse som bär kyrkan mot sin Frälsare och sin Gud och inte heller från den totala frälsningsplanen för världen genom korset. Söndagen som institution, firandet varje vecka av Herrens uppståndelse, är på samma gång ett minne av denna frälsningsplan, tillkännagivandet av dess fullbordning på den "åttonde" eviga dagen och det utvalda tillfälle varje vecka då kyrkans lemmars religiösa liv aktualiseras i den eukaristiska gemenskapen. Den kristnes andliga liv finner sin normala ram i firandet av *Herrens dag* och söndagsspiritualiteten är en huvudpunkt i läran om spiritualiteten (*Dictionnaire de la Spiritualité* III, Paris 1957, sp 960).

FÖRKORTNINGAR

CCL	Corpus Christianorum, Series latina
SEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CS	Griechische Christliche Schriftsteller
LXX	Septuaginta
PG	Patres graeci, ed Migne
PL	Patres latini, ed Migne
vg	Versio vulgata

Summary

The first Christians were Jews. They observed the Sabbath, but they also celebrated the first day of the week as the day of Christ's resurrection, *the Lord's Day* (Rev 1:10). In the second century, after the definite breach with the Synagogue, the celebration of the first day was regarded both as a characteristic of Christianity and a sign of the new age that had come with Christ, and as an anticipation of the great day of the Lord. Many authors also stressed that a true sabbath is to be a rest from wickedness. Constantine the Great decided that the day be a day of rest for the whole Empire. In the army many Mithras worshippers were to be found, and they accepted the first day as the day of the sun. This fact caused no problem for the Christians, as Christ is called *the sun of righteousness* (Mal 4:2). When the day became a day of rest, several scriptors developed rules for the Lord's day to be properly celebrated.

Om söndagen som ecklesiologiskt problem

Av Sven-Erik Brodd

Kopplingen mellan söndagen och ecklesiologin – kyrkosynen i vid mening – är inte vanlig i litteraturen. Den undervisande litteraturen, inte minst dogmatiska framställningar och katekeser, sätter ganska ensidigt söndagen i förbindelse med dekalogens tredje bud: "Tänk på sabbaten, så att du helgar den. Sex dagar skall du arbeta och utföra alla dina sysslor. Men den sjunde dagen är Herrens, din Guds. Då skall du inte utföra någon syssla. ... Ty på sex dagar gjorde Herren himmelen och jorden och havet och allt vad som är i dem, men han vilade på sjunde dagen. Därför har Herren välsignat sabbatsdagen och helgat den." (2 Mos 20:8–12)

Till det tredje budet förs också frågan om helgandet av söndagen genom kyrkogången. I utvecklingen av Martin Luthers Lilla katekes 1878, i förklaringen till tredje budet, heter det:

- 1) I gamla testamentet var den sjunde dagen, som är lördagen, förordnad till vilodag; men i nya testamentet är söndagen därtill helgad, emedan vår Herre Jesus Kristus på den dagen uppstod ifrån de döda.
- 2) Vilodagen är oss given, att vi skola på den dagen vila ifrån jordiskt arbete och med församlingen söka vår uppbyggelse i Guds ord och sakrament.
- 3) Gud befäller, att vi skola hålla hans ord heligt och sålunda använda vilodagen till sitt heliga ändamål.¹

De ecklesiologiska referenserna är tydliga och uttrycks med orden "med församlingen". Hänvisningen till Kristi uppståndelse, alltså påsken, och till mässan eller eukaristin, "Guds ord och sakrament", likaså. Motiveringen "söka vår uppbyggelse" kan tolkas ecklesiologiskt, som kyrkans uppbyggande, men har sannolikt tillämpats på individen. Det är ganska tydligt att det inom kyrkan har vuxit fram en uppfattning som ser söndagen som en sabbatsdag – och denna sabbatsdag utgör grunden till och ramen för gudstjänsten.

Historien bakom detta är inte okomplicerad.² Tentativt och kortfattat

¹ D.r M. Luthers Lilla Katekes med kort utveckling sådan den av Kungl. Maj:t den 1 okt. 1878 blivit antagen jämte hänvisningar till bibliska exempel, samlade och utgivna av Ch. Meurling och O.A. Ottander, cit utg Jönköping 1959, 27ff

skulle den kanske kunna beskrivas så här: evangelierna visar att Jesus Kristus iakttog sabbaten. Det gjorde också de judekristna församlingarna, men sannolikt inte de hednakristna. Under den apostoliska tiden började emellertid en process som, av olika skäl, ledde till att sabbaten ifrågasattes och till och med avskaffades i en del lokala kyrkor samtidigt som söndagen – ”Herrens dag” eller ”den första veckodagen” eller ”den åttonde dagen” – ställdes i centrum. Att söndagen och ”solens dag” (sol invictus) kom att sammanfalla, har från början ingen teologisk motivering. Den hedniska sol invictus var ingen kultdag.³ Inte som en vilodag utan som den dag då eukaristin, den nya skapelsen och det nya förbundet ställdes i centrum, firades söndagen.

Men frågan blir då, om söndagen kan ges ett innehåll och en betydelse utan referens till sabbaten. Svaret tycks ur den första kristna kyrkans perspektiv vara affirmativt: Man firade söndagen utan att den var betraktad som vilodag, *såsom dagen för gudstjänst*. Man kan till och med fråga sig om det är ett ideal att gudstjänstdag och vilodag sammanfaller. Är det verkligen så att sabbatsvilan är detsamma som vad i modern tid avses med avkoppling? Och om söndagen likställs med fritid, vet vi att stor del av fritiden sammanfaller med arbete i hem och familj. För fornkyrkan var vila en anticipation av den eviga vilan.

Den exegetiska forskningen har visat att även om kyrkans tradition tämligen entydigt pekar på söndags-sabbatsperspektivets dominans, är detta ur nytestamentligt och fornkyrkligt perspektiv inte självklart. Söndagen var gudstjänstdag, inte vilodag.⁴

På 300-talet blev söndagen helgdag. Då tar den utveckling fart som leder till att vissa drag som hämtas ur sabbatsfirandet alltmer kommer att prägla söndagen. Samtidigt får det dominerande påskdagsmotivet konkurrens av andra firingsmotiv. Detta blir allt tydligare under senmedeltiden, ifrågasätts delvis under reformationstiden på 1500-talet, men blir dominerande under 1600-talet och långt fram i modern tid. Diskussionen om söndagen förs därmed till framför allt etikens område.

I modern liturgisk teologi har emellertid söndagen som församlingens dag överflyglat en äldre, mot individen och etiken inriktad, teologisk reflexion. Sakramentalteologer och liturgiska teologer ur olika konfessioner syns vara mera benägna att se söndagen ur ecklesiologisk och eskatologisk synpunkt än mera individcentrerade framställningar i olika katekeser, där individen

² Carson, DA (ed), *From Sabbath to the Lord's Day. A Biblical, Historical and Theological Investigation*, Grand Rapids, Mich, 1982; Rordorf, W, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich 1962. En introduktion till den svenska situationen finns i Martling, C H, *Kyrkans år och dagar*, Stockholm 1993, 15–25

³ Rordorf, W, *Sunday: The Fullness of Christian Liturgical Time*, *Studia Liturgica* 14 (1982), (90–96) 94

⁴ Rordorf, W, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe und Gottesdiensttages im ältestens Christentum*, Zürich 1962; cit eng övers Rordorf, W, *Sunday. The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, London 1967, s 152

ställs i centrum och frågan om nyttan av söndagsfirandet.⁵ Flera liturgiteologer har i den ortodoxe teologen Alexander Schmemmanns efterföljd fört söndagen till liturgins *ordo*, dvs till de faktorer som strukturerar den eukaristiska liturgin, men också använt begreppet *ordo* som term för de faktorer som gör kyrkan till kyrka. Utgångspunkten är att den teologi som levs i gudstjänsten är vad som kallas primär teologi, *theologia prima*, medan reflexionen över liturgin blir sekundär teologi.⁶ Det betyder en revitalisering av den gamla satsen *lex orandi, lex credendi* – som kyrkan ber, så tror hon. Vad som kallas söndagsförsamlingen (Sunday assembly, ekklesia) blir central för förståelsen av hela det kristna livet och utgångspunkt för beskrivningen av kyrkans självförståelse.⁷

Om det varit så i den tidiga kristna kyrkan att söndagsfirandet präglats av teologin om den eukaristiska församlingen, inte sabbaten, avtog detta i paritetet med att kyrkan utvecklade sig till stats- och folkkyrka med den nödvändiga klerikalisering som detta medförde. Samtidigt följde av den nya kyrkostrukturen att också samhällets lagar påverkades av kyrkorätten och vice versa. Från att söndagen varit den händelse som i någon mening konstituerade ekklesian – den lokala kyrkan; jag återkommer till detta – reglerade kyrkorätten från 300-talet och framåt "folkets" plikter när det gällde att iakta närvaro i gudstjänsten. Uppdelningen mellan klerus och folket, minskande kommuniensfrekvens och efter reformationerna en alltmer pedagogiserande syn på gudstjänsten, ledde till att söndagsfirandet successivt förlorade sin grundbetydelse för kyrkobegreppet. Schmemmann anser att uppdelningen mellan liturgi, teologi och fromhetsliv (som var okänd i den tidiga kristna kyrkan) har lett till att ett egentligen självklart samband mellan Herrens dag, Herrens måltid och Kristi kyrka har upplösts. Detta sammanfaller med att enheten mellan kosmologi, eskatologi och ekklesiologi har slagits sönder.

The connection itself [mellan söndag, eukaristi och kyrka] remained a part of the 'lex orandi' but it ceased to be related in any way to the 'lex credendi', was no longer regarded as a theological datum and no theologian has even bothered to mention it as having any theological significance, as revealing anything about the the Church's 'experience' of herself, the World and the Kingdom of God. Thus the Lord's Day became simply the Christian form of the Sabbath, the Eucharist one 'means of grace' among many, and the Church – an institution with sacraments but no longer sacramental in her very nature and constitution.⁸

⁵ Se t ex *Evangelischer Erwachsenen catechismus. Kursbuch des Glaubens*, Gütersloh 1975, 676f; *A New Catechism. The Catholic Faith for Adults. With Supplement*, London 1974, 320f

⁶ Fagerberg, D W, *What is Liturgical Theology? A Study in Methodology*, Collegeville, Minn., 1992, 16ff, 19ff, 202ff

⁷ Lathrop, G, *Knowing Something a Little. On the Role of the Lex orandi in the Search for Christian Unity, i: So We Believe, So We Pray. Towards Koinonia in Worship*, ed Thomas F Best/Dagmar Helle, Geneva 1995, 38–48

⁸ Schmemmann, A, *Liturgical Theology, Theology of Liturgy, and Liturgical Reform*, *St. Vladimirs' Theological Quarterly* 13 (1969), (217–224) 220

Följer man nu katekeser och predikningar från 1500-talet och framåt finner man, trots vad som beskrivits ovan i den schematiska historiken, att sabbaten och sabbatsbudet har givits en dubbel motivering, nämligen vilan och gudstjänstbesöket. Men söndagens betydelse och plikter utläggs alltid, eller så gott som alltid, i samband med tredje budordet. Det betyder att sabbatsbudet blir det för synen på söndagen bestämmande kriteriet. När så sabbasteologin inom kristendomen lösgjorts från förbundsteologin, blir den ett etiskt problem och förs till moralteologins område.

Ser man på frågan om söndagen ur ecklesiologiskt perspektiv, tränger sig vissa problem i förgrunden. Det gäller först förbundskategorierna, till vilka sabbaten knutits, och därmed förhållandet mellan söndagen och sabbaten. Nästa fråga som rimligen kan ställas är hur "det nya förbundet i Kristi blod" relaterar till de gamla förbunden och särskilt förbundet på Sinai och hur påskan och eukaristin förhåller sig till detta. Min tes blir då att söndagen och söndagsfirandet tidigt blir en kyrkan strukturerande faktor. Jag skall försöka utveckla detta mot bakgrund av eukaristins betydelse för förståelsen av söndagen och söndagsfirandet som ett tecken och instrument för kyrkans enhet och katolicitet och en lokal kyrkas "legitimitet".

SABBAT OCH SÖNDAG. OM FÖRBUNDSKATEGORIERNA

I Nya testamentet framställs kyrkan som ett förbund mellan Gud och hans folk. Kyrkan kallas också Israel. Begreppen används på ett komplicerat sätt men uttrycker både kontinuitet och uppbrott i Gudsfolkets historia. I Gamla testamentet uttrycker veckan, med utgångspunkt i sabbaten, de två teologiska faktorer som kännetecknar förbundet: skapelse och försoning. Denna tanke övertas sedan av "det nya förbundet".

1. Skapelsen, den nya skapelsen och vilodagen

Här är inte platsen att utreda söndagens betydelse som vilodag. Konstateras kan emellertid att denna tanke har spelat en stor roll för synen på söndagen och givit den dess karaktär. Söndagen som sabbatsdag relaterar till "skapel-seordningen" (1 Mos 2:2, 2 Mos 20:11, 31:17). Denna skapelseordning har också eskatologiska dimensioner när den föregriper den eviga vila som står Guds folk åter (Hebr 3:18f, 4:1ff).

Förhållandet mellan skapelsen av världen och kyrkan som den nya skapelsen understryks också av valet av den första veckodagen (söndagen) som firingsdag. Det var denna dag som Gud skapade världen ur kaos (Gen 1) och det var denna dag som Kristus, den förste av alla i den nya skapelsen, klev fram ur döden och uppstod till nytt liv.

I Nya testamentet är det självklart att Gud är "alltings skapare" (Ef 3:9, Apg 4:24). Han har "skapat människosläktets alla folk" (Apg 17:26). Bland

alla folk i hela skapelsen har Gud utvalt ett egendomsfolk, Israel. Men sedan skapelsen blivit bortvänd från Gud, krävdes en nyskapelse och Kristus, ”den osynlige Gudens avbild och förstfödd före hela skapelsen” (Kol 1:15), är den genom vilket allt skapats (Kol 1:16, Hebr 1:2). Han är den nya människan. Och så länge kyrkan är ”i Kristus” sammanfaller den nya skapelsen och kyrkan. ”Den som är i Kristus är en ny skapelse” (2 Kor 6:17). Dopet är det sakrament, ”den nya födelsens bad”, som är den antropologiska och ecklesiologiska förbindelsen mellan skapelsen och nyskapelsen – och anknytningen till båda avspeglas i det faktum att dopet i den kyrkans historia knutits till söndagen.⁹ Seden att döpa på söndagsmorgonen var vitt spridd. Logiken var att man inkorporerades i Herrens kropp på Herrens dag och därmed fick delta i Herrens måltid.

Det finns uppenbarligen en spänning mellan söndagen som skapelsens, aktivitetens dag och sabbaten som vilodag. Söndagen, den första veckodagen, håller samman skapelsen och den nya skapelsen, medan sabbaten (lördagen) är den dag då Gud enligt Genesis vilar från sitt arbete och den dag då Kristus vilar i graven.

2. Sabbaten som tecken på förbundet med Israel

Sabbaten som förbundstecken i det gamla förbundet finns bl a uttryckt i Exodus: ”Mina sabbater skall ni hålla, ty de är ett tecken mellan mig och er, från släkte till släkte för att ni skall veta att jag är Herren som helgar er”. (2 Mos 31:13). I Exodus 31 beskrivs också hur Moses tar emot förbundstavlor på Sinai och då heter det: ”Israels barn skall hålla sabbaten”. ”Den skall vara ett evärdeligt tecken mellan Israel och mig.” (2 Mos 31:16) Sabbaten är åminnelsen av uttåget ur Egypten (5 Mos 5:15).

Sabbaten som förbundstecken ställer naturligtvis en rad frågor om relationen mellan de båda förbunden – Israel och kyrkan – och därmed också om ecklesiologin. Akut har problemet blivit i den judisk-kristna dialogen.¹⁰ Är förbundet ett enda där kyrkan, enligt vissa kriterier, utgör en del? I så fall måste väl också kyrkan hålla sabbatsbudet som det av Gud givna tecknet. Rör det sig om två förbund däremot, båda med sina rötter i de hebreiska skrifterna (Gamla testamentet), ett grundat på Sinai (judendomen) och det andra genom David (kristendomen), omfattas kyrkan inte av påbudet om sabbaten som förbundstecken.

3. Söndagens förhållande till sabbaten i det nya förbundet

Sabbaten som judarnas kännetecken blev så accentuerad att flera kristna kyrkor helt enkelt avskaffade sabbatsfirandet (Rom 15:5, Ga 4:10, Kol 2:16)

⁹ Rordorf oaa 1967, 303

¹⁰ Pawlikowsky, J T, *Christ in the Light of the Christian Jewish Dialogue*, New York 1982, 8–35

och inrättade sin egen gudstjänstdag: söndagen. Detta trots möjligheterna att knyta an till "skapelseordningen", vilket kyrkan senare kom att göra.

Kopplingen mellan sabbaten och söndagen har emellertid också att göra med förbundskategorierna, alltså med en betydande aspekt på ecklesiologin. Det gamla förbundets dag var den sista veckodagen, det nya förbundets den första, eller med eskatologiska förtecken: den åttonde (av veckans sju dagar!). Anknytningen görs till den gamla skapelsens sista dag och den nya skapelsens, dvs kyrkans, första. I Ignatius av Antiokia brev till kyrkan i Magnesia heter det att "om vi ännu leva efter judisk lag, så erkänna vi att vi icke hava mottagit nåden" (ad Magn 8).¹¹ Mot sabbaten ställer därför Ignatius "Herrens dag, på vilken också vårt liv uppgått genom honom och hans död" (ad Magn 9).

Det som är tydligt vad gäller söndagen som ecklesiologiskt fenomen är att den så tydligt, åtminstone i den tidiga kristna kyrkan, grundas i Kristi uppståndelse, inte i Guds människoblivande – mer i eskatologin än i inkarnationen. Överlämnandet av tavlorna på Sinai berg ses som en prefiguration av Kristi uppståndelse, och Kristus tolkas i den här kontexten antingen som den som upphäver lagen eller som den som förmedlar den nya lagen. I sen judendom knöts Veckohögtiden till firandet av förbundet mellan Gud och Israel på Sinai. Detta slog igenom de första århundradena efter Kristus, samtidigt som pingsten växte fram inom kyrkan. Pingstdagen förlades till den första veckodagen femtio dagar efter påsken, då den heliga Anden "sänds", vilket ytterligare understryker söndagens ecklesiala karaktär (Apg 2:1). Ursprungligen firades pingstdagen både till minne av Kristi Himmelsfärd och Andens utgjutande över kyrkan. Också detta ansågs prefigurerat genom händelserna på Sinai. Parallellen mellan Veckohögtiden och pingsten utläggs t ex av Hieronymus (d 420) så att i det gamla förbundet "förstlingen av veteskörden" (2 Mos 34:22) firades, medan pingsten firades till minnet av den första skörden av Andens frukter som då gavs till kyrkan.

Till grund för söndagen som förbundskategori ligger emellertid ytterligare en faktor, nämligen instiftandet av Herrens måltid eller eukaristin, vad som på en från tyskan inlånad terminologi kallas nattvarden.

4. Det nya förbundet i Kristi blod

I Nya Testamentet knyts det nya förbundet till "instiftandet av nattvarden", som det brukar heta. "Och han tog en bägare, och efter att ha tackat Gud gav han den åt dem och sade: Detta är mitt blod, förbundsblodet som blir utgjutet för många till syndernas förlåtelse." (Matt 26:27f). I den liturgiska traditionen blir detta till en uppmaning till vidareförande av den eukaristiska handlingen: "Den natten då herren Jesus blev förrådd tog han ett

¹¹ Ignatius brev till Magnesierna, i: Olof Andrén, De apostoliska fäderna i svensk översättning, Stockholm 1967

bröd, tackade Gud, bröt det och sade: 'Detta är min kropp som offras för er. Gör detta till minne av mig.' Likaså tog han bägaren efter måltiden och sade: 'Denna bägare är det nya förbundet genom mitt blod. Var gång ni dricker av den gör det till minne av mig. Var gång ni äter det brödet och dricker den bägaren förkunnar ni alltså Herrens död till dess han kommer.'" (1 Kor 11:23–26) Nattvarden blir därmed konstitutiv för det nya förbundet.

Något söndagsfirande utan eukaristi är inte känt i fornkyrkan. Det betyder att kombinationen firandet av Herrens dag och eukaristi är tydlig. "På Herrens dag skolen I komma samman för att bryta bröd och fira eukaristi...", står det i Didaché, De tolv apostlarnas lära (14), sannolikt skrivet före år 100.¹² Därmed har det söndagliga eukaristifirandet blivit ett påbud. Söndagen strukturerades av eukaristin i den tidiga kyrkan.¹³ Sabbaten rymmer alltså i Nya testamentet ett *kristologiskt perspektiv*. De löften som var knutna till sabbaten knyts nämligen till Jesus Kristus själv. Om sabbaten i Nya testamentet relaterar till kristologin, finner man en motsvarande relation mellan söndagen, "dagen efter sabbaten" (Luk 24:1; Apg 20:7ff, 1 Kor 16:2), "Herrens dag" (Upp 1:10) och ecklesiologin. "The Lord's Supper is the visible actualization of communion with the Lord and with one another, and only the Lord's Supper can make possible the integration of the Body of Christ and the common growth of this body."¹⁴ Uttrycket Herrens dag är derivat ur Herrens måltid. "We can even say that because it is the will of Christ that the Lord's Supper be regularly held in the Christian Church, for this very reason there is also a Christian observance of Sunday."¹⁵

SÖNDAGEN SOM EN KYRKAN STRUKTURERANDE FAKTOR

Den kristna kyrkan har århundradena igenom sökt, klarlagt och fastställt olika faktorer som haft funktionen att ge kyrkan en struktur. Man kan tala om faktorer som strukturerar ecklesiologin. Exempel på sådana, om än av olika karaktär och om man så vill på olika nivåer, är dopet, ämbetet och de troendes helighet.

De kyrkan strukturerande faktorerna är nödvändiga därför att de är identitetsskapande. Därmed gör de kyrkan urskiljningsbar bland de "fenomen" som tillsammans utgör en kultur eller skapar ett socio-politiskt mönster av något slag.

Frågan om söndagens ecklesiologiska relevans kan kanske till sist ställas så: Är det möjligt att tänka sig att kyrkan, med bibehållen identitet, skulle

¹² De tolv apostlarnas lära, i: Olof Andrén, De apostoliska fäderna i svensk översättning, Stockholm 1967; Bradshaw, P, The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy, London 1992, 133f

¹³ Cullmann, Oscar, Early Christian Worship, London 1953, 34ff

¹⁴ Rordorf oaa 1967, 306

¹⁵ Rordorf oaa 1967, 303

kunna existera utan söndagen? Frågan gäller då söndagen som fenomen och som firningsdag – och jag menar inte som vilodag eller sabbatsdag utan som Herrens dag, dominica. Kan man säga att söndagen i någon mening är ett kyrkans kännetecken?

Alla sociala grupper behöver vissa kommunikativa handlingar. Sådana handlingar har ett dubbelt syfte. Dels drar de in människor som står utanför gruppen i dess sfär genom att de utsäger något om gruppen för dem som inte tillhör den. Dels är de identitetsskapande för dem som tillhör gruppen. Bland mängden av kommunikativa handlingar finns det sådana som är konstitutiva för en bestämd grupp. Genom dessa handlingar och i själva handlingen konstitueras gruppen eller aktualiseras dess existens. Varje sådan kommunikativ handling sätter människor som deltar i den i relation till varandra och den ger gruppen dess specifika struktur. För de konstitutiva, kommunikativa handlingarna gäller att de skapar ett sådant grundmönster för den specifika gruppen att den är urskiljningsbar bland alla grupper och skiljer sig från andra typer av kommunikativa handlingar. Det finns skäl för att firandet av söndagen för kyrkans del skulle vara en sådan konstitutiv handling.¹⁶

1. Söndagseukaristin som en kyrkan sammanhållande faktor

När eukaristin kom att knytas till söndagen är oklart. I litteraturen brukar man emellertid peka på de korresponderande uttrycken "Herrens måltid" (1 Kor 11:20) och "Herrens dag", som benämning på söndagen (Uppb 1:10). Av annat fornkristet material framgår emellertid att söndagen är den enda kända dagen för eukaristifirande, medan vardagsmässor länge förblev okända. Eukaristins förknippande med söndagen avspeglas också i regler för hur husfadern ges möjlighet att föra hem konsekrerade nattvardselement för att utdela dem under veckan, liksom diakonens skyldighet att distribuera nattvarden till dem som varit frånvarande vid söndagseukaristin, t ex sjuka och fångslade. Att nattvardselementen sändes ut med diakonen blev tecknet på att också de fysiskt frånvarande tillhörde den lokala kyrkan och genom det kroppsliga ätandet av nattvardselementen befästes så den synliga kyrkliga gemenskapen.

I den utsträckning denna bild stämmer, blir söndagen en motsvarighet till sabbaten i den meningen att den blir konstitutiv för tillhörigheten till församlingen. Eukaristin är konstitutiv för kyrkogemenskapen: "Brödet som vi bryter, ger det oss inte gemenskap med Kristi kropp? Eftersom brödet är ett enda, är vi – fastän många – en enda kropp, för alla får vi del av ett och samma bröd." (1 Kor 10:16f).¹⁷

¹⁶ Detta har utförts och tillämpats inom sakramentalteologin, se Hünermann, P, Sakrament – Figur des Lebens, i: Anthropologie des Kults, Freiburg-Basel-Wien 1977, 98–134

¹⁷ Se t ex Thaler, A, Gemeinde und Eucharistie. Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie, Freiburg/Schweiz, 1988, 64–70

Firandet av söndagen var obligatoriskt – och den som ställde sig utanför söndagsfirandet ställde sig därmed utanför kyrkans gemenskap. Kyrkofadern Chrysostomos skriver. ”Att avstå från denna måltid är att skilja sig från Herren. Söndagens måltid är vad vi delar i gemenskap med Herren och med bröderna”. (Epist 1 ad Cor Hom 27) . Det betyder att den som avstår från söndagsmässan exkommunicerar sig själv. Bannlysningen, exkommunikationen, som innebär ett aktivt uteslutande ur kyrkan, har sin rot i den av Kristus till apostlarna överlämnade sk nycklamakten (Matt 18). Konsekvenserna däremot tar sin utgångspunkt i uteslutandet ur den eukaristiska gemenskap som har sitt centrum i söndagens eukaristi. Kyrkan som koinonia är de heligas gemenskap, *communio sanctorum*. Denna gemenskap präglas av delaktigheten i det heliga, dvs eukaristin.¹⁸

Det nära sambandet mellan söndagen, dopet och eukaristin gjorde att Augustinus kunde använda begreppet *sacramentum* också om söndagen (In Joannis Evangelium XX:2). Söndagen är åminnelse men också ”närvaro”, med tanke på påsken som den representerar men också med tanke på Kristusnärvaron genom Ordet och sakramenten. Den är till sin karaktär den anamnes som håller samman ecklesian. Söndagen markerar kyrkans delaktighet i påskens mysterier och implicerar mötet med den uppståndne Kristus. Vad som utmärker söndagens ecklesiala karaktär är dess koinoniaprinzip. Söndagen är hela kyrkans gemenskap, den är i sig själv ecklesia. Det är de människor som genom dopet inorporerats i Kristus som när de tillsammans firar de heliga mysterierna ur en synpunkt är ecklesia.¹⁹ ”Inte bara med tanke på närheten i uttrycken Herrens dag och Herrens måltid utan även med avseende på innehållet stå ju evkaristi och söndag varandra nära. Båda äro på det närmaste förbundna med det urkristna centrala kristna urfaktum: Jesu död och uppståndelse, frälsningen genom Kristus. Båda utgöra s.a.s. ett förkroppsligande av denna.”²⁰ Tillsammans utgör de vad som kallats *dominicum*, det som är Herrens, och utgör den kyrkan strukturerande ordo.²¹

2. Det ecklesiologiskt anamnetiska perspektivet

Frågan är om man, historiskt sett, kan tala om en också tidlig uppdelning mellan ett anamnetiskt perspektiv och fasthållandet vid dekalogen, i någon form. Ursprungligen motiverades söndagen inte av dekalogen utan söndags-

¹⁸ Söndagsplikten praktiserades på olika sätt i Sverige fram till slutet av 1800-talet. Om romersk-katolsk diskussion, se Boekholt, P, *Eucharistie. Geheimnis des Lebens in der Gemeinde. Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis*, Rom 1982, 130–145. Söndagens betydelse som grund för det kristna livet i form av förpliktelse till kyrkogång återfinns sällan i moderna svenska postillor, se dock t ex Lysander, A, *Ditt ord är sanning. Predikningar över andra årgångens högmässotexter*, utg av Inge Löfström, Olle Nivenius, Magda Wolter, Stockholm 1958, 274

¹⁹ Maas-Ewerd, Th, *Die Eucharistiefeyer am Sonntag als Ausdruck der Communio, i: Lebendige Seelsorge* 31 (1980), 110–116

²⁰ Lindberg, G, *Kyrkans heliga år. En historisk principiell undersökning med särskild hänsyn till det svenska kyrkoåret*, Stockholm 1937, 29

²¹ Lathrop, G, *Holy Things. A Liturgical Theology*, Minneapolis, 1993, 33–43

firandet framstår som om det stod i viss motsättning till sabbatsfirandet. Först senare sker en harmonisering dem emellan så att söndagen blir det nya förbundets sabbat. Om detta stämmer, motiverades alltså söndagsfirandet anamnetiskt, dvs såsom ett tids- och rumsdimensionen upphävande närvarogörande av Kristi uppståndelse den första veckodagen. I den utsträckningen det anamnetiska perspektivet är grundläggande för söndagens betydelse – att det är grundläggande för dess innehåll torde stå utom allt tvivel – sammanfaller eukaristins och söndagens betydelse på ett oväntat sätt.

Tillsammans utgör sannolikt anamnesen av Kristi död och uppståndelse grunden till att dopet förlades till påskdagen och därmed även till söndagen. Antingen är det så att detta var självklart, eftersom söndagen var gudstjänstdag eller också måste man finna andra alternativ. Vad som däremot är klart är att apersionen, välsignandet av folket med vigvatten vid söndagsmässan, växte fram under medeltiden med hänvisning till dopet och som en memoria av dopets kraft och nåd.²² Därmed skapas också ett slags treenighetsskaraktär åt söndagen vilken senare kommer att upplösas på ett sådant sätt att den överflyttas till kyrkoåret.

Söndagens anamnetiska karaktär kan beskrivas ur olika synpunkter. Eukaristifirandet ingick som en del av söndagen, vilken med förkunnelse, bön, lovsång och måltiden framställde historien om Kristi uppståndelse och därmed hans bakomliggande lidande och död, även om detta senare också kom att förbindas med fredagen. Med medeltidens inbrytande kom också lidandet och döden att i hög grad karaktärisera söndagen, tydligt genom att eukaristins offerkaraktär underströks.

3. Eukaristin som konstituerande för söndagsfirandet

Om man nu tillmäter söndagen en anamnetisk roll som får betydelse för bestämningen av vad kyrkan är, och dessutom förbinder denna anamnetiska roll med eukaristin, hur förhåller sig då söndagen till veckodagar som redan under 400-talet²³ kunde vara firingsdagar av eukaristin? Sannolikt är det så att söndagen då dessutom förlorade i betydelse i den pastorala verkligheten. Möjligen har detta att göra med att kommunionen i viss utsträckning vid denna tid började mista sin centrala ställning i eukaristifirandet, till förmån för framför allt firandet av mässoffret – och därmed löstes något förhållandet mellan *communicatio* (kommunion) och kyrkan som gemenskap (*communio*), manifesterad i måltiden som förknippades med Herrens dag. Möjligen kan en förklaring vara att det som kännetecknade Herrens dag alltmer exklusivt förknippades med det liturgiska skeendet och därför kunde överflyttas eller kopieras till andra dagar i veckan, när skäl för detta så förelåg.

²² Eisenhofer, L, Handbuch der katholischen Liturgik, Bd 1, Freiburg i Br 1932, 478ff

²³ Eisenhofer oaa 1932, 20ff

När de olika söndagarna i kyrkoåret får olika karaktär, blir eukaristifirandet det enda som förbinder påsken, som är söndagens motivering och enda grund, med den enskilda söndagen. Det betyder att söndagen egentligen förlorar sin mening. Detta är sannolikt ett av skälen till att sabbatsmotivet så kommit att dominera sedan 1500-talets reformationer. Söndagen blev, som i synagogan, en dag för undervisning – men en pedagogisk motivering, att folket skulle undervisas, syns inte vara tillräcklig för att upprätthålla söndagens helgd.

Detta betyder rimligen att söndagar som firas utan eukaristi så gott som helt saknar relation till påsken, vilken faktiskt är söndagens firningsämne. Därför blir ett söndagsfirande utan nattvard under kyrkoåret endast medelbart av ecklesiologisk betydelse. Det är utbytbart mot en samling av döpta och troende närsomhelst under veckans dagar, förutsatt att de kommit samman för bön och läsning ur de heliga skrifterna. Den ecklesiologiska relevansen uppkommer uteslutande av det faktum att de församlats i Jesu namn.

4. Söndagen som tecken på kyrkans katolicitet

Den nytestamentliga termen ekklesia är en neutral beteckning på kyrkan som "de församlade". Den implicerar emellertid en grupp som samlas på en bestämd tid och en bestämd plats. Platserna är olika, men tidpunkten/dagen för samlingen blir den för de olika lokala kyrkorna sammanhållande faktorn. Dagen är söndagen, den dag då Jesus Kristus uppstod.

Denna lokala ekklesia är det synliga uttrycket för kyrkan. Man kan säga att kyrkan tar form genom söndagsfirningen och i centrum för denna står eukaristin.

Rent funktionellt kan konstateras att söndagen är ett tecken på kyrkans katolicitet. Söndagen är ett av de element som demonstrerar den kristna kyrkans universalitet eftersom den firas av alla kyrkor överallt. Firades den inte, skulle de kristnas enhet förlora ett av de viktigare medlen för bevarande och återställande av kyrkans enhet. Den svenske liturgikern och biskopen Uddo Lechard Ullman beskriver i slutet av 1800-talet saken så "att kyrkan på dessa gemensamt fastställda tider måtte kunna gemensamt utöfva sin kult. Denna gemensamhet är en tvåfaldig: Å ena sidan vill den särskilda lokalförsamlingen samfäldt fira gudstjenst. Å andra sidan är det ett behof för kristenheten i stort att veta, att dess samtliga lemmar hafva gemensamma tider, då de om ock på skilda orter, kunna med hvarandra mötas inför Herren".²⁴

På lokal nivå fungerar söndagen som den församlingen integrerande faktorn. Den bärande teologiska föreställningen är att kyrkan som *communio sanctorum* här framträder på ett sådant sätt att hon i all sin verksamhet

²⁴ Ullman, U L, Liturgik, Stockholm 1874, 81

återförs till det som är hennes bärande element: ordet och sakramenten. I de i fornkyrkan episkopalt strukturerade kyrkorna inkluderade detta gemenskapen med biskopen eller den som företrädde biskopen. Detta speglas t ex i de instruktioner som Ignatius av Antiokia (ca 115) gav, där det påbjuds att det på varje ort skulle firas en enda söndagsmessa, inte flera.²⁵

5. Söndagsfirandet som tecken på kyrkans legitimitet

Hela församlingens närvaro vid söndagseukaristin kom ganska tidigt att utvecklas till ett kriterium på kyrkans legitimitet.²⁶ Detta återfinns hos kyrkofäder som Tertullianus och Cyprianus och har sin ecklesiologiska grund i följande argument: endast eukaristin är Kristi kropp därför att Kristi kropp i sin helhet är närvarande (hela kyrkan och hela Kristus). Frånvaron av personer som genom dopet blivit lemmar i Kristi kropp innebär att helheten – Herrens dag, Herrens församling och Herrens kropp utgör tillsammans ett tecken och ett instrument för den uppståndne Kristus närvaro i världen – slås sönder. Under senmedeltiden tycks denna uppfattning ha omtolkats i en mer individcentrerad riktning vilken därefter blivit dominerande. I utvecklingen av Luthers Lilla katekes 1878, heter det exempelvis: ”Jag kallas kristen, emedan jag genom dopet är upptagen i Jesu Kristi församling och med församlingen tror och bekänner honom vara min Frälsare och saliggörare”.²⁷ Här är det emellertid inte kyrkans legitimitet saken gäller, utan den enskildes identitet.

I den internationella dialogen mellan ”folkkyrkor” och ”frikyrkor” har i viss utsträckning folkkyrkornas legitimitet som kristna kyrkor ifrågasatts eller åtminstone diskuterats utifrån diskrepansen mellan det formella medlemskapet och deltagandet i söndagsgudstjänsten. Legitimitetsproblemet har också alltsedan 1800-talet aktualiserats genom att de traditionella kyrkorna avvisat t ex de sk sjundedagsadventisternas ecklesiala anspråk, bl a med hänvisning till att de avvisar söndagsfirandet.²⁸

6. Sambandet mellan kyrkan och söndagen som eskatologiskt tecken

Sambandet mellan det korporativa firandet – hela den lokala kyrkans deltagande i söndagens eukaristi och iakttagandet av söndagen som Kristi upp-

²⁵ Plank, P, Der Sonntag in den östlichen Kirchen. Österliches Erleben im Erhoffen, Hören und Schauen, i: Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt, Hrsg von A M Altermatt and T Schmitker, Würzburg/Freiburg (Schweiz) 1986, (175–186) 183

²⁶ Klinghardt, M, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern, Tübingen/Basel 1996, 521

²⁷ Dr M. Luthers Lilla Katekes med kort utveckling sådan den av Kungl. Maj:t den 11 okt. 1878 blivit antagen jämte hänvisningar till bibliska exempel, samlade och utgivna av Ch Meurling och O A Ottander, cit utg Jönköping 1959, 16

²⁸ Bacchiocchi, S, From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity, Rome, 1977 redovisar en modern sjundedagsadventistisk uppfattning.

ståndelses dag – får konsekvenser för uppfattningen av kyrkan som eskatologiskt tecken.²⁹ Beteckningen för söndagen i det här sammanhanget är ”den åttonde dagen” (Joh 20:26, 1 Petr 3:20f).³⁰ För den kristna församlingen själv blir detta tecken tydligt genom att deltagandet i kommunionen förutsätter dopet. Därmed får söndagseukaristin karaktär av påminnelse också om dopet. Gemensamt för de båda sakramenten är begrundandet av påskens händelser – ursöndagens, om man så vill – och deras ecklesiologiskt sett konstitutiva roll. Genom söndagen förkunnar kyrkan den kommande nya världen och anger sin roll i historien och sin föregripande uppgift i det eskatologiska skeendet.³¹ Den ortodoxe teologen Alexander Schmemmann återkommer relativt frekvent till sambandet mellan söndagen och kyrkan ur eskatologiskt perspektiv. Liturgin är Kristi sakramentala närvaro ur ett föregripande, eskatologiskt perspektiv vilket också gör kyrkan till en föregripande, eskatologisk gemenskap, en försmak av Guds rike och ett instrument för Guds rike. Kyrkan lever ”den åttonde dagens” existens. Söndagen är inte bara en del av ”kronos” – den utmätta tiden, den dag Kristus uppstod efter sabbaten. Söndagen är också frälsningens dag – dagen som transcenderar tiden och är ett tecken på den messianska fulländningen. Som ett tecken och instrument för frälsningen återvisas alltid till kyrkans centrum: söndagen.

Det finns också ett åtminstone associativt sammanhang mellan sabbatsbudets inledning i 2 Mos 20:10, att ”den sjunde dagen är Herrens”, och ”Herrens dag” (Upp 1:19). Om detta är teologiskt signifikant, relaterar det skapelsen till återlösningen i den kristna teologin på ett sådant sätt att den nära anknytningen till förbundstanken reser en rad ecklesiologiska frågor, inte minst vad gäller förhållandet mellan ecklesiologi och eskatologi.

7. Söndagen och kyrkans sakramentalitet

Västerländsk teologi har efter Andra Vatikankonciliet, och inte minst genom olika studier inom Kyrkornas världsråd, på olika sätt aktualiserat tanken på kyrkan som ett slags sakrament för världen. Inte så att kyrkan skulle vara ytterligare ett sakrament, utan själva grunden och källan för alla sakrament. Definitionen i 1878 års utveckling av Luthers Lilla Katekes kan här vara tillämplig: ”Sakrament är ett heligt, av Kristus instiftat verk, varuti han genom synliga och jordiska ting förmedlar osynliga och himmelska nådegåvor”. Sakrament blir alltså här en grunddimension inom ecklesiologin där Kristus framträder som ursakramentet och kyrkan blir ett sakrament för världen, *sacramentum mundi*.³² I detta sammanhang har tanken framförts att

²⁹ Saliers, D E, *Worship as Theology. Foretaste of Glory Divine*, Nashville 1994, 52ff

³⁰ Daniélou, J, *Le dimanche comme huitième jour*, i: *Le Dimanche*, Paris 1965, 29–52

³¹ Bürki, B, *Der Sonntag – ein Abschnitt reformierter Theologie. Von Calvin über Barth zu Jean-Jacques von Allmen*, i: *Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt*, Hrsg von A M Altermatt und T Schnitker, Würzburg/Freiburg (Schweiz) 1986, (197–221) 207f

³² Brodd, S-E, *Diakonater. Från ecklesiologi till pastoral praxis*, Uppsala 1992, 69–78

söndagen inte bara är väsentlig för kyrkans egen identitet och uppbyggnad utan att den ecklesiologiska dimensionen på söndagen också har betydelse för kyrkans förhållande till "världen". Söndagen är en aspekt på kyrkans existens för världens skull och hennes uppdrag i världen. Därmed integreras flera av de olika delaspekter som har berörts tidigare, framför allt relationen mellan skapelseteologi och eskatologi.³³ Bakgrunden är att kyrkan på söndagen firar och manifesterar Guds löften om frihet för hela världen i Jesus Kristus. Det betyder också att det finns en tendens att föra samman detta firande med tanken på att hela skapelsen vilar och återfår krafter. Kyrkan manifesterar genom att fira söndagen, "befrielsens dag" (2 Kor 6:2).

KYRKA OCH SÖNDAG. EN SAMMANFATTANDE ÖVERBLICK

Söndagen har i kristen tradition kommit att identifieras med sabbaten på ett sådant sätt att de till sabbaten knutna förbundskategorierna kommit i skymundan – och därmed ecklesiologin. Reglerna för söndagsfirandet, liksom den teologiska reflexionen över söndagen, har sålunda i hög grad relaterats till individen och tolkats företrädesvis utifrån morallärens och därmed kyrkodisciplinens perspektiv.

Ett alternativt förhållningssätt är att primärt se söndagen som en ecklesiologiskt grundad företeelse. Det betyder att kyrkan som korporativ person framträder och blir tydlig för världen genom söndagen och att söndagen manifesterar kyrkans enhet och katolicitet. Utgångspunkten för söndagsfirandet blir alltså dess korporativa karaktär,³⁴ inte individens behov av att vila, koppla av eller att möta Gud. Det är inte individens behov som är utgångspunkten för synen på söndagen utan Guds initiativ. Genom eukaristin hålls söndagen och påsken samman, liksom skapelsen och eskatologin, på ett sådant sätt att söndagsfirandet primärt måste knytas till frågan om kyrkans identitet. Möjligen skulle detta kunna ge struktur åt vad som i dag har utvecklats till ett "till sitt innehåll obestämt veckoslu".³⁵

³³ Halter, H, Sonntag für das Leben der Welt. Plädoyer für einen erweiterten Sonntagshorizont, i: Sonntag – der Kirche liebstes Sorgenkind. Analysen – Deutungen – Impulse. Im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur, hrsg von Hans Halter [u.a.], Zürich 1982, 53–77

³⁴ Kiesling, Chr, The Future of the Christian Sunday, New York 1970, 72ff; McPartlan, P, Sacrament of Salvation. An Introduction to Eucharistic Ecclesiology, Edinburgh, 1995, 23f

³⁵ Spier, E, Der Sabbat, Berlin 1989, 126

Summary

SUNDAY AS AN ECCLESIOLOGICAL PROBLEM

The meaning of Sunday is seldom treated from an ecclesiological perspective. One reason for this seems to be that in various catechisms and homiletical explorations, Sunday has been interpreted in the context of the Third Commandment. In Christian tradition, the Sunday and the Sabbath have greatly coincided, which fact has not, however, in its turn raised the reasonable question of the meaning of the covenants. As the expositions of Sunday are dominated by Sabbath as the day of rest, the concept of Sunday has become a predominately ethical question.

The history of Sunday is complicated. Jesus Christ observed the Sunday, but on certain conditions. During the time of the Early Church, “the Lord’s Day”/“the first day of the week”/“the eighth day” was celebrated as the day of the *ekklesia* with no reference to the Sabbath. The central part of the Sunday was not obedience but the Lord’s Supper, and the eucharistic celebration became the structuring factor of the *ekklesia*.

During medieval times, there was an accelerating integration of the motives of Sunday and Sabbath in Church life. A growing spiritual individualism, accompanied by a weakening of the Easter motives in the observance of Sunday, contributed towards the integration of Sunday in the sphere of the moral teaching of the Church.

It is possible today to note a change in the conception of Sunday, not least in liturgical theology: the Sunday assembly – celebrating Baptism and the Eucharist – is essential to ecclesiology.

Summarizing the historical development of the Sunday, the Early Church seems to have regarded the Day of the Lord as constitutive for the Church. When, however, Church developed into a societal institution, embracing everyone in a certain territory and with governmentally approved, canonical regulations, clergy and lay people became separated in a new way. The authorities, including the upper clergy, prescribed Sunday obligations to people. And at the same time, an ongoing differentiation of Church life and, consequently, liturgical life resulted in the dissolution of the ecclesiological meaning of Sunday. A separation between liturgy, dogmatics, and piety was at hand.

1. *Sabbath and Sunday as Covenant Categories*. There is an interconnection between various covenants in the “Old Testament” and in the “New

Covenant". This is obvious but complicated in the history of the Church, taking into account the sabbatical contents attributed to Sunday, but also the theology of Sunday itself.

1.1 *Creation, the New Creation and the Day of Rest.* Sunday as Sabbath Day relates to "the order of creation", which bears eschatological implications (Hebr 3,18f; 4,1ff). The first day of creation correlates to the first day of the New Creation. To the extent that the Church is "in Christ", it is the New Creation. And that is celebrated on Sundays through baptism, the Eucharist, and the proclamation of the Word of God.

1.2 *Sabbath as a Sign of the Covenant with Israel.* According to the Sinai covenant, the Sabbath is the sign of the pact between God and his people. The Church claims to be the New Israel. As far as Sunday is then identified with or related to the celebration of the Sabbath or has any bearing on the interpretation of the New Israel, the quest for a theology of the Sunday should be introduced by the Jewish-Christian dialogue.

1.3 *The Relation between Sunday and Sabbath in the New Covenant.* Sunday as an ecclesiological phenomenon is based more on eschatology, on resurrection, than on incarnation. The handing over of the Commandments at Mount Sinai is interpreted in Church as a prefiguration of the resurrection of Christ or of Pentecost. The importance of Sunday as the "eight day", the first day of the New Covenant, exceeds the Sabbath as the last day of the old creation.

1.4 *The New Covenant in the Blood of Christ.* The Lord's Supper is constitutive for the New Covenant (Mt 26,27f). This is one part of the Church's liturgical tradition (1 Cor 11,23–26). When the Eucharist is celebrated on Sundays, there are theological reasons for seeing it as a structuring factor in Church.

2. *Sunday as a Structuring Factor in Church.* The Christian Church has, throughout history, tried to clarify and establish factors in order to give it anecessary structure and thereby identity, mainly by means of communicative actions. Sunday, its celebrations, and assembly seem to be constitutive for the ecclesiality of Christian life.

2.1 *Sunday Eucharist as a Unitive Element.* If the Sunday Eucharist is the centre of Christian worship, then Sunday is as constitutive for Church membership as the Sabbath is for the Jewish people (1 Cor. 10, 16f). St. Chrysostomos wrote that any one baptized person, who does not take part in the Sunday assembly, separate themselves from Church. Taking part in the Eucharist manifests the body of Christ. Word and Sacrament is the *memoria* of the Lord and, together with the Day of the Lord, they form the *dominicum*.

2.3 *The Eucharist as Constitutive for Sunday.* If the development of the Liturgical Year dissolved the original, coherent content of Sunday, the role of the Lord's Day as *the* integrative force in Christian life – the only thing which today associates all Sundays with Easter – is the celebration of the

Eucharist. So, if Sunday goes without the Lord's Supper, it is deprived of its most fundamental meaning. Sunday worship without the eucharistic celebration dissolves also the ecclesiological significant relation between *communio* and communion.

2.4 *Sunday as a Sign of the Unity and Catholicity of the Church.* All local Churches observe the Sunday, and it therefore becomes a sign of unity in time and space and the catholicity of the Church. It is also a sign of the catholicity of the local Church itself, since the Sunday celebration integrates all kinds of people who keep the *memoria* of the Day of the Lord.

2.5 *Sunday Celebration Is a Sign of the Legitimacy of the Local Church.* The presence of all the baptized people at the Sunday assembly was early seen as a criterion of the legitimacy of the local Church. The presence of the Body of Christ presupposes that everyone is present who is integrated into it through baptism. During medieval times this motive was applied less on the Church proper than on the individual. There was a shift from the legitimacy of the local Church to the identity of the individual as a Christian. In the ecumenical dialogue, the legitimacy of the folk churches has occasionally been questioned, with reference to the discrepancy between the formal membership and the actual participation in Sunday worship.

2.6 *The Connection between the Church and Sunday as an Eschatological Sign.* Keeping the "eight Day", the Church asserts itself as an instrument and prophetic sign of the Kingdom of God. The Church bears witness to the eschatological reality, living the existence of the resurrection.

2.7 *Sunday and the Sacramentality of the Church.* As the *sacramentum mundi*, the Church is a sign and effective instrument of salvation in its manifold dimensions. If it is true that Sunday is of importance for the theology of the New Covenant and the New Creation, it has also a significance for the theme of Church and "world". And if Sunday is a sign and instrument for the Easter event taking place in Church and through Church, then Sunday itself – I am here alluding to St. Augustin – is a part of the sacramentality of the Church.

Finally, there is an alternative ecclesiological pattern for Sunday which should be elaborated, and confronted, with the dominating ethical ones. The purpose of this article was the indicating of this.

”Din uppståndelse bekänner vi” En sakramentalteologisk reflektion över påskmotivet i gudstjänsten

Av Nils-Henrik Nilsson

Det är uppenbart att påskmotivet har stor betydelse för de kristna kyrkornas gudstjänstliv. I doggudstjänsten dör och uppstår människan med Kristus¹. Varje söndag samlas de kristna församlingarna och firar Herrens dag², den dag då döden besegrades och Kristus steg ut ur sin grav. Och i den eukaristiska bönen säger de flesta församlingar att det är Herrens död som förkunnas och hans uppståndelse som bekänns, i den mest centrala delen av mässfirandet³.

Påskmotivet kan ses som ett grundmotiv i kyrkornas gudstjänstliv⁴, ja, också i det kristna livet och i kyrkans eget väsen. Han som gör allting nytt har kallat kyrkan att vara det nya gudsfolket⁵. Denna kallelse som kyrkorna fått har sin förebild i berättelserna om det gamla förbundets folk som brutit upp från fångenskapen i Egypten. Påskmotivet är i kyrkornas gudstjänsttradition sammanlänkat med Pesaschmotivet från det gamla förbundets påskfirande.

Påskmysteriets betydelse i kyrkornas gudstjänsttradition har de senaste åren blivit föremål för särskild uppmärksamhet. Detta perspektiv skall här föras in i ett svenskt sammanhang. Föreliggande framställning presenterar

¹ Se Romarbrevet 6 vers 4: Genom dopet har vi alltså dött och blivit begravda med honom för att också vi skall leva i ett nytt liv, så som Kristus uppväcktes från de döda genom Faderns härlighet. Se även *L Hartman*, som kommenterar Rom 6:1–14, s 61–69. På s 66 tar han upp det nya livets betydelse hos Paulus och kallar dopet för det yttre, ”sakramental tecknet på syndernas förlåtelse” och att det här ges ett ”kristologiskt mönster”. Det mönster som här åsyftas är från död till nytt liv.

² Se Upp 1:10, där Herrens dag nämns som benämning på den dag Kristus uppstod. Jfr *Nils-Henrik Nilsson*, s 259f.

³ Församlingsacklamation finns i dag i den eukaristiska bönen i många kyrkors gudstjänstordning. Orden anspelar på 1 Kor 11:26: ”Var gång ni äter det brödet och dricker den bägaren förkunnar ni alltså Herrens död, till dess att han kommer”. Dessa ord följer i 1 Kor som en direkt fortsättning på nattvardens instiftelseord.

⁴ *Lathrop*, G 1993 s 123, påsken är all liturgis moder.

⁵ Se Upp 21:1–6 där i en vision en ny himmel och en ny jord framträder. Döden skall där vara besegrad och Gud skall bo ibland sitt folk.

den pågående diskussionen om påskmysteriet i kyrkolivet, sett utifrån svensk horisont, med några kommentarer om förhållandet mellan kyrkolivets teori och dess faktiska utformning.⁶

PÅSKMOTIVET I GUDSTJÄNSTLIVET

Om man betraktar det kristna gudstjänstlivet som en fortsättning, en sammansmältning och en nytolkning av synagogans gudstjänst och den judiska familjens måltidstradition, särskilt påskmåltiden, är det också naturligt att se påskmotivet i allt kristet gudstjänstliv. Det gäller särskilt om nattvardsgudstjänsten är sprungen ut ur den judiska påskmåltiden, måltiden som firades kvällen före folkets befrielse ur Egypten och som varje år återupprepas i en judisk familj.

Om påskmåltiden är grunden för den kristna nattvardsgudstjänsten, blir måltidserfarenheten i Luk 24:13–35 en erfarenhet inte endast av att lärjungarna upptäcker att det är den uppståndne Kristus som bryter brödet. Den blir då direkt sammanbunden med erfarenheten av brödet och vinet i påskmåltiden som reaktualiserade det gamla förbundsfolkets befrielse och Guds uppfyllelse av sina löften.⁷

På ett sätt är allt kristet gudstjänstliv direkt beroende av påskens erfarenheter: det är på grund av Kristi död och uppståndelse som det över huvud taget firas kristen gudstjänst. I tron på Kristi död och uppståndelse inryms tron på en förbundsslutande Gud. Gamla testamentets påsktradition ger det rätta perspektivet för förståelsen av det kristna gudstjänstlivet. Samma Gud som i Gamla förbundet gav sitt folk uppdraget att hålla påskmåltid och därefter räddade dem ut ur fångenskapen, samma Gud har genom Kristi död och uppståndelse kallat hela mänskligheten att bli det nya förbundets folk. I gudstjänsten firas åter och åter igen Kristi död och uppståndelse, genom vilket det nya förbundet är grundat.⁸

Lika lite som den judiska påskmåltiden är en minnesmåltid är den kristna gudstjänsten med sitt nattvardsfirande enbart firandet av ett minne av en historisk händelse. Båda är avsedda att utgöra ett reaktualiserande, där de närvarande är indragna i skeendet och Gud handlar för att rädda sitt folk.⁹

För att uttrycka betydelsen av Kristi död och uppståndelse använder Nya testamentet också uttrycket/begreppet ”mysterium”, särskilt i de paulinska

⁶ Ett av huvudföredragen vid Societas Liturgicas kongress 1995 behandlade detta tema: *Irmgard Pahl*, s 16ff. Irmgard Pahl är professor i liturgik vid Bochums universitet.

⁷ *Pahl*, I, s 18, 26 och 27f.

⁸ *Pahl*, I, s 19f.

⁹ Cf *Daniélou*, *D*, s 168 ff visar författaren hur den judiska påskmåltiden föregriper och förebildar den messianska måltiden. Fornkyrkliga författare som Kyrillos sammanför nattvarden med påskalammet och Kristus; på s 172 framhäver författaren med en referens till Kyrillos påskalammet som det gamla förbundets sakrament och nattvarden som det nya förbundets sakrament, inte bara ett minne av hans lidande utan ett deltagande i Kristi döds och uppståndelses mysterium.

och deuteropaulinska breven. Den förkunnelse av Kristus som korsfäst som nämns i 1 Kor 1:23, är samma förkunnelse som nämns något senare i samma brev: förkunnelsen av Guds hemlighet, mysterium, 1 Kor 2:1. Begreppet "mysterium" i det grekiska språket är av central betydelse för att det skall gå att förstå den senare utvecklingen, där översättningen till latin, "sacrament", har satt sin prägel på gudstjänstlivet.

Den kristna huvudgudstjänsten, dopgudstjänsten, kyrkoåret, tidebönen och gudstjänstlivet i sin helhet står i ett omedelbart förhållande till Kristi död och uppståndelse. Den kristna huvudgudstjänstens grundstruktur med ordets gudstjänst och nattvardens gudstjänst uttrycker i sina båda delar påskmysteriet: i ordets gudstjänst förkunnas Kristi död och uppståndelse utifrån skrifterna¹⁰, i nattvardens gudstjänst reaktualiseras Kristi död och uppståndelse i måltiden.

Redan i Nya testamentets undervisning om nattvarden i 1 Kor 11 talas om att varje gång den kristna församlingen äter brödet och dricker bägaren "förkunnar ni alltså Herrens död, till dess att han kommer". Uttrycket "till dess att han kommer" innefattar tanken på att Herren är uppstånden och skall komma åter till sitt folk. Utifrån dessa ord har acklamationen i gudstjänstens nattvardebön formulerats med orden om att förkunna Herrens död, bekänna hans uppståndelse till dess att han kommer. Dessa ord återfinns i den östliga kyrkotraditionen mycket tidigt¹¹, men har först under 1900- talet kommit att erhålla en fast plats i de västliga kyrkornas gudstjänstliv¹².

I nattvardebönens anamnes har i nattvardsgudstjänsten Kristi död och uppståndelse lyfts fram inför Gud och åberopats¹³. Genomgående måste dock sägas om västlig gudstjänsttradition som den kommit att utformas i katolska, anglikanska och lutherska liturgier, att det dominerande draget är att betona Kristi död, Kristi offer för våra synders skull och nattvardens samband med syndernas förlåtelse. Påsk- och uppståndelsemotivet har länge varit undanskymt.

Den liturgiska rörelsen har lyft fram och återväckt intresset för påskmysteriets betydelse i gudstjänstlivet. I den katolska kyrkan visar detta sig i andra Vatikankonciliet liturgikonstitution, där denna syn på gudstjänstlivet får ett tydligt genomslag. I konstitutionen uppträder begreppet "påskmysterium" ett flertal gånger och det sägs uttryckligen att påskmysteriet alltid är närvarande i kyrkan, särskilt i gudstjänstlivet¹⁴.

¹⁰ Pahl, I, s 29.

¹¹ Se exempelvis Jakobsliturgin i *Early liturgies*, s 544, som innehåller en församlingsacklamation, samt kommentar i *Introductory notice*, s 534. Jfr *Hippolytos*, s 37, nattvardebön vid biskopsvigning, där den som blivit vigd till biskop efter instiftelseberättelsen säger: "Till minne av hans död och uppståndelse frambär vi till dig detta bröd och denna kalk". Dessa ord utgör anamnesen i denna nattvardebön och har inte acklamationens form eller funktion. För frågan om nattvardebönens tidiga utveckling i den östliga kyrkan, se exempelvis *Wybrew*, s 55ff.

¹² *Bugnini*, A, s 454f.

¹³ Se not 11 om Hippolytos nattvardebön.

¹⁴ *Pahl*, I, s 22ff, *Sacrosanctum Concilium* 7.

I dopgudstjänsten får påskmysteriet sitt tydligaste och mest synliga uttryck. I dopgudstjänsten förstådd utifrån Rom 6 delaktiggörs den som blir döpt i Kristi död och uppståndelse och befrias från det tidigare livets fångenskap under synd och död för att kunna leva ett nytt liv i gemenskap med Guds folk, det folk som vunnit barmhärtighet för Gud. Detta skeende framställs symboliskt i dopgudstjänsten, där den som döps får lämna och avsäga sig det gamla livet, dödas i dopvattnet och stå upp till ett nytt liv där hon ikläds nya kläder och får ett nytt namn. De fornkyrkliga dopordningarna åskådliggör påskmysteriet i de liturgiska handlingarna. Det måste dock samtidigt sägas att direkta referenser till Rom 6 i dopordningarnas texter, eller direkta referenser till påskmysteriet med dess bakgrund i gamla förbundet, inte är vanliga i de fornkyrkliga dopordningarna; inte heller i dopordningarna i den därpå följande västerländska liturgiutvecklingen.¹⁵

Även i dopgudstjänsten har den liturgiska rörelsens betoning av påskmysteriets centrala roll i gudstjänstlivet inneburit en förnyelse. I katolska kyrkans liturgikonstitution sägs uttryckligen att människorna fogas "genom dopet in i Kristi påskmysterium: de dör med honom, begravs med honom och återuppväcks med honom". Liknande tankar återfinns i det ekumeniska sk Limadokumentets del om dopet.¹⁶ Det fornkyrkliga bruket med dop genom nedsänkning i vatten synliggör bättre än bruket med vattenösning tanken på att dö och uppstå, men ett allmänt återinförande av dop genom nedsänkning har ännu inte ägt rum i de västliga kyrkorna. Österns ortodoxa kyrkor har behållit dop genom nedsänkning. I dessa kyrkors dopordningar är död-uppståndelsemotivet liksom påskmotivet mer framträdande.

I fornkyrkliga dopordningar förekommer sällan anspelningar på syndaflo-den eller Röda havet, vilket skulle ha kunnat vara naturligt som en påmin-nelse om hur Gud i det gamla förbundet räddade folket till nytt liv genom vattnet. En anspelning på Noaks ark¹⁷ finns i den bysantinska dopord-

¹⁵ Pahl, I, s 31ff. Även om delaktigheten i Kristi död och uppståndelse är en viktig del av dopteologin, kan den inte sägas vara framträdande i dopordningarnas utformning vad det gäller textläsningar och böner. Inte heller är referenser till påsken i det gamla förbundet vanliga. I de symboliska handlingarna görs det åskådligt att den som döps lämnar det gamla livet och börjar ett nytt, men i dopgudstjänstens böner talas det om pånyttfödelse och om att adopteras, bli ett Guds barn. Se vidare Whitaker, E C, s 29, där Kyrillos i sin Mystagogiska katekes 2 undervisar om dopet utifrån Rom 6 och s 80f, där i den bysantinska dopordningen en referens görs till Rom 6 och delaktigheten genom dopet i Kristi död och uppståndelse, samt s 130 där Ambrosius i De Sacramentis undervisar om dopet som en delaktighet i Kristi död och uppståndelse utifrån trosfrågorna i dopet. I Kyrillos Tredje katekes 1 behandlas död-uppståndelsemönstret utifrån Rom och i 5 talas om nåden genom vattnet: jorden som har kommit genom vattnet, Guds Ande som svävade över vattnet, med vattnet tog världen sin början, liksom att Israel befriades från Farao genom vattnet och att vatten finns med när ett förbund sluts med någon, exempelvis Noak i 1 Mos 9 och Israel i 2 Mos 24. I Ambrosius De Sacramentis finns förutom den tidigare nämnda referensen något tidigare; andra boken 9, en uppräknig av olika slags dop, där syndafloedens dop och dopet i Röda havet nämns, s 42.

¹⁶ Sacrosanctum Concilium 6, Limadokumentet "Dop Nattvard Ämbete", avsnittet om dopet, artikel 3.

¹⁷ Whitaker, E C, s 81, i den bysantinska dopordningen nämns Noaks ark, men dock i samband med olivoljan och inte i välsignelsebönen över dopvattnet.

ningen, men inte till räddningen genom vatten utan till olivkvisten och smörjelsen med olivolja som skedde vid dopet. Den liturgiska rörelsen har arbetat för att i bönen över dopvattnet ta med anspelningar på syndafloden och Röda havet, vilket lett till att sådana nu återfinns i de flesta västliga kyrkors dopordningar. I de lutherska kyrkorna har det inneburit en återanknytning till den sk ”syndaflodbönen” som från Luthers Taufbüchlein fördes vidare till andra länder under 1500-talet, men senare undanträngdes.¹⁸

Också bruket att döpa dopkandidaterna på påsknatten i påsknattens gudstjänst bidrog till att tydliggöra dopets inre samband med Kristi död och uppståndelse och med påskmotivet. Genom den liturgiska rörelsen har i de västliga kyrkotraditionerna påsknattens gudstjänst åter börjat bli en betydelsefull gudstjänst i kyrkornas gudstjänstliv. Påsknattsmässan innehåller i de flesta utformningar läsning av texterna om uttåget ur Egypten genom Röda havets vatten.¹⁹ Dop i påsknattsmässan har blivit allt vanligare.

Påskan är kulmen på kyrkoåret i dess helhet och utgör förebilden för att söndagen helgas som gudstjänstdag. Hela den kristna kyrkan firar gudstjänsten på söndagen som en markering av bekännelsen till Kristi uppståndelse denna dag och av att det är den uppståndne som har lovat att vara med i församlingen när den är samlad till gudstjänst.²⁰ Varje söndag är en påminnelse om påskmysteriet.²¹ Det söndagliga nattvardsfirandet i fornkyrkan är en varje vecka upprepad aktualisering av Kristi död och uppståndelse. Nattvarden instiftades av Kristus en torsdag, men de första församlingarna valde att främst fira nattvard när de högtidlighöll Herrens dag, söndagen. Nattvarden uppfattades i uppståndelsens och påskmysteriets sammanhang.²²

¹⁸ Eckerdal, L, s 254. Syndaflodbönen karaktäriseras som Luthers egen skapelse men med förebild i den medeltida påsknattsrefationen vid dopvattnets invigning. ”Dopbönen inleddes med bibliska dopprototyper, fr a den dränkande syndafloden med den räddande arken, Röda havet som dödade faraonen men räddade Israel och Jesu dop helgande allt dopvatten. Så följde ett slags epikles, bönen om Andens kommande till dem som skulle döpas, så att allt som hörde till den gamla människan skulle ’dräckas och gå under’ för att den nya människan, ’torr och välbehållen i kristenhetens heliga ark’, skulle tjäna Gud i glädje och hopp.” Syndaflodbönen anknyter innehållsligt till 1 Petr 3:20f.

¹⁹ Melito, biskop av Sardes under 100-talets andra hälft, har i en bevarad påskhomilia sambandet mellan påskan i gamla förbundet med det nya förbundet som sitt genomgående tema. Befrielsen ur Egypten är förebilden, modellen för det som skulle komma. Han säger exempelvis: ”Israel bevarades genom slaktandet av fåret och döptes tillsammans av det utgjutna blodet, och fårets död visade sig vara en mur för folket”, s 13.

²⁰ Pahl, I, 34ff.

²¹ De apostoliska fäderna, s 92. Ignatios brev till magnesierna, 9: ”De som levde efter de gamla ordningarna har alltså kommit till ett nytt hopp så att de inte mera håller sabbat utan firar Herrens dag, den dag då vårt liv gick upp likt solen genom honom och hans död, fastän några förnekar detta. Det är genom detta mysterium som vi har tagit emot tron och håller ut så att vi kan visa oss vara lärjungar till Jesus Kristus, vår ende Lärare.”

²² Rordorf, W, s 40, i sitt svar till Irmgard Pahl. Rordorf, som företräder en reformert tradition och är professor i patristik i Neuchâtel, deklarerar att han är helt överens med Irmgard Pahl om att eukaristin är konstitutiv för söndagen. Det är genom att fira eukaristi som man firar Herrens dag. Denna ståndpunkt har tidigare bland annat förts fram av Marsili: eukaristin är det sakrament varigenom den uppståndne Kristus framträder i kyrkan, vilket omvandlar veckans första dag till att bli Herrens dag. Återgivet i *Chupungcu*, A, s 7.

Emmausberättelsen i Luk 24 vittnar om att både utläggningen av skrifterna – ordets gudstjänst – och brödsbrytelsen – nattvardens gudstjänst – är oupplösligt förenade med Kristi uppståndelse och firandet av denna. Ordets gudstjänst har sin bakgrund i den judiska synagoggudstjänsten, där lagen som gavs i samband med befrielsen ur Egypten, skulle läsas och utläggas. Nattvardens gudstjänst instiftades i samband med Kristi död och uppståndelse. Tillsammans, förenade med varandra, är de det nya gudsfolkets firande av påskmysteriet i dess fullhet. Påsken uttrycker Guds kärlek till människan. Därför är människans medmänskliga kärlek det rätta utflödet från firandet av påskmysteriet. Liturgin har sin fortsättning i diakoni.²³

Också kyrkans dagliga bön, tidegården, är uppbyggd så att bönestunderna hör samman med berättelserna om Kristi lidande, död och uppståndelse. I Den apostoliska traditionen av Hippolytos knyts de dagliga bönetiderna direkt till Kristi passionshistoria: när man ber vid tredje timmen skall man minnas hur Kristus fästes vid korset, vid sjätte timmen slocknade dagsljuset och det blev ett stort mörker och vid den nionde timmen genomborrades Kristi sida. Bönestunden innan man somnar in blir till en dödsförberedelse där man påminns om Kristus som somnade in i döden. På natten skall man stå upp och be och lova Herren. När tuppen gal skall man minnas att israeliterna då förnekade Kristus, men att vi bekänner honom i hopp om de dödas uppståndelse.²⁴ Den liturgiska rörelsen har arbetat för en återanknytning av påskmysteriet till kyrkans dagliga bönestunder. I den allmänna introduktionen till den katolska kyrkans nya tidegård görs i det andra kapitlet – om helgandet av dagen med de olika bönestunderna – en genomgång av bönestundernas egenart. Där sägs det om laudes, att "denna bön i gryningen återkallar i minnet Herren Jesu uppståndelse" med hänvisning till Cyprianus ord: "Tidigt skall man be för att genom morgonbönen fira åminnelsen av Herrens uppståndelse". Vesper tolkas som "ett aftonoffer" och i denna bönestund skall man minnas hur Kristus offrade sig för världen och frambar sig själv under nattvardsmåltiden som han instiftade. Ters, sext och non förstås som bönestunder i vilka man återerinnrar sig Kristi lidande.²⁵

PÅSKMYSTERIET I SAKRAMENTALTEOLOGIN

Kyrkan kallas för det nya förbundets folk som Gud har befriat och gett nytt liv. Kristus dog och uppstod för att detta folk skulle räddas. Kyrkan är i sig

²³ Rordorf, *W*, s 41–43 samt 48.

²⁴ Hippolytos, s 71ff. Av intresse är att se hur uppräknningen av de dagliga bönestunderna börjar vid den tredje timmen och att Kristus då fästes vid korset. Här görs en anknytning till offren i det gamla förbundet: "15 Och det var därför som lagen i Gamla [testamentet] föreskrev att man ständigt skall frambara skådebröden: som förebilder för Kristi kropp och blod. 16 Och offrandet av det oskäligen lammet till det fullkomliga lammet." Som jämförelse, se Melito, s 67ff med troparier för långfredagen vilka följer Jesu lidandes historia ur den bysantinska tidegården, sannolikt skrivna av Melito.

²⁵ Pahl, *I*, s 34, *Kyrkans dagliga bön*, Allmän introduktion, artiklarna 38 och 75.

själv ett sakrament, en av Gud instiftad gåva till mänskligheten, ett sakrament som är ouplösligt förenat med det som Kristus gjorde den påsk när han dog och uppstod. Det nya förbundets folk blir till genom ett Guds ingripande i mänsklighetens historia, lika minnesvärt som när Gud enligt berättelserna i 2 Mos befriade Israels folk ur den egyptiska fångenskapen genom Röda havets vatten. Kyrkan kan i sig själv betraktas som ett påsksakrament.

Även i ett sakramentalteologiskt sammanhang är det av vikt att notera hur det grekiska "mysterion" finns bakom begreppet "sakrament". I Nya testamentet används ordet i evangelierna med syftning på det kommande messianska kungadömet som Kristus kommit för att förverkliga. Paulus utvecklar begreppet till att inkludera Guds frälsningsplan för mänskligheten; denna plan är förborgad för världen men manifesteras genom profeternas förutsägelser och genom apostlarna. Sakramentsbegreppet används också om Kristus, både i hans frälsningsgärning och i oss.²⁶ I begreppet "sakrament" finns därför både innebörden av helig hemlighet och att denna hemlighet synliggörs.

Enligt den klassiska sakramentsdefinitionen skiljer man på ord och element, exempelvis vatten som används i dopet och Guds ord som kommer till vattnet och den som skall döpas. Kyrkans sakrament är gåvor från Gud, tecken på den nåd Gud visar människorna. Människor tillber Gud i dessa tecken. Tomas av Aquino nämner sakramenten som tecken på tre saker: Kristi lidande, nåd och ära.²⁷ Sakramenten är tecken på återlösning och frälsning. Särskilt lyfter Tomas fram dopet som i enlighet med Rom 6 beskrivs som vår död och uppståndelse med Kristus. Kristi återlösning verk blir våra genom sakramenten. Påven Leo I uttryckte långt tidigare en liknande tanke med att säga att det som var synligt i Kristus har överfört till Kyrkans sakrament.²⁸

Kyrkans gudstjänstliv har sitt centrum i sakramenten, främst dopet och nattvarden. I båda dessa sakrament återspeglas Kristi död och uppståndelse, det som Kristus har gjort för mänsklighetens frälsning. Sakramenten synliggör och aktualiserar Kristi död och uppståndelse – det som Kristus har gjort för att återlösa mänskligheten. I den katolska kyrkans tradition med sju sakrament kan man uttrycka detta på följande sätt: dopet för människan in i Kristuslivet och gör henne delaktig av det som Kristus har gjort med sin död och uppståndelse, i bikten återaktualiseras Kristi försoningsverk, i prästvigningen ges uppdraget att förvalta de sakrament som synliggör Kristi återlösning verk, i äktenskapet skall de kristna återspegla den självutgivande kärleken mellan Kristus och hans kyrka, i de sjukas smörjelse beds böner om att den sjuka genom Kristi försoningsverk skall kunna stå upp

²⁶ *New Catholic Encyclopedia* NCE, s 806.

²⁷ NCE, vol XII, s 807. *Summa Theologica* 3 a, 60.3. Jfr *The New Dictionary of Sacramental Worship* NDSW, Dublin 1990, s 1108.

²⁸ NCE, vol XII, s 808. *Sermo* 74; PL 54:398.

från sin sjukdom. Påskmotivet finns med i kyrkans sakramentala liv som en ständig påminnelse om att kyrkans gudstjänstliv som helhet är beroende av det Kristus gjort för mänskligheten genom sin död och sin uppståndelse.²⁹

Sett från ett mer lutherskt perspektiv, ger dopet inte endast del i Kristi död och uppståndelse. Dopet skall också praktiseras genom att den kristna människan varje dag påminner sig om sitt dop, dels med dopets instiftelseord "I Faderns, Sonens och den helige Andes namn" i kombination med korstecknet³⁰, dels genom att rannsaka sig själv och dö bort från synden för att stå upp till nytt liv med Kristus.³¹ Bikten är i luthersk teologi en del av dopet i funktion, en del i detta dödande av synden och att den kristna människan åter får del av Kristi död och uppståndelse³². I nattvarden ges åt den kristna församlingen frukterna av Kristi död och uppståndelse: syndernas förlåtelse, liv och salighet tillkännages genom orden "För eder utgiven" och "Utgjutet till syndernas förlåtelse".³³

I Martin Luthers teologi kan Kristi död och uppståndelse betraktas som ett sakrament i och med att Kristus genom sin död vinner syndernas förlåtelse för mänskligheten. Genom uppståndelsen blir denna gåva verksam och användbar. Kristi död är en död för människan, men verksam i människan genom den dagliga döden från det gamla livet och uppståndelsen till det nya. Det kristna livet är på detta sätt förenat med Kristi död och uppståndelse i ett pågående livsmönster där den kristna människan är förenad med Kristus.³⁴

Luther kan, i likhet med äldre tiders teologer, även säga att det som är sant i förhållande till Kristus också är sant i förhållande till sakramenten. Detta uttrycker han i diskussionen om realpresens i nattvarden och jämför Kristi människoblivande, inkarnationen, med brödet och vinet i nattvar-

²⁹ NCE, vol XII, s 808.

³⁰ *Luthers lilla katekes*, efter Femte huvudstycket: "På morgonen, när du stiger upp, skall du signa dig med det heliga korstecknet och säga: 'I Faderns och Sonens och den helige Andes namn.'" – "Om aftonen, när du går till sängs, skall du signa dig med det heliga korstecknet och säga: 'I Faderns och Sonens och den helige Andes namn.'" Jfr *Hippolytos*, s 75, där korstecknet förs samman med det gamla förbundets påskberättelse: "Det var som en förebild till detta som Mose befällde att man skulle stänka blodet från det övre dörrträet och bestryka båda dörrposterna med det. Han gav [därmed] en förebild till den tro på det fullkomliga lammet som vi har". Se också *Daniélou, J*, s 164f, där Hippolytos påskhomilia återges och kommenteras. Daniélou menar att korstecknet i detta sammanhang syftar på doggudstjänstens korstecknande.

³¹ *Luthers lilla katekes*, Fjärde huvudstycket. Dopets sakrament. IV. "Vad betyder detta dop i vatten? Det betyder, att den gamla människan i oss skall genom daglig ånger och bättring förkvävas och dödas med alla synder och onda lustar och en ny människa dagligen framkomma och uppstå, vilken i rättfärdighet och helighet skall leva inför Gud evinnerligen." *Luthers stora katekes*, Fjärde delen. Om dopet: "... den gamle Adams dödande och därefter den nya människans uppståndelse, vilka båda hela vårt liv igenom måste fortgå hos oss, så att en kristens liv icke är något annat än ett dagligt dop".

³² *Luthers stora katekes*, Fjärde delen. Om dopet: "... Och här ser du, att dopet både i anseende till sin kraft och sin sinnebildliga betydelse omsluter jämväl det tredje sakramentet, som man har kallat boten och som egentligen icke är något annat än dopet".

³³ *Luthers lilla katekes*, Femte huvudstycket. Altarets sakrament. II.

³⁴ *Althaus, P*, s 214.

den. Kristus är en människa som vi, men i honom bor Gud i sin fullhet. Nattvardens bröd och vin är vanligt bröd och vin, men i dem finns Kristi kropp och blod. Kristi mänskliga natur förändrades inte av att han är Guds son. Han är en människa fullt ut. Brödet och vinet är också oförändrat och helt och hållet bröd och vin, men ändå är de Kristi kropp och blod. Kristus är på detta sätt fullt ut närvarande i sin kyrka i sakramenten.³⁵

I centrum för sakramentsläran hos Luther finns syndernas förlåtelse, det som Kristus vunnit åt mänskligheten med sin död. Tyngdpunkten ligger på att dö bort från synden i dopet och att Kristus i nattvardens bröd och vin ger sig själv åt människan, för hennes försoning. Det gamla livet skall dö med Kristus för att människan skall stå upp till ett nytt liv.³⁶

I modern luthersk teologi har påskmotivet bidragit till att förnya förståelsen av gudstjänstens utveckling. Kristen gudstjänsttradition innehåller ett rikt symbolspråk, där symbolerna är hämtade från olika sammanhang utanför gudstjänsten. De har förts in i gudstjänstens sammanhang och fått en förändrad betydelse, en nytolkning. Exempel på detta är vattnets användning i dopet, liksom brödets och vinets användning i nattvarden. Förståelsen av sakramenten sker i sitt kulturella sammanhang. Kristus som blivit människa tar mänskliga språk och andra uttrycksmedel i sin tjänst för att ge den gudomliga nåden åt människorna.

Den nytolkning som görs när våra uttrycksmedel används i gudstjänsten följer det död-uppståndelseschema som tidigare nämnts. De gamla symbolerna och uttrycksmedlen genomgår en omvandling; de bryts, dör och uppstår för att användas i ett nytt sammanhang. Det gudomliga budet om att människan skall vila på veckans sjunde dag ges ett nytt innehåll när Kristus denna dag ligger död, vilande i sin grav. Med hans uppståndelse nytolkas förståelsen av veckans dagar: den åttonde dagen blir första dagen i Guds förnyelse av sitt förhållande till världen – Herrens dag, som därefter högtidlighålls medan sabbatsdagen har tjänat ut sin gamla roll. Vattnet i dopet, brödet och vinet i nattvarden samt liturgins symboliska uttrycksmedel genomgår liknande processer: de bryts, de dör, för att tas i den Uppståndnes tjänst.³⁷

PÅSKMOTIVET I ECKLESIOLOGIN

Kyrkan beskrivs ofta som Guds folk, det nya förbundets folk, eller som en kropp, Kristi kropp. I och med andra Vatikankonciliet fick beskrivningen

³⁵ *Althaus, P*, s 376, not 2; WA 6, 511.

³⁶ *Althaus, P*, s 380f.

³⁷ Den lutherske teologen Gordon W Lathrop har utvecklat teologin om "the Broken Ritual" och "the Broken Symbol" utifrån Paul Tillich's *Dynamics of Faith*, 1957. *Lathrop, G* 1993, s 27ff; *Lathrop, G* 1994, s 34ff om dopet, s 79ff om nattvarden, s 146 om bedömningen av liturgins förhållande till kulturen; *Lathrop, G* 1996, s 61ff om användningen av kulturella uttrycksmedel i liturgin och hur dessa omvandlas.

av kyrkan som ett sakrament i sig ett teologiskt genomslag, inte endast i den katolska kyrkan utan även bland teologer i andra kyrkor.

Gudsfolkstanken har djupa bibliska rötter och det är inte svårt att se hur den förts vidare från Gamla testamentet till Nya. I flera nytestamentliga texter beskrivs kyrkan som Guds folk med direkta anspelningar på Gamla testamentet.³⁸ Guds folk i Gamla testamentet blir ett folk genom att Gud utväljer det och låter det gå genom död till liv. Detta frälsningshistoriska motiv går genom hela Gamla testamentet, alltifrån skapelseberättelsernas framställning. Gud låter ordning framträda ur kaos, ljus blir till i mörkret, liv uppstår ur det livlösa och människorna skapas till Guds avbilder i en värld som saknar Guds bild. Redan här går det att ana det död-uppständel-seschema som återkommer i den frälsningshistoriska framställningen om hur Gud skapar sig ett folk.

I berättelserna om de förbund Gud sluter med mänskligheten återkommer detta mönster: syndafloden som dödar världen men frälser dem som finns i Noaks ark, det ofruktsamma paret Abraham och Sara som får ge liv åt det utvalda folket, befrielsen genom Röda havets vatten och den ofruktsamma öknen fram till ankomsten till det utlovade landet. Gud utväljer åt sig ett folk som en del av planen att rädda människosläktet, och detta sker genom död till liv. I den judiska påskmåltiden finns berättelsen koncentrerad om hur Gud frälser sitt folk.

I de berättelser och handlingar som ingår i den judiska påskmåltiden (*haggada*) påminns deltagarna om hur det israelitiska folket i Egypten skulle baka osyrat bröd, slakta påskalammet och bestryka dörrposterna med dess blod. Under natten skulle hemsökelse drabba Egypten, men dessa skulle gå förbi (*pasasch*) Israels folk så att de blev skonade och kunde lämna fångenskapen.³⁹ Det bittra lidandet, påskalammet (*pesasch*), det osyrade brödet, vinet och jublet över befrielsen finns med i den årligen upprepade judiska påskmåltiden.

Särskilt tydlig blir gudsfolkstanken i 1 Petr 2, där det heter att de döpta är ett utvalt släkte – kungar och präster, ett heligt folk, Guds eget folk som skall förkunna hans storverk. Vidare sägs att Gud har kallat dem från mörkret till sitt underbara ljus. De som inte förut var ett folk är nu Guds folk. I dessa få rader förs gudsfolksteologin från Gamla testamentet in i det Nya med citat från 2 Mos 19 och Jes 43. Ett nytt förbundsfolk har blivit till genom Kristus. Död-uppständelsemönstret spelar här en viktig roll: det kristna dopet låter den som döps få del av det som Gud har gjort för mänsklighetens frälsning.

Det är när kyrkan uppfattas som det nya gudsfolket som påskmotivet blir särskilt tydligt. Då kan det gamla förbundets påskberättelse om förbundsfolkets befrielse i Egypten peka fram emot det nya förbundets påskberättelse, där Kristi död och uppståndelse äger rum i samband med den judiska pås-

³⁸ Dulles, A, s 53ff. Kloppenburg, B, s 41ff.

³⁹ 2 Mos 12:15–51.

ken. Kyrkans firande av påskmysteriet blir då ett firande av allt Gud gjort för att befria sitt folk.

I Martin Luthers teologi har gudsfolkstanken stor betydelse.⁴⁰ När den katolska kyrkan under andra Vatikankonciliet kraftigt betonade uppfattningen att kyrkan är Guds folk, har detta kommit att få följdverkningar för den ekumeniska förståelsen av kyrkans väsen i dialogen mellan lutheraner och katoliker. Det är särskilt i andra Vatikankonciliet konstitution om kyrkan som gudsfolkstanken framträder. Här kallas kyrkan för "det nya gudsfolket",⁴¹ vilket måste innebära att kyrkan förtås utifrån Guds folk i det gamla förbundet.

Även Kristi kropp som en bild av kyrkan har inom ecklesiologin kommit till användning i fråga om påskmysteriet. Att kyrkan då direkt identifieras med Kristi kropp, där de kristna är lemmarna, går tillbaka på Rom 12 och 1 Kor 12 som beskriver kyrkan som en kropp med många lemmar. Kristi offrade och uppståndna kropp är kyrkans grundexistens. Genom dopet fogas människorna in i Kristi död och uppståndelse och blir lemmar i hans kropp, som är hans kyrka. I 1 Kor 12 sägs att människan har "döpts att höra till en och samma kropp".⁴² Dopets och Kristi kropps död-uppståndelsemönster lyfts fram när kyrkan betraktas som Kristi kropp; däremot blir anknytningen till påskmotivet i Gamla testamentet svagare. Till skillnad från när kyrkan ses som Guds folk, måste anknytningen mellan Kristi kropp och den judiska påsken ske genom en omskrivning. Om det israelitiska folket personifieras som en son som skall räddas undan fångenskapen, genom vattnet i Röda havet till ett nytt liv, då kan synen på kyrkan som Kristi kropp anknytas till det judiska folkets räddning ur Egypten.⁴³

Även andra sätt att uppfatta kyrkan kan vara aktuella utifrån påskmysteriets död-uppståndelsemönster. Kyrkan som tjänaren och kyrkan som en del av det rike som skall komma, föregripande det som väntar oss, är exempel på ytterligare två sådana modeller. Kyrkan som tjänare syftar på att Kristus som Guds tjänare utgav sitt liv för att vi skall leva. Kyrkan skall därför i likhet med honom utge sig själv för att världen skall leva.⁴⁴ Med denna kyrkosyn måste också, som var fallet med Kristi kropp, anknytningen till påsken i det gamla förbundet ske genom en omskrivning, där det israelitiska folket betraktas som Guds tjänare.⁴⁵ Kyrkan kan också betraktas som en del av det kommande gudsriket med en gemenskap mellan dem som redan nått fram och dem som lever på jorden. I spänningen mellan de levande och de

⁴⁰ *Althaus, P*, s 287ff. Kyrkan är Guds folk. Kyrkan har alltid existerat. Det har alltid funnits ett Guds folk från den första människans tid fram till det senast födda barnet. *Luther WA 40 III*, 505. Kyrkan är Guds folk både i det gamla och det nya förbundets tid.

⁴¹ *Kloppenburger, B*, s 41f, *Lumen Gentium 9c/25, 10a/27, 13a/30*.

⁴² *Kloppenburger, B*, s 37ff.

⁴³ Ett sådant synsätt förekommer i Gamla testamentet och var helt klart aktuellt för Nya testamentets författare. 2 Mos 4:22–23 "Israel är min förstfödde son, och jag har sagt till dig: 'Släpp min son, så att han kan hålla gudstjänst med mig'". Matt 2:15: "Från Egypten har jag kallat min son".

⁴⁴ *Dulles, A*, s 92f.

⁴⁵ Som i Jes 53.

bortgångna återfinns schemat ”från död till liv” – kyrkans medlemmar har del av Kristi uppståndelse och lever därför i gemenskap med dem som är avlidna.⁴⁶ Med detta eskatologiska perspektiv finns en anknytning till det gamla förbundet givet i 1 Petr, där det sägs att Kristus sedan han dött för mänsklighetens synder steg ned och predikade för dem som en gång vägrat lyssna, medan arken byggdes och några få människor räddades genom vattnet. ”På motsvarande sätt räddas ni nu av vattnet i dopet”.⁴⁷

FALLSTUDIUM – SVENSKA KYRKAN

För att konkretisera tesen om påskmysteriets betydelse för gudstjänstlivet i ett sakramentalteologiskt sammanhang, väljer jag att här se närmare på utvecklingen i Svenska kyrkan med början i reformationen. Påskmysteriet skall uppfattas, i enlighet med ovanstående redogörelse, som inte endast begränsad till Kristi död och uppståndelse utan även innefattande att Kristi död och uppståndelse ses i ljuset av påsken i det gamla förbundet och det judiska påskfirandet. Påsken i det gamla förbundet blir tolkningsnyckeln för att förstå Kristi död och uppståndelse i kyrkans gudstjänstliv, sakramentalteologi och ecklesiologi.

Olaus Petri visar i sin handbok på svenska en tydlig medvetenhet om påskmysteriets betydelse i det sammanhang som här avhandlas. I sin första dopordning på svenska använder han en svensk bearbetning av den tidigare nämnda syndaflodsbönen. Påskmysteriets samband med det gamla förbundet lyfts fram med all önskvärd tydlighet. I bönen nämns hur Gud räddade den trogne Noak genom vattnet undan syndafloden och att Israel torrskodda kunde gå genom Röda havet medan Faraos här dränktes. Räddningen från fångenskapen i Egypten genom vattnet, det gamla förbundets påsk, ses här som en förebild till det kristna dopet: ”ther thin helga döpelse medh beteeknat warder”. I bönen ber man sedan fortsättningsvis för den som skall döpas, att all synd skall förgås genom vattnet, att den som skall döpas blir skild från den ogudaktiga hopen och kommer in i arken som är kristenheten, uppfylls med helig Ande och kommer till det eviga livet genom Jesus Kristus.⁴⁸

Det som i texten till Olaus Petris dopordning är mindre klart är betydelsen av Kristi uppståndelse för förståelsen av sakramentet. Den som döps skall lämna sitt gamla liv genom dopet i vatten och stå upp till det eviga livet med Kristus, men Kristi egen uppståndelse sägs det inte mycket om. Olaus Petris grundtanke verkar vara att Kristus genom sin död har vunnit förlåtelse för världens synder och att delaktigheten i denna förlåtelse vinnas genom dopet. Inte ens i dopfrågorna nämns Kristi uppståndelse: ”Troor tu

⁴⁶ Dulles, A, s 108f.

⁴⁷ ”Och ni räddas genom att Jesus Kristus har uppstått, han som har stigit upp till himlen och sitter på Guds högra sida, sedan änglar, makter och krafter har lagts under honom.” 1 Petr 3:18–22

på Jesum Christum hans eenda son wor herra föddan och dödhan? Swar Ja".⁴⁹ Denna betoning av Kristi döds betydelse för människans frälsning, utan omnämnande av Kristi uppståndelse, skulle komma att vara bestående under de följande århundradena i Sverige.

Den kyrkosyn som framträder i Olaus Petris dopordning är typiskt nog synen på kyrkan som ett Guds folk, det nya Israel, vilket visas av att han direkt sammanför det israelitiska folkets räddning (thin almogha Israel) genom Röda havet med det kristna dopet och tillhörigheten till kristenheten.

Redan 1528 hade Olaus Petri förklarat sin syn på sakramenten i en särskild skrift.⁵⁰ Inledningsvis konstaterar Olaus Petri att sacramentum är en översättning av det grekiska "mysterion" som betyder hemlighet. Han fortsätter därefter med att beskriva sakramentet som ett utvärtes synligt och begripligt tecken på den nåd som blir oss tillsagd genom Guds ord. Med en hänvisning till Paulus, menar Olaus Petri att det är Kristus själv som kallas sacramentum (Ef 3, 1 Kol 1). Utifrån att det är Kristus själv som är sakramentet vill Olaus Petri helst kalla dop och nattvard för sakramentstecken (sacramentz tekn).⁵¹

Om dopet skriver Olaus Petri, att det är ett tecken för trons rättfärdighet i vilket den gamla människan och syndakroppen blir dödad, renad från synden och rättfärdigad (affdödhadher, reengiorder aff syndena, och rätfärdugat warder). Här gör Olaus Petri en hänvisning till Rom 6. I Olaus Petris syn på dopet är förebilden i Gamla testamentet helt klar. Han jämför direkt dopet med Israels räddning genom havets vatten, som han kallar ett tecken på att Gud var dem gunstig (gönstig). Betoningen ligger på räddning och syndaförlåtelse.⁵² Olaus Petri beskriver dopets funktion i det mänskliga li-

⁴⁸ Olaus Petri, Een handbock påå Svensko, Ther doopet och annat mera uthi ståår, 1529, OPSS band 2, s 319: "O alzmechtige ewighe gudh tu som epter thinne strenga retwises dom, haffuer genom syndflohena fördömdt then otroghna werldena, behallandes genom thina stora barmhertigheet then troghna Noe sielff ottonde, och haffuer fördrengt then förstockade Pharaonem, och all hans häär j thet rödha haffuet, och haffver fördrt thin almogha Jsrael torskodan ther jgenom, ther thin helga döpelse medh beteeknat warder Tu som genom thin helga sons Jesu Christi wor herres döpelse gjorde jordan och all watn til enne helsosamma syndfloodh, och insatte döpelsen ther synderne j Jesu namn afftwaghna warda, Så werdaz nw milleliga see til thenna thin tienare (-rinne) N. och giff honom (henne) ena rätta troo, och förnyia honom (henne) j andanom genom thesso helsosamma syndfloodena, at honom (henne) motte här förgåss all then synd som honom (henne) aff Adam påkommen är, och then han sielff giordt haffuer, och at han (hon) motte skilias jfrå then ogudhachtiga hoopen, och komma jn j then helga archen som är thin helga Christenheet, ther vpfillas medh them helga anda, och komma til thet ewinnerliga liffwet genom Jesum Christum wor herra. Amen."

⁴⁹ Olaus Petri, OPSS band 2, s 321f.

⁵⁰ Olaus Petri, Een liten boock om Sacramenten huadh the äre och huru the retzligha brukas skole, OPSS band 1, s 369ff.

⁵¹ Olaus Petri, OPSS band 1, s 375.

⁵² Olaus Petri, OPSS band 1, s 376 "jtt wist witesbyrd, at gudh är tich gönstogh lijka som han sielff döpte tich, såsom Jsraels almoge hade för jtt wist tekn at gudh war them gönstig j thet haffzens watn stodh om en mwr på bådhä sidhor widh them mädhan the gingo ther ofuuer, så skal tu och haffua för en viss pant til gudz nådhe at tu döpes, ther före brukas thenne ordhen ther til, J namn fadhers och sons och then helge andas, til at giffua til kenna ath sielff gudh fader och son och den helge ande döper, och then som döpt warder skal låta sich tyckia (som och j sanningene är) ath honom förlåtes synderna aff gudh fadher och son och then helga anda".

vet med att skriva att kraften och nåden, som Gud verkar i oss, är det att man går genom döden till livet.⁵³ Människans dagliga död och uppståndelse från synden kan äga rum i kraft av Kristi död och uppståndelse (aff Christi vpstondelse haffue wij then krafft ath wij begynne haffua jtt nytt rätffärdigt leffuerne).⁵⁴

När Olaus Petri i sin bok om sakramenten kommer in på nattvarden, saknas dock sambanden med påskan i det gamla förbundet och död-uppståndelsemönstret. Tyngdpunkten i Olaus Petris framställning ligger vid att avvisa tanken på att endast prästerna skulle motta sakramentet och att ställa ut sakramentet i monstransen. I den mån han kommer in på den sakramentalteologiska förståelsen av nattvarden ligger betoningen på syndernas förlåtelse genom Kristi död och att Kristi död förkunnas i nattvarden.⁵⁵

Brodern, ärkebiskop Laurentius Petri, hänvisar i sin kyrkoordning 1571 till de svenska ordningarna för dop och mässa. I avsnittet om dopet gör han en hänvisning till Rom 6,⁵⁶ men har i övrigt inte med några tydliga anspelningar på Kristi död och uppståndelse eller påskmotivet i stort.

Av större intresse är det då att se närmare på hur Olaus Petri faktiskt utformade sin mässordning, den svenska mässan från 1531. Här väljer Olaus Petri att arbeta samman påskdagens prefation med instiftelseorden till en integrerad enhet. Det faktum att Olaus Petri just väljer påskdagens prefation som utgångspunkt för hur han utformar det utan tvekan känsligaste momentet i den nya mässordningen, avslöjar att hans syn är att nattvarden hör samman med påskan.

I bakgrunden finns betraktelsesättet att Kristus är det nya förbundets påskalamm som blir slaktat för att mänskligheten skall räddas, men genom att välja påskdagens prefation som grund för den första nattvardsbönen på svenska blir påskmotivet fullständigt. Också Kristi uppståndelse ges här en betydelse för nattvardens sammanhang. ”Och såsom han offueruan dödhen och stodh vp jgen til lijffz och nw aldrigh meera döör, så skola och alle the som ther vppå förlata sich, offueruinna syndena och dödhen och få ewminnerlighit lijff genom honom.”

Valet av påskdagens prefation som utgångspunkt för utformningen av den reformatoriska nattvardsliturgin verkar vara ett svenskt särdrag. Varken Nürnbergmässan eller Luther har påskprefationen som grund för nattvardsliturgin. I dessa är det i stället den vanligare förekommande allmänna prefationen, *praefatio de communi*, som får bli den bön som leder över till instiftelseorden. I den svenska mässan 1541 har påskprefationen kompletterats med ytterligare ett alternativ, en översättning av den allmänna prefationen från den medeltida mässan.⁵⁷

⁵³ Olaus Petri, OPSS, band 1, s 377.

⁵⁴ Olaus Petri, OPSS, band 1, s 378.

⁵⁵ Olaus Petri, OPSS, band 1, s 402ff.

⁵⁶ Laurentius Petri, Kyrkoordningen, s 48.

⁵⁷ Olaus Petri, Then Swenska Messan 1531, OPSS, band 2, s 146; Rodhe, E, s 146ff; Brilioth, Y, s 339f.

De båda prefationerna från 1541 kom att finnas kvar i den svenska mässan i kyrkohandböckerna fram till 1811, då de helt avlägsnades. I 1811 års handbok följdes de inledande prefationsresponsorierna direkt av instiftelseorden. Denna reduktion av nattvardsliturgin ledde till ett restaureringsarbete som i 1894 års kyrkohandbok lyfte fram påskmotivet ännu tydligare än i handböckerna före år 1811. Som prefation återinsätts nu den gamla påskprefationen, men med tillägget att Jesus Kristus är vårt påsklamm, offrat för oss, Guds rena lamm, som burit världens synd allt intill döden. Syftningen på de gammaltestamentliga förebilderna är uppenbar liksom påskmåltidssammanhanget, eftersom påskalammet stod i centrum för den judiska påskmåltiden, i enlighet med föreskrifterna i 5 Mos 15.⁵⁸

Även i dopordningen kom 1811 års kyrkohandbok att innehålla avsevärda förändringar. Den tidigare nämnda syndafloidsbönen, i vilken påskmotivet framträdde, ströks helt. Från 1800-talets andra del har ett liturgiskt restaureringsarbete pågått, som innefattat också att återföra påskmotivet till gudstjänstlivet och sakramentsförståelsen.

Det kom att dröja till 1980-talet innan påskmotivet ånyo tydliggjordes i dopordningen – förutom en antydning som tidigare funnits i tackbönen efter dophandlingen om att ”i Kristi uppståndels kraft vandra i ett nytt leverne”. I kyrkohandbokskommitténs förslag till ny dopordning fanns i båda kollektpöböerna före textläsningarna omnämnt Kristi död och uppståndelse i ordalag som förde tankarna till Rom 6. I det första alternativet talades om dopet som ”ger oss del i din Sons död och uppståndelse” och i det andra alternativet tackar församlingen ”för att du genom dopet förenar oss med honom, han som efter sin död stod upp till evigt liv”.⁵⁹ I förslaget till högmässa med dop vidgas perspektivet något: ”Genom dopet förenas vi med Herren Jesus Kristus, han som har dött och uppstått för vår skull. Hans död är döden för vår själviskhet, hans uppståndelse är källan till liv i kärlek och frid”.⁶⁰

Den dopordning som på försök användes från 1982 i Svenska kyrkan, hade tagit ett radikalt steg för att lyfta fram sambandet mellan Kristi död-uppståndelse med dopet: som bibelläsning fanns Rom 6:3–5 insatt som angiven läsning före Matt 28, dopbefallningen. I anvisningstexten stod att texten från Romarbrevet kunde bytas ut mot annan, längre fram föreslagen, text ur Gamla eller Nya testamentet, men den enda i ordningen tryckta texten var den från Romarbrevet. Gudsfolkstanken finns med i dopbönen som beds medan vattnet hålls i dopfunten: ”förena dem med ditt folk”.⁶¹ I

⁵⁸ Rodhe, E, s 147: ”Ja, sannerligen är det tillbörligt, rätt och saligt, att vi alltid och allestädes tacka och lova dig, allsmäktige Fader, helige Gud, genom Jesus Kristus, vår Herre. Han är vårt påsklamm, offrat för oss, Guds rena lamm, som burit världens synd allt intill döden. Och liksom han har övervunnit döden och uppstått igen och evigt lever, så skola ock alla, som förtrösta på honom, övervinna synd och död och ärva evigt liv. Och på det att vi icke må förgäta denna hans ousägliga välgärning, har han instiftat sin heliga nattvard.”

⁵⁹ Svenska kyrkans gudstjänst 1981, s 24f.

⁶⁰ Svenska kyrkans gudstjänst 1981, s 40.

⁶¹ Gudstjänstordning 1982, s 8; samma tanke finns också i Svenska kyrkans gudstjänst 1981, s 26.

denna dopbön sägs även att Gud i Kristus har besegrat döden och genom dopet ger människan del i hans uppståndelse. En ytterligare anknytning till Rom 6 finns i det andra alternativet till dopbön, där man ber Gud sända sin Ande till "detta vatten, så att den som i dopet blir begravd med Kristus uppstår med honom till nytt liv".⁶² I prefationen för högmässa med dop sägs uttryckligen: "I dopet dör vi med honom för att uppstå med honom och leva hans liv".⁶³ Ordningen för söndagsgudstjänst med dop innehåller samma ord om vad som sker genom dopet, vilket tidigare återgivits från förslaget till högmässa med dop från 1981.

Tendensen att tydligt knyta dopet till delaktigheten i Kristi död och uppståndelse är uppenbar i 1981 års förslag och 1982 års försöksordning, men de gammaltestamentliga förebilderna nämns inte alls. Påskmotivet är begränsat till det som Kristus gjort med sin död och uppståndelse.

Utvecklingen av Svenska kyrkans dopordning till 1986 års kyrkohandbok blir att just påskmotivet tonas ned. Med hänvisning till remissreaktionerna på 1982 års försöksordning konstateras att texten från Rom 6 med tanken på delaktighet i Kristi död och uppståndelse varit för svårtillgänglig för församlingarna. Textläsningarna i dopordningen ändras därför så att dopbefallningen ur Matt 28 blir den första och enda obligatoriska texten i avsnittet med bibelläsningar. Därefter kan man välja en eller flera ytterligare bibelläsningar, bland vilka Romarbrevstexten finns med. I dopbönen, medan vattnet hålls i dopfunten, avlägsnas nu som en följd av dessa ändringar de ord som talat om delaktighet i Kristi död och uppståndelse. I ett andra, nyformulerat och mer kortfattat alternativ finns denna tanke med. I båda dopbönerna är det kyrkan som ett Guds folk som är den dominerande kyrkosynen, men utan uttalad bakgrund i det gamla förbundet och befrielsen genom Röda havets vatten.⁶⁴

⁶² *Gudstjänstordning 1982*, s 8, utan motsvarighet i förslaget 1981.

⁶³ *Gudstjänstordning 1982*, s 23 och 27.

⁶⁴ *Svenska kyrkans gudstjänst 1981*, s 25f; *1982 års kyrkomöte*, band 4, Beredningsutskottet 1982:8, s 19f; *Gudstjänstordning 1982*, s 7f; *Svenska kyrkans gudstjänst 1985*, s 230. I detta revisionsgruppens förslag till dopordning har Romarbrevstexten förlorat den framträdande plats den haft i *Gudstjänstordning 1982*. Död-uppståndelsemönstret har tagits bort från det första alternativet till dopbön. I det andra alternativet har bönen följande avslutning: "Vi tackar dig som gör detta vatten till en nådens källa och skänker *dem* som här skall döpas del i din segerrika död och uppståndelse". I revisionsgruppens motivering, s 281, sägs att man inte önskar följa högmässans textläsningsstruktur. Istället vill man "gestalta ett inre sammanhang mellan de lästa texterna". Detta menar man sker genom att dopbefallningen först läses och sedan följs av en text som närmare preciserar dopets innebörd. I Centralstyrelsens skrivelse till 1986 års kyrkomöte konstaterades att remissarbetet givit vid handen att "Rom 6 – trots sin väl motiverade förekomst vid dop – är för svår och man är därför tveksam till dess förekomst vid dopgudstjänst", *1986 års kyrkomöte*, band 2, CsSkr 1986:2, s 208. Centralstyrelsens förslag till texter och dopbön, s 340f, lades, i avseende på död-uppståndelsemötivet, oförändrat fram för kyrkomötet och återfinns i 1986 års kyrkohandbok. Den andra av de två alternativa dopbönerna har följande avslutning: "Vi tackar dig för att du gör detta vatten till en nådens källa och ger *dem* som här skall döpas del i din Sons segerrika död och uppståndelse. För vår Herres Jesu Kristi skull." Anmärkningsvärt är att *Klingert*, R, s 86f, s 162f och s 190f, som ju själv var med i revisionsgruppen liksom i kyrkomötet, inte alls nämner dessa förändringar i dopordningen.

I ordningarna för huvudgudstjänst med nattvard har det varit lättare att hålla fast vid betydelsen av Kristi död och uppståndelse. Samtliga nattvardsböner innehåller en församlingsacklamation i vilken församlingen i anslutning till 1 Kor 11:26 förkunnar Herrens död och bekänner hans uppståndelse till dess han kommer åter i härlighet. I flera av nattvardsbönerna finns också en anamnes i vilken direkt sägs att gudstjänsten och nattvardsfirandet hör samman med Kristi död och uppståndelse. I nattvardsbön B sägs: "skänk oss i denna måltid de välsignade frukterna av din Sons lidande och död, uppståndelse och himmelfärd". I nattvardsbön E: "Därför firar vi, helige Fader, denna måltid till åminnelse av din Sons död och uppståndelse, hans seger över synd och ondska och hans delaktighet i din makt och härlighet". Formuleringen påminner om den som återfinns i nattvardsbön G: "Vi firar inför dig, helige Fader, åminnelsen av din Sons lidande och död, uppståndelse och himmelfärd och väntar hans återkomst i härlighet".

Påskmotivet i sin vidare innebörd, med påskan i Gamla testamentet och den judiska påskmåltiden som tydliga förebilder, är dock mindre framträdande i 1986 års kyrkohandbok. Uttåget från Egypten genom Röda havets vatten, som fanns med i dopordningarna från reformationen fram till 1811 års kyrkohandbok, nämns inte längre som förebild från det gamla förbundet. Texten om delaktigheten i Kristi död och uppståndelse, som i försöksverksamheten på 1980-talet var centralt placerad, har fått träda tillbaka. I Svenska kyrkans dopordning har påskmotivet därför, i förhållande till traditionen, en undanträngd ställning.

En psalm skriven av biskop O Nivenius hade påskmotivet i dopet som sitt tema, sv psalm 618: "Faraos härar hann upp oss vid stranden". Här sägs uttryckligen: "Vi som var döda gick ut ur vår grav. Se här din möjlighet, ljöd oss i ropet, vägen från döden till livet i dopet". Denna psalm återfinns i 1986 års psalmbok under rubriken "pilgrimsvandringen", trots att doptemat i texten är uppenbart.

I ordningarna för huvudgudstjänst i 1986 års kyrkohandbok förekommer påskmotivet i sin vidare innebörd inte alls, om man inte räknar de antydningar som förekommer. Till exempel sägs i momentet Lovsägelsen, Prefationens fortsättning i den allmänna prefationen: "Han är det levande brödet som kommit ned från himmelen för att ge världen liv". I tackbönen efter kommunionen, trefaldighetstiden, alternativ 1, sägs på liknande sätt: "Vi tackar dig som har givit oss att äta av det bröd som kommer ned från himmelen". Här görs en anspelning på Joh 6:48–51, där Jesus talar om sig själv som det levande brödet som kommit ner från himlen och gör en jämförelse med brödet/mannat som det israelitiska folket åt under ökenvandringen efter befrielsen från fångenskapen i Egypten. Anspelningen är dock långsökt och kan inte sägas ge rättvisa åt död-uppståndelsemönstret och det gamla förbundets påskfirande.

Ecklesiologiskt är det tydligt att det är kyrkan som Guds folk som är den dominerande tanken, även om kyrkan också kan nämnas som Kristi kropp.

Några exempel. I dopgudstjänstens dopbön, alternativ 1, ber man för dem som skall döpas: "Förenas dem med ditt folk". Även i alternativ 2 är denna kyrkosyn tydlig: "Himmelske Fader, du skapar genom vatten och Ande ett folk, som är förenat med dig i Jesus Kristus".

I huvudgudstjänstens alternativa moment vid prefationens fortsättning återfinns bland annat följande formuleringar: "I honom är vi ditt folk, frälsta från mörkret till ditt underbara ljus" (prefation för jul), "Därtill har du skapat oss och därför gav du oss livet, att vi skulle höra samman med dig och vara ditt folk på jorden" (prefation för trefaldighetstiden 1), "Genom alla tider samlar du åt dig ett folk och lovsången till din ära skall aldrig upphöra" (nattvardsbön G). Här är särskilt det sistnämnda exemplet av intresse, eftersom kontinuiteten i det som Gud gör lyfts fram mellan folket i det gamla och i det nya förbundet: "genom alla tider samlar du åt dig ett folk". Även om påskmotivets inte är direkt uttalat, är det uppenbart att denna formulering syftar på Guds frälsningsverk med sitt folk i det gamla förbundets tid, vilket får en fortsättning i det Gud gör med det folket i det nya förbundet.

Kyrkan som Kristi kropp omnämns i nattvardsbön D: "Låt oss alla genom den helige Ande förenas till en enda kropp och fullkomnas till ett levande offer i Kristus" och i nattvardsbön F: "Låt alla dem som delar detta bröd och denna bägare genom den helige Ande förenas till en enda kropp och fullkomnas till en levande offergåva i Kristus, dig till ära och pris", samt i nattvardsbön G: "Gör oss till ett i kärleken, så att vi kan vara Kristi kropp i världen och uppenbara hans liv till fred och läkedom för alla människor".

Sakramentalteologiskt har biskop Yngve Brilioth under detta århundrade varit en av dem som mest har påverkat utvecklingen i Svenska kyrkan. Det är därför av stort intresse att en nyligen publicerad undersökning⁶⁵ av hans teologi även visar på påskmotivets ställning i hans liturgiska teologi, med följder för kans kyrkosyn. Brilioth talar tidigt om kyrkan som ett sakrament.⁶⁶ Den sakramentsteologi som Brilioth för fram är nära förbunden med synen på Kyrkan som Kristi kropp⁶⁷. Gemenskapen i Kristi Kropp inkluderar delaktigheten i Kristi död och uppståndelse. I Brilioths nattvardssyn går att se en liturgisk-eukaristisk kyrkoupfattning. Kyrkan är ett skeende; såsom Kristi kropp i eukaristin överbryggar kyrkan mellan frälsningshistorien och nuet.⁶⁸

Det sakramentalteologiska tecknet är för Brilioth ett skeende. I nattvarden sker ett överskridande från då till nu (*anamnes*), i vilket Kristus är närvarande som den handlande. I detta sker ett överskridande från enskilt till gemensamt (*communio*) när den kristne infogas i Kristi kropp. Därmed har också ett överskridande från synligt till osynligt skett (*mysterium*). Brilioth ser

⁶⁵ Bexell, P, Gemenskapens sakrament i Yngve Brilioths kyrkofromhet.

⁶⁶ Bexell, P, s 218 och 236.

⁶⁷ Bexell, P, s 226f.

⁶⁸ Bexell, P, s 229.

sålunda eukaristin och kyrkan som ett enda enhetens sakrament, *sacramentum unitatis*.⁶⁹ Kyrkan har sitt centrum i eukaristin.

Brilioths nattvardssyn och ecklesiologi har påverkat gudstjänstutvecklingen i Svenska kyrkan och uppfattningen av sakramenten. Infogandet i Kristi kropp och gemenskapen i Kristi kropp har blivit väsentliga delar av sakramentsförståelsen. I det gränsöverskridande skeendet blir för Brilioth den Gud, som handlar och är närvarande i sin kyrka idag, samma Gud som handlade i det gamla förbundet.

I Brilioths sakramentalteologi och ecklesiologi är det kyrkan som Kristi kropp som helt dominerar. Ett sådant betraktelsesätt understryker visserligen gemenskapen med Kristus, men kan verka avgränsande gentemot förebilderna i Gamla testamentet. För att kunna uppfatta kontinuiteten med det gamla förbundet kan man, som Brilioth gjorde, tolka sakramenten som ett skeende, ett gränsöverskridande skeende, där samme Gud som alltid varit verksam för mänsklighetens frälsning också nu är verksam för att mänskligheten skall få del i Kristi död och uppståndelse. Om dessutom Israel i Gamla testamentet uppfattas i personifierad form,⁷⁰ kan kontinuiteten bli ännu tydligare.

I Svenska kyrkans bekännelsearbete har en konferens ägnats åt uppståndelseetro. Ett av föredragen vid denna konferens behandlade uppståndelsens förhållande till gudstjänsten.⁷¹ Liksom hos Brilioth är det kyrkan som Kristi kropp som är den ecklesiologiska infallsvinkeln. Draget av kroppslighet och närvaro lyfts fram särskilt i Jesu instiftande av nattvarden, och detta återkommer i berättelsen om den uppståndnes möten med sina lärjungar. Uppståndelseerfarenheten och kyrkan förenas i Kristi närvaro.⁷² Dopet innebär att man dör och blir begravd med Kristus och medför för den som döps att man därefter är en del av Kristi kropp.⁷³

En ytterligare dimension, förutom närvaron, av uppståndelseerfarenheten är gemenskapen. Gudstjänstgemenskapen är i grunden en gemenskap med den uppståndne.⁷⁴ Framställningen av kyrkan som Kristi kropp vill uttrycka just denna dimension. Dopet och nattvarden är nödvändiga för förståelsen av denna kyrkosyn. Genom dopet blir Kristi uppståndelse vår uppståndelse. Brödet i nattvarden är ett gemenskapens bröd: alla får vi del av ett och samma bröd.⁷⁵ Gudstjänstens gemenskap sträcker sig ut i vardagens liv som tjänst i världen, diakoni.

Uppståndelsen innebär också en ytterligare dimension med betydelse för sakramentssteologi och kyrkosyn: sändning. Sändningen har två aspekter:

⁶⁹ Bexell, P, s 247.

⁷⁰ Jfr not 43.

⁷¹ Forkman, G, Uppståndelsen och gudstjänsten. Om gudstjänsten som den innersta platsen för uppståndelseerfarenheten.

⁷² Forkman, G, s 85f.

⁷³ Forkman, G, s 87, med referens till Rom 6:4 och Kol 2:12.

⁷⁴ Forkman, G, s 88f.

⁷⁵ Forkman, G, s 90.

att vittna för andra och att vänta på Guds rike. På detta sätt är påskens uppståndelseerfarenhet framtidsinriktad.⁷⁶ Det eskatologiska draget finns med i urkyrkans gudstjänstliv, och hör också samman med det gamla förbundsfolkets befrielse ur Egypten och påskmåltiden som såg fram emot löftets land och att få fira nästa påsk i Jerusalem. Kristi uppståndelse är hans seger över allt ont, en seger som omfattar allt. Därför skall i gudstjänsten uttryckas hela världens segerjubel över Kristi uppståndelse. Gudstjänsten skall vara en hela skapelsens gudstjänst.⁷⁷

SAMMANFATTANDE SYNPUNKTER

Svenska kyrkan har, genom att i sin kyrkohandbok ecklesiologiskt framhäva tanken på kyrkan som Guds folk, öppnat förutsättningar att knyta an till påskan i det gamla förbundet. Påskan i det gamla förbundet är en förebild för det som Kristus har gjort och gör i sin kyrka, när människor genom dopets vatten blir medlemmar i kyrkan och när nattvard firas. I dopgudstjänsten har påskmotivet funnits i Olaus Petris första dopordning på svenska, men avlägsnats i 1811 års kyrkohandbok. 1982 års försöksordning innebar ett steg att åter låta påskmotivet få en plats i dopordningen. Detta har dock i 1986 års kyrkohandbok trängts tillbaka.

I söndagens huvudgudstjänst hade påskmotivet i Olaus Petris mässa på svenska år 1531 en stark ställning eftersom nattvardsbönen var uppbyggd kring påskdagens prefation. Påskmotivet togs helt bort i 1811 års kyrkohandbok men återkom 1894. Genom att nattvardsbönerna i 1976 års gudstjänstordning och i 1986 års kyrkohandbok innehåller församlingsacklamation och anamnes, tydliggörs Kristi döds och uppståndelses betydelse för gudstjänsten. Påskan och påskmåltiden i gamla förbundet, som förebilder för den kristna gudstjänsten, har dock en helt undanträngd plats.

Sakramentalteologiskt har Yngve Brilioth starkt påverkat teologi och liturgi. Kyrkogemenskapen, liksom dopets och nattvardsens sammanhang, uttrycks vanligen genom att man talar om gemenskapen i Kristi kropp. Genom dopet blir människan en lem i Kristi kropp. I gudstjänsten är kroppen med sina olika gåvor (1 Kor 12) i funktion. Kyrkan är en korporativ gemenskap. Ecklesiologiskt har Kristi kroppsteologin i Svenska kyrkans kyrkohandbok kompletterats med gudsfolkstanken. Denna har dock ännu inte fått fullt genomslag i sakramentalteologin.

Genom att tillämpa gudsfolkstanken i sakramentalteologin skulle gudstjänstlivet tydligare kunna förstås utifrån det gamla förbundet. Det skulle bli tydligare att det är samma Gud som är verksam för att rädda och vägleda sitt folk. Med gudsfolkstanken skulle också framtidsperspektivet och det

⁷⁶ Forkman, G, s 92.

⁷⁷ Forkman, G, s 94.

eskatologiska perspektivet kunna uttryckas tydligare. Sakramenten skulle kunna uppfattas som en del av ett rike som skall komma, ett rike som kyrkan är kallad att börja förverkliga redan här och nu. Kristi kroppsteologin kan, om den inte kompletteras med gudsfolkstanken, på ett avgränsande sätt bli inriktad på gemenskapen med Kristus samt på kyrkogemenskapen med dess olika gåvor.

Om gudsfolkstanken tillämpas i sakramentalteologin, är det framför allt påskmotivet som vinner på detta. För det nya gudsfolket blir räddningen från Egypten och påskmåltiden viktiga tecken på Guds kärlek också i dag, förebilder för det som Kristus med sin död och uppståndelse gjort för hela mänskligheten. Den kristna församlingen firar med ett sådant synsätt i sitt gudstjänstliv inte endast det som Kristus har gjort, utan allt det som Gud har gjort för människorna, både i gamla och nya förbundet.

Om Svenska kyrkan i sitt gudstjänstliv skulle vilja tydliggöra påskmotivet mer än vad som hittills har skett, finns det några områden som kunde vara lämpliga, vilket redogörelsen för den internationella utvecklingen har visat. Påskmotivet skulle kunna lyftas fram, om påsknattsmässan firades med dop, om dop oftare skedde med nedsänkning och läsning av Rom 6, om kyrkoårets tyngdpunkt tydligare lades på firandet av påsken, samt om firandet av söndagen som Herrens dag – veckans första dag – blev en varje vecka återkommande aktualisering av påskmysteriet.

KÄLLOR

- Ambrosius av Milano. Om sakramenten. Om mysterierna. Översatta med inledning av Per Beskow, Skellefteå 1989
- De apostoliska fäderna, Stockholm 1992
- Gudstjänstordning 1982, Gudstjänstordning för Svenska kyrkan, 1982 års alternativ till Den svenska kyrkohandboken, Kyrkliga handlingar, Arlöv 1983
- Hippolytos. Den apostoliska traditionen, översatt och kommenterad av Anders Ekenberg, Uppsala 1994
- Kyrillos av Jerusalem. Katekeser. Prokatekes. Dopkatekeser i urval. De mystagogiska katekeserna. Översättning med inledning och kommentar av Per Beskow, Skellefteå 1992
- Kyrkans dagliga bön, Stockholm 1990
- Kyrkohandboken, Den svenska 1986 års
- Kyrkomötet, 1982 års allmänna
- Kyrkomötet, 1986 års
- Laurentius Petri. Den svenska kyrkoordningen 1571, utgiven av Sven Kjällerström, Lund 1971
- Martin Luther. Lilla katekesen, Stora katekesen, Svenska kyrkans bekännelseskriter, Arlöv 1985
- Melito av Sardes. Om påsken. Översatt och kommenterad av Per Beskow, Skellefteå 1984

Olaus Petri. Olaus Petri Samlade skrifter, OPSS, band 1–4, Uppsala 1914
Svenska kyrkans gudstjänst 1981, SOU 1981:65, Kyrkliga handlingar, Stockholm 1981
Svenska kyrkans gudstjänst 1985, SOU 1985:46, Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster, Kyrkliga handlingar, Stockholm 1985

LITTERATUR

- Althaus, P. *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia 1989
Bexell, P. Gemenskapens sakrament i Yngve Brilioths kyrkofromhet, artikel i *Svensk spiritualitet*, TRO & TANKE 1994:1–2, Uppsala 1994
Brilioth, Y. *Nattvarden i evangeliskt nattvardsliv*, andra upplagan, Stockholm 1951
Bugnini, A. *The Reform of the Liturgy 1948–1975*, Collegeville, Minnesota 1990
Chupungco, A. *Shaping the Easter Feast*, Washington 1992
Daniélou, J. *The Bible and the Liturgy*, Michigan 1979
Dulles, A. *Models of the Church*, Dublin 1989
Early Liturgies. *The Ante-Nicene Fathers*, vol VII, Michigan 1979
Eckerdal, L. Vägen in i kyrkan, Dop, konfirmation, kommunion – aktuella liturgiska utvecklingslinjer, SOU 1981:66, Stockholm 1981
Forkman, G. Uppståndelsen och gudstjänsten. Om gudstjänsten som den innersta platsen för uppståndelseerfarenheten; artikel i *Din uppståndelse bekänner vi*, Stockholm 1988
Hartman, L. ”Till Herrens Jesu namn”, TRO & TANKE 1993:4, Uppsala 1993
Klingert, R. *Liturgin som bekännelse*, Stockholm 1989
Kloppenburg, B. *Ecclesiology of Vatican II*, Chicago 1974
Lathrop, G. *Holy Things. A Liturgical Theology*, Minneapolis, 1993
Lathrop, G. *Baptism in the New Testament and Its Cultural Settings*, *Eucharist in the New Testament and Its Cultural Settings*; artiklar i *Worship and Culture in Dialogue*, LWF Studies, Geneva 1994
Lathrop, G. *Worship: Local Yet Universal*, artikel i *Christian Worship: Unity in Cultural Diversity*, LWF Studies, Geneva 1996
Marsili, S. *Teologia liturgica. Anno liturgica*, Rom 1977, pro manuscripto, 36
New Catholic Encyclopedia, vol XII, Washington 1967
The New Dictionary of Sacramental Worship, Dublin 1990
Nilsson, N-H. *Gudstjänst i Svenska kyrkan*, Mitt i församlingen 1994:8, Stockholm 1994
Pahl, I. *The Paschal Mystery in Its Central Meaning for the Shape of Christian Liturgy*, artikel i *Studia Liturgica* vol 26, 1996
Rodhe, E. *Svenskt gudstjänstliv*, Uppsala 1923
Rordorf, W. A Response to the Paper of Irmgard Pahl, artikel i *Studia Liturgica* vol 26, 1996
Wybrew, H. *The Orthodox Liturgy, The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, London 1989

Summary

This article, entitled "We Confess Your Resurrection" reflects on the theme of Easter in worship from the perspective of sacramental theology.

The central importance of Easter for the worship of the Christian churches is obvious. In baptism a person dies and is raised again with Christ. Every Sunday, Christian congregations gather to celebrate the Day of the Lord – the day when death was conquered and Christ rose from the tomb. And in the eucharistic prayer most churches say that they proclaim the death of the Lord and confess his resurrection as the most central part of the celebration of the liturgy.

The theme of Easter may be considered as the most basic aspect of the Church's worship, as well as of the Christian life and of the very nature of the Church. He, who makes all things new, has himself called the Church to be the new people of God. This calling, which is given to the Churches, is prefigured in the story of the people of God of the old covenant, of those who had been delivered out of slavery in Egypt, and who had made a break with that old way of life. The theme of Easter in the Church's tradition of worship is intimately linked with the exodus theme in the passover celebration of the people of the old covenant.

The importance of the paschal mystery in the church's tradition of worship has been the subject of special attention in recent years. Here this approach is applied to the Swedish context. The essay introduces the current discussion on the paschal mystery in the life of the Church, seen from the Swedish perspective with the addition of some comments how the theory of church-life relates to actual practice.

If Christian worship is understood as the continuation of and a merging and a re-interpretation of synagogue worship and the tradition of the Jewish family meal, especially the of passover meal, the centrality of the paschal theme in all Christian worship is obvious. This is particularly true of the celebration of the eucharist, which is sprung from the Jewish passover meal, i.e., from the ritual meal on the eve of the liberation of the people from Egypt, which is repeated every year in a Jewish family.

The Jewish passover meal is not only a memorial meal. Nor is Christian worship – focused on the eucharistic celebration – only a celebration of a historic event. Both these celebrations are intended to be a re-actualisation, through which the participants are drawn into the events themselves, and through which God acts in order to save his people.

The theme of Easter is an integral part of Christian worship from the

early Christian period onwards. In the main liturgy, the death and resurrection of Christ shall be proclaimed in the ante-communion (“the service of the word”), and, in the eucharistic prayer, the death of Christ is proclaimed and his resurrection confessed until he comes again. The anamnesis and the acclamation of the eucharistic prayer express these thoughts, although this has been more obvious in the Eastern churches than in the Western ones, where greater emphasis has traditionally been put on the sacrificial death of Christ, on reconciliation and on the forgiveness of sins.

The most obvious and most visible expression of the Easter mystery is in the service of baptism. The candidate is made a participant in the death and resurrection of Christ. Through the waters of baptism, the person dies and is raised again with Christ. The paschal night between Holy Saturday and Easter Sunday was the original time for baptism, which focuses the connection between baptism and Easter even more clearly.

Applied to ecclesiology, it is primarily the metaphors of the Church as the people of God and as the body of Christ which are relevant to this discussion. The theme of Easter is most obvious when the Church is seen as the people of God, because the paschal events of the old covenant and the Jewish passover meal are then seen as direct anticipations of the celebration of the death and resurrection of Christ by the new people of God.

In order to show more precisely the importance of the Easter mystery for worship from a sacramental perspective, I have chosen to consider developments in the Church of Sweden from the Reformation onwards.

By encouraging in its Service Book the view of the Church as the people of God, the Church of Sweden has opened up the possibilities of referring to the paschal celebration in the old covenant as an anticipation of what Christ has done and continues to do in and through his Church, when people are made members of the Church through baptism, and when the eucharist is celebrated. The theme of Easter was included in the celebration of baptism even in the first Order of Service in Swedish composed by Olaus Petrus, but it was removed in the Service Book of 1811. The 1982 experimental order of baptism was an attempt to restore the theme of Easter in the service of baptism, but this has been repressed again in the 1986 Service Book.

The Easter theme was strongly emphasised in the main Sunday service in Olaus Petrus’ Missal, 1531, in which the eucharistic prayer was built around the preface of Easter Day. In the 1811 Service Book, the Easter theme was completely removed, but it was restored again in 1894. The inclusion of the congregational acclamations and the anamnesis in the revision of the eucharistic prayers in 1976 and in the Order of Service in the 1986 Service Book, clarifies the importance of the death and resurrection of Christ for worship. The passover and the passover meal of the old covenant as anticipations of Christian worship are, however, totally suppressed.

Yngve Brilioth has exerted a major influence on sacramental theology

and liturgy. The community of the Church, baptism, and eucharistic fellowship are often captured by the metaphor of membership of the body of Christ. By baptism, a person is made a member of the body of Christ. In worship, the whole body with its various gifts (1 Cor 12), is at work. The Church is a corporate community. The theology of the body of Christ has been complemented by the image of the people of God in the ecclesiology of the Church of Sweden Service Book. However, this has not been fully recognised in terms of sacramental theology.

By an application of the image of the people of God in sacramental theology, the continuity between the old covenant and the worship of the church could be more clearly expressed. It would then be obvious that it is the same God who is at work in order to save and lead his people. By the use of the image of the people of God, the perspective of the future and the eschatological perspective could also be more clearly expressed. The sacraments could be seen as a participation in the kingdom which is to come – a kingdom which the church is called to begin to realise already here and now. The theology of the body of Christ may, if it is not complemented by the theology of the people of God, cause a limitation of attention to mere fellowship with Christ and to the community of the church with its various gifts.

If the image of the people of God is applied to the theology of the sacraments, the theme of Easter will be particularly evident. The saving exodus from Egypt and the passover meal will become important signs of the love of God for his people even today, and prefigurations of what Christ has done, through his death and resurrection, for all of humanity. With such an understanding, the Christian Church celebrates in its worship not only what Christ has achieved, but all that God has done for all people, both in the old and in the new covenant.

Should the Church of Sweden wish to clarify the theme of Easter to an even greater extent than has hitherto been done, there are several suitable areas of attention, which the report on international developments show. The Easter theme could be strengthened if the celebration of the Easter Vigil included baptism – with baptism more often performed through total immersion and accompanied by the reading of Romans 6 – if the emphasis of the liturgical year was more clearly laid on the celebration of Easter, and if the celebration of Sunday as the day of the Lord, the first day of the week, was made a weekly occurring actualisation of the Easter mystery.

Translated by Gerd Swensson/Te Deum

Påskmotiv i psalmboken

Av Ragnar Holte

Uppståndelse- och skapardag!
Från Edens lustgård, Kristi grav
på nytt du stiger. I ditt ljus
vi med apostlarna går ut.

Så inleds en tidegärdshymn för söndagens morgongudstjänst – *laudes* – i båda våra nya tidegärdsutgåvor. Den svenska texten är skriven av *Anders Frostenson* och utgör en ganska fri tolkning av en medeltida latinsk hymn *Primo die quo Trinitas*, eller ursprungligen *Primo dierum omnium*. Originalets huvudpoäng är fint fångad av Frostenson: söndagen, den första veckodagen, associeras dels med ”den första dagen av alla”, dvs den första skapelsedagen, dels och framför allt med Kristi uppståndelse, som enligt evangeliernas berättelser ägde rum ”på morgonen den första veckodagen”. En hymn är alltid avsedd att fylla en liturgisk funktion, inte minst då att aktualisera led i den bibliska frälsningshistorien. Här framställs därför skapelsens och uppståndelsens skeenden inte bara som något förflutet utan som en i nuet närvarande verklighet. Den anförda hymnen ingår inte i *Den svenska psalmboken* och där finns inte heller någon annan psalm med motsvarande motiv – mera härom nedan.

VARJE SÖNDAG EN PÅSKDAG I MINIATYR

Som framgår av flera artiklar i den här volymen är detta ett centralt motiv som lyfts fram inom nutida internationell liturgik, när man studerar det kristna söndagsfirandet. Det rör sig naturligtvis inte om ett nyupptäckt, och än mindre om ett nyuppfunnet, motiv. Att kristenheten inte firar lördagen, den judiska sabbaten, som gudstjänst- och vilodag, utan i stället söndagen, har av hävd motiverats med att Kristus uppstod på en söndag. Söndagen fick därför en hedersplats bland veckans dagar som ”Herrens dag”. Eftersom Kristi uppståndelse teologiskt förståts som startpunkten för Guds nyskapelse av hela mänskligheten har också den ursprungliga skapelsen ingått i motivkretsen.

Om man utgår från påskperspektivet på söndagsfirandet, genom vilka liturgiska texter kommer detta i så fall till konkret uttryck? I den här arti-

keln fokuseras psalmboken. Psalmer ur den utgör självklara inslag i söndagens gudstjänstfirande, men psalmvalet är i princip fritt. Det finns många aspekter att ta hänsyn till vid valet av psalmer. Här skall emellertid påskmotivet användas som raster för framtagning och analys av visst psalmmaterial. En motivaspekt renodlas alltså medvetet. Det bör då från början uttryckligen sägas, att psalmer givetvis har andra viktiga funktioner att fylla än att lyfta fram påskmotivet. Men sådana funktioner tar jag mig friheten att bortse från i den här artikeln.

Jag vill framhålla att jag bara undantagsvis kommer att behandla påskpsalmer. Detta kan förefalla något apart när jag rubricerat artikeln *påskmotiv i psalmboken*. Rimligtvis finns påskmotiv i första hand i påskpsalmer. Men allt kan inte uttryckas i en rubrik. Det som har föranlett den här artikeln är ju, som redan framhållits, det inom aktuell liturgik aktualiserade *påskperspektivet på söndagsfirandet*. Intresset riktas därför mot förekomsten av påskmotiv i psalmer som kan tänkas bli använda under andra kyrkoårstider än just påsken.

Viss, men ganska marginell, uppmärksamhet kommer jag att ägna psalmer som enligt psalmbokens disposition knutits till bestämda tider av kyrkoåret, men andra än påsken. Psalmboken är emellertid bara delvis disponerad efter kyrkoåret. Dess tre första avdelningar har mer generell karaktär: *Lovsång och tillbedjan*, *Fader, Son och Ande* och *Kyrkan och nådemedlen*. Psalmer från de avdelningarna kan förekomma nästan när som helst under kyrkoåret. De har klart intresse för den här artikeln och likaså psalmbokens senare avdelningar *Att leva av tro*, *Tillsammans i världen* och *Framtiden och hoppet*. Psalmer därifrån brukar dominera under kyrkoårets senare halva, den långa trefaldighetstiden, och den sistnämnda avdelningens psalmer brukar framför allt komma till användning mot kyrkoårets slut. Här vill jag återigen göra en reservation: det är vanligt att psalmer om det kristna uppståndelsehoppet aktualiserar tron på Kristi uppståndelse. Just för att påskmotivets förekomst i denna psalmgenre ter sig mer eller mindre självklar, kommer jag inte att speciellt uppmärksamma den; skälet därtill är det samma som att jag inte fokuserar påskpsalmerna. Jag kommer också att i någon mån beröra avdelningen *Dagens och årets tider*, som är placerad närmast efter kyrkoårets psalmer.

Någon fullständig inventering av påskmotiv (exkl renodlade påsk- och uppståndelsepsalmer) i *Den svenska psalmboken* från 1986 och i tillägget *Psalmer i 90-talet* från 1994 syftar jag inte till, även om jag inför den aktuella uppgiften verkligen på nytt ögnat igenom allt. Jag nöjer mig med att dra fram ett antal psalmer som jag bedömer som goda och intressanta exempel. Efter att ha funderat en del över lämpligaste sätt att disponera stoffet, har jag stannat vid att huvudsakligen utgå från de individuella psalmförfattarna, någorlunda kronologiskt ordnade.

Jag har vidare ansett det viktigt att relatera de svenska psalmerna till ett internationellt jämförelsematerial. Jag har därför ägnat mig en hel del åt

Den danske *Salmebog* med dess tillägg från 1994, den 1984 antagna *Norsk Salmebog* samt den engelska *Hymns Ancient & Modern, New Standard*, först utgiven 1983. Jag undrade länge hur och vad jag skulle välja ur detta rikhaltiga material, men så småningom gav sig lösningen av sig själv. Jag blev nämligen speciellt fångad av en psalmförfattare från vartdera språkområdet. Alla tre finns i översättning representerade också i den svenska psalmboken, men i sina respektive hemländers psalmböcker förekommer de med en betydligt bredare produktion, och viktiga inslag i den har stor relevans för temat i min artikel.

Jag har också gått igenom de klassiska latinska tidegärdshymnerna enligt utgåvan *Hymni instaurandi Breviarii Romani*, 1968, samt *Cecilia. Katolsk psalmbok*, 1987. Dess första 325 nummer är ju gemensamma med *Den svenska psalmboken*, och även dess s k samfundstillägg innehåller mycket gemensamt stoff. Det jag funnit av intresse för min artikel gäller ett par översättningar av fornkyrkliga och medeltida hymner.

PSALMER OM SÖNDAGEN SOM UPPSTÅNDELSENS DAG

Jag citerade inledningsvis Frostensons tolkning av en fornkyrklig söndags-hymn med påskmotiv och påpekade att varken den eller någon temamässig motsvarighet förekommer i den svenska psalmboken. Det är en anmärkningsvärd lucka, vilket inte minst framgår av mitt jämförelsematerial. I den norska psalmboken besjungs söndagen med en psalm av *Palladius* (nr 569) som börjar: *Velsignet dag, o Frelser blid, da du stod opp av døde!* – Den danska psalmboken har inte mindre än sju psalmer (368–374) om söndagen, varav *Grundtvig* skrivit tre, bl a nr 372 vars första vers lyder så:

Søndag morgen fra de døde
Jesus sejerrig opstod;
hver en søndags morgenrøde
bringer nu for døden bod,
kalder underfuldt tilbage
alle Herrens levedage.

N F S *Grundtvig* (1783–1872) torde vara Danmarks erkänt störste psalmdiktare, och det är honom jag speciellt fastnat för vid min genomgång av danskt material. Han förenar initierad och fyndig användning av bibliskt stoff med utpräglad förmåga till poetisk gestaltning. Versen ovan ger ett mönsterexempel på vad jag i inledningsstycket ovan beskrivit som liturgins främsta funktion: att aktualisera och levandegöra led i den bibliska frälsningshistorien. Kristi segerrika uppståndelse framställs som på nytt närvarande och verksam i det kristna söndagsfirandet, ja, hela Kristi liv och verk ses som där present.

Vi kan vidare notera hur naturens skeenden görs till transparenta bilder

för frälsningskeendet. Jag förmodar att här kan skönjas en fornkyrklig inspiration i Grundtvigs diktning. Morgonrodnaden, och över huvud solen, ses gärna som Kristussymboler i fornkyrkliga hymner och får markera ljusets seger över mörkret och livets över döden. Här tycker jag mig se en markant skillnad mellan Grundtvig och flertalet svenska psalmförfattare från motsvarande tid. Ett bra exempel är förresten den psalm om söndagen som Geijer skrev för 1819 års psalmbok och som fick vara kvar även 1937, som nr 203: *Hur härlig, Gud, din sol uppgår!* Psalmen framställer Guds skapelses skönhet och allt skapats lovsång till hela världens *Gud och Far*, som bakgrund till och i samklang med uppenbarelsen genom ordet och menighetens gensvar och lovsång: *Skön är din himmel och din jord, men härligare är ditt ord, din lag, din nådelära.* Kristi uppståndelse nämns inte, och den uppgående solen knyts inte samman med Kristusuppenbarelsen.

Jag tror att vi här möter något signifikativt för 1700-tals- och 1800-tals-teologins sätt att relatera allmän och särskild uppenbarelse till varandra. Den allmänna uppenbarelsen knyts enbart till den första gudomspersonen, Fadern, och frälsningskeendet i Kristus separeras från skapelseverket. I fornkyrkan sågs den andra gudomspersonen, *Logos*, förstådd både som *Ord* och *Världsförnuft*, självklart i ett kosmiskt perspektiv. Det Ord som blir människa i Kristus är också det Ord genom vilket Gud skapat och uppehåller världen. Den samsynen blir svårare att upprätthålla sedan den hellenistiska kulturens *Logos*-tänkande gått förlorat i såväl filosofisk som teologisk reflektion.

Den engelska motsvarigheten till vår psalmbok talar konsekvent om *hymns* när det gäller kristen poesi för gudstjänstbruk – termen *psalms* förbehålls Psaltarens psalmer. Den ovannämnda utgåvan, i första hand avsedd för Church of England, innehåller fyra hymner som behandlar söndagen: nr 20–22 och nr 449. Den sistnämnda är författad av *Ch Wesley*, som blivit min favorit bland de engelska hymnförfattarna. *Charles Wesley* (1707–1788) var yngre bror och medarbetare till John Wesley, grundaren av den metodistiska rörelsen. Han var en stor poetisk begåvning och blev den metodistiska väckelsens store hymndiktare. Han lär ha skrivit omkring 6 500 hymner! Eftersom han var metodist, har väl hans hymner inte utgjort några självklara inslag i den engelska kyrkans hymnrepertoar. Den nuvarande hymnboken innehåller emellertid ett stort antal hymner av hans hand, men det kan ju noteras att den söndagshymn jag här skall kommentera togs in först 1969, i ett tillägg till den tidigare hymnboken (nr 449). Första versen i Wesleys söndagshymn lyder så här:

Come, let us with our Lord arise,
our Lord who made both earth and skies,
and gave men gifts of life and peace;
he died to save the world he made,
he rose triumphant from the dead;
and stamped the day for ever his.

Denna koncentrerat innehållsmättade vers är gestaltad med teologisk djärvhet och poetisk kraft. Kontrasten till Geijers separerande av skapelse- och frälsningsskeende är slående, och sättet att smälta dem samman är hos Wesley ännu längre drivet än hos Grundtvig. *Samme* Herre som skapat världen sägs här ha dött och uppstått för den; första och andra gudomspersonen smälter samman. (Man kan jämföra med Lutherspsalmen *Ein feste Burg* där Kristus sägs vara *der Herr Zebaoth* – i linje med fornkyrklig kristologisk tolkning av Psalt 24.) Skapelse och död-uppståndelse knyts av Wesley två gånger på olika sätt samman i två med varandra rimmande versrader: 1–2 och 4–5. Anslaget i första raden är genialt: *arise* blir tredimensionellt: Kristus uppstår, vi stiger upp efter nattens sömn, vi manas att stiga upp också andligen, uppstå med Kristus. På sista raden har Wesley även lyckats få med att söndagen blivit Herrens dag, *the day for ever his*.

PÅSKMOTIV I FORNKYRKLIGA HYMNER

Efter vad jag ovan sagt om samsynen mellan skapelse och frälsning i fornkyrkliga hymner, kunde man vänta att många av dem skulle äga direkt relevans för mitt tema här. Men frånsatt den speciella söndagshymn som jag inledde med, och ytterligare en med liknande motiv, *Salve, dies, dierum gloria*, har jag under genomgång av ett stort latinskt (däremot inget grekiskt) material inte funnit särskilt mycket. Det hänger antagligen samman med att hymner företrädesvis skrevs för veckans tideböner och för de stora kyrkoårshögtiderna. En rad påskhymner finns naturligtvis, men dem bortser jag ju från, med ovan given motivering. Ett flertal laudeshymner och några matutinhymer innehåller motiv med Kristus som sol, ljus, morgonrodnad etc och kan ibland antyda ett påskmotiv, men aldrig så explicit utfört som i de nämnda söndagshymnerna – och en viktig poäng var ju just att markera söndagen som uppståndelsens dag.

I *Cecilia* har emellertid *Alf Härdelin* en fin tolkning av matutinhymer *Lux aeterna, lumen potens*, där placerad som nr 425, under den allmänna rubriken *Lovsång och tillbedjan*. Här finns ett påskmotiv antytt på det för genren karakteristiska sätt varigenom naturens skeende blir en transparent bild för ett andligt skeende. Första versen lyder:

Vilken väldig makt och klarhet,
Herre Kristus, i ditt ljus,
du betvingar nattens fador,
för till seger dagen fram,
du förintar mörkrets välde
och är lyktan på vår väg.

En hymn efter grekiskt original (nr 452) är riktad till den heliga Anden, men Anden blir därvid i hög grad förmedlare av Kristusverkligheten:

Kom, du fördolda skatt.
Kom, du eviga liv ...
Kom, du frälsningens mål.
Kom, du som väcker oss upp ur vår sömn.
Kom, du de dödas uppståndelse ...

Jag får senare ett par gånger anledning att ytterligare beröra den fornkyrkliga hymnrepertoaren i samband med min behandling av flera sentida författare som inspirerats av den.

KRISTUS SOM SEGRARE ÖVER SYND OCH DÖD I LUTHERPSALMER

Jag nämnde ovan Martin Luthers berömda *Ein feste Burg ist unser Gott*, på svenska *Vår Gud är oss en väldig borg* (nr 237). Visst är den i hög grad präglad av ett påskmotiv, även om det är mer indirekt uttryckt. Luther framställer ofta försoningens och påskens skeende som en kamp mellan Kristus och ondskans makter. Kampen är i princip avgjord genom korset och uppståndelsen, varför den Ondes "kraft är tömd", och "Guds ord och löfte" (dvs om frälsning och evigt liv) "skall bestå".

Mer explicit är påskmotivet i den stora psalmen *Nun freut euch, lieben Christen, gmein*. Den utgör, kan man säga, en koncentrerad och dramatiskt laddad framställning av det reformatoriska budskapet om rättfärdiggörelsen, med dess grund i Kristi försoningsverk. Frostensons nytolkning av psalmen (nr 32) är i stort sett väl genomförd, även om första raden fått litet karaktär av nödrim: *O gläd dig Guds församling nu*. Det svenska kyrkomötet ville ha kvar också den äldre Wallin-versionen (nr 345) vars första rad klingar rätt sexistiskt för ett nutida öra: *Var man må nu väl glädja sig*. Frostenson håller sig mycket närmare originalet än Wallin, som bl a strukit en av de viktigaste verserna. (Båda har dessutom strukit v 3). Det i psalmen absolut centrala påskmotivet uttrycker Luther så här (i v 8: den talande är Kristus som riktar sig till den troende människan); och det tolkas av Frostenson (i hans v 7):

Luthers original:

Den Tod verschlingt das Leben mein,
mein Unschuld trägt die Sünde dein,
da bist du selig worden.

Frostensons översättning:

Jag skuldlös dina synder bär
och i min död du livet har.
Så har du blivit salig.

Frostensons återgivning innebär tyvärr en försvagning av påskmotivet. Första raden i Luthercitaten betyder ordagrant: *Mitt liv uppslukar döden*. Det är en djärv och drastisk bild för att den kosmiska kampen mellan liv och död, mellan Kristus och fördärvmakterna, har slutat med livets seger genom Kristi uppståndelse. Den poängen går förlorad i Frostensons *i min död du livet har*. Hos Luther talar Kristus om *sitt liv*, hos Frostenson om *sin död*. I Frostensons text har faktiskt uppståndelsen hoppats över: först bär Kristus våra synder, sedan far han upp till himlen.

Nr 33, *O Jesus Krist, som mänska blev*, är närmast en variation av nr 32. Det är ovisst om den har ett original författat av Luther, men den är i varje fall skriven i hans anda, och den första svenska versionen av den, liksom av nr 32, är antagligen avfattad av den svenske reformatorn *Olaus Petri*.

Flera Lutherpsalmer är nytolkningar/omarbetningar av fornkyrkliga/medeltida hymner. I sin omarbetning av Ambrosius adventshymn *Veni redemptor gentium* till julpsalm (nr 112) har Luther faktiskt lagt in ett påskmotiv som inte finns i originalet: *döden har han nederlagt* (enligt traditionell svensk översättning). Julidyllen med barnet i krubban bryts här alltså genom en påminnelse om det verk som Kristus fötts till jorden för att utföra. Luther har ju också en berömd påskpsalm, *Christ lag in Todesbanden*, nr 467, som säkert har medeltida förebilder.

Slutligen skall här nämnas nattvardspsalmen *Gott sei gelobet und gebenedeiet*, nr 400, efter medeltida förlaga. Den är särskilt värdefull för att den så markant framhäver eukaristiaspekten på nattvarden, kontrasterande mot den bot- och dödsstämning som inte sällan kom att prägla nattvardsfirandet i senare lutherdom. I detta fall markerar översättaren Frostenson faktiskt påskmotivet tydligare än originalet gör; så här lyder v 2 i sammandrag:

Kroppen på korset, som för oss blev pinad,
död, uppstånden, ger oss livet ...
Gränslös, Gud, den kärlek som dig drev.
På ditt kors en värld försonad blev.
All vår skuld är betald.
Gud vår Fader, vi hans barn.

UPPSTÅNDELSELIVETS VÄXT ENLIGT CHARLES WESLEY

Eftersom jag under min inventering av den svenska psalmboken inte gjort några fynd i 1600- och 1700-talsmaterial av relevans för vårt tema, går jag till engelskt 1700-tal representerat av metodisternas benådade psalmdiktare *Charles Wesley* (1707–1788). Ännu i 1937 års svenska psalmbok saknas hans namn. 1986 finns fyra psalmer av honom med. Två har förmedlats av de svenska metodisterna (44 och 290); översättare är *Arne Widegård*. (Nr 44 behandlar jag nedan, men nr 290 saknar intresse för vårt tema här.) Den tredje har *Frostenson* tagit sig an (nr 86, behandlas nedan). Den fjärde är ett beställningsarbete från psalmskommittén till *Britt G Hallqvist*, sedan den på ett rätt sent stadium gjorts uppmärksam på vilken psalmskatt de engelska *Christmas carols* representerar, inte minst genom sina melodier. *Wesleys Hark, the herald-angels sing* (nr 35 i engelska hymnboken) har en fin melodi av *Felix Mendelssohn-Bartholdy*. *Hallqvists* översättning (nr 123) börjar *Lyss till änglasångens ljud*.

Jag minns att jag i ett remissvar var kritisk mot *Hallqvists* tolkning, och särskilt mot att hon i en nylanserad psalm förde in det gammalsvenska ut-

trycket *Gud och man*, som för ett nutida öra klingar sexistiskt. Det finns inte heller någon motsvarighet i originalet till det uttrycket. Nu är ju min uppgift här inte att granska julpsalmer utan att dra fram psalmer med påskmotiv. Men det är just karakteristiskt att Wesley (liksom Luther i *Världens frälsare kom här*) för in ett påskmotiv i psalmens senare del. Slutversen har både teologisk substans och poetisk lyster – ingetdera kommer tyvärr fram i Hallqvists fria och ganska klichéartade återgivning.

Wesleys original:

Hail, the heaven-born
Prince of Peace:
hail, the Sun of Righteousness.
Light and life to all he brings,
risen with healing in his wings.
Mild he lays his glory by,
born that man no more may die,
born to raise the sons of earth,
born to give them second birth.
Hark, the herald-angels sing
glory to the new-born King.

Hallqvists översättning:

Barn och broder,
Gud och man,
fridens furste heter han,
stillar oro, läker sår,
lär oss bedja Fader vår.
delar all vår lust och nöd
mellan födelse och död,
möter oss en gång på nytt
när en evig dag har grytt.
Lyss till änglasångens ord:
Gud är kommen till vår jord.

För Wesley (liksom i fornkyrklig diktning, jfr ovan) är Kristus *rättfärdighetens Sol* som *bringar ljus och liv till allt*, och det liv han bringar är uppståndelset; notera den djärva bilden *uppstånden med läkedom under sina vingar* (kanske underförstås här det fornkyrkliga bruket av fågel Fenix som uppståndelsymbol). De tre *born*-satserna är mättade av teologiskt innehåll: *född för att ingen människa mer skall dö* (obs påskmotivet), *född för att upprätta* (raise även = låta uppstå) *jordens söner, född för att ge dem en andra födelse* (dvs nyfödelse i dopet, i ett helgat liv och in i evigheten). Nästan allt detta teologiskt mättade innehåll har Hallqvist gått förbi och ersatt med mer invanda fraser. Hennes val av plattityden *mellan födelse och död* som motsvarighet till *born that man no more may die* är faktiskt näst intill otroligt.

Påskpsalmer skulle jag ju inte särskilt uppmärksamma här, men jag kan inte låta bli att anföra början på den engelska hymnbokens nr 83, där Wesley gör en djärv omvändning av det i fornkyrkan så omhuldade morgonrodnadsmotivet. Här är det i stället aftonrodnaden det gäller, och Kristi korsdöd liknas vid en blodröd solnedgång:

Love's redeeming work is done;
fought the fight, the battle won:
lo, our Sun's eclipse is o'er,
lo, he sets in blood no more.

Wesley har skrivit en rad psalmer om Kristus, med tonvikt på den gudomliga kärlek han utstrålar. I nr 124, *O love divine*, finns ett påskmotiv med kärlekens seger över döden och människornas nyfödelse som ljusets söner fint invävt i v 2 om kärlekens i sista hand outgrundliga karaktär:

Stronger his love than death or hell;
its riches are unsearchable:
the first-born sons of light
desire in vain its depth to see;
they cannot reach the mystery,
the length and breadth and height.

Nr 125, *O for a thousand tongues to sing*, börjar i Widegårds översättning (nr 44) *O, giv mig tusen tungors ljud*. Översättningen är ett gott försök, men den poetiska lättheten och spontaniteten i originalet har delvis gått förlorad. V 2 kan anföras som illustration. Wesley's djärva *De döda får nytt liv* har i översättningen återgivits i mer traditionella ordalag:

Wesleys original:
He speaks: and, listening
to his voice,
new life the dead receive,
the mournful broken hearts
rejoice,
the humble poor believe.

Widegårds översättning:
Och när vi lyssnar
till hans röst,
från död till liv vi går.
Han lyfter tyngden
från vårt bröst,
när glädjens ord oss når.

Nr 131 *Love divine*, mitt tredje exempel på Wesleypsalmer om Kristi kärlek, finns i Frostensons tolkning som nr 86: *O Guds kärlek, vilka höjder*. Den versionen är i stort sett bra, men Frostenson förvanskar påskmotivet om den nya skapelsen i v 5 (v 4 hos Frostenson. Frasen *förvandlar oss till dig* är dessutom obegriplig):

Wesleys original:
Finish then thy new creation:
pure and spotless let us be;
let us see thy great salvation,
perfectly restored in thee;

Frostensons översättning:
Skapelsen skall nå fulländning
genom oss och våra liv,
när vi tar emot den frälsning
som förvandlar oss till dig.

Metodismen ville ju lyfta fram helgelsen, den troendes tillväxt i det nya livet. Vi har redan sett detta motiv framhävt, men jag vill också ta fram två mer renodlade exempel på hymner om helgelse. Först nr 123, *Jesu, lover of my soul*, där i v 3 det nya livet i de troende framställs dels som ett källsprång men också som något som höjer sig/uppstår (*rise*); ett påskmotiv är tydligt underförstått:

Plenteous grace with thee is found,
grace to cleanse from every sin;
let the healing streams abound;
make and keep me pure within:
thou of life the fountain art;
freely let me take of thee;
spring thou up within my heart,
rise to all eternity.

Nr 374 är en underbar helgelsepsalm där påskmotivet kanske inte märks

omedelbart. Men det finns tydligt i v 2 där Kristus framställs som *det levande huvudet* som de troende i allting skall *växa upp till*. Helgelsen ses i ett ecklesiologiskt perspektiv med bilden av kroppen och lemmarna som hålls samman inbördes och med huvudet Kristus genom kärlekens fullkomliga band. Jag citerar hymnen in extenso:

Help us to help each other, Lord,
each other's cross to bear;
let each his friendly aid afford,
and feel his brother's care.

Up into thee, our living head,
let us in all things grow,
and by thy sacrifice be led
the fruits of love to show.

Drawn by the magnet of thy love
let all our hearts agree;
and ever towards each other move,
and ever move towards thee.

This is the bond of perfectness,
thy spotless charity.
O let us still, we pray, possess
the mind that was in thee.

Mina två sista exempel gäller nattvardshymner. En koncentrerad hymn i två verser (nr 258) framställer fint nattvarden som näring för det nya livet (dvs uppståndelselivet i Kristus) och som hjälp till växt i helgelse fram till mötet med Gud/Kristus ansikte mot ansikte. Det är en typ av nattvardspsalm som vi i stort sett saknar i vår tradition men skulle behöva. Återigen citerar jag hymnen in extenso:

Author of life divine
who hast a table spread,
furnished with mystic wine
and everlasting bread,
preserve the life thyself has given,
and feed and train us up for heaven.

Our needy souls sustain
with fresh supplies of love,
till all thy life we gain,
and all thy fulness prove,
and, strengthened by thy perfect grace,
behold without a veil thy face.

Den andra nattvardshymnen, nr 277, börjar *Hosanna in the highest*. Jag återger här v 3, som fint låter änglarnas deltagande i nattvardsliturgin komma till uttryck (jfr vår prefation *med hela den himmelska härskaran*). Också här

kommer ett påskmotiv fram genom att nattvarden ses som näring för det nya liv som skall fullkomnas i evigheten:

Angels in fixed amazement
around our altars hover,
with eager gaze
adore the grace
of our eternal Lover:
himself and all his fulness
he gives to the believer;
and by this bread
whoe'er are fed
shall live with God for ever.

DEN UPPSTÅNDNES OSYNLIGA NÄRVARO OCH LEDNING ENLIGT FRANZÉN

Vi är nu tidsmässigt framme vid männen bakom 1819 års psalmbok, och när det gäller påskmotivet finner jag att det finns mer att hämta hos *Frans Mikael Franzén* (1772–1847) än hos övriga, inklusive Wallin. Men detta motiv är hos honom utformat på helt annorlunda sätt än hos Wesley, där stark accent låg på det växande uppståndelselivet inom den troende. Hos Franzén är det i stället fråga om ett osynligt kungavälde, en närvaro, ledning och herdeomsorg som Kristus utövar i världen. Franzén är, såvitt jag kunnat finna, den ende svenske psalmförfattare som nyttjar den för Nya testamentets kristologiska överväganden så centrala psaltarpsalmen 110, där det bl a heter: *Din kungaspira sträcker Herren ut från Sion*. Det är uppenbart att han har denna psaltarpsalm i åtanke när han författar den fina psalmen nr 35: *Din spira, Jesus, sträcker ut*. Uppståndelsen nämns inte uttryckligen, men korset är segerstoden och segern över döden själva förutsättningen för Jesu osynliga välde i världen. Som sådan är han en tillflykt för människorna i alla livets lägen (v 2) och är med sin Ande närvarande bland människorna ända till tidens slut (v 3).

Karaktären av Jesu osynliga kungavälde klargörs ytterligare i den berömda adventspsalmen (nr 102) *Bereden väg för Herren*. Skriven vid en tidpunkt innan Svenska kyrkan ännu hade infört två nya årgångsserier av evangelier och epistlar och Joh 18:36–37 således ännu inte var knuten till den första adventssöndagen, tolkar han adventets konung och hans rike med dess hjälp:

Med Andens svärd han strider
och segrar när han lider ...
giv akt, det helga riket
ej är av denna värld ...
Det välde han inviger
är kärlek blott och ljus.

Innehållsligt ligger detta mycket nära den tidigare anförda psalmen. Inte heller här nämns uppståndelsen uttryckligen, men *segrar när han lider* är en direkt motsvarighet till *ditt kors, din segerstod*, i nr 35. Explicit blir uppståndelse temat naturligtvis däremot i den stora påskpsalmen nr 146, *Vad ljus över griften*. Där blir också kampens och segrarnas innebörd närmare preciserade: *Här var mellan ljuset och mörkret en strid. Dock segrade mörkret för evig tid. Nedstörtad är döden ...* – Viktig är v 3, där den Uppståndnes osynliga ledning av sin menighet beskrivs, varvid bilden av herden trätt i stället för bilden av kungen i de tidigare nämnda psalmerna:

Kom, skingrade hjord, till
din herde igen.
Han lever, han lever,
och följer dig än
osynlig från himlen.
Halleluja!

Helt buren av herdemotivet är nr 157, *Den korta stund jag vandrar här*, som är tänkt för söndagarna efter påsk men utan hinder kan ges en vidgad användning. I första versen anknyts till den Uppståndnes löfte om närvaro enligt Matt 28:20: *Han som gav livet för sin hjord än med sin Ande och sitt ord är när oss alla dagar*. – I den skärtorsdagspräglade nattvardspsalmen nr 70, *O Jesus, än de dina*, utgör också detta löfte ett litet påskinslag: *Då blir du när oss alla dar intill vår levnads ände, som själv du lovat har*.

UPPSTÄNDELSELIV I KYRKA OCH NATUR HOS GRUNDTVIG

N F S Grundtvig (1783–1872) är ganska väl representerad redan i 1937 års psalmbok, där sex av hans psalmer finns i översättning. 1986 har ytterligare två tillkommit i översättning och en på danska, i avdelningen psalmer på andra nordiska språk. Detta är ändå ett fåtal, relaterat till hans mycket omfattande författarskap. Jag har gått igenom ett mycket bredare material men ger gärna de svenska psalmboksredaktörerna vitsordet att de tagit vara på några av Grundtvigs finaste psalmer.

Grundtvig skrev ett stort antal psalmer om kyrkan. En av de mest sjungna i Danmark (nr 279) börjar *O kristelighed! du skænker vort hjerte, hvad verden ej ved*. Det låter tämligen obekant för oss. Översättaren Emil Liedgren tog sig nämligen friheten att omgestalta ingressen på följande sätt (nr 258): *O liv, som blev tänt i kristrognas bröst, dig har världen ej känt*. I de följande verserna följer han däremot Grundtvig mycket nära. Det är uppenbart att hela psalmen är starkt påskpräglad; v 2: *O härliga lott: att leva där döden sin överman fått*, v 4: *O väldiga tro, som ... leder vår färd utmed avgrundens rand från dödsskuggans värld till de levandes land*. Därefter följer verser om dop och nattvard, även de påskpräglade med uttryck som *vårt eviga liv* och *de levandes mod*. Med tanke

på de väldiga perspektiv som Grundtvig öppnar i denna psalm var det enligt min mening ett genidrag av Liedgren att vidga även själva öppningen av psalmen. Originalen ter sig i jämförelse härmed nästan bisarrt kyrkocentrerat – hur kan Grundtvig säga att det är ”kristeligheden” som är alla dessa gåvors givare? Grundtvig-Liedgrens är en av våra stora psalmer.

Nr 56, *Gammal är kyrkan, Herrens hus*, är också fin. Här är ett påskmotiv mycket underfundigt invävt genom en association i v 2 till Joh 2:21: ”det tempel han talade om var hans kropp”. Inte den yttre byggnaden är det egentliga Guds tempel utan den *boning* (= Kristi kropp), som han *rest ur stoft och mull* genom inkarnation och uppståndelse och som blir till Kristi kropp/kyrkan *byggd utav levande stenar* i v 3. Tankegången är tydligare skönjbar i originalet men finns kvar hos översättaren *Hallqvist*, om man läser uppmärksam. Andra kyrkopsalmer som i någon mån är påskpräglade är 276, 277 och 278 i den danska psalmboken, men de når knappast i kvaliteten upp till de två här anförda.

I nr 308 gör Grundtvig en originell och fascinerande koppling mellan Ordet/Kristus och det förkunnade ordet i ljuset av påskens tema (och en variation av samma motiv finns i nr 354):

Frelseren lå i sorten jord
nætter så vel som dage,
men det opstandne livsens ord
døden ej mer kan smage.

Kirken hun sat i enkestand,
sørged for den enbårne,
glemte, at han i gravens land
stormede dødens tårne.

.....
Blegt som et lig var livets ord,
dødt det os lå på tunge,
ånd dog fra Herren i det for,
engle derom vil sjunge.

Synger da med i højen sky:
Ordet stod op af døde,
lyder i Andens kraft på ny,
tænder, så tunger gløde!

Flera psalmer om tro och efterföljd är mer eller mindre påskpräglade, t ex 445, 479, 493, 538 men framför allt 537, fint anknyttande till paulinska motiv om dopet som död och uppståndelse med Kristus, och om att lägga av den gamla människan och ikläda sig den nya:

Stod med Krist vi op af døde,
did opsvinge sig vor ånd,
hvor opstandnes førstegrøde
sidder ved Guds højre hånd ...

Selv i dåben er vi døde,
men vort liv er skjult i Gud ...

Bort med gamle Adams klæder!
vandre vil i os den ny,
som kun lysets vej betræder
under sol som over sky;
i Guds billed vi, nyskapt,
vise skal, hvad Adam tabte.

Jag har ovan redan framhållit att Grundtvig har en rad psalmer där han tolkar söndagsfirandet i påskens ljus. Han har också flera vårpsalmer där livets uppvaknande i naturen parallelliseras med påskens under. Nr 198 i vår nuvarande psalmbok *Lik vårdagssol i morgonglöd* har i J A Eklunds tolkning blivit en mycket omtyckt psalm. Det borde också 517 kunna bli, av Grundtvig fritt gestaltad efter en medeltida förlaga och sedan med finesse och fräschör nytolkad av Frostenson:

Världen som nu föds på nytt
pånyttföder glädjen.
Här på jorden vandrar nu
den uppståndne Herren.
Öst och väst och syd och nord,
eld och vatten, luft och jord
sjunger påskens psalmer.

PÅSKMOTIV I EVANGELISK VÄCKELSERELIGIOSITET

Jag tillåter mig att under denna rubrik sammanföra psalmer från flera olika traditioner. En klassiker är den engelske prästen H F Lytes aftonpsalm *Abide with me* (nr 13 i engelska hymnboken) som fanns med redan i 1937 års psalmbok, i O Mannströms förnämliga tolkning *Bliv kvar hos mig* (1986:189). Anslaget till psalmen är hämtat ur den evangeliska berättelsen om den Uppståndnes möte med några lärjungar på vägen till byn Emmaus och om deras vädjan till honom att stanna kvar hos dem inne i byn över kvällen och natten (Luk 24:12–35, särskilt v 29). När jag nu jämför översättning och original ser jag till min förvåning att den i Mannströms tolkning centrala v 3 med den uttryckliga anknypningen till Emmausepisoden inte alls finns hos Lyte. Psalmen har otvivelaktigt vunnit på detta inskott. Däremot har påskmotivet i psalmens utmynning full täckning hos Lyte: *...döden mist sin udd, när dig jag har. Ditt kors skall skina för min blick, när sist jag somnar in ... i liv, i död, bliv, Herre, hos mig kvar.*

EFS sångsamling *Sions toner* behandlades med viss snävhet av redaktörerna för 1937 års psalmbok. Ett antal texter togs därifrån, men melodierna byttes nästan genomgående ut emot mer ”kyrkligt värddiga”. Nästan inga av dessa nylanserade melodier slog igenom, och så småningom vann de ur-

sprungliga melodierna erkännande. Den benådade psalmdiktarskan *Lina Sandell* (1832–1903) var 1937 representerad med elva psalmtexter. 1986 har antalet utökats till fjorton. Till nytillskotten hör nr 207, *En liten stund med Jesus*, efter ett original av *A L Ashley-Greenstedt*. Det är den av samtliga som tydligast innehåller ett påskmotiv, därtill mycket fint och originellt uttryckt (v 2):

En liten stund med Jesus
när synden gör mig ve
och otron vill mig hindra
att blott på ordet se:
en liten stund med Jesus,
och bördan lyftes av
och faller från min skuldra
i Kristi öppna grav.

C O Rosenius (1816–1868) har två mycket omtyckta psalmer byggda kring herdemotivet tolkat i uppståndelsens ljus. I nr 59, *Med Gud och hans vänskap*, är ett påskmotiv antytt i formuleringar som *före går Herren med segerns baner*. Utförligare framställt är det i nr 251, *Var jag går i skogar, berg och dalar*. I v 1 heter det: *Han, min Herde, gick för mig i döden, men han lever i all evighet*. Som v 3 har inarbetats en vers av en herrnhutisk författare om den tvivlande Tomas möte med den Uppståndne. Den avslutande v 4 inleddes i originalet *Följ mig, huldaste, uppstungna hjärta*, som väl får sägas vara ett något svårsmält bildspråk. I samband med nya psalmbokens tillkomst gjorde jag själv på ingens uppdrag en bearbetning av denna psalm, framför allt syftande till att ge v 4 en ny gestalt. Min v 4 inleds *Endast du, Uppståndne, kan mig frälsa*. Jag undrade mycket om man från EFS-håll skulle betrakta psalmens ursprungsgestalt som sakrosankt men, enligt vad som sagts mig, var det tvärtom just från EFS-håll som man yrkade på att min bearbetning skulle tas in i psalmboken.

Nr 46 *Låt mig få höra om Jesus* kommer från Frälsningsarméns sångtradition. *K Larsson* har skrivit den svenska texten efter ett original av *F Crosby-van Alstyne*. Den avslutande versen har stark påskprägel:

Låt mig få höra om korset,
kvalen och smärtan han led.
Visa mig graven i berget
där man hans kropp lade ned.
O, vilket under av kärlek:
Det var för mig som han dog,
det var för mig som han uppstod.
Herre, min Gud, det är nog.

Nr 282, *Bar du min börda*, kommer från Svenska missionsförbundet. Texten är av *J Gustafsson*. Också denna psalm har en avslutande vers med stark påskprägel:

Sprängde du dödens bojor och band,
kom du med ljus från de levandes land,
slog du den död som väntar ock mig,
Herre, till vem skall jag gå utom dig?

DET FÖRDOLDA KRISTUSLIVET I VÄRLDEN, ENLIGT J A EKLUND

J A Eklund (1863–1945) var det största namnet bakom 1937 års psalmbok. Jag nämnde tidigare en tendens i svenska 1700- och 1800-talspsalmer att separera skapelse- och frälsningsskeendena från varandra, medan i England Ch Wesley och i Danmark Grundtvig representerar en annan linje. Så även Eklund, som kanske i någon mån var Grundtviginspirerad – och båda inspirerades av de fornkyrkliga hymnerna. Jag har redan nämnt att Eklund var den som i Sverige lanserade Grundtvigs påskpräglade vårpsalm nr 198, och han skapade också en höstpendang till den, nr 203, *Fram skrider året i sin gång*, efter ett annat danskt original, av C J Boye. Påskmotivet kommer mycket fint fram i de avslutande verserna:

Jag vet ett träd så friskt och grönt,
när döden råder här:
på Golgata det blommar skönt,
och evig frukt det bär.

Det liv, som fram ur graven går,
skall aldrig mera dö.
Mig Kristus lovar evig vår
trots död och vintersnö.

I den fina glädje-/tacksamhetspsalmen 257, *Pris vare Gud! Allena han*, ställer Eklund skapelselivet och uppståndselivet sida vid sida: *dagens ljus från fästets höjd bjuds allt levande*, men också *livets sanna fröjd ur nådens rika brunnar*.

Man kan säga att ett centraltema för Eklund är det fördolda Kristuslivet i världen. Nr 72, *Du sanna vinträd*, handlar om Kristuslivets växt i dem som tillhör honom. Hans storartade kallelsepsalm 580, *Gud gav i skaparorden*, skildrar människan som delaktig av *väldet i det rike vars grundare Kristus är*, ett välde av helt annat slag än det som *världens makter* utövar; från dessa blir människan fri genom Kristus: *Hon får den makten stora, i ringhetens gestalt, att kunna allt förlora och kunna äga allt ...* Det är skada att den här psalmen är kopplad till en så hopplöst tung och tråkig melodi; det har säkert hindrat den från att vinna den ställning den förtjänar.

En bra melodi har däremot efterföljdspsalmen 283, *Med Jesus fram i de bästa åren*, men det är möjligt att den har för många klanger av kristen ungdomsrörelse från tidigt 1900-tal för att slå riktigt idag. Den har eljest ett rikt innehåll och en storartad, påskpräglad utmyning:

Med Jesus fram ur de brutna banden,
som bundit skapelsens liv i död!
Med Jesus, levandegjord i anden,
till nya skapelsens morgonglöd!
Med Jesus fram till vår Faders hus,
där Gud är sol och Guds Lamm är ljus!

I alla avseenden dagsaktuell till innehållet känns däremot fortfarande den fina psalmen 286, *Kom, helige Ande, från höjden, kom ned, ty världen är andelös vorden*. (Språkligt känns den förstås föråldrad med ord som *varda* och *vorden*, men psalmkommittén fick som bekant inte göra ens minsta ingrepp i Eklunds psalmer.) Också denna psalm har en förnämlig påskpräglad utmyning:

Kom, Ande, från Kristus, från honom som gav
sitt liv till en evig försoning.
O, kom från hans kors och hans öppnade grav
och dana vår värld till din boning,
Kom, helige Ande, från höjden.

KRISTUS LIVETS BRÖD I EN TRASIG VÄRLD, ENLIGT OLOV HARTMAN

Vi är nu framme vid den nya, svenska psalmdiktning som växte fram särskilt under 1960- och 70-talen och som tog gestalt i psalmboken 1986. Den som tydligast visar en egen profil och alltid skriver teologiskt väl genomtänkt är *Olov Hartman* (1906–1982). Några av hans texter har etsat sig in särskilt pregnant i mångas medvetanden; jag tänker i synnerhet på två som vid första anblicken ser ut som passionspsalmer men som helt rätt placerats under andra rubriker i psalmboken. Nr 74, *Du som gick före oss längst in i ångesten*, framställer i likhet med nr 38, *För att du inte tog det gudomliga dig till en krona*, Jesus som den som utblottar sig och går in i ångest och smälek i solidaritet med en trasig värld och sargad mänsklighet – för att rädda den och ge den liv. Enligt 38 – en genial omdiktning av Kristushymnen Fil 2:5–11 – är det just därför som *vi vet vem/vad/var Gud är* och som insikten växer alltmer, ända till kosmiska dimensioner, att *Jesus är Herre*. Vändningen från v 3 till v 4 kan mer traditionellt uttryckas som en övergång från långfredag till påskdag, men påskmotivet är mer underliggande än öppet redovisat. Tydligare framträder det i nr 74 som efter övergången från v 2 till 3 visar sig vara en nattvardspsalme, fint associerande till den Uppståndne som genom reglade dörrar kommer till sina lärjungar med fridshälsning och sändningsord (Joh 20:19–23):

Du som med livets bröd
går genom tid och rum,
giv oss för varje dag,
Kristus, det brödet.

Du som går före oss
ut i en trasig värld,
sänd oss med fred och bröd,
Herre, i världen.

Tre – kanske inte lika lödiga – texter, som startar i samma temakrets men drar andra och nya konsekvenser, kom inte med i den sista sällningen 1986 men finns nu i *Psalmer i 90-talet* som nr 812, 826 och 891. Jag undrar om inte sammankopplingen med ganska svårjungna melodier av Bäck bidrog till att de inte kom med 1986, och det hade nog varit en god idé att inför nylanseringen söka andra musikaliska lösningar.

Hartman kan emellertid också vara mycket "outspoken" vad gäller påskens budskap. Han har två väldigt fina påskpsalmer, av vilka 153, *Livet vann, dess namn är Jesus*, blivit mycket omtyckt, medan 462, *Tänk om någon känt igen oss där på vägen*, används förvånansvärt litet, trots att den har en bra och lättsjungen melodi av just Bäck. Jag tror man gjort psalmen en otjänst genom att ange att den huvudsakligen skall utföras av försångare, med allas instämmande bara i sista raden på varje vers. Det är som om man utgått från att en psalmmelodi av Bäck måste vara för svår för en vanlig församling – men det stämmer absolut inte i det här fallet.

Hartman har också ett par förnämliga kyrkopsalmer, nr 62, *Än finns det en värld*, och 420, *Herren vår Gud har rest sin tron*. 62:2 återknyter till temat om Jesu tjänare- och förnedringsgestalt men psalmen domineras helt av visionen av det uppståndelseliv som bryter fram i världen genom Kristi seger. 420 tar återigen upp den Uppståndnes ankomst till lärjungarna genom stängda dörrar enligt Joh 20:19–23, nu med tonvikt på sändningsorden, och i kombination med Jesu rannsakande herdefrågor till Petrus, enligt Joh 21:15–17. Psalmen har blivit vår kanske mest använda prästvigningspsalm.

Bland kyrkopsalmer bör också nämnas Hartmans fina svenska tolkning av en i England mycket omtyckt psalm av S J Stone (nr 170 i den engelska hymnboken) som börjar: *The Church's one foundation is Jesus Christ, our Lord; she is his new creation by water and the word*. Motsvarande rader lyder i Hartmans tolkning (nr 57): *Sin enda grund har kyrkan i Kristus, Frälsaren. Hon är hans egen byggnad, den nya skapelsen*. (*Evangeliets ord* har Hartman senare i versen.) Den tolkningen är jag personligen särskilt tacksam över, eftersom originalpsalmen väckte min förtjusning – både text och melodi – vid mitt första besök i England 1948. Psalm-boken 1937 hade den – till en annan och mycket tråkigare melodi – i en version av Eklund (nr 165) som började: *Guds kyrkas grund är vorden vår Herre Jesus Krist. Hans skapelse på jorden hon är, trots all sin brist*. I en kritisk artikel om nya psalm-boken (dvs 1937 års) skrev S Gabrielson syrligt träffande att psalmen inte hörde till Eklunds bättre tolkningar men att den precis som kyrkan fick accepteras *trots all sin brist*. Nu har vi alltså Stones psalm i Hartmans mycket bättre tolkning och kopplad till den rätta melodin. Visst är även den psalmen skriven i påskens ljus.

FRIHETEN I KRISTUS ENLIGT ANDERS FROSTENSON

Anders Frostenson (1906–) har ägnat praktiskt taget hela sin livsgärning åt psalmen, både som diktare, översättare, inspiratör och redaktör. Redan i 1937 års psalmbok finns inte mindre än nio originaltexter av hans hand, och några av dem hör alltfört till våra mest älskade och sjungna psalmer. En av hans 30-talstexter togs inte in i psalmboken, men däremot i flera frikyrkliga sångsamlingar och kom via det ekumeniska psalmboksprojektet in i 1986 års psalmbok. Det är nr 40, *Kristus vandrar bland oss än*, temamässigt närmast en parallell till *Jesus från Nasaret*. Den har kanske inte samma lödighet men hamnar i vårt raster eftersom några verser har påskprägel: v 3 om Kristi seger över ondska och död och v 5 om pånyttfött liv, liksom den fina slutversen 6:

Kristus lever. Där han går
blommar evighetens vår.
Jublande förnimmer vi:
Undrens tid är ej förbi.

En av de mest sjungna i nya psalmboken är nr 15, *Halleluja! Sjung om Jesus*. Både texten och den smittande melodin motsvarar nr 262 i den engelska hymnboken. Frostenson förhåller sig rätt fritt till originaltexten av W C Dix, men påskmotivet med Jesu seger och spira är troget återgivet. En annan lovsalm är 332, också den med en smittande melodi, och med originaltext av Frostenson: *Guds härlighet oss styrka ger*. Den har stark påskprägel, anslagen särskilt i v 2 (och sedan bibehållen genom hela den fina psalmen):

Du mörkrets välde sönderslog,
oss in i Sonens rike tog,
in i ljuset, halleluja!
Av honom har vår själ köpts fri
och skuldens ångest är förbi.

En psalm med helt annan karaktär är nr 87, som ger en originell utläggning av det paulinska temat om föregripandet i dopet och tron av den kommande frälsningen: *Våga vara den du i Kristus är*. Slutversen är fint koncentrerad:

Redan är du
den du en gång skall bli:
dömd och benådad,
död och uppstånden,
älskad och ett med
honom som gjort dig fri.

Frihetsmotivet som här framtonar är mycket centralt hos Frostenson. Nr 590, *Som källor utan vatten*, kontrasterar en falsk jagbunden frihet mot frihe-

ten i Kristus, försonaren som frigör människorna till att förmedla hans kärlek till världen. Nr 598, *I en värld av död får vi makt att leva*, efter holländsk förlaga, fullföljer originellt temat från dessa inledande rader. Nr 601, *Försoningens dag och uppståndelsens dag*, ger en stark vision av hur livet i världen förändras om det ses i påskens ljus. 181, *Nu är det morgon*, efter ett original av E Farjeon, är en morgonpsalm som i den fornkyrkliga hymnens anda kopplar morgonljusets frambrytande samman med skapelse och uppståndelse. 204, *Kornet har sin vila*, efter engelsk förlaga, är en vinterpsalm som låter det i jorden vilande vetekornet bli en symbol för död och uppståndelse enligt Jesu egna ord i Joh 12:24.

KRISTUS VÄRLDENS LJUS, ENLIGT BRITT G HALLQVIST

Den nyligen bortgångna Britt G Hallqvist (1914–97) var en av våra skickligaste översättare med en mycket rikhaltig och mångsidig produktion. Psalmarbete utgör bara en del av verksamheten. Hon har översatt många psalmer, men också skrivit en hel del original. Två treenighetspsalmer är mycket omtyckta; nr 337 kan brukas som *Laudamus*-psalm. Påskmotivet finns med i v 2: *Från död till liv med dig vi går*. Den andra psalmen är särskilt skriven med tanke på barn, nr 21, *Måne och sol*, med en fin melodi av Egil Hovland som Hallqvist ofta samarbetat med. Påskmotivet uttrycks enkelt och klart i v 2:

Jesus, Guds Son,
levde och dog
för alla, för oss,
lever i dag,
ja han är här ...

Nr 37 *Kristus är världens ljus*, en fin bearbetning av en engelsk förlaga, är nog en av de mest sjungna psalmerna i den nya psalmboken. Påskmotivet finns med i v 3. – Nr 285, *Det finns djup i Herrens godhet*, är kanske Hallqvists allra mest älskade psalm. Uppslaget fick hon genom F W Fabers psalm 251 i engelska hymnboken, *Souls of men, why will ye shatter*, men Fabers hymn består av åtta fyrstrofiga verser och har en helt annan melodi än den åttastrofiga som genialt plockades fram inom den svenska psalmmittén. Hallqvist startar med v 3 i originalet, som hon följer mycket nära – men översättningen har större poetiskt lyft än originalet. Sedan går hon vidare till v 5, som får bilda andra hälft av hennes åttastrofiga första vers. Hon hade inte från början tänkt att den skulle bilda omkväde utan lät sig övertalas härtill av den kyrkomöteskommitté som hade att förbereda beslut om antagning av psalmen. I detta omkväde hade hon vikt av från förlagan på ett sätt som är så intressant att det förtjänar att granskas närmare:

Fabers original, v 5:
There is plentiful redemption
in the blood that has been shed;
there is joy for all the members
in the sorrows of the head.

Hallqvists omkväde:
Det finns underbar förlösning
i det blod som göts en gång.
Det finns glädje bortom graven
och en framtid full av sång.

Hallqvist följer förlagan fram till mitten av tredje versraden men vänder sedan tanken i en helt ny riktning. Faber har ett ecklesiologiskt perspektiv med bilden av huvudet och lemmarna och skriver ordagrant: *det finns glädje för lemmarna i huvudets sorger*. Det får sägas vara en oerhört svårsmält tankegång, och Hallqvist låter istället långfredag vändas i påsk. – Hennes ursprungliga v 2, nu delad mellan v 2 och v 3 eftersom omkvädet infördes, är hennes egen fria tilldiktning som helt saknar motsvarighet i originalet, och som i sin utåt- och framåtriktade öppenhet nästan skulle kunna förstås som en polemik mot dess snävt inåtriktade ecklesiologiska perspektiv. Om jag tidigare beskyllde Hallqvist för att ha trivialiserat *Ch Wesleys* fina julpsalm vill jag här i stället ge mitt varma erkännande åt en genial omdiktning av en bara delvis användbar förlaga.

Nr 313, *Min Frälsare lever, jag vet att han lever*, är en fin psalm om evighetshoppet. Nr 847 i 90-talstillägget, *Graven ligger tom*, är en påskpsalm tillhörande kategorin kyrkovisa för barn och härrörande från hennes samarbete med musikern *Bertil Wallin*.

PÅSKMOTIV HOS SETTERLIND, LINDGREN, BEXELL

Bland återstående nya psalmer med påskmotiv i 1986 års psalmbok vill jag först nämna två av *Bo Setterlind*, nr 17, *Ge Jesus äran*, efter engelsk förlaga och nr 49, *Det är sant att Jesus lever*. Båda talar explicit om att Jesus lever och nr 17 om att han segrar, men det uttrycks knappast på något nytt och originellt sätt. Nr 17 är dessutom ganska knaggligt anpassad till den kända Händelmelodi vars aktualisering förmodligen var psalmkommitténs huvudsyfte med författaruppdraget till Setterlind.

Betydligt mer givande är för mig *Arne H Lindgrens* båda psalmer nr 96, *Öppna mig för din kärlek*, och nr 358, *Han gick in i din kamp på jorden*. Det finns en väldig täthet och koncentration i dessa texter. Den första talar om hur Kristi kärlek omsluter den troende för att genom denne föras vidare till människors tjänst. Kristus förstås härvid som den Uppståndne: *Låt mig ur döden få uppstå. Kristus, du livet är*. 358 kommer tematiskt ganska nära vissa Hartmantexter om hur Gud/Kristus går in i mänsklig nöd och smärta men har samtidigt en personligt präglad utformning. Påskmotivet får uttryck i orden *Hans seger blev din*.

Göran Bexell har också två fina texter med påskmotiv. Nr 155, *Herren lever, våga tro det*, står faktiskt bland påskpsalmerna men kan mycket väl ges

en vidare användning. I nr 563, *Se på himlens många fåglar*, ställs knuten och instängd attityd emot fri och öppen livsinställning efter Jesu föredöme:

Se hur Jesus Kristus lever,
fri och öppen, tar emot
livet som han får av Fadern,
ger sig själv för allas liv.

PÅSKPRÄGLADE NATTVARDSPSALMER AV SVEIN ELLINGSEN

Den uppmärksamme läsaren undrar kanske hur det går med mitt löfte att i mitt jämförelsematerial till *Den svenska psalmboken* även ta med en norsk psalmdiktare. Jodå, han kommer här; att han kommer in så sent i artikeln beror på att han till skillnad från de andra jag jämfört med är en nu levande författare, enligt min mening en av de förnämsta nutida, nordiska psalmdiktarna: *Svein Ellingsen* (1929–). Nu vill jag ingalunda påstå att han skulle ha försummats av de svenska psalmboksredaktörerna och -översättarna. Sju av hans psalmer finns i svensk översättning i 1986 års psalmbok och ytterligare sex i 90-talstillägget. Jag har emellertid gått igenom hans samtliga texter i *Norsk salmebok*, och de som jag funnit mest relevanta för den här artikelns tema finns inte i de svenska psalmutgåvorna.

Först kan nämnas att Ellingsen har en påskpsalm, nr 196, *Døden må vike for Gudsrikets krefter!*, och en psalm om evighetshoppet, nr 259, *Herre, når din time kommer*; den senare finns också i svensk tolkning 1986:174. Men som jag påpekat från början är jag i den här artikeln mindre intresserad av renodlade påsk- och uppståndelsepsalmer än av påskmotiv i psalmer som inte är kyrkoårsbundna. Morgonpsalmen 787, *Gjennem denne dagens timer*, har efterföljdsmotiv. Sista versen knyter fint efterföljden under dagens uppgifter till Kristus både som Guds tjänare och som den Uppståndne:

Gjennem alle dagens timer
som jeg mottar av Guds godhet,
kan jeg se det lys som stråler
fra ditt tjenerliv på jorden.
La mitt liv i dag bli preget
av at du er livets Herre!

Ellingsen har skrivit en av våra allra finaste doppsalmer: *Fylt av glæde over livets under*, nr 618, i mycket originaltrogen tolkning av *Hallqvist* 1986:383. Påskmotivet kommer fram i v 4: *Genom dig, ditt verk, din kärleks vilja har vi fötts på nytt till liv i Kristus, till ett öppet liv i tro och tillit*. Likaså i v 5: *Dopets ljus förblir när livet slocknar*.

Ellingsens värdefullaste bidrag från vårt temas synpunkt ligger emellertid på nattvardspsalmens område. Nr 146 startar i vetekornsbilden Joh 12:24: *Såkor som dør i jorden, opstår som fylte aks*. V 2 är genomlyst av påsktro och knyter värdefullt nattvarden samman med dopet:

Vi som ble døpt till Kristus,
døpt til hans død og grav,
eier opstandelsens løfte:
lovsang og evig liv.
Himmelens lovsang begynner
her hvor du selv er nær oss,
midt i vår natt og død.

En annen nattvardspsalme er nr 656, *Vår lovsang skal møte deg, Kristus!* Det heter där bl a: *Det liv som var tapt, har du vunnet og gitt oss tilbake.* Nr 657 finns i Hallqvists översättning 1986:399: *Vi bär så många med oss.* Den är värdefull i och för sig men saknar påskmotiv.

Ellingsens allra finaste nattvardspsalme är enligt min bedömning nr 650, fritt gestaltad efter en förlaga av *J Franck*. Jag har ovan framhållit att flera av våra äldre nattvardspsalmer är passionspräglade. Det behövs fler texter präglade av eukaristi och av att nattvarden ger växt och näring åt trons fördolda nya liv i den Uppståndnes gemenskap. Jag återger här Ellingsens text in extenso:

Kristus, livets sol og glæde,
her i brød og vin til stede,
av din helheds fylde gi oss!
Fra vårt eget mørke fri oss!
Livets sønderbrutte deler
bringer vi deg når vi kneler.
La vår altergang få være
os til frelse, deg till ære.

Hellig stund! I denne handling
mottar vi vårt livs forvandling.
Det som skjer er skjult i tiden,
men skal åpenbares siden.
Til vårt støv, her i det lave,
kommer du med Livets gave,
ved ditt bord, som alles tjener
du deg selv med oss forener.

Med den kjærlighet som bandt oss
til dit liv, er du iblant oss.
Ja, dit nærvær gjennombever
dybet i oss, og vi lever:
Vi skal seire ved å tape,
vi skal dø, og du skall skape
i vårt liv ditt eget bilde,
Jesus, livets grund og kilde!

LIVET I KRISTUS I 90-TALSPSALMER

Psalmer i 90-talet är en liten bok där man kan göra nya upptäckter; det mesta är ju mycket litet provat ännu. Att leta just med påskmotivet som raster har inte givit särskilt stort utbyte, men några exempel finns i alla fall. Det mest uttalade finns i en ganska apart psalm av *Gulli Lundström-Michanek*, nr 814, *Fader vår och Fader min*. Den skrevs redan 1948 men har tydligen inte funnits med i något psalmboksförslag tidigare. Även 1948 måste verbformen *uppstånda* ha klingat synnerligen arkaisk. Jag tycker psalmen är svårbedömbär, men den har något visst, och *Stefan Lindblad* har gjort en fin melodi till den. Påskmotivet bryter starkt fram i v 2:

Ske din vilja. Syndens makt
böjer oss mot gruset.
Ske din vilja. Nådens prakt
höjer oss mot ljuset.
Jesus Kristus Mänskosen,
salig är vår vanda,
salig bär jag sår och hån
att som du uppstånda.

Nr 820, *Träden och grenen och frukten hör samman*, är ännu en psalm kring vinträdmotivet använt som bild för livet i Kristus och dess växt. Författare är *Jan Arvid Hellström*. I v 4 heter det:

Glädje – det är att få växa tillsammans,
leva i dig, och hos dig få förbli:
Vi är som grenarna – du som stammen!
Du ger oss näring och grönska och liv.

Nr 829, *Vilket stort mysterium!*, är något så ovanligt som en nattvardspsalms av en filippinsk författare och tonsättare, *F F Feliciano*. Melodin är smittande folklig och texten är fyndig med sitt återkommande *stort mysterium ... omöjligt att förstå* (fast accentueringen omöjlig är omöjlig att förstå). Mysteriet är att Kristus möter ... oss ... *vid nattvardsbordet* som den som *dog för oss på Golgata*, den genom vilken *Livet kommer till oss* och den som *en gång ... kommer ... tillbaka*.

Jonas Jonsson är en av dem som medverkat flitigast i den nya samlingen. Åtta original och sju översättningar är av hans hand. Påskmotivet är sällan öppet uttalat men ofta underliggande förutsättning. Nr 813, *Vänd mot källan, dold i djupen*, är en fin psalm om den förstörda gudsbilden i människan och om Kristus som den sanna Guds avbild som människan skall formas efter:

Han är som vi skulle vara.
I Guds kärlek är vi så.
Livets väg är att förvandlas.
Mot hans likhet får vi gå.

Nr 823, *Tro, kyrka, tro*, handlar om kyrkan och gudstjänsten. Nr 831, *Kring detta bord*, är en nattvardspsalme med accent på brödet som tecken för en framtid i fred och endräkt; varje vers slutar: *En enda värld*. Nr 833, *När du går från dopets källa*, är en doppsalm där temat liv-död återkommer i varje vers. Nr 895 slutligen, *Guds kärlek färdas här längs världens vägar*, är en finsalm om Guds upprättande handlande i världen och de kristna som dess redskap som gör *Guds goda vilja synlig*. Varje vers slutar: *Guds tjänare, vår herre Jesus lever*.

NÅGRA IAKTTAGELSER

Som vi sett finns det i *Den svenska psalmboken* i både äldre och nyare material åtskilliga psalmer – utöver renodlade påsk- och uppståndelsepsalmer – som innehåller ett påskmotiv. Givetvis växlar utformningarna, och ibland kan man ana markanta skillnader mellan underliggande teologier. Dem skulle man kunna gå vidare med i jämförande analys, men här får det räcka med några iakttagelser. Genom hela teologihistorien kan man notera tydliga accentskillnader, ibland motsättningar, mellan en härlighetens och en utblottelsens teologi. Detta kan illustreras om man t ex jämför *Franzéns* psalmer med *Hartmans*. Franzén kan ge intrycket att sedan den avgörande kampen mellan ont och gott utkämpats på korset, så lever de troende ganska trygga, nästan litet idylliskt, under den Uppståndnes fortsatta ledning. Hos Hartman betonas att Kristus även som den Uppståndne går in i och identifierar sig med människolivet i all dess utsatthet och skörhet för att återupprätta dess värdighet.

En annan skillnad vi noterat gäller sättet att relatera skapelse- och frälsningsskeenden till varandra: att markant separera dem – som i tongivande svensk 1700- och 1800-talsdiktning – eller att hålla dem nära samman och att låta naturens skeenden bli till transparenta bilder för påskens under – som i fornkyrklig hymndiktning och hos t ex *Wesley* och *Grundtvig*, liksom senare även hos *Eklund* och *Frostenson*.

De båda förstnämnda har, jämte *Ellingsen*, fått tjäna som jämförelsematerial till den svenska psalmboken och exemplifiera motiv som där är mindre väl representerade. Det har framför allt gällt psalmer om söndagen som uppståndelsens dag, psalmer om det nya livets växt i helgelse och psalmer om nattvarden som näring för denna växt.

Summary

EASTER MOTIFS IN THE SWEDISH HYMN BOOK

Lately, in international liturgical research and debate, the interpretation of Sunday as Easter Day in miniature has been much brought into focus. Since hymns play an important role in ordinary Sunday services, the author makes an inventory of Easter motifs in the Swedish hymn book (*Den svenska psalmboken*) compared, to a certain extent, with the English, Danish and Norwegian hymn books. From each of these, one hymn writer has been chosen as especially illuminating, namely *Charles Wesley* (1707–1788), *N F S Grundtvig* (1783–1872), and *Svein Ellingsen* (1929–).

Whereas Wesley and Grundtvig wrote some hymns emphasizing Sunday as the Day of Resurrection, no such hymns are to be found in the Swedish hymn book — a remarkable lacuna. However, the new Swedish breviaries contain a translation of a Medieval Latin hymn developing this theme. In the Latin hymns, Nature's wonders are often seen as transparent images of the Easter wonder. Whereas this imagery is rather foreign to Swedish hymn writers of the 18th and 19th centuries, it is being used by Wesley and Grundtvig, and also by more recent Swedish hymn writers like *J A Eklund* (1863–1945), and *Anders Frostenson* (1906–).

The Swedish hymn book has several, translated, hymns by *Martin Luther*. Many of them contain an Easter motif, dramatically expressed as Christ's fight against and victory over the powers of Evil. — Whereas a 19th century writer like *F M Franzén* (1772–1847) could depict the believer as enjoying rather a secure, even idyllic, existence under the guidance of the Risen Lord, the powers of Evil being already defeated on the Cross, a 20th century author like *Olov Hartman* (1906–1982) stresses that the Risen Christ, even today, identifies Himself with human life in its most exposed and fragile state, constantly fighting to restore its dignity.

A good deal of hymns contain Easter motifs, while either singing God's praise, or while dealing with Church and Sacraments, or while describing Christian life. (So do, of course, the special Easter hymns, but these are left aside here as less relevant for the motif stating that *every* Sunday is an Easter Day.)

The authors of the comparison material have sometimes expressed motifs less well developed by Swedish hymn writers, as the growth in sanctification of the believer's new life, and the Eucharist as nourishment for this growth.

Påsk och söndag – påsken som tolkningsnyckel till söndagens gudstjänstsång enligt den ortodoxa traditionen

Av Hilikka Seppälä

Påsken firas som kyrkoårets största festdagar, enligt den ortodoxa traditionen. Påsken kallas för "festernas fest och högtidernas högtid"¹ och räknas därför inte till årets stora festdagar (som t ex julen/Kristi födelse, Kristi himmelfärd och pingsten), ty den överträffar alla andra högtider. Påsken kallas också för "den nya skapelsens dag, skapelsens åttonde dag".² Med denna djuplodande benämning förklaras påskens viktigaste funktion: med Kristi uppståndelse slutar nämligen vår världsliga tid existera; påsken öppnar det nya, eviga livet för en människa som bor i världen. Denna den ortodoxa kristendomens centrala tro (dogm) förkunnas i gudstjänster i både texter och i musiken på många sätt, och dess värde syns klart även i gudstjänstordningen. Jag tar i denna artikel upp några huvudpunkter och även några mindre detaljer, med hjälp av vilka jag försöker ge en bild av den liturgiska rikedomerna med avseende på påsken, dess musik och dess relation till söndagarna. Den musikaliska utgångspunkten utgörs här av den bysantinska kyrkomusiken som på sin tid blev normativ och senare var mönsterbildande och vägvisande för alla ortodoxa, oavsett nationella och språkliga skillnader.

Söndagen kallas på grekiska κυριακή; det är "Herrens dag".³ Enligt den ortodoxa kyrkans tradition firas varje söndag till åminnelse av Kristi uppståndelse; en så kallad vigilie eller kvällsgudstjänst och morgongudstjänst brukar föregå själva nattvardsgudstjänsten, liturgin. Denna gudstjänst, och särskilt dess sista del – de troendes liturgi – är stabil och dess texter varierar nästan inte alls. Däremot byts en stor del av vigiliens texter ut, veckovis enligt bestämda regler; samma text upprepas efter åtta veckor.

¹ Se Johannes Damaskenos, påskkanon, 8. ode, heirmos, Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον, Ἀθήναι 1960, 4.

² Se Seppälä, Johannes, *Min ortodoxa tro*, Joensuu 1995, 79.

³ Egentligen: ἡ Κυριακή ἡμέρα, Dies Dominicus; ἡ μεγάλη κυριακή, den stora Söndagen, dvs påsken, se Sophocles, E A, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods*, Volume II, New York SA, 698.

DEN GUDOMLIGA LITURGIN

Den gudomliga liturgin är centrumet – kärnan, ”hjärtat”, ”slutpunkten”, ”ändamålet” – för de heliga gudstjänster som firas. Den heliga liturgin kallas ”gudomlig” därför att under den förrättas ett mysterium, ett sakrament. I den gudomliga liturgin förvandlas, enligt den ortodoxa tron, brödet till Kristi lekamen och vinet till Kristi blod – och genom att ta emot det förenas den deltagande troende med Kristus. Den heliga liturgin förrättas oftast på söndagarna (lördagarna) och helgdagarna. Den kan dock förrättas nästan varje dag, särskilt i klostren. Under några få dagar på året är liturgifirandet inte tillåtet, och på stora fredagen⁴ förrättas liturgin aldrig, ty den dagen är ”tillägnad minnet av Kristi vistelse i graven”.⁵

Liturgin⁶ innehåller en rik symbolik. Den omringas av andra gudstjänster som leder till denna nattvardsgudstjänst. Nämnas bör, att den ortodoxa liturgin – eller bättre sagt: eukaristin⁷ – alltid är en nattvardsgudstjänst. Gudstjänsten innehåller allt det läsande och sjungande som förrättas i kyrkan av de vigda personerna (präster, biskopar). Firandet av liturgin grundar sig på händelsen som beskrivs i Nya testamentet, när Kristus på den första, stora torsdagen instiftade firandet av eukaristin genom att Han välsignade brödet och vinet (Matt 26:26, 29), (Luk 22:19). Enligt den ortodoxa uppfattningen är förrättandet av eukaristin inte bara en symbolisk gest eller erinran om en historisk händelse. Den första eukaristin firade Kristus själv med sina lärjungar (apostlarna) och den upprepas i sin funktion varje gång liturgin firas. ”I kyrkan förrättas inte Hans offer på nytt, utan en förening äger rum med Hans ursprungliga och enda offer. Kristus är närvarande i nattvarden, ingalunda endast på ett symboliskt sätt”⁸ Samtidigt förenar sig den världsliga tiden med evigheten.⁹

Den gudomliga liturgin kan delas i tre delar. Den första delen heter proskomidin (förfärdigandet av nattvardsgåvorna), den andra delen katekumenernas liturgi (den undervisande delen) och den tredje delen de troendes liturgi. Egentligen är den sistnämnda delen – de troendes liturgi som även kallas för ”eukaristin”¹⁰ – själva liturgin. Under vissa tider på kyrkoåret, som under den sista veckan före påsken, ersätts katekumenernas liturgi av en kvällsgudstjänst.¹¹ När man talar om liturgin, avser man oftast Chrysos-

⁴ Dvs långfredagen; med adjektivet ”stor” brukar man i ortodoxt språkbruk beteckna påskveckans alla dagar.

⁵ Seppälä, Johannes, *Min ortodoxa tro*, Joensuu 1995, 81.

⁶ Det grekiska ordet λειτουργία betyder bl a ”funktion”; om ordet se Δημητράκου, Δ., Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης, Ἀθῆναι 1964, 4288.

⁷ Ordet εὐχαριστία betyder tack, tackoffer, helgandet av vinet och brödet, se Sofocles, E A, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods. Volume I*, New York S A, 546. I det ortodoxa bruket är det fråga om de troendes liturgi.

⁸ Seppälä, Johannes, *Min ortodoxa tro*, Joensuu 1995, 65–66.

⁹ Se s 95–96.

¹⁰ 10. Se not 7.

¹¹ Se Βιολάκη, Γεωργίου, *Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῆς Ἐκκλησίας* Ἀθῆναι, SA, 358.

tomosliturgi, då den i praktiken också är den vanligaste.¹² Den ortodoxa liturgin kan också kallas "dubbelliturgi". Då och då menar man med detta uttryck att den delas i två hörbara delar (proskomidin hör man inte): katekumenernas liturgi och de troendes liturgi. Man kan också med detta uttryck beskriva ett faktum som förekommer i den ortodoxa liturgin. Egentligen är det då fråga om två "handlingar" som sker samtidigt. Den ena är den hörbara delen av gudstjänsten, som sjungs, och den andra den "mystiska" delen. Då läser prästen/biskopen/gudstjänstförrättaren sina böner hemligt. Dessa är just de böner som behövs för att det heliga mysteriet skall förverkligas.

Under kristendomens äldsta tider läste man allt högt. Efter det att kyrkan blivit officiell och man inte längre kunde veta och bestämma vilka som var närvarande, började man läsa vissa böner hemligt, "mystiskt" (μυστικῶς¹³), och då blev metoden att fira dubbelliturgi, praktisk.¹⁴ Samtidigt utformades den gudomliga liturgin vackert med sångens mera framskjutande plats.

KYRKOMUSIKEN SOM GUDSTJÄNSTERNAS UTTRYCK

Uppståndelsetemat förkunnas i gudstjänster kvällen före nattvardsgudstjänsten. Särskilt förkunnas det i morgongudstjänsten som en glädjefull historisk händelse med rika textliga och musikaliska betoningar. Innan jag går vidare till detaljer, är det nödvändigt att ge en liten översikt över den ortodoxa kyrkomusiken. Den utvecklades nämligen tidigt med gudstjänstpraxisen och bekräftar för sin del uppståndelsens konkreta firande.

Det är känt, hur oerhört viktig musiken är i de ortodoxa gudstjänsterna. Dessa förrättas praktiskt taget alla sjungande. Sången, melodin, lyfter fram

¹² Enligt Kristi uppdrag fortsatte Hans lärjungar (apostlar) firandet av liturgin. De lämnade traditionen till sina efterträdare, biskopar och presbyterer. Under gamla tider fanns det många liturgiförfattare och liturgier, t ex Markus och Gregorios liturgier. Den äldsta av ortodoxa använda liturgin kallas för Jakobs liturgi. Jakob var den förste biskopen i Jerusalem, Kristi apostel och lärjunge, Guds (Kristi) broder. Basileios den Store (d 379) grundade sin liturgi på den helige Jakobs liturgi och Johannes Chrysostomos (345–407) förkortade Basileios liturgi. Idag förrättas nästan bara Chrysostomos liturgi, som den allra vanligaste. Basileios den Stores liturgi, som är lite längre än Chrysostomosliturgin, förrättas på vissa helgdagar och under den stora fastan (allt som allt tio gånger om året). Jakobs liturgi kan man förrätta på Jakobs minnesdag, den 23:e september. Om olika liturgier, se Θεοδώρου, Εὐαγγέλου. Δ., Μαθήματα λειτουργικῆς, Τεύχος Α'. Ἐν Ἀθήναις 1969. 219, 225, 231, Τρεμπέλα, Παναγιώτου Ν., Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς. Ἐν Ἀθήναις 1961, 213, Φουντούλη, Ἰωάννου Μ., Λειτουργικὴ Α'. Θεσσαλονικῆ 1993, 186, Φουντούλη, Ἰωάννου Μ., Εἰσαγωγικὸν σημεῖωμα, Ἱερατικὸν Β', ἔκδ. Ἱεράς Μονῆς Σίμωνος Πέτρας, Ἅγιον Ὄρος 1992. Om Jakobs liturgi, se Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφόθεου. Ἐν Ἀθήναις 1964. Översättning och förord av Johannes Seppälä: Pyhän apostoli Jaakobin, Herran veljen, Jumalallinen liturgia. Joensuu 1989.

¹³ Anteckningar om de hemliga bönerna finns redan i tidiga handskrifter; se användning av ordet μυστικῶς i handskriften Barberini gr 336 från 700-talet, i L'Eucologio Barberini gr 336, ed Stefano Parenti ed Elena Velikovska, C L V Eddizione Liturgiche, Roma 1995, 14, 39.

¹⁴ Se Seppälä, Johannes, Kaksinkertainen liturgia, Ortodoksinen kulttuuri 1–2/1996, Joensuu, 22–23.

orden och frambar dessa inför Gud. Å ena sidan är just sången elementär för allt förrättande, å andra sidan är den bara ett hjälpmedel. Utan texten, de heliga Orden som reciteras eller sjungs, särskilt när det gäller poesi, existerar musiken inte. Av detta skäl framgår med självklarhet att inga musikinstrument används i kyrkan.¹⁵ Instrumentalmusik ansågs under de första kristna tiderna vara hednisk, tillhörande teatern och cirkusen. Senare betraktade man också, nog psykologiskt riktigt, att instrumentalmusik var farlig att ha i kyrkan. Denna "absoluta", självständiga musik utan ord kunde nämligen av närvarande kyrkobesökare förnimmas och tolkas på olika sätt. Det är häpnadsväckande hur de den heliga Kyrkans lärare och teologer så tidigt kunde förstå all musiks makt, som inte alltid användes för att dra fram de goda egenskaperna ur människan, utan tvärtom kunde hetsa upp människans sinne för hektiska, onda saker. Kyrkans musik blev alltså normativ. Under den tidiga kristna och bysantinska tiden försågs den med regler som kom från kyrkans behovspraxis. Samtidigt blev musiken något unikt för gudstjänsterna. Musikens regler började nämligen också avspegla kyrkans lära. Så småningom utvecklades ett musiksysteem som baseras på talet åtta. Det stabiliserades i Bysans under 700-talet¹⁶ och blev gemensamt för alla ortodoxa, oavsett nationella och språkliga skillnader. Och här har påsken med sin musik en avgörande roll.

PÅSKEN OCH KYRKOMUSIKENS ÅTTATAL

Påsken har inflytande på den ortodoxa liturgins musik på ett elementärt sätt. Med påsken – "den åttonde dagen", "den nya skapelsens dag" – inleds nämligen det musiksysteem, oktoechossystemet,¹⁷ som sedan med upprepade åtta veckors enheter gäller hela året. Från påskdagen till söndagen därpå, Tomas söndag, genomförs redan oktoechosserien en gång i snabb takt med speciella texter för Kristi uppståndelse. Därefter sjungs alltid ett echos (tex-

¹⁵ Den grekisk-ortodoxa kyrkomusiken är unison och använder neumskrift som musikens anteckningsmetod även idag.

¹⁶ Johannes från Damaskus (600–700-tal), kyrkofader, teolog, författare, poet och ikonernas försvare, anses vara den som etablerade systemet.

¹⁷ Ordet *ὀκτώηχος* härleds av ordet *ὀκτώ* (åtta) och *ἦχος* ("ljud", "ton"), alltså åttatons-. I framställningar om ortodox kyrkomusik i väst, utanför dess historiska existensområden, har man enligt den gregorianska modellen haft en benägenhet att kalla ekhos för modus och begreppet oktoechos för åtta modi, åtta kyrkotonarter, eller vidare för åtta tonarter. Oktoechossystemet i den bysantinska (och ortodoxa) kyrkomusiken betyder dock något mer än "åtta tonarter". Varje del, varje ekhos, av oktoechossystemet brukar bestå av fler än en "tonart" och har även andra musikteoretiska kännetecken än bara skalan. Dessutom hör begreppet ekhos, vilket beskrivs i texten ovan, inte bara till musiken, utan är även knutet till de liturgiska texterna och till den liturgiska tiden. I den ortodoxa musiktraditionen har man över nationella och språkliga gränser strävat efter att hålla ekhosbegreppets innehåll kvar i översättningarna; jfr den ryska, den finska, och i ex den syriska praxisen. I svenska, liturgiska textöversättningar har man "ton" för ekhos och den används även här. Om ekhossystemet, se vidare Seppälä, Hilkka, Bysanttilaiset ekkokset ja ortodoksinen kirkkolaulu Suomessa. *Acta Musicologica Fennica* 13, Helsinki 1981, 38–40.

ter med en ton, ”kyrkotonart”) under en veckas tid. Det hela bildar en cirkel som efter åtta veckor börjar på nytt. Under påsktiden tas texterna ur den bok som heter Pentekostarion.¹⁸ Efter pingsten, från Alla helgons dag, används för det övriga kyrkoåret oktoechostexterna ur boken med namnet Oktoechos (Ὀκτώηχος; lilla och stora Oktoechos. Den lilla innehåller söndagarnas texter och den stora, som även kallas Parakletike, Παρακλητική, innefattar texter för alla veckodagar.). Nämnas bör, att all kyrkomusik ursprungligen hör (i den bysantinsk-grekiska¹⁹ sångpraxisen även idag) till oktoechosystemet. Man har alltså åtta ”ljudarter” att be och lovsjunga inför Gud, varken fler eller färre.

Enligt kyrkans tradition är användandet av talet åtta inget slumpartat, utan det förkunnar med musikens medel själva uppståndelsen. Gud skapade världen på sex dagar och den sjunde vilade Han. Vilodagen var sabbat, lördag, i vår tideräkning.²⁰ Talet sju var ett heligt tal under Gamla testamentets tid. Även idag räknas tiden i sjudagars veckor, fastän detta tal senare har fått en annan nyans: det förkunnar skapandets världsliga tid, som i Nya testamentet fullbordades med den nya skapelsen: den åttonde dagen, evigheten. Med Nya testamentet, det Nya Förbundet, blev åtta det nya, viktiga talet. Detta tal blev symbol för det omateriella, för ”tidlöshet” och talet sju började anses vara ”tjockt” till sin natur.²¹ Fastän den världsliga tiden fortsatte att indelas i veckor bestående av sju dagar, knyts nu den åttonde dagen till dessa sju. Denna är uppståndelsens och det nya livets dag, påsken, Herrens dag (och söndag) som blev verklighet med Kristi uppståndelse. Genom firandet av Kristi uppståndelse, den åttonde dagen, och varje söndag som ägnas detta tema, förflyttas man från den profana världen till en annan, från det jordiska till det himmelska, från tiden till evigheten.²² ”Guds skapelseverksamhet fortsätter under den åttonde dagen. I Kristi uppståndelse förenas nutiden och den kommande tiden, det nuvarande och det eviga.”²³

¹⁸ Den liturgiska bok som börjar på påsksöndagen och avslutas med Alla helgons söndag, en vecka efter pingsten, heter Πεντηκοστήριον; namnet härleds av pingsten (Πεντηκοστή).

¹⁹ Begreppet bysantinsk-grekisk används i denna artikel för dagens grekisk-ortodoxa sång där den bysantinska sångtraditionens principer ses traderade vidare till modern tid och sången nedtecknas med hjälp av en förenklad neumskrift från början 1800-talet. Denna neumskrift används även i tryckt form.

²⁰ Se Seppälä, Hilikka, Hur evigheten avspeglas i sången. Om en huvudprincip i det bysantinska tonsystemet, Bulletin 7/1989, 42–45.

²¹ Tanken finns bl a hos Origenes, se Ἐκ τοῦ Ὁριγένους εἰς Ψαλμούς. Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Συγγραφέων, Τομὸς 16, Ἀθήναι 1958, 103. Se även Seppälä, Hilikka, Ortodoksens kyrkolaulun teologisista lähtökohdista, 202–211. Praxis et theoria. Juhlakirja Heikki Makkosen täyttäessä 60 vuotta. Studia Carelica Humanistica 7. Joensuu yliopisto, Joensuu, 207.

²² I många kyrkliga sammanhang förekommer därför talet åtta som åtta dagars tidsföljd. Som redan har framkommit, firas påsken i åtta dagar. Dop- och vigselfirandet anses ta åtta dagar och slutceremonin förrättas den åttonde dagen. En nyvigd präst förrättar nattvardsgudstjänster under de sju följande dagarna efter prästvigningen. Kyrkans invigningsceremoni förutsätter också att nattvardsgudstjänsterna där förrättas åtta dagar i följd. Se Djacenko, Grigorij, Polnyj Cerkovno-Slavjanskij Slovar, Moskva 1899, 390.

²³ Se Seppälä, Hilikka, Hur evigheten avspeglas i sången. Om en huvudprincip i det bysantinska tonsystemet, Bulletin 7/1987, 42–45.

Den årliga echoscirkeln, begynnande med påskan, går vidare efter påsktiden under året. En åttaveckorsperiod kallas för pelare (speciellt av ryssar) och dess kontinuerliga rörelse symboliserar också evigheten: när cirkeln en gång har rundats, börjas den om igen.

De stora festdagarna som firas under året har sina speciella texter. Musiksystemet tar även hänsyn till högtiden genom att bjuda ett eget melodiförråd; detta är ofta något annat än det som annars sjungs enligt oktoechossystemet.²⁴ Kristi lidande märks särskilt konkret i det musikaliska systemet. När man kommer ända till den stora fastan före nästa påsk börjar denna cirkel, som symboliserar evigheten men också vår världsliga tid, att bli ostadig i sin gång. Cirkeln krossas helt före den Stora veckan för att åter tråda i kraft på påsknatten, när Kristi uppståndelse förkunnas.

MORGONGUDSTJÄNSTENS PÅSKBUDSKAP

Det kan vara av stort intresse att i det liturgiska materialet studera oktoechossystemets rika användning som helhet, men även som några detaljer som har uppstått under traditionen.

Morgongudstjänsten som enligt grekisk vana förrättas på söndagsmorgonen²⁵ är särskilt präglad av uppståndelsemotivet: på grekiska markeras en del av dessa sånger²⁶ med adjektivattributet "ἀναστάσιμα" (pl), "uppståndelse-". Det finns olika grupper av sånger som bär denna titel: eulogitaria anastasima (Εὐλογητάρια ἀναστάσιμα), uppståndelseproparier,²⁷ dvs troparier till psaltarens sjuttonde kathism;²⁸ kathismata anastasima (καθίσματα ἀναστάσιμα), uppståndelsekathismer,²⁹ och stichera anastasima (στιχηρὰ ἀναστάσιμα), uppståndelsestichera. Dessutom kallas hela söndagsvigiliens neumupplaga för Anastasimatarion (Ἀναστασιματάριον³⁰). Som titeln berättar, koncentrerar sig denna bok just på uppståndelsens ovan-

²⁴ Festernas musik hör naturligtvis också till echosystemet.

²⁵ Jfr den ryska kyrkans praxis, där denna gudstjänst är knuten till kvällsgudstjänsten och firas redan föregående kväll. Den ryska kyrkans gudstjänst som "ett allkonstverk" beskrivs åskådligt och med stor entusiasm av Per-Arne Bodin i artikeln "Den ortodoxa gudstjänsten – ett allkonstverk". Helgerånet. Från mässböcker till munkeparmar (red Kerstin Abukhanfusa, Jan Brunius, Solbritt Benneth), Borås 1993, 118–126. Dock stämmer inte alltid författarens konstruerade helhetsbild att allt som är ryskt-slaviskt är allmänt ortodox. Skillnader mellan kyrkornas gudstjänster (t ex grekisk- och rysktalande) består inte heller bara av praktiska ting (t ex när en viss gudstjänst förrättas), utan frågan gäller även själva gudstjänsternas textliga primärmaterial, t ex vad som kan betraktas som prosa eller poesi (jfr Bodins beskrivning, s 120).

²⁶ Om morgongudstjänstens texter, se t ex 'Ἐρολόγιον τὸ Μέγα, Ἐν Ἀθήναις 1963, 47–87.

²⁷ Troparion av ordet τρόπος, ett sätt (jfr det latinska modus).

²⁸ Psaltaren är delad i tjugo kathismer. Eulogitaria kan även kallas för τροπάρια τοῦ ἀώμου, se Ρήγα, Γεωργίου, Τυπικόν, Λειτουργικά Βλατάδων 1, Θεσσαλονίκη 1994, 78; dvs troparier till "de saliga"; jfr början av psalm 119: "Saliga äro de...", se Bibeln eller den Heliga Skrift, Uppsala 1919, 537.

²⁹ Sånger som knyts till kathismatertexter heter καθίσματα.

³⁰ Anastasimatarion är det s k lilla oktoechoset, som innehåller söndagarnas gudstjänsttexter ordnade efter åtta echoi (åtta toner).

nämnda sånger. Under morgongudstjänsten sjungs söndagens apolytikion (ἀπολυτίκιον³¹), söndagstropariet. I samma gudstjänst läser man också uppståndelseevangelierna. Dessa kallas även för heothena(ἑωθινὰ)³², därför att uppståndelsen skedde tidigt på morgonen.

Lovsånger som direkt knyts till dessa texter bär namnet heothina doksastika.³³ Söndagsmorgongudstjänstens betydande musikaliska del är sjungandet av uppståndelsekanonet, kanon anastasimos (κάνων ἀναστάσιμος)³⁴. En kanondikt har nio olika delar (av dessa sjungs vanligen åtta) och åtta olika texter och melodier för åtta veckors cirkel, enligt oktoechossystemet.³⁵

En särskild gren av uppståndelsetemat bildas av de sånger som handlar om den nytestamentliga berättelsen om de myrrhabärande kvinnorna (Matt 26:1–7; Mark 16:1–8; Luk 24:1–9; Joh 20:1–4). Under påsktidens gudstjänster (de 40 dagarna efter påsken) är den tredje söndagen efter påsken ägnad åt de myrrhabärande kvinnornas tema (se bild s 106). Detta tema, som också förekommer rikligt i ikonkonsten (vid sidan av den främsta uppståndelseikonen, Kristus i dödsriket), upprepas varje söndag i morgongudstjänsten både som en serie av uppståndelsetroparier, eulogetaria anastasisima (Εὐλογητάρια ἀναστάσιμα)³⁶ som alltid sjungs med samma text och samma melodigrupp, dvs med den första plagala tonen, och även på flera andra ställen. Εὐλογητάρια fick sitt namn från ordet Εὐλογητός,³⁷ ”vålsig-

³¹ Man tror att ordet ἀπολυτίκιον härstammar från verbet ἀπολύω (Nūn ἀπολύεις), se Τρεμπέλα, Παναγιώτου, Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὁρθοδόξου Ὑμνογραφίας, Ἀθήναι 1949, IX. Verbet betyder släppa, giva lös, avskeda, låta gå; se Heikel, Ivar och Fridrichsen, Anton, Grekisk-svensk ordbok till Nya Testamentet, Malmö 1985, 25. Apolytikion sjungs redan i slutet av kvällsgudstjänsten.

³² Se benämningen Ἑωθινὸν Εὐαγγέλιον, Ἱερατικόν. Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι. Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήναι 1962, 62.

³³ Se Ἑωθινὰ δοξαστικά, Δαμαρλάκη, Ἰωάννου Χ., Τὸ ἄγραφο Τυπικὸ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Νεάπολις - Κρήτης 1993, 51, 59, 61–62.

³⁴ Se Παρακλητικὴ ἦτι Ὀκτώηχος ἡ Μεγάλη, ἐκδ. Μιχ. Σαλιβέρος, SA Ἀθήναι, 8–13, osv. Se även Ἀναστασιματάριον ἀργὸν καὶ σύντομον, Ἀθήναι 1961, 25–34, osv.

³⁵ Här lämnas dessa fina dikter utan närmare hänsyn, ty kanondikter för söndagarna är långa. Att granska dessa texter och musiken mera detaljerat skulle kräva sin egen uppsats.

³⁶ Se Ὠρολόγιον τὸ Μέγα, Ἐν Ἀθήναις 1963, 61–62. Eulogitaria delas i två grupper: 1) i Ἀναστάσιμα, som sjungs under söndagens morgongudstjänst, även på palmsöndagen och på Lasarus lördag efter kathismatroparier och som prisar Kristi uppståndelse och 2) i Νεκρώσιμα som sjungs under lördagarnas morgongudstjänster, under begravningsgudstjänsterna och minnesgudstjänsterna. Se Δαμαρλάκη, Ἰωάννου Χ., Τὸ ἄγραφο Τυπικὸ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Νεάπολις - Κρήτης 1993, 59. Εὐλογητάρια börjar man alltså sjunga den tredje söndagen efter påsk, se ovan. Se även Βιολάκη, Γεωργίου, Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῃς Ἐκκλησίας, Ἀθήναι, SA, 377 – och dessa sjungs alla söndagar och på Gudsmoderns festdagar, om inte dessa infaller på en söndag. Se Βιολάκη, Γεωργίου, Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῃς Ἐκκλησίας, Ἀθήναι, SA, 20. Före påsken sjungs de på Lasarus lördag och under stora Lördagens morgongudstjänst, se Βιολάκη, Γεωργίου, Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῃς Ἐκκλησίας, Ἀθήναι, SA, 363. Av intresse är kanske att på Herrrens fester (Δεσποτικὰ ἑορτὰ) sjungs inte några sånger av grenen ἀναστάσιμα; det finns istället andra texter knutna till festdagen. Εὐλογητάρια δὲν ψάλλονται, χάριν τῆς Δεσποτικῆς Ἑορτῆς, ὡς σημειοῦσι καὶ τὰ ἀρχαῖα Τυπικά, se Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἐκδ. τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἑλλάδος, 1985, 87.

³⁷ Se texten som föregår troparierna: Εὐλογητός εἶ, Κύριε, διδασχόν με τὰ δικαιώματά σου. Ὠρολόγιον τὸ Μέγα, Ἐν Ἀθήναις 1963, 61.

nad"³⁸, som föregår varje vers (se även *notexempel 1*, s 107). De myrrhabärande kvinnorna, som tidigt på påskmorgonen kom till graven och först upptäckte att Kristus inte låg där utan hade uppstått från de döda, skildras som uppståndelsens första predikare i poesi och sång med en text vilken är fylld av häpnad som bytes till glädje, såsom den speciellt innerliga, vackra melodin för sin del också betonar.

Diktens första strof börjar med beskrivningen av de himmelska varelsernas förundran inför detta uppståndelsens under:

Τῶν Ἀγγέλων ὁ δῆμος, κατεπλάγη ὀρώων σε, ἐν νεκροῖς λογισθεντα, τοῦ θανάτου δὲ Σωτήρ, τὴν ἰσχὺν καθελόντα, καὶ σὺν ἐαυτῷ τὸν Ἀδὰμ ἐγείραντα, καὶ ἐξ Ἄδου, πάντας ἐλευθερώσαντα.³⁹

Änglaskaran förundrade sig då den såg Dig räknad bland de döda. Dock förintade Du, Frälsare, dödens makt och uppreste med Dig Adam och befriade alla människor från dödsriket.⁴⁰

Med nästa vers knyts ämnet till de myrrhabärande kvinnorna:

Τί τὰ μύρα, σμπαθῶς τοῖς δάκρυσιν, ὦ Μαθήτριαι, κινρνάτε; ὁ ἀστράπτων ἐν τῷ τάφῳ Ἄγγελος, προσεφθέγγετο ταῖς Μυροφόροις. Ἴδετε ὑμεῖς, τὸν τάφον καὶ ἦσθητε· ὁ Σωτήρ γὰρ ἐξανέστη τοῦ μνήματος.⁴¹

"Varför, o kvinnor, blandar ni den välluktande smörjelsen med tårar av medlidande, o ni kvinnliga lärjungar?" ropade den strålande ängeln inne i graven till de myrrhabärande kvinnorna. Skåden graven och förstå att Frälsaren har uppstått från graven.⁴²

Både diktens innebörd och den bysantinsk-grekiska musiken betonar påskens närvaro. Med oktoechossystemets användning beskrivs den historiska händelsen genom att man påminner om påskens kyrkoton och dess plagala mönster, som även påskens apolytikion har. Uppståndelsetroparierna sjungs nämligen varje söndag med de melodier som hör till den första plagala tonen. Även texterna är desamma hela året runt (*notexempel 2–4*, s 107–108).

Under morgongudstjänsten läses (reciteras) varje söndag en text ur evangelierna. Ett sådant avsnitt kallas för "uppståndelseevangelium". Avsnitten är elva till antalet. Talet grundar sig på lärjungarnas antal som var elva när uppståndelsen skedde; efter det att Judas hade förrått sin lärare och mästare. De elva uppståndelseevangelierna och sångerna som hör till dessa

³⁸ "Välsignad vare Du, Herre, lär mig Dina stadgar", som följd för den 118 psaltarpsalmen Ἀμωμος.

³⁹ Se Ὁριολόγιό τὸ Μέγα, Ἐν Ἀθήναις 1963, 61.

⁴⁰ Den svenska översättningen, se Heliga Annas Ortodoxa församlings (Askarshäll, Råby Rekarne) texter, duplikat. Jag vill härmed tacka fader Ignatij Ek för texten jag fått och informationen om översättningen. Fader Ignatij skriver till mig: "Det är svårt att tillskriva den aktuella textens översättning någon viss person... Texten är översatt och bearbetad under flera tillfällen och av olika personer till nuvarande utformning." (Brev från den 26/12 1996)

⁴¹ Se Ὁριολόγιον τὸ Μέγα, Ἐν Ἀθήναις 1963, 61.

⁴² Heliga Annas Ortodoxa församlings (Askarshäll, Råby Rekarne) texter, duplikat.

upprepas i morgongudstjänsten i tur och ordning under årets gång. En elvaenhet bildar också en skpelare (med oktoechosystemets pelare) och dessa pelare hinner under året förekomma sex gånger.⁴³ Efter evangeliet läses (eller sjungs i 6:e tonen) en dikt som hör till själva påskens textmaterial:

Sedan vi skådat Kristi uppståndelse, låtom oss nedfalla inför den Helige Herren Jesus, den allena syndfrie. Inför Ditt kors nedfalla vi, Kristus, och prisa och ära Din heliga uppståndelse, ty Du är vår Gud, och utom dig känna vi ingen annan; Ditt namn åkalla vi. Kommen alla troende, låtom oss nedfalla inför Kristi heliga uppståndelse, ty se, genom korset kom fröjd i hela världen. Alltid lovprisande Herren låtom oss besjunga Hans uppståndelse: ty i det Han utstod korsets lidanden, förintade Han döden med sin död.⁴⁴

LITURGIN OCH OKTOECHOSSYSTEMET

Katekumenernas liturgi

I nattvardsgudstjänstens första del, i katekumenernas liturgi, upprepas söndagstroparierna eller apolytikia (ἀπολυτικά) som dessa kallas på grekiska, från den föregående kvällsgudstjänsten. De är åtta till antalet för åtta söndagar i följd, och var och en av dessa sånger förkunnar Kristi uppståndelse koncentrerat och kortfattat, var och en med sin melodigrupp (alla åtta kyrkotonerna är representerade i tur och ordning).

Sjungandet av apolytikia sker enligt den grekiska traditionen under det lilla intåget. Då har prästen (eller diakonen) lyft evangelieboken och högtidligt burit den ut ur altarrummet genom den norra porten i ikonostasen. Stående i mitten av kyrkan vänd mot ikonostasens centrala öppna port, när kören har slutat apolytikionet, ropar han orden: "Vishet! Låtom oss stå upprätta!", vilka följs av den korta sången: "Kommen, låtom oss tillbedja och nedfalla inför Kristus. O Guds Son, Du, som är uppstånden från de döda, fräls oss, som för Dig sjunga: Halleluja!"⁴⁵ Evangelieboken symboliserar Kristi närvaro och apolytikionet förkunnar Hans uppståndelse. Apolytikionet upprepas efter det lilla intåget liksom ett sigill som bekräftar händelsen, enligt den grekiska ordningen. Då har gudstjänstförrättaren åter stigit in i altarrummet genom den centrala porten i ikonostasen.

Liksom myrrhabärarnas uppståndelsetroparier hör även dessa söndagstroparier till själva påsktidens texter och börjar sjungas den tredje söndagen

⁴³ Se Oktoih sirec Osmoglasnik I, Moskovskaja Patriarhija, Moskva 1981, 653–654. Påskens uppståndelseevangelier bildar sin egen grupp.

⁴⁴ Svensk text, se Heliga Annas Ortodoxa församling, Påskgudstjänsten, duplikat, 19; jfr not 40. Den grekiska texten, se t ex Ἐγκόλιον τοῦ ἀναγνώστου. "Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀνατύπωσις Γ', Ἀθῆναι 1985, 38.

⁴⁵ Den Gudomliga Liturgien enligt S:t Johannes Chrysostomus. Särtryck ur Christoffer Klasson, Ortodoxa Kyrkan. Almqvist & Wiksell 1973, 190. Originaltexten se t ex Ἐγκόλιον τοῦ ἀναγνώστου. "Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀνατύπωσις Γ', Ἀθῆναι 1985, 73–74.

efter påsk. De är med sina uppståndelsevittnesmål ägnade åt söndagarna som följer efter påsktiden under hela det liturgiska året. Under påsktiden hinner man sjunga alla dessa (utom den första) en gång, fastän man annars använder texterna ur Pentekostarion. Så förkunnar dessa sånger uppståndelsen under hela året och uttrycker påskens konkreta närvaro under söndagsgudstjänsterna.

Det första tropariet beskriver uppståndelsehändelsens under och börjar med konkreta fakta:

Τοῦ λίθου σφραγισθέντος ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, κατὰ στρατιωτῶν φυλασσόντων τὸ ἄχραντόν σου σῶμα, ἀνέστης τριήμερος Σωτήρ, ωρούμενος τῷ κόσμῳ τὴν ζωὴν.⁴⁶

Fastän stenen hade förseglats av judarna och krigsmännen bevakade Din renaste Lekamen, uppstod Du på tredje dagen, o Frälsare, och gav liv åt världen.⁴⁷

Till den knyts de himmelska krafternas reaktion:

Διὰ τοῦτο αἱ Δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, ἐβῶων σοι Ζωοδότα· Δόξα τῇ ἀναστάσει σου Χριστέ· δόξα τῇ βασιλείᾳ σου· δόξα τῇ οἰκονομίᾳ σου, μόνε φιλόνηρωπε.⁴⁸

Därför ropade de himmelska krafterna till Dig, o Livgivare: Ära vare Din Uppståndelse, o Kristus, ära vare Ditt Rike; ära vare Din försyn, Du ende Människoälskande.⁴⁹

Den tredje tonens troparion ägnar sig åt Kristi seger över döden (*notexempel* 5, s 109). Både de himmelska och de jordiska bör glädja sig:

Εὐφραινέσθω τὰ οὐράνια, ἀγαλλιásthω τὰ ἐπίγεια, ὅτι ἐποίησε κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ ὁ Κύριος· ἐπάτησε τῷ θανάτῳ τὸν θάνατον, πρωτότοκος τῶν νεκρῶν ἐγένετο, ἐκ κοιλίας ἄδου ἐρρύσατο ἡμᾶς, καὶ παρέσχε τῷ κόσμῳ τὸ μέγα ἔλεος.⁵⁰

Må de himmelska fröjda sig och de jordiska vara glada. Ty Herren har gjort stora ting med Sin arm, Han har nertrampat döden med sin död. Han är den Förstfödde från de döda. Han har löst oss från Hades fjättrar och skänkt världen stor nåd.⁵¹

I den traditionella bysantinsk-grekiska melodin kan man skilja mellan två motsatta modala attityder, och man kan tänka sig att den ena skildrar glädjen av de himmelska och den andra av de jordiska (*notexempel* 6, s 110).

⁴⁶ Se 'Ωρολόγιον τὸ Μέγα, 'Εν 'Αθήναις 1963, 469.

⁴⁷ För den svenska översättningen, se Christofer Klasson, *Ortodox Bönbok*, Uppsala 1980, 84; med några preciseringar på grund av den grekiska originaltexten av Johannes Seppälä.

⁴⁸ Se 'Ωρολόγιον τὸ Μέγα, 'Εν 'Αθήναις 1963, 469.

⁴⁹ Den svenska översättningen se Christofer Klasson, *Ortodox Bönbok*, Uppsala 1980, 84.

⁵⁰ Se 'Ωρολόγιον τὸ Μέγα, 'Εν 'Αθήναις 1963, 470.

⁵¹ Klasson, Christofer, *Ortodox Bönbok*, Uppsala 1980, 86; med några preciseringar på grund av den grekiska originaltexten av Johannes Seppälä.

De troendes liturgi

I den sista delen av liturgin, de troendes liturgi, finns inga texter kvar som berättar om uppståndelsen. Texterna har här fått en eskatologisk prägel och man inleder eukaristin med en särskild sång, kerubikon, kerubernas hymn, som skildrar gudstjänstdeltagarna som på ett mystiskt⁵² sätt symboliserar änglarna, änglaskaran som ledsagar (eller bär; se översättningen) Kristi kropp. Under det stora intåget bär den gudstjänstförrättande prästen nattvardsgåvorna högtidligt genom kyrkorummet från offerbordet till altarbordet. Sångens text är ganska kort, men musiken som knyts till den brukar vara lång och melismatisk, och på det sättet är kerubsången en av liturgins längsta sånger.

Kerubhymnen har följande ord:

Οἱ τὰ Χερουβείμ μυστικῶς εἰκονίζοντες, καὶ τῇ ζωοποιῷ Τριάδι τὸν Τρισάγιον ὕμνον προσάδοντες, πᾶσαν νῦν βιωτικὴν ἀποθῶμεθα μέριμναν. Ὡς τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑποδεξόμενοι, ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενοι τᾶξεσιν. Ἀλληλοῦῖα, Ἀλληλοῦῖα, Ἀλληλοῦῖα.⁵³

Vi som på ett hemlighetsfullt sätt äro avbilder av keruberna och sjunga den trefalt heliga sången för den livgivande Treenigheten, låtom oss nu avlägga alla jordiska omsorger. På det att vi må kunna mottaga Allas Konung, som osynligt inbäres på änglaskarornas lansar. Halleluja, halleluja, halleluja.⁵⁴

Den förbiflytande melismatiken i musiken kan symbolisera änglamakternas närvaro, men samtidigt har den en rent praktisk funktion: att genomföra det stora intåget tar flera minuter (beroende på kyrkans storlek och förrättarnas antal) och då bör musiken elastiskt motsvara den erforderliga tiden (*notexempel 7*, s 110). Uppståndelsen är här verklighet för de närvarande som deltar i nattvarden, men den märks också i musiken som uttrycker tidernas förening. Även nu gäller oktoechosprincipen alla texter: hela den eukaristiska delen av liturgin från och med kerubhymnen är genomsyrad av cirkelns oktoechosmelodiförråd. Den ”åttonde dagens”, påskens, budskap uttrycks här nästan enbart av musiken som bär fram de stabila texterna med åtta olika melodiarter, en gällande en söndag och efter åtta veckor börjande på nytt. Stabila texter visar att eukaristin är en engångsföreteelse och cirkeln med åtta olika melodiuttryck visar dess tidlöshet: eukaristin hör till den nya skapelsens tid.

Påskens centrala existens i den ortodoxa kyrkans gudstjänster leder naturligtvis till att söndagens gudstjänstmusik kan tolkas genom själva pås-

⁵² Enligt en gammal källa heter kerubsången ”den mystiska hymnen”. Se handskriften Barberini gr 336 från 700-talet: ”... Μετὰ τὸ πληρῶσαι τὸν λαὸν τὸν μυστικὸν ὕμνον”. L’Eucologio Barberini gr 336, ed Stefano Parenti ed Elena Velikovska C L V Eddizione Liturgiche, Roma 1995, 10, 30.

⁵³ Se Ἱερατικὸν Β΄, ἔκδ. Ἱεράς Μονῆς Σίμωνος Πέτρας, Ἅγιον Ὅρος 1992, 105.

⁵⁴ Den Gudomliga Liturgien enligt S:t Johannes Chrysostomos. Särtryck ur Christofer Klasson, Ortodoxa Kyrkan, Almqvist & Wiksell 1973, 200, 202.

kens musik. Den ortodoxa liturgins musik kan i sin fullständighet förklaras just av påskens inflytande. Påskan är nyckeln till liturgimusikens ändamåls-enliga existens.

LITTERATUR

- Αναστασιματάριον. Ἀργὸν καὶ σύντομον, Ἀθήναι 1961.
- Βιολάκη, Γεωργίου, Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, Ἀθήναι, S A. Δαμαρλάκη, Ἰωάννου Χ., Τὸ ἄγραφο Τυπικὸ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Νεάπολις - Κρήτης 1993.
- Δημητράκου, Δ., Μέγα Λεξικὸν ὅληθ τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης, Ἀθήναι 1964.
- Ἐγκόλιον τοῦ ἀναγνώστου. Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀνατύπωσις Γ', Ἀθήναι 1985.
- Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Συγγραφέων, Τομὸς 16, Ἀθήναι 1958.
- Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφόθεου. Ἐν Ἀθήναις 1964.
- Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ἐκδ. τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἑλλάδος, 1985.
- Θεοδώρου, Εὐαγγέλου. Δ., Μαθήματα λειτουργικῆς, Τεῦχος Α'. Ἐν Ἀθήναις 1969.
- Ἱερατικὸν. Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι. Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, Ἀθήναι 1962.
- Ἱερατικὸν Β', ἐκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Σίμενος Πέτρας, Ἅγιον Ὅρος 1992.
- Μουσικὸς Πανδέκτης, 2. Ὁρθρος, Ἀθήναι 1955.
- Μουσικὸς Πανδέκτης, 4. Θεία Λειτουργία, Ἀθήναι 1936.
- Παρακλητικὴ ἦτοι Ὁκτώηχος ἡ Μεγάλη, ἐκδ. Μιχ. Σαλιβέρος, S A Ἀθήναι.
- Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον, Ἀθήναι 1960.
- Ρήγα, Γεωργίου, Τυπικὸν, Λειτουργικὰ Βλατάδων 1, Θεσσαλονίκη 1994.
- Τρεμπέλα, Παναγιώτου, Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὁρθοδόξου Ὑμνογραφίας, Ἀθήναι 1949.
- Τρεμπέλα, Παναγιώτου, Ν., Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς. Ἐν Ἀθήναις 1961.
- Φουντούλη, Ἰωάννου Μ., Εἰσαγωγικὸν σημεῖωμα, Ἱερατικὸν Β', ἐκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Σίμενος Πέτρας, Ἅγιον Ὅρος 1992.
- Φουντούλη, Ἰωάννου Μ., Λειτουργικὴ Α'. Θεσσαλονικὴ 1993.
- Ὡρολόγιον τὸ Μέγα, Ἐν Ἀθήναις 1963.
- L'Eucologio Barberini gr 336, ed Stefano Parenti ed Elena Velikovska, C L V Eddizione Liturgiche, Roma 1995.
- Bibeln eller den Heliga Skrift, Uppsala 1919.
- Bodin, Per-Arne, Den ortodoxa gudstjänsten – ett allkonstverk. Helgerånet. Från mässböcker till munkepärmor (red Kerstin Abukhanfusa, Jan Brunius, Solbritt Benneth), Borås 1993, 118–126.
- Den Gudomliga Liturgien enligt S:t Johannes Chrysostomos. Särtryck ur Christofer Klasson, Ortodoxa Kyrkan. Almqvist & Wiksell 1973.
- Djacenko, Grigorij, Polnyj Cerkovno-Slavjanskij Slovar, Moskva 1899.
- Heikel, Ivar och Fridrichsen, Anton, Grekisk-svensk ordbok till Nya Testamentet, Malmö 1985.
- Heliga Annas Ortodoxa församlings (Askarshäll, Råby Rekarne) texter, duplikat. Klasson, Christofer, Ortodox Bönbok, Uppsala 1980.
- Oktoih sirc Osmoglasnik I, Moskovskaja Patriarhija, Moskva 1981.
- Pyhän apostoli Jaakobin, Herran veljen, Jumalallinen liturgia. Översättning och förord av Johannes Seppälä. Joensuu 1989.

- Seppälä, Hilikka, Bysanttilaiset ekhokset ja ortodoksinen kirkkolaulu Suomessa. *Acta Musicologica Fennica* 13, Helsinki 1981.
- Seppälä, Hilikka, Hur evigheten avspeglas i sången. Om en huvudprincip i det bysantinska tonsystemet, *Bulletin* 7/1989.
- Seppälä, Hilikka, Ortodoksinen kirkkolaulun teologisista lähtökohdista, 202–211. *Praxis et theoria*. Juhlakirja Heikki Makkosen täyttäessä 60 vuotta. *Studia Carelica Humanistica* 7. Joensuun yliopisto, Joensuu.
- Seppälä, Johannes, Kaksinkertainen liturgia, *Ortodoksinen kulttuuri* 1–2/1996, Joensuu.
- Seppälä, Johannes, *Min ortodoxa tro*, Joensuu 1995.
- Sophocles, E A, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Volume I–II New York SA.

Summary

Easter is celebrated as the greatest feast of the year according to Orthodox tradition. It is called “the feast of feasts and the solemnity of solemnities” and its hymns and music have a primary influence on the music of Orthodox liturgy. Beginning at Easter, “the eighth day”, or “the day of the new creation”, the musical system, the system of eight *echoi* (modes), is being repeated in eight-week units throughout the year.

In Sunday liturgy, Christ’s resurrection is all the time commemorated through the hymns; also the *Orthros* preceding the Divine liturgy has many songs on the theme of resurrection. A special genre is called *eulogetaria*; these songs link the theme of resurrection with the theme of women carrying the Holy Myrrha, and they are always sung with the text and melody of the first plagal *echos* (mode) – the *echos* of the troparion of Easter.

In the first part of the liturgy, the special troparion of resurrection is sung. There are eight troparia for eight Sundays. Each of these declares the resurrection of Christ in a concentrated and short way and with their own *echos* and melody.

In the second part of the liturgy, in the eucharist, the texts have an eschatological stamp. The Easter message is manifested almost solely by music which is carried out in eight various melody units for the eight-week cycle. The texts are invariably the same, and show both that the eucharist is a single phenomenon and the cycle of eight different musical expressions of *echoi* and melodies bear witness of its timelessness.



De myrrhabärande kvinnorna vid Kristi grav. Ikon målad av B. Lepoura, Aten.

Ευ λο γη το ος ει ει Κυ υ ρι ι ε ε ε ε ε
 δι δα α ξο ο ου με τα α α α δι ι και ω
 ω μα α τα α α σου

Notexempel 1. "Välsignad vare Du, Herre, lär mig Dina stadgar!" Eulogetariasångernas upprepade vers. Transkription ur *Ἀναστασιματάριον. Ἄργον καὶ σύντομον*, Ἀθήνα 1961, 20.

Τι ι τα μυ υ υ υ ρα α συμ πα θως τοι οις δα
 α κρυ υ σι ω ω ω μα α θη η τρι αι
 αι κι ιρ να α α τε ο ο α στρα α α α πτω
 ων εν τω τα φω Α αγ γε ε λο ος προσ ε φθε
 γε ε ε το ο ταις Μυ υ ρο ο φο ο ο ροις
 ι ι δε τε υ υ μεις του τα α α α φο
 ον και η η σθη η τε ε ε ο Σω τη
 ηρ γαρ εξ α νε ε ε ε στη του ου μνη η
 η μα τος

Notexempel 2. "Varför, o kvinnor...". Eulogetaria. 1. plagala tonen. Transkription ur *Ἀναστασιματάριον. Ἄργον καὶ σύντομον*, Ἀθήνα 1961, 20–21.

Τι τα μυ υ υ ρα α συμ πα θως τοι εις δα α
 κρυ υ σι εν ω ω μα α θη η τρι αι αι κι ρ να α
 α τε ο ο α στρα α α πτων εν τω τζ φω Α
 αγ γε ε λο ος προ σε φθε εγ γε ε το ο ταις Μυ υ
 ρο ο φο ο ο ροις ι ι δε τε υ υ μεις τον τα α α
 α φον και η η σθη η τε ε ε ο Σω τη ηρ γαρ
 εξ α νε ε ε ε στη του ου μνη η η μα τος

Notexempel 3. Neumversionen till notexempel 2. Ἀναστασιματῆριον. Ἄργον καὶ σύντομον, Ἀθήναι 1961, 20–21.

Τι τα μυ ρα συμ πα θως τοις δα κρυ σιυ ω μα θη τρι αι κι ρ
 να τε ο α στρα πων εν τω τα φω αγ γε λος προ σε φθεγ
 γε το ταις μυ ρο φο ο ο ροις ι δε τε υ μεις τον
 τα α φον και η σθη τε ο Σω τηρ γαρ ε ξα νε ε
 στη του μνη μα α τος

Notexempel 4. "Varför, o kvinnor...". Eulogetaria. 1. plagala tonen. En kortare version. Transkription ur Μουσικός Πανδέκτης, 2. "Ὁρθρος, Ἀθήναι 1955, 14.

Ευ φραι νε σθω τα ου ρα νι α α γαλ
 λι α σθω τα ε πι γει ει α ο τι
 ε ποι η σε κρα τος εν βρα χι ο
 νι αυ του ο Κυ ρι ος ε πα τη σε
 τω θα να α τω του θα α να τον
 πρω το το κος των νε κρων ε γε νε το
 εκ κοι λι ας Α δου ερ ρυ σα τε
 η μας και πα ρε σχε τω κο ο σμω το
 με γα ε ε λε ε ος

Notexempel 5. "Må de himmelska". Apolytikion. 3. tonen. Transkription ur 'Αργόν και σύντομον, Ἀθήναι 1961, 111.

Notexempel 6. Melodin har två modala attityder. Dess grund ligger på tonen f och melodin baserar enligt echoset på tetrakorden f-b (med tilläggstoner e och c). I "de himmelska" strävar melodin uppåt (A), i "de jordiska" åt motsatt håll ända till tonen d, som är grundtonen till en annan modalisk enhet, pentakorden d-a. I orden "jordiska" och "död" har den nått botten, tonen d, som ligger en ters under grundtonen f (B). I slutet av melodin (C) har strävande element lugnat sig: melodins konturer har minskats och f-grunden stabiliserats. Ur ovannämnda exempel.

Notexempel 7. Början av kerumhymnen. Den första stavelsen Oi 1. plagala tonen. Transkription ur Μουσικός Πανδέκτης, 4. Θεία Λειτουργία, Ἀθήναι 1936, 118.

Kyrkorummets påksymbolik

Av Hedvig Brander Jonsson

INLEDNING

Det är en tanke som förmodligen är lika gammal som mänsklig kultur att en byggnad och dess delar kan ha betydelser utöver de rent funktionsmässiga. De olika byggnadselementen och byggnadens inredning, liksom dess helhet, kan innefatta en symbolik som är tillgänglig och begriplig för dem som vill och kan tillägna sig den. Detta gäller i hög grad kyrkobyggnaderna. Redan under kyrkobyggnadens första era kan man iakttä hur symboldimensioner inlemmas med arkitekturen till en totalitet som uttrycker att detta är ett Herrens hus.

Avsikten med den här artikeln är att urskilja påksymbolik i kyrkobyggnaden och dess delar och inredning. Inledningsvis skall dock framhållas att denna påksymbolik inte utgör en parallell till eller ett alternativ till den symbolik som avser Kristi lidande och död, utan att de två sedan äldsta kristna tiden är mycket nära förbundna med varandra och ofta utgör en ouplöslig enhet. Det gör att det är svårt att renodla och granska en särskild påksymbolik, som enbart handlar om Kristi uppståndelse och livets seger över döden. När man läser texter om innebörden av byggnadselementen i en kyrka, får man snarast den uppfattningen att påskens budskap, uppståndelsen och den uppståndne Frälsaren, i så hög grad utgör förutsättningen för kyrkligt byggande och sakral byggnadskonst att detta knappast behöver visualiseras, formas eller formuleras. Detaljerna i kyrkan har i allmänhet en annan innebörd och så har de också kommenterats och tolkats av dem som sett som sin uppgift att formulera kyrklig arkitekturikonografi.

Innan kristendomen under kejsar Konstantin på 300-talet fick en officiellt erkänd ställning, uppfördes inte kyrkobyggnader av monumental karaktär och med en uttalad symbolik. Det vanliga var att gudstjänstlokalen utgjorde ett rum i ett ordinärt bostadshus eller i en lägenhet eller var förlagd i anslutning till kända kristnas gravar, dvs i katakomberna. Det finns dock enstaka exempel på att det uppfördes byggnader för exklusivt liturgiskt bruk. Det kanske mest kända är den lilla kyrkan från 200-talet i Doura Europos, som innehöll flera rum med differentierade funktioner: rum för undervisning av katekumener, för dop av dem som genomgått undervis-

ningen och för firande av nattvard. Gudstjänstlokalen, som låg längst in i byggnaden och som ursprungligen bestod av två rum som senare sammanslogs till ett, hade en upphöjd plattform i öster. Plattformen bör ha varit altarets postament.¹

SEGERMOTIVET OCH DESS URSPRUNG

Kejsar Konstantin bekräftade sitt nit för kristendomens sak med ett frenetiskt uppförande av monumentala kyrkor, främst i Rom, i det Heliga landet och i Konstantinopel. San Giovanni in Laterano, titelkyrka för biskopen av Rom, var hans första projekt. Det åtföljdes av memorialen över Petri grav, till vilken fogades en basilika, föregångare till dagens Peterskyrka som ju uppfördes under 1500- och 1600-talen. Den konstantinska Peterskyrkan bestod av en absid med memorialen i centrum, ett transept vilket till form och funktion var liktydigt med ett kor som var bredare än långhuset, ett femskeppigt långhus och ett atrium (förgård) av kyrkans bredd. Koret låg i väster och atriets i öster. Kyrkans mått var väldiga; den lär ha rymt 14 000 personer. Den fornkristna Peterskyrkan stod kvar till 1500-talets början.

De som besökte den kunde på den triumfbåge som bildade långhusets avgränsning mot koret läsa en inskription som utgjort kejsarens invigningsord och som naturligtvis inte syftade på Petrus utan på Kyrkans uppståndne Herre:

Emedan världen under Din ledning åter segerrikt höjt sig till stjärnorna, har segerherren Konstantin uppfört denna kyrka till Din ära.²

Den här inskriptionen, den tidigast tänkbara i kyrkoarkitektoniska sammanhang, bekräftar det som Anna Nilsén framhåller i sin bok *Kyrkorummets brännpunkt*, nämligen att triumfbågen – den båglika utformningen av väggen mellan kor och långhus – inte, som man vanligen tror, har sitt namn efter det s k triumfkrucifixet som haft och har sin plats där, utan att beteckningen har antik tradition.³ Det är den fristående monumentala triumfbågen – byggnadsverket som bekräftade segerherrens hemkomst och genom vilket triumftåget passerade – som förts in i kyrkorummet, uppenbarligen med direkt referens till sin ursprungliga funktion. Kejsar Konstantin var kanske segerfixerad – ”in hoc signo vinces” –, men i det här fallet har han givit ett omistligt bidrag till kristen arkitekturikonografi: han har fört in påskmotivet i kyrkorummet.

Att använda triumfbågen för att uttrycka att Kyrkans segerrike Herre var rummets Herre, var ett lika genialt som ett nära till hands liggande grepp.

¹ Michael Gough, *Den fornkristna kulturen. Fem sekel historia, konst och tro*, 1961, s 48f.

² Gough, 1961, s 120

³ Anna Nilsén, *Kyrkorummets brännpunkt. Gränsen mellan kor och långhus i den svenska landskyrkan. Från romanik till nygotik*. KVHAA, Sthlm 1991, s 19f.

Peterskyrkan började uppföras på 320-talet. Decenniet dessförinnan hade Konstantin låtit uppföra sin triumfbåge, den största i Rom, 25 meter hög och med äreinskriftion i mitten över den största öppningen. Den direkta politiska anledningen var Konstantins seger över Maxentius vid Pons Milvius år 312. Redan då triumfbågen utformades och uppfördes hade Konstantins kristnandeprocess inletts. Det skulle vara möjligt att tolka vissa av Konstantinbågens scener som förtäckt kristen ikonografi. Bågen innehåller reliefer som tillkommit under minst tre tidigare kejsares regeringsperioder, regenter som i någon mening varit förebilder för Konstantin. Men det finns också ett par symmetriskt placerade scener från hans egen tid, nämligen *Oratio* och *Liberalitas*. I den förra skildras kejsaren som talare från den kejserliga tronen, i den andra som den som ger order om utdelande av bröd till den fattiga stadsbefolkningen. Båda handlingarna kunde lätt föra tanken till Kristi jordeliv. Det har framhållits att Konstantin mer och mer såg sig som ett slags biskop,⁴ som en andlig auktoritet, och de båda scenerna tycks samtidigt återge en kejserlig funktion och en prästerlig/biskoplig Kristusrepresenterande funktion.

Även andra förebilder torde ha inspirerat Konstantin då han förverkligade sin vision av gudomlig storhet och seger. Vissa motiv från den senantika kejsarkultens arkitektur lät sig också lätt transponeras och transformeras för kyrkligt bruk. Kejsar Diokletianus palats i Palmyra vid Eufrat hade, vilket ofta påpekats, en planlösning med axialitet och gradvis stegring av symbolvärden som kan sägas vara föregångare till planen för de första kristna basilikorna. Mellan den stora hallen i palatset och kejsarens tronrum fanns en vägg med bågform på kolonner, lik den som introducerades som vägg mellan långhus och kor i de fornkristna monumentala kyrkorna. "... i den dominerande ceremoniaxeln trädde kejsaren fram i havsfasadens centrum, och stod också där i en stor kolonnöppning vars tre bågar inramade hans gudomliga person."⁵

Basilikan blev den dominerande byggnadstypen för monumentala kyrkor i Västerlandet i århundraden framöver och kan knappast sägas ha spelat ut sin roll ännu. Rymlig, ljusfylld genom att såväl mittskepp som sidoskepp får ljusstillflöde, med klar blickriktning mot den mest sakrala delen av rummet, fyllde den på ett tillfredsställande sätt de fundamentala behoven för den kristna gudstjänsten.

Det var avgörande skillnader i kult mellan antikens och senantikens religion å ena sidan och kristendomen å den andra som förorsakade den revolution inom den sakrala arkitekturen som ägde rum under 200- och 300-talen. Den antika kulten ägde rum utomhus. Processionen var det viktigaste inslaget, där de troende kunde delta. Det var vägen mellan kultplatserna eller templen som var av högsta betydelse. Templen skulle först och främst

⁴ *New Catholic Encyclopedia*, art. Constantine.

⁵ H P L'Orange: *Från antik till medeltid*, 1965 s 103.

ses utifrån och på avstånd. De skulle vara vackert belägna, gärna på upphöjda platser, och utgöra målet för processionen. Parthenon på Akropolis-klippan i Aten är ett utmärkt exempel på detta. Exteriören skulle vara påkostad och ge byggnaden dess värde. I tempelcellan hade gudabilden sin plats, men cellan var inte samlingsplats för de troende. Den kristna gudstjänsten, däremot, ägde rum inomhus i byggnader som samlade de troende inom sina murar. Exteriören var av mindre betydelse, interiören var viktigast. Den skulle möjliggöra för de kristna att vara tillsammans under ett tak för att se, höra och delta i liturgin. Den stora församlingens hierarki kom så till uttryck i kyrkoplanen: katekumenerna fick samlas i sidorum eller i sidoskeppen, de döpta i mittskeppet och prästerskapet i koret.⁶

Kejsar Konstantins kyrkor kännetecknades följaktligen av ett enkelt yttre men med slösande prakt i det inre. Som exempel kan nämnas den byggnad som numera kallas Den heliga gravens kyrka i Jerusalem, egentligen ett byggnadskomplex som i sig ansågs innefatta såväl Golgata kulle – platsen för korsfästelsen – som grottan som varit Kristi gravplats och därmed också platsen för uppståndelsens under. Konstantins brev till Jerusalems biskop Makarios angående byggandet av gravkyrkan finns återgivet hos krönikören Eusebius. I det säger kejsaren att kyrkan skall byggas med hjälp av allmänna medel, dels från den lokala regeringen, dels från den kejsarliga skattkammaren. Genom detta yttrande införlivade han kyrklig bygghusskap bland de statliga byggprojekten. Offentligt byggande var sedan länge ett kejsarligt åtagande. Vidare understryker han att byggnaden skall bli den skönaste och mest påkostade av alla basilikor.⁷ Konstantin omformade gravklippan så att den skulle passa in i den arkitektoniska strukturen. Den omgärdades med kolonner som bar upp en tronhimmel, allt utfört i dyrbarast tänkbara material. Helgedomens interiör var klädd med polykrom marmor. Taket var täckt med snidad, förgylld träpanel som fick hela rummet att glittra, då ljuset reflekterades. Det yttre var betydligt enklare utformat. Murarna var av prydlig huggsten och taket blytäck.⁸ Och Eusebius kan inte annat än berömma resultatet:

This temple, then, the emperor erected as a conspicuous monument of the Saviour's resurrection and embellished it throughout on an imperial scale of magnificence.⁹

Eusebius framställning beträffande Konstantins syfte med den storslagna basilikan har på senare tid ifrågasatts av forskare.¹⁰ Mest grundligt och

⁶ Angående kultens betydelse för kyrkobyggnadens utformning under kejsar Konstantin, se Uwe Süssenbach: *Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin*. Die Anfänge der christlichen Verknüpfung kaiserliche Repräsentation am Beispiel der Kirchenstiftungen Konstantins – Grundlagen, Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Band 241, Bonn 1977.

⁷ Richard Krautheimer, *The Constantinian Basilica*, *Dumbarton Oaks Papers*, 21, 1967, s 128.

⁸ Robert Milburn, *Early Christian Art and Architecture*, s 101–02; Milburn stöder sig på Eusebius skildring.

⁹ Eusebius, *Life of Constantine*, III: XL, *The Nicene and the Post-Nicene Fathers*, Second series, vol I, 1971. För citaten från kyrkofäderna har genomgående använts denna engelska utgåva.

övertygande har Stephan Borgehammar argumenterat för att basilikan var ett monument över Golgata, alltså inte graven, i andra hand och över det återfunna Kristi kors i första hand. Enligt Borgehammar ger Eusebius avsiktligt en missvisande version av intentionerna bakom basilikans tillblivelse, för att minska korsrelikens betydelse.¹¹ Borgehammar framhåller också att Konstantin från början ville utmärka platsen för graven och därmed uppståndelsen och dessutom bygga en basilika på Golgatas plats. Enthusiasmen över återfinnandet av korset fick honom dock att för en tid lämna arbetet på grav- och uppståndelsemonumentet åt sidan för att ägna sig åt att göra basilikan så storslagen som möjligt, till ett monument över korset.

Att Konstantin måste ha blivit starkt gripen av korsets återfinnande är ställt utom allt tvivel. Korset hade för honom haft en djup innebörd som segertecken redan innan relikerna kom i dagen, alltsedan 312. Men detta gör det också sannolikt att han inte såg någon egentlig skillnad mellan att uppföra ett gravminnesmärke till uppståndelsens ära och att bygga en basilika över Golgata med Korset som främsta relik. Byggnadskomplexet kunde därigenom ges olika, från nutida forskares synpunkt motsägelsefulla, tolkningar, beroende på var de olika tidiga källorna ville lägga tyngdpunkten – hos korset eller hos graven. För Konstantin betydde båda sannolikt samma sak: seger.

Hur iakttagelserna kunde skilja sig från varandra visar en mycket tidig källa som avser en tidpunkt då kyrkan var uppförd, men inte helt färdigställd, den s k Bordeaux-pilgrimens *Itinerarium* från – obs! – år 333, alltså två år före invigningen av basilikan, vilken torde ha skett den 13 september 335.¹² När det gäller Jerusalem skriver denne tidige resenär:

...On the left hand (av Pilatus pretorium) is the little hill of Golgata, where the Lord was crucified. About a stones throw from thence is a vault (crypta) wherein his body was laid and rose again on the third day: there at present, by the command of the Emperor Constantine, has been built a basilica, that is to say a church of wondrous beauty, having at the side reservoirs (excerptoria) from which water is raised and a bath behind in which infants are washed (baptized).¹³

Det är svårt att, åtminstone med hjälp av den engelska översättningen, bedöma exakt vad pilgrimen avser, men den enklaste tolkningen är att den underbara basilikan har uppförts för att ära både Golgata och graven. Om

¹⁰ Jan Willem Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Brill's Studies in Intellectual History, vol 27, 1992, s 84f. Se även följande not.

¹¹ Stephan Borgehammar: *How the Holy Cross was Found*, Bibliotheca Theologiae Practicae, Kyrkovetenskapliga studier 47, Diss Uppsala 1991, s 105ff, s 113. — Jag har inte haft möjlighet att följa Borgehammar i spåren, att granska hans källor eller på ett kvalificerat sätt ta ställning till hans resultat. Mina resonemang är alltså mycket preliminära.

¹² Borgehammar, 1991, s 99ff.

¹³ The Bordeaux Pilgrim, *An Itinerary from Bordeaux to Jerusalem 333*, Palestine Pilgrims' Text Society, London 1896, s 23f.

korsreliken säger denne pilgrim ingenting, märkligt nog kan det tyckas. Detta kan dock ha sin förklaring i att han lär ha visat genomgående lågt intresse för relik under hela sin resa. Relikkultens framväxt är ju också historiskt sett en något senare företeelse.¹⁴

Av intresse är också att pilgrimen nämner vattenreservoarer och ett "bad" som har tolkats som dopställe, intill basilikan, alltså omedelbart utanför dess mur men tydligen ej (ännu?) innesluten i en särskild byggnad.

När den antika kulten spelat ut sin roll, blev de övergivna templen patetiska exempel på vanvård i stadsbilden, desto mera som de, som ovan påpekats, var avsedda att betraktas utifrån och utgöra blickpunkter. Hieronymus har i ett av sina brev givit en ögonvittnesskildring som gäller förhållandena i Rom, från ungefär år 400; några korta rader som sammanfattar denna så påtagliga förändring:

For all its gilding the Capitol is beginning to look dingy. Every temple in Rome is covered with soot and cobwebs. The city is stirred to its depths and the people pour past their halfruined shrines to visit the tombs of the martyrs.¹⁵

Att markera, inrama och avgränsa koret är triumfbågens rumsliga ändamål. Koret som sådant har också behandlats som ett särskilt motiv med ett budskap och en uppgift: att utgöra det allra heligaste. Korets slutpunkt är absiden, det rundade och välvda utrymme som omgärdar en tänkt eller verklig tron, vilken också symboliserar den uppståndne Herrens närvaro. Absiden och tronen var också arv från den kejsrerliga palatsarkitekturen. Tronen blev ett viktigt motiv i fornkyrklig inredning och bildkonst. I Santa Maria Maggiores triumfbågsmosaiker från 430-talet är Kristusbarnet avbildat, sittande på en tron.

Den tomma tronen, dvs en tronestol utan mänsklig eller gudomlig gestalt, är ett omdiskuterat motiv. Det förekommer i första hand på kyrkomosaikerna i den tidigkristna och bysantinska konsten. Det krönande motivet i mosaikutsmyckningen på triumfbågen i S:ta Maria Maggiore i Rom från 430-talet, är just en dyrbart utsmyckad tronestol flankerad av apostlarna Petrus och Paulus, som tycks utgöra ett slags hedersvakt. På tronestolens fotstöd ligger bokrullen med de sju inseglen och på dess sits en mantel och ett diadem från vars mitt reser sig ett juvelbesatt kors.¹⁶

Den tomma tronen har ansetts syfta på Kristi återkomst. Den står där tom i väntan på hans ankomst. Mot detta har med rätta invänts att den tomma tronen ju inte är tom.¹⁷ Korset, manteln, diademet och bokrullen syftar på Kristus själv och symboliserar hans närvaro. Tronestolen och dess föremål

¹⁴ The Bordeaux Pilgrim, 1896, Introd. s V och VII.

¹⁵ Ur Hieronymus brev till Laeta (brev CVII) ur *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second series, vol VI.

¹⁶ Carl-Otto Nordström, *Ravennastudien. Ideengeschichtliche und Ikonographische Untersuchungen über die Mosaiken von Ravenna*, Figura 4, 1953, s 47 och plansch 11 d.

¹⁷ Ibid.

anger Kristi närvaro i kyrkorummet, hans närvaro inför sitt folk. Det är av allt att döma den segrande Kristus som åsyftas och motivets placering ger stöd åt denna tolkning.

*

Kyrkorummets påksymbolik skulle kunna diskuteras under fyra rubriker, nämligen *orienteringen*, *altaret*, *dopfunten* och *korset*. Förhållandena i fornkyrkan, under medeltiden, efter reformationen och under 1800- respektive 1900-talen kommer att beröras. Den auktoritet till vilken den skall vända sig som söker information om hur högmedeltiden såg på kyrkorummets symbolik, heter Vilhelmus Durandus (ca 1230–96). Han var biskop i Mende från 1285 och en av epokens främsta experter på kanonisk rätt. Mest känd för eftervärlden har han dock blivit genom sitt *Rationale divinarum officiorum*, ett kompendium i liturgik där enskildheterna tillskrivs en mystisk innebörd.

Första delen av skriften handlar om kyrkobyggnaden och dess detaljer och läsaren får en god inblick i hur en medeltida kyrka var byggd och prydd och vilka betydelser samtiden uppmanades utvinna ur detta. Även bildskruden i kyrkorummet kommenteras ingående, vad beträffar gestalter och attribut. När det gäller Kristusbilden, framhåller Durandus innebörden av att Frälsaren framställs med krona: han är trefaldigt krönt, först med förbarmandets krona vid människoblivandet, sedan med eländets krona vid lidandet och slutligen, på uppståndelsens dag med ärans krona:

It is to be noted that the Saviour is always represented as crowned, as if he said, "Come forth, children of Jerusalem, and behold king Solomon in the diadem with which his mother crowned him." But Christ was triply crowned. First by His Mother on the day of His conception, with a crown of pity: which was a double crown: on account of what He had by nature, and what was given Him: herefore it also is called a diadem, which is a double crown. Secondly, by His step-mother in the day of His Passion, with the crown of misery. Thirdly, by His Father in the day of His Resurrection, with the crown of glory: whence it is written, "O Lord, Thou hast crowned Him with glory and honour" ...¹⁸

Durandus blev i högsta grad ett fynd och en ledstjärna för 1800-talets anglikanska högkyrklighet, vad beträffar kyrkobyggnade och kyrkoinredning. John Mason Neale (1818–66) och hans vän och meningsfrände Benjamin Webb (1819–95) grundade Cambridge Camden Society 1839, ett sällskap för befrämjandet av kyrkokonst och arkitektur, som från 1841 utgav *The Ecclesiologist*. Föreningen flyttade 1846 sin verksamhet till London och ändrade namnet till Ecclesiological Society, vilket gällde till 1868. Det dokument som Neale och Webb presenterade som normerande för sällskapets verksamhet, vilken främst gick ut på att se till att kyrkobyggnandet in i

¹⁸ *The Symbolism of Churches and Church Ornaments*, Ed J M Neale, B Webb, 1843, s 53f.

minsta detalj skedde i enlighet med allmänkyrklig tradition, var första boken i Durandus *Rationale*, som de också lät publicera på engelska med ett omfattande förord.

ORIENTERINGEN

Ända sedan äldsta kristna tid har öster varit den riktning som bestämt gudstjänstens utförande och kyrkobyggnadens läge. Detta innebär ändå inte att alla kyrkor sedan fornkyrkans tid haft koret och altaret i öster. Tvärtom hade en del av de äldsta monumentala kyrkobyggnaderna altaret i väster. Även dessa kyrkor, eller snarare gudstjänsten i dem, var dock orienterade: prästen/biskopen stod *versus populum* med ansiktet mot församlingen och därmed mot öster under den heliga akten. Från romansk tid skedde förändringen att församlingens blickriktning blir prästens, i och med att *versus populum*celebrerandet övergavs. Såväl celebrant som församling kom då att stå vända mot öster och mot högaltaret.

Öster är den uppgående solens och ljusets väderstreck. Uppståndelsens under är kopplat till "gryningen på första veckodagen", till söndagens soluppgång. Redan på apostlarnas tid betraktades söndagen som en särskild dag, som den dag då Kristus uppstått, som Herrens dag. Det var dock först på 300-talet som den fick särställning genom lagstiftning. År 321 gjorde Konstantin den store söndagen arbetsfri i det romerska imperiet. Hans något motsägelsefulla eller snarast pragmatiska dekret lär ha traderats till *Codex Justinianus*:

Let all judges, and all city people, and all occupied in trades, rest on revered Sunday (venerabili die solis). But let those dwelling in the country freely and with full liberty attend to the culture of their fields since it frequently happens that no other day is so fit for the sowing of grain or the culture of wines.¹⁹

När kyrkofadern Johannes Damascenus under första hälften av 700-talet sammanfattade kristen tro i *De fide orthodoxa*, var kyrkobyggnadens och liturgins orientering en självklarhet: Det är ingen tillfällighet, säger Johannes Damascenus, att vi tillber vända mot öster. Gud är andligt ljus och Kristus kallas redan i de heliga skrifterna Rättfärdighetens Sol och Soluppgång. Därför blir öster det väderstreck mot vilket vi tillber. David talar i Psaltaren om öster som Guds väderstreck. Gud planterade en vingård österut i Eden. Syndafallet medförde att människan fördrevs ur Paradiset, mot väster. Så när vi tillbeder Gud, betonar Damascenus, söker vi och strävar efter vårt fosterland. Tabernaklet var ordnat så att Moses hade förlåten och nådastolen i öster. Men Kristus, fortsätter Damascenus, hade när han hängde på korset, sitt ansikte mot väster och vi tillbeder vända mot honom.

¹⁹ *New Catholic Encyclopedia*, art. Sunday, citatet från *Codex Justinianus*, Liber 3:12.

Och när han togs upp till himlen, bars han mot öster och så skall han komma tillbaka. Som blixten kommer från öster och lyser ända till väster, så blir det vid Människosönens återkomst, citerar Damascenus.²⁰

Att ha koret i öster blev en livskraftig tradition med tydlig symbolik. Även för 1800-talets kyrkoarkitekter var det väsentligt att kyrkan var orienterad och att koret låg i öster, eller med överintendenten Helgo Zetervalls formulering i den normgivande *Allmänna anvisningar för kyrkobyggnader* (1887):

Detta något förhöjda rum – koret – lägges derjemte alltid mot öster och bildar der kyrkorummets sista och mest upphöjda afdelning, nattvardsgästernas sanctuarium, samt hela andaktsrummets afslutning mot soluppgången och ljuset.²¹

Korets orientering uppfattades inte endast som självklar, utan som angelägen. Genom den uttrycktes en symbolik som gällde soluppgången och ljuset. Koret tolkades alltså som den plats i kyrkorummet där tid och evighet möttes, där församlingen hade sitt allra heligaste, i kontakt med den himmelska härligheten.

DOPFUNTEN

I dopet begravs den gamla människan och en förnyad människa uppstår med Kristus. Den nydöpta har blivit delaktig i påskens under. Detta är dopets innebörd. Död och uppståndelse är här omedelbart förbundna med varandra. Påskan var dessutom dopperiod i den äldre kyrkan. I samband med påskliturgin döptes katekumenerna och inlemdes i den fulla kyrkogemenskapen. Förutom död och uppståndelse finns ett par andra betydelse-skikt: avvärjandet och avsvärjandet av det onda och upptagandet i församlingen.

Dopfundens placering har varierat under kyrkohistorien. De större kyrkoanläggningarna i äldre tider hade särskilda dopkapell eller baptisterier, skilda från kyrkorummet, vilka uteslutande var ägnade åt dopliturgin. Det var viktigt att göra åtskillnad mellan helgedomen, de döptas kyrkorum, och platsen för dopet som gav tillträde till den fullständiga gudstjänstgemenskapen. Baptisteriet kunde vara anlagt i anslutning till kyrkorummet eller skilt från kyrkobyggnaden.

Vanligen hade baptisterierna en rund eller oktogonal planform. Den senare formen anspelade på talet 8, det nya livets symboliska tal.²² Det var

²⁰ Johannes Damascenus, *Exposition of the Orthodox Faith*, IV, XII, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second series, vol 9.

²¹ *Allmänna anvisningar för kyrkobyggnader*, 1887, s 10.

²² Frithiof Dahlby, *De heliga tecknens hemlighet. Symboler och attribut*, 1963, nr 266 och 326. Dahlby hänvisar också till Durandus. — Ett stort tack till docent Mereth Lindgren som påpekat talsymboliken och haft vänligheten att granska denna artikel.

summan av Guds tal 3 och jordens tal 4, som tillsammans blir människans tal 7, och 1, som innebär steget in i det nya livet från 7, människans ursprungliga villkor.

Det första baptisteriet var sannolikt beläget i Lateranpalatset som kejsar Konstantin hade givit till påven Sylvester. Liksom när det gällde basilikan som byggnadstyp, utformades här en modell för dopkapell, sannolikt av en av Konstantins hovarkitekter, som skulle visa sig ha lång livslängd: en centralplan kring en dopplats.²³ Dopet skedde i en murad, vattenfylld nedsänkning, tänkt som en brunn med livgivande vatten eller som en dopgrav. Den som döptes steg ner i vattnet och doppades under vattenytan. I Ravenna, t ex, finns baptisterier bevarade där det också är möjligt att studera bildutsmäckningen. Kristi dop är ofta nyckelscenen genom sin placering ovanför bassängen i byggnadens mitt. Dopbrunnen eller dopgraven övergavs så småningom när vuxna inte längre döptes och dopfunten i sten med en cuppa som möjliggjorde nedsänkning av barn blev det normala.

En dopfunt består av cuppa, skaft och fot. Ofta finns en ornamental eller föreställande utsmyckning på funtens utsida. I Sverige är ett mycket stort antal medeltida dopfuntar bevarade och fortfarande i bruk, ett tusental romanska funtar från 1100-talet och några hundra från senare delen av medeltiden. Med viss generalisering kan sägas att då bildutsmäckning förekommer, rör det sig om vilddjursmotiv på funtens fot och skaft och om bibliska motiv på cuppan. De vanligaste bibliska motiven är scener ur Kristi barn- dom samt Kristi dop i Jordan.

Uppståndelsen hör inte till de vanliga motiven på romanska dopfuntar. Ett av de få exemplen som visar ett påskmotiv är den västgötska Ottravads- funten: den uppståndne Kristus står med korset höjt som tecken på seger och tro. Inskriptionen lyder: *Qui crediderit et baptizatus fuerit salvus erit*, den som har kommit till tro och har blivit döpt skall bli frälst... Funten finns på Statens Historiska museum.

Vad hände då med placeringen av dopfunten i de västerländska kyrkorna? I den medeltida kyrkobyggnaden fick den sin placering i den västra delen. Dopet skedde alltså vid ingången till kyrkorummet. Barnet kristnades, avsvor sig genom faddrarna ondskan och fick tron som gåva innan det togs in i kyrkorummet. Dopfunten och altaret var rummets två poler, början och målet i vandringen som kristen.

Den medeltida och för senare tider normerande uppfattningen om dop- funtens symbolik var enligt Durandus följande:

- dopfunten finns nära västra ingången, för det är genom återfödelse vi får tillträde till Kyrkan,
- den är djup och omfångsrik, för genom dopet begravs vi med Kristus,
- den är av sten för Han är klippan och dess spirkrönte tak lär oss att, om

²³ Alain Erlande-Brandenburg, *The Cathedral. The Social and Architectural Dynamics of Construction*, Cambridge University Press, 1994, s 52f, fransk originalutgåva 1989.

vi verkligen har uppstått ur vattnet med Honom, söka de ting som finns därovan.²⁴

Efter reformationen kan själva dopplatsen inte längre ha uppfattats som lika betydelsemättad, eftersom kyrkorummet som helhet också miste betydelse. Det var inte invigt och helgat som rum, utan dess speciella karaktär var föranledd av Guds Ords predikan och sakramentens förvaltning vilket ägde rum där. Det var "genom heligt bruk avskilt till allmänlighet"²⁵ Dopet som sådant var dock av lika avgörande betydelse som tidigare och, även om symboldimensionerna kring det reducerades, så kvarstod många av dem. Reningen från synden var ett centralt motiv som visualiserades genom att det dopfat som vid den tiden sattes i funten, emedan dopet sedan en längre tid tillbaka skedde genom begjutning, ofta visade Adam och Eva i paradiset/syndafallsscenen. Detta motiv var vanligt redan under medeltiden. Dopbönen i 1695 års psalmbok nämner kort flera bibliska referenser med frälsningshistorisk och symbolisk innebörd:

Så värdes nu mildeligen se till denna din tjänare (tjänarinna) och giv honom (henne) en rätt tro, och förnya honom (henne) i Andan, genom denna hälsosamma floden, att honom (henne) må förgås all den synd, som honom (henne) av Adam påkommen är, och den han (hon) själv gjort haver, och att han (hon) må skiljas från den ogudaktiga hopen och komma in i den heliga arken, som är din helga Kristenhet, där uppfyllas med den heliga Ande, och komma till det eviga livet.²⁶

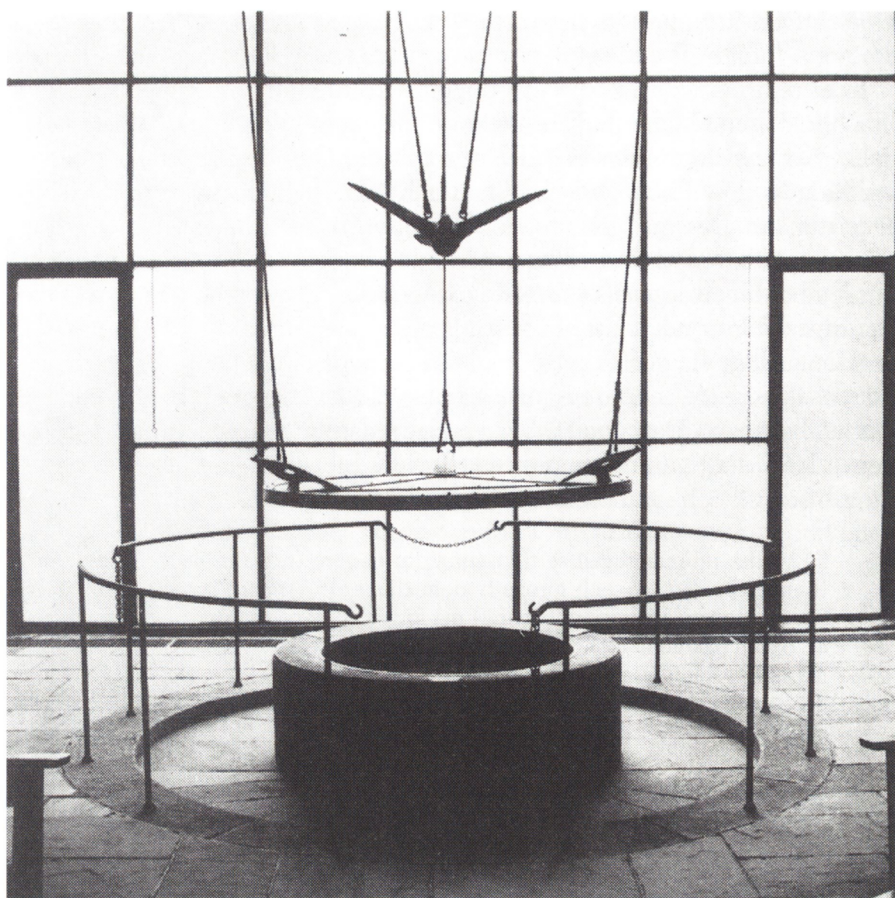
I 1800-talets svenska kyrkoarkitektur fanns döds- och uppståndelsesymboliken knappast synliggjord i dopfunten eller dess placering. Dopfunten hade då sin plats i koret där den ingick i en inredningsarkitektonisk treklang – altaret, predikstolen och dopfunten, de s k principalstyckena, vilka illustrerade nådemedlen, den sammanfattande benämningen på Guds Ord och sakramenten. Placeringen av altare, predikstol och dopfunt i förhållande till varandra skulle om möjligt illustrera nådemedlens likvärdighet. En annan aspekt, som tycks ha varit ledstjärna, var att kulthandlingar skulle äga rum i församlingens åsyn. Dopet fick karaktären av offentlig handling, av ett nådemedel för barnet och med en pedagogisk innebörd för församlingen.

Under 1900-talet tillkom ytterligare en dopsyn: den som innebar en privatisering av dopet som då gärna förlades till hemmet. Ytterligare ett steg bort från en kyrklig dopsed var BB-dopen, vanliga på 1940- och 50-talen, kristnandet av barnen innan de hunnit lämna barnbördshuset. Inställningen att dopet är en offentlig handling med pedagogisk innebörd, skulle fortleva långt in på 1900-talet och är ännu inte överspelad. Dopet infogas

²⁴ *The Symbolism of Churches and Church Ornaments*, 1843, Introductory Essay, s cxxx f.

²⁵ Angående synen på kyrkorummet efter reformationen och enligt 1571 års Kyrko-Ordning, se Anders Jarlett: "Genom heligt bruk avskilt till allmänlighet. Det reformerade kyrkorummet enligt Kyrkoordningen 1571", *Kyrkohistorisk årskrift* 1995, 1995, s 97ff.

²⁶ Om Barndop ur Några stycken ur Kyrkohandboken, *Den Svenska Psalmboken* 1695, nytryckt i Piteå, u å, s 823.



Emil Steffan: Dopkapell i St Bonifatiuskirche, Dortmund, Tyskland, 1954. Ur Axel Rappe: *Domus Ecclesiae*, 1962.

gärna i församlingens huvudgudstjänst eller familjegudstjänst och inlemmandet av barnet i församlingsgemenskapen är den väsentliga innebörden. Att det är många personer närvarande, även sådana som inte är personligen relaterade till dopbarnet, anses värdefullt. Denna inställning har dock mött motstånd efter sekelmitten. Så har t ex Wilhelm Stählin i "Theologische Grundfragen des evangelischen Kirchbaues" starkt ifrågasatt denna pedagogiskt grundade inställning och kallar den en missuppfattning av dopets egentliga innebörd. Enligt Stählin bör utrymmet innanför kyrkporten åter bli dopplats, för att sakramentets symboliska innebörd skall bli möjlig att uppfatta.²⁷

Parallellt med det betraktelsesätt visavi dopet som understryker dophandlingens pedagogiska betydelse och offentliga karaktär, har efter andra

²⁷ Axel Rappe, *Domus ecclesiae*, *Studier i nutida kyrkoarkitektur*, 1962, s 163. Rappe hänvisar till Stählins artikel som är publicerad i Weyres-Bartning, *Kirchen*, München 1959.

världskriget den äldre uppfattningen, där döds- och uppståndelsemysteriet står i centrum, sakta vunnit ingång igen. En av orsakerna till detta är förändringar i liturgin där en ny betoning av påskan, efter inspiration från fornkyrkan och de östliga kyrkorna, blivit märkbar. Påsknattens mässa fokuserar dopfunten och framhåller dopet. Församlingen förnyar vid dopfunten sina doplöften. Därigenom knyts dopfunten och dess innebörd till påskens uppståndelsebudskap.

Det fornkristna baptisteriet och den fornkyrkliga dopbrunnen har åter blivit ett arkitekturmotiv. Hur detta kan te sig i en kyrka från 1950-talet visar arkitekten Emil Steffan i St Bonifatiuskyrkan i Dortmund från 1954: dopfunten har placerats vid västväggen som motpol till altaret och fått en utformning som i sin enkla tidlöshet åskådliggör brunnsmotivet.²⁸ En solid, murad, cirkelrund funt omgiven av ett sprött gjutjärnsräcke avtecknar sig verkningsfullt mot västväggens tunna men obevekliga horisontaler och vertikaler. Över funten svävar brunnslocket och däröver duvan. Lätthet spelar mot tyngd och tyngden finns i funtens form.

ALTARET

Altaret är offerbordet och måltidsbordet. I fornkyrkan hade det formen av ett flyttbart bordsaltare i trä, som kunde få en tillfällig placering för mässfirande i ett hem eller vid en martyrgrav. Med tiden blev det vanligt att man byggde en kyrka med permanent altare över eller i anslutning till graven. Stenaltare blev det normala så snart kyrkan fått en rättslig ställning, först i form av ihåliga stenaltaren, men så småningom blev det vanligaste och rekommenderade solida altaren. I dessa stenaltaren kunde relikier förvaras och detta var regel när altaret inte var byggt direkt över en martyrgrav.

Kristi död och uppståndelse ger altaret dess sakrala innebörd. Altarets utsmyckning är också kyrkorummets mest centrala. Ofta har den haft karaktären av en sammanfattning av församlingens tro. Den utgör blickpunkt för kyrkobesökarna under gudstjänsten.

Under 1500-, 1600- och 1700-talen pryddes många altaren med skulpturuppsatser; vertikala kompositioner med en arkitektonisk grundstruktur för skulptur, relief och måleri. I en del fall var detta en påkostad altarprydnad i en relativt ny kyrka, i andra fall ersatte dessa altarpysatser ett medeltida altarskåp. De motiv som valdes för dessa beställningsarbeten var givetvis sådana som betraktades som de mest centrala i frälsningshistorien. Man kan utan svårighet urskilja tre huvudmotiv: Nattvarden, vanligen placerad längst ner och alltså närmast altaret, däröver Kristus på korset och överst Uppståndelsen.²⁹

²⁸ Rappe, 1962, bild 41.

²⁹ Inga Lena Ångström, *Altartavlor i Sverige under renässans och barock. Studier i deras ikonografi och stil 1527–1686*. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in the History of Art, 36, 1992, s 29.

I motreformationens Italien blev Uppståndelsen ett av huvudmotiven i altarpuppsatserna, men mest talrika blev framställningar av detta motiv i de lutherska kyrkorna i Tyskland och i de nordiska länderna.³⁰ I en typisk, svensk barockaltarpuppsats är Uppståndelsen ofta det krönande motivet, antingen i form av en målad uppståndelsescen, men oftare i form av en skulpterad Kristusbild; den Uppståndne med segerns korsfana. Den värmländske 1700-talskonstnären Isak Schullström, som är berömd för sina stora altarpuppsatser i sk bondbarock, har ofta låtit uppståndelsemotivet kröna sina framställningar. Mikaelikyrkans i Arvika altarpuppsats från 1765 är ett sådant exempel. I den nedre zonen finns Kristus på korset med Maria och Johannes, flankerade av Moses och Johannes Döparen. I den övre delen visas Kristus med segerfanan, flankerad av trumpetbläsande änglar. Altarbildverket kröns av en gyllene sol och en pelikan, symboler för uppståndelse och offerdöd.³¹

För barockens konstnärer och församlingar var alltså uppståndelsemotivet och altaret nära förknippade med varandra. Det verkar dock som om detta synsätt med tiden försvann. 1800-talets evangelisk-lutherska kyrkobyggnadsideologer tycks knappast ha knutit uppståndelseologi till altaret som sådant. För Helgo Zettervall, arkitekt, kyrkorestauratör och överintendent, var altaret:

...stället där den församlade menighetens bön uppstiger och der denna menighet emottager skriftermålet och nattvarden. Ordet altare torde för övrigt här icke vara den rätta evangeliska benämningen, utan snarare "nattvardebord", som mera klart och bestämt uttrycker dess väsen, gent emot det romersk-katolska (offer-)altaret.³²

Altaret bör, enligt Zettervall – som formulerar sitt kyrkobyggnadsideal i *Allmänna anvisningar för kyrkobyggnader* vilken han, som nämnts, utgav i egenskap av överintendent 1887 – inte utgöra fundament för en altarpuppsats, minst av allt av barocktyp. Istället bör altarets bordskaraktär framhävas och den mest naturliga prydnaden vara ett krucifix. Något ologiskt i förhållande till det föregående säger han att korsets eller krucifixets traditionella uppgift är att för menigheten "städse framhålla Kristi offerdöd".³³ Men gärna, säger Zettervall, kan krucifixet få en rikare utformning genom att det omges av en uppbyggnad med (ny-)gotiska arkitekturelement och med figurframställningar, så att man når "en präktig totalverkan". Denna kan också nås genom att krucifixet omges av bibliska figurer (alltså tredimensionella framställningar), relieffframställningar och bibelspråk. Genom denna (bildapparat) skulle altarets evangeliska innebörd få ett intensivt uttryck.³⁴

³⁰ Ångström, 1992, s 251 och not 27.

³¹ Se kyrkobeskrivning *Mikaelikyrkan, Arvika västra kyrka*, av Louise Tham, 1977, i serien *Värmländska kyrkor*.

³² *Allmänna anvisningar för kyrkobyggnader...*, 1887, s 61.

³³ *Allm anv*, 1887, s 62.

³⁴ *Allm anv*, 1887, s 63.

Det teologiskt grundade och motiverade arkitekturprogrammet hos Helgo Zettervall hade en föregångare och motsvarighet i det tyska sk Eisenachregulativet av år 1861. De tyska lutheranerna hade antagit principer för kyrkobyggnadens utformning och utsmyckning, där den symboliska innebörden av arkitektur och ornamentik var av avgörande betydelse. Förutom hos Helgo Zettervall kan man spåra inflytande från tyska, kyrkligt engagerade arkitekter och konstintresserade teologer hos biskop Udo Lechard Ullman, som 1874 publicerade sin *Liturgik*.³⁵

De olika kyrkliga högtidernas, och därmed också påskens, karaktär kom i kyrkorummet även till uttryck genom textiliernas färger, främst i de liturgiska dräkterna och altarets beklädnad. Någon större medvetenhet om den liturgiska färgkanon och dess användning har inte funnits i Sverige förrän på 1900-talet. Den började sakta introduceras i vårt land efter tysk förebild, främst inspirerad av Wilhelm Löhe i Neuendettelsau, under 1800-talets sista år. 1901 kom Ullmans *Liturgik* i sin tredje upplaga och i den diskuterar han färgsymbolik. Det är intressant att notera att han menar att vitt symboliserar "det obrutna ljuset".³⁶

KORSET

Korset är den kristna kultens, konstens och även arkitekturens genomgående symbol. Dess spänning ligger i dess paradoxala innebörd. Det är bilden av ett avrättningsinstrument som blivit ett seger- och välsignelsestecken, ett förhållande som nog de flesta kristna är, om än dunkelt, medvetna om. Korset betecknar Kristi död, men även hans seger över döden. Därför är det inte orimligt att välja korset som en av de symboler som uttrycker kyrkorummets påskdimension.

Korsets betydelse sammanfattas av Johannes Damascenus i *De fide orthodoxa* under första hälften av 700-talet på följande sätt:

For no other thing has subdued death, expiated the sin of the first parent, despoiled Hades, bestowed the resurrection, granted the power to us of contemning the present and even death itself, prepared the return of our former blessedness, opened the gates of Paradise, given our nature a seat at the right hand of God, and made us the children and heirs of God, save the Cross of our Lord Jesus Christ. For by the Cross all things have been made right ... the victory over death, has been revealed to us by it...³⁷

Inte sällan har kyrkans grundplan formen av ett kors. Det gäller främst katedraler och större kyrkobyggnader, men även mindre kyrkor på landet

³⁵ Ang. U L Ullmans kyrkoestetik, se Oloph Bexell, *Liturgins teologi hos U. L. Ullman*, Bibliotheca Theologiae Practicae, Kyrkovetenskapliga studier 42, 1987, s 319–338.

³⁶ Bexell 1987, s 223.

³⁷ Johannes Damscenus, *Exposition of the Orthodox Faith*, Book IV, chapter XI, *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second series, vol IX, reprint 1973.

kan ha blivit tillbyggda i norr och söder så att planen nu utgör ett kors. Kyrkans plan är dock generellt mera funktionellt än symboliskt betingad. Den tjänar till utförandet och upplevelsen av liturgin. Från början var den, som påpekats ovan, ett uttryck för församlingens hierarki. Korsformen i planen är alltså historiskt sett en sekundäreffekt, men som sådan förmedlar den ett budskap om byggnadens bestämmelse till dem som observerar den.

Beträffande kyrkans exteriör är det främst det vanligt förekommande, krönande korset som för den som närmar sig byggnaden klargör dess karaktär och syfte. Detta kors är ett enkelt och distinkt tecken och det är, såvitt jag vet, alltid fråga om ett *crux nuda*, korset utan bilden av den Korsfäste. Här har korset innebörden av segertecken: det tomma korset vittnar om Kristi seger över döden och om uppståndelsen.

Kyrkans portar, gränsen mellan kyrkorum och omvärld, har ofta varit korsprydda. Omedelbart innanför kyrkans portar leds besökarens ögon i riktning mot koret och blicken stannar vid triumfbågens krucifix eller altarets korssmyckning.

I barockens altaruppsatser är det narrativa framställningssättet dominerande. Den arkitektoniska strukturen, med detaljer hämtade ur klassisk byggnadstradition, infattar eller utgör postament för tredimensionella figurer som återger bibliska eller allegoriska gestalter och målade tavlor med scener ur frälsningshistorien. Bibelns budskap berättas med hjälp av form, färg och dramatisering. De heliga händelserna återges som andaktsbilder och lärobilder.

Nyklassicismen och empiren innebar ett brott mot denna tradition. Det narrativa fick vika för det symboliska och betecknande. Vad det estetiska beträffade sökte man ljusare och renare interiörer. Det glatt färgrika, ”bondbarocken”, sågs som mindre förfinat och alltså inte lämpat för den moderna, förnuftiga och upplysta människan som sökte ljuset och ljusets Gud.

Den typiska altaruppsatsen från empiren är en *aedicula*, som inte bara innehåller formelement med ursprung i antik arkitektur – det hade altaruppsatsen från barocken också gjort – utan som är direkt antikiserande, vilket innebär att den kan beskrivas med beteckningarna för någon av de antika byggnadsstilarna eller kolonnordningarna. Den doriska/toskanska ordningen var i detta sammanhang den favoriserade, förmodligen eftersom den är den strängaste och uppfattades som mest stilren. Kolonnerna på var sin sida av altaret och ofta på höga socklar bär upp en dorisk fris med metoper och triglyfer. Över frisen återfinns ett triangulärt gavelfält. Detta fält pryds ofta med en Gudssymbol, Gudsnamnet eller Det allseende ögat i strålgans.

Aediculan innefattar en narrativ eller symbolisk framställning. Den kan utgöra ram för en altartavla, men minst lika ofta innefattar den ett kors. Empirens altarkors är ett *crux nuda* med symboler för Kristi lidande och död. Törnekronan återfinns i korsets mitt och svepeduken är draperad över korsarmarna. Färgerna är inskränkta till ett minimum: marmorering, grått, vitt



Koret i Trefaldighetskyrkan, Karlskrona, 1814–43. Detalj av bild ur *Kyrkobyggnader 1760–1860, del I, Skåne och Blekinge, Sveriges kyrkor. Konsthistoriskt inventarium*, vol 210, 1989.

och guld var det som föredrogs. Empirens kyrkliga estetik kommer här till uttryck. Dess företrädare ville se ljus, rymd och rena linjer i kyrkorummet som helhet och en stilla monumentalitet i altarprydnaden. Det dramatiska och berättande är bannlyst.

Men vad betyder empirens altarkors? Är det huvudsakligen neologins och rationalismens strävan till abstraktion av de kristna sanningarna? Är det ett symbolspråk som uttrycker distans till frälsningshistorien? Det behöver inte tolkas så. Det skulle kunna ses som en symbol för seger och uppståndelse. Korset är tomt i den meningen att Frälsaren har lämnat det. Men kvarlämnade är förnedringens symbol, törnekronan, och dödens symbol, svepningen. Korset, törnekronan och svepningen har monumentaliserats till ett segertecken, till en uppståndelsesymbol. Det triumfatoriska draget understryks av den kraftigt accenturerade arkitektoniska inramningen.

Trefaldighetskyrkan i Karlskrona har en altaraedicula från 1814 där toskanska kolonner flankerar ett enkelt kors med törnekrona och svepeduk.³⁸ Triumfmotivet understryks ytterligare av att segmentgaveln som kröner arrangemanget är sprängd, delad. I dess mitt finns en ljusöppning i en kraftigt förgylld strålgång från vilken molnformationer med änglaflykter väller ner mot korset. Detta är faktiskt ett barockmotiv i denna i övrigt så strama empire i 1600-talskyrkan; kanske en referens till en ursprunglig altaruppställning, vars utseende inte är bevarat i bild.

*

Påskens budskap har visualiserats på olika sätt i kyrkorna i kyrkohistorien. Under vissa epoker har tonvikten legat på arkitekturelement, under andra på direkt berättande i bild, under åter andra på tecken och symboliska framställningar. Ofta har påsksymboliken varit nära förknippad med den symbolik som avser Kristi lidande och död, så att de tillsammans utgör frälsningens och segerns tecken.

³⁸ Marian Ullén, Trefaldighetskyrkan i Karlskrona. Ett exempel på klassicism från barock till empire, *Kyrkobyggnader 1760–1860. Del I, Skåne och Blekinge, Sveriges kyrkor, konsthistoriskt inventarium* vol 210, 1989, s 120f.

Summary

The idea that a building and its elements may have meanings surpassing the constructive and functional aspects is probably of about the same age as human culture. There may also be symbolic dimensions available to whoever is willing to realize them. This is especially applicable to church architecture. As early as during the first part of the Christian era, there were signs and symbols expressing that a building was to be regarded as the House of the Lord.

The intention behind this study is to discern the symbolic elements in church architecture and decoration which express the message of Easter, i.e. of triumph and resurrection. These symbolic elements are not to be wholly separated from those expressing the passion and sacrifice of Our Lord. Instead they are closely related. Moreover, the message of Easter is the pre-requisite for Christian life, for the church building, and for the liturgy – and it seems that it has not been necessary to underline Easter symbols as such.

The Motif of Triumph and its Origin

The first Christian emperor, Constantine the Great (306–25) ordered almost fervently the erection of monumental churches throughout his empire, principally in Rome, in The holy land and in Constantinople. Beside their huge dimensions, these churches are characterized by the shape of the wall between the nave and the choir as a triumphal arch, an architectural structure with an unmistakable triumphal character, the way it had been used in order to glorify victorious emperors for almost three centuries. The victor now to be honoured was Christ who had conquered death and made his congregation triumph over its enemies, according to the Constantinian inscription – a quotation from his inauguration speech – at the top of the triumphal arch in Old St. Peter's; saying that the world, led by Christ, has triumphally reached the stars, and, accordingly, the victorious Constantine erected this church to honour Him.

The basilica, "inherited" from late antique, imperial town planning, and transformed for ecclesiastical use by Constantine and his architects, became the most important model for monumental church buildings until modern time. Spacious, lighted by generous rows of windows, with a distinct direction towards the most sacred part of the room, the choir, it made up to the fundamental needs of Christian liturgy. The Constantinian basilicas were

characterized by a comparatively simple exterior and a magnificent interior, gleaming of gilding, marble and mosaics, all in order to express the sovereignty of the Lord. Still being used is the instruction from Constantine to the bishop of Jerusalem, ordering him to make the Church of the Holy Sepulchre the most magnificent church in the world, thereby underlining the very special status of this monument of the Lord's resurrection. Scholars have now reinterpreted the early documents and they hold that the basilica was actually intended to honour the holy Cross, but probably Constantine the Great saw no fundamental difference between honouring the Cross and honouring the Holy Sepulchre; both signified victory to him.

Four elements of the church interior proclaiming the message of Easter are to be considered: the orientation, the baptismal font, the altar, and the cross.

Orientation

From earliest times, Easter has been the cardinal point containing liturgical significance. This does not mean that the choir has always been situated in the eastern part of the church, but in early Church, when the choir was often to be found in the western part of the building, mass was celebrated by the priest looking eastward. East is the cardinal point of the rising sun and the light, thereby symbolizing Christ himself and his resurrection.

The Baptismal font

The meaning of baptism is that the sinful human being is being buried and the renewed one is risen with Christ. The newly baptized have participated in the wonder of Easter.

The font has been differently placed in the churches. In the early church, the not yet baptized were kept apart from the congregation and then baptized in separate baptistries before they were allowed to join the faithful. The baptistries were small, round or octagonal structures with a spring or bassin in the middle. The baptism took place at Easter, thus emphasizing its meaning of the death and resurrection of Christ.

In medieval churches the font was situated in the western part of the church, opposite the choir and altar. The meaning of this arrangement was that baptism was necessary before the entering of the Church and the joining of the congregation. In Sweden a great number of medieval fonts are kept and still used, although they are now put in or close to the choir. In the pictorial decoration of these fonts, the resurrection is seldom depicted. Instead, scenes from Christ's childhood and His own baptism are often to be found on the cuppa. Often, the lower parts of the fonts show symbols of evil, like dragons or monsters; there to frighten off the devil and dark powers from the font and the child. Rarely does the scene of resurrection occur

on medieval fonts. One exception is the 12th century font from Ottravad, showing Christ risen, with a cross in his hand as a sign of victory.

After the Reformation, the symbolism and meaning of interior architecture was no longer of importance and the location of the font varied from church to church. In the 19th and 20th centuries, the font was normally to be found in the choir, forming a triple together with the pulpit and the altar. The importance of God's word and the Sacraments were thus to be pedagogically demonstrated to the congregation. Baptism was used for missionary purposes and the original meaning became somewhat obscured.

In the 20th century, at least during the last decades, there has been a renewed consciousness of baptism, its meaning, and its connection with Easter celebration. In Easter liturgy, the baptismal vows are given by the attendants assembled around the font. In post-war church architecture the font has often been located in a place of its own, a kind of diminished baptistry within the church walls.

The Altar

The meaning of the altar is at the same time sacrifice – the sacrifice of Christ – and sacred meal in community with the risen Lord. The death and resurrection of Christ gives the altar its sacramental significance. The decoration of the altar is the most important issue in a church's interior, and often a summary of the creed of the congregation. In the 16th, 17th, and 18th centuries, the altar was often decorated with a monumental altarpiece representing, from below, the Last Supper, the Crucifixion, and the Resurrection. For the artists of the Baroque period the passion and death of Christ were closely related to His resurrection and victory. It is obvious that Swedish architects dealing with church interiors during the late 19th century – e.g. Helgo Zettervall, the author of a small book called *General Instructions Concerning Church Building* (title translated here), published in 1887 – repudiated the altar's sacrificial dimension and underlined the symbolism of holy communion. The altar is not to be regarded as a postament of an altarpiece, though, especially not a Baroque one, according to Zettervall. Instead, he wanted the altar decorated or crowned with a huge crucifix image, in remembrance of the sacrifice of Christ, as he somewhat illogically wrote, which could sometimes be incorporated into a Gothic Revival triptych.

The Cross

The Cross is the most important and central symbol within Christian culture, art, and architecture. Its deep significance is a result of its paradoxical message. It is, on the one hand, the depiction of an instrument of execution, and on the other hand it is a sign of victory and blessing.

The ground-plan of a church is often shaped like a cross. But the ground-plan is mostly designed to fit functional aspects, and the cross shape is thus a kind of secondary effect. The exterior of a church can be crowned by a cross to make clear the character of the building. When entering a church, the visitor first beholds the crucifix hanging in the triumphal arch or decorating the altar.

The narrative representations dominated in the Baroque altar-pieces. On paintings or reliefs the altar-piece showed the main scenes from the life of Christ, all dealing with redemption: the Incarnation or the Last supper, the Crucifixion, and the Resurrection. In Neoclassical churches this was not so any more. The most common altar decoration was an empty cross with symbols of Christ's passion: the crown of thorns and the sepulchral clothes. These symbols have been discussed mostly as indications of rationalism and abstraction of the Christian faith, as a repudiation of the manifest and tangible. But they can on the other hand be interpreted as symbols of Christ's resurrection: He has left the Cross and the crown of thorns – the symbol of degradation – with it, and also the sepulchral clothes, the symbol of death.

Recensioner

**BESKOW, PER – HELLSTRÖM, JAN ARVID – NILSSON,
NILS-HENRIK
DEN KRISTNA KYRKAN. FRÅN APOSTLARNAS TILL
RENÄSSANSEN**

Natur och Kultur, Stockholm 1995. 236s, ISBN 91-27-01795-8

Det är mycket glädjande att det nu finns en modern handbok i ämnet på svenska. Boken ger ett gott intryck och på drygt 200 sidor tecknas de stora dragen av nästan 1 500 års kyrklig historia, men den begränsas inte av enbart historiska aspekter. Här vävs kyrkohistoria samman med idéhistoria, liturgik, kyrkorätt och annat för att ge perspektiv på framställningen. De rikliga illustrationerna ger liv åt texten. Bibliografi, flera register och många sidhänvisningar underlättar läsandet och gör att boken också försvarar sin plats som referenslitteratur i bokhyllan. Det var behovet av ett läromedel för det teologiska studiet som ledde fram till att detta material utarbetades i början av 80-talet, men det sätt boken är skriven på gör att inte bara fackteologer kan få utbyte av den.

En kvarleva från bokens tid som provisoriskt häfte för studenter är de skönhetsfel som tyvärr fortfarande finns. På ett flertal ställen har inte sidhänvisningarna införts, det finns felaktiga sidhänvisningar samt andra korrekturfel. Hymnen *Crux fidelis* har fått fel nummerhänvisning till *Den svenska psalmboken 1986*. Innehållsmässigt skulle boken på sina håll tjäna på att vara lite tydligare. Som exempel kan nämnas behandlingen av den niceno-konstantinopolitanska trosbekännelsen. Den introduceras på s 47, men först senare på s 99 och s 126 klargörs vad som innehållsmässigt blev tillagt i Konstantinopel 381. Förvirrande finner jag användningen av begreppen "högmässa med nattvard" (s 66) respektive "högmässaordningen" (s 161). Enligt *Den svenska kyrkohandboken 1986* finns ingen ordning benämnd "högmässa med nattvard". Är det ett begrepp som ärvt från tidigare kyrkohandbok?

Den kristna kyrkan. Från apostlarna till renässansen är en mycket läsvärd bok. På ett lättillgängligt sätt lotsar oss författarna genom kyrkohistorien. Det är få sidor för många århundraden, men boken är bra och jag vill rekommendera den varmt till alla som intresserar sig för ämnet.

Anna Jönsson

DEN SVENSKA TIDEGÄRDEN. PÅ UPPDRAG AV LAURENTIUS PETRI SÄLLSKAPET FÖR SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV SAMMANSTÄLLD AV RAGNAR HOLTE.

1. COMPLETORIUM – KYRKANS AFTONBÖN

Verbum 1995. 111 s, ISBN 91-526-2346-7,

2. MORGON- OCH AFTONSÅNG – LAUDES OCH VESPER

Verbum 1996. 332 s, ISBN 91-526-2430-7

Tack vare Tidegårdens pionjärer – Arthur Adell och Knut Peters – växte Den svenska tidegården fram från en ringa början 1924 under namnet Svensk Tidegård till mogen frukt 1944, då med namnet Den Svenska Tidegården. Denna har sedan utkommit i sju upplagor. Något av dess historia kan studeras i *Tidegårdens Tillskyndare* (TRO & TANKE 1991:5). Efter en tillvaro i häften utkom Musiken till Den svenska tidegården, del I, Antifonale till veckans tideböner, 1949, och del II, Antifonale till kyrkoårets tideböner, 1959.

Vad Den svenska tidegården (Sv T) har betytt för tidegårdsrörelsen i Svenska kyrkan, kan inte överskattas. Flera generationer har lärt sig älska Psaltaren som bönbok tack vare Sv T. Rörelsen blev inte bara prästernas utan lika mycket lekfolkets. Att leva med Psaltaren blev inte bara att läsa Guds ord utan att bedja Guds ord.

Den akuta anledningen till den nya upplagan av Sv T är givetvis Bibelkommissionens nya Psaltaröversättning 1995 som – väl att märka – endast är en provöversättning. Den är nödvändig och välkommen eftersom 1917 års översättning länge har upplevts som föråldrad.

Redigering

Den nya Sv T har förnyats i flera avseenden, inte bara språkligt. Dispositionen är mycket praktisk. Tidebönerna presenteras i tre hanterliga böcker: completorierna finns samlade i en tunn volym, laudes och vesper i en, som är huvuddelen, och middagsbönerna i en tredje, som utges 1997. Varje tidebön är utskrivet i sin helhet – man behöver alltså inte slå fram och tillbaka, eller i flera böcker. Varje bok innehåller dessutom inte bara veckans utan också kyrkoårets tideböner.

Textböckerna är även försedda med noter (för sång), varför man inte behöver en särskild sångbok. Detta hindrar emellertid inte att tidebönerna utan större olägenhet bara kan läsas, om man inte önskar eller kan sjunga. Men inbjudan till sång finns alltid där. Notskriften är mycket tydlig och lättläst, vartill inte minst den numera vedertagna skaftlösa notationen bidrar.

Kommentarer och förklaringar i slutet av varje del ger en outhärlig introduktion till tidebönernas andliga och liturgiska innehåll, t ex de olika

motiv som möter i deras veckodags- och kyrkoårsantifoner, samt viktiga musikaliska anvisningar. En utförligare presentation av Sv T ges i boken *Gregorianik* (TRO & TANKE 1995:4).

Texten

All text är, som nämnts, moderniserad. Antalet psalmer har utökats, och som *Cantica* används vid sidan av de tre ”stora” – *Benedictus*, *Magnificat* och *Nunc dimittis* – flera hymnartade texter ur både GT och NT. Denna utökning har inspirerats av den med Sv T parallellt utgivna, första katolska tidegården på svenska, *Kyrkans dagliga bön* (1990), av vilken en förenklad utgåva kom 1995 under namnet *Tidegården, Kyrkans dagliga bön* (KDB). Från denna bok har ett omfattande bönematerial införlivats med Sv T. Vad gäller psalmerna har Sv T emellertid följt sin egen ursprungliga ordning att erbjuda de pastoralt mest användbara. I Svenska kyrkan föreligger ju ingen plikt att bedja hela Psaltaren under loppet av en viss tidsperiod.

Dispositionen av psalmerna, liksom av antifonerna, är i Sv T mycket noga genomtänkt utifrån den kristna tolkningen av Psaltaren: den att det är Kristus som besjunges eller som talar i psalmerna, enligt Jesu egna ord i Luk 24:44: ”...allt måste uppfyllas som står skrivet om mig i Moses lag, hos profeterna och i psalmerna”. Att ständigt ha detta levande är angeläget för varje ledare och brukare av tidegården. Den kristologiskt viktiga psalmen 110, som får en grundlig belysning i boken *Psaltaren* (TRO & TANKE 1996:3), är en av de mest utnyttjade med sinnrikt växlande antifoner efter kyrkoåret.

Då matutinen – som funnits i Sv T och därmed i Det Svenska Antifonalet – inte kommer att utges, har dess ingångspsalm 95, *Venite*, placerats som ingång till laudes jämte några alternativpsalmer; detta enligt den nya katolska ordningen. De sedvanliga ingångsversiklarna (”Upphöjd vare du, Gud...”) finns dock med i avdelningen Tillägg. Här finns också *Te Deum*.

I laudes- och vesperboken erbjuds ett lektionarium för vardagar med både gammaltestamentliga och nytestamentliga läsningar. Varje tidebön kräver alltså ytterligare en bok, nämligen Bibeln, men bibelläsningen är ju en av hörnpelarna i tidegården. I den meningen är varje tidebön en läsningsgudstjänst.

Musiken

Den svenska tidegården håller fast vid den gregorianska sången som följt med från början. Det finns inga övertygande skäl att bryta den traditionen, såsom man gjort i KDB där psalmtoner och antifoner *nykomponerats* i en mycket förenklad gregoriansk stil. I Sv T däremot möter man den autentiska tidegårdssången i all dess rikedom. De flesta mycket väl insjungna och älskade antifonerna finns kvar. Inte minst glädjande är att de flesta antifonerna till Symeons lovsång är desamma såväl textligt som musikaliskt. Det musikaliska smycket ”Var mig nådig, Gud, och hör min bön” och dess hal-lelujavariant för påsken finns kvar.

Till alla nya melodier, som presenteras pga nytillkomna texter, finns alltid gregorianska förlagor. Bland allt nytillkommet kan nämnas den både vackra och lättsjungna julantifonen "Ett barn är fött", sammankopplad med den traditionella juldagsläsningen ur Jes 9, som får stark lyster genom att reciteras på femte psalmtönen.

Psalmtönerna

En av de stora fördelarna med Sv T är sålunda att de klassiska psalmtönerna används i psalmrecitationen. Detta system har en enastående flexibilitet som passar utmärkt till svenska språket med dess rika accentsystem, där t ex betoning sker med såväl tryck som förlängning och tonhöjning. Att redan latinet, kring vilket den gregorianska sången utvecklats, inte sällan bereder svårigheter vid textunderläggning – särskilt i kadenser – förtigs alltid när man påpekar motsvarande svårigheter i svenskan. De flesta nyskapade psalmtönssystem som brukar utmärkas av påfallande stelhet och torftighet, får brottas med precis samma problem. Det går helt enkelt inte att skapa ett nytt psalmtönssystem som kan eliminera *alla* textunderläggningsproblem. Att sjunga efter en formel, den må vara hur enkel som helst, innebär ju alltid en form av stilisering.

Det finns alltså ingen anledning att frånga det klassiska psalmtönssystemet. Detta har nio olika strukturer eller scheman av olika svårighetsgrad, alltifrån den enkla, andra tonen med enkelaccent både i mittkadens och slutkadens, till sjunde tonen med dubbelaccentuering i båda kadenserna. Eventuell förekomst av förberedelsenoter till kadenserna bidrar också till att ge den enkla tidegärdspsalmodin karaktär av en Kleinkunst – som är inte så litet av stor konst med ett ibland subtilt spel mellan mittkadens och slutkadens. Redan psalmtönerna ger en behaglig, ja nödvändig, omväxling i de långa recitationerna. I Den svenska tidegården är text och musik anpassade till varandra med den största lyhördhet och omsorg och med största sakkunskap.

Fördelningen av psalmtönerna i Sv T visar som tidigare någon övervikt för de enklare tonerna, såsom andra och åttonde, medan Cantica som sig bör tilldelats de litet rikare utformade psalmtönerna.

Antifonernas musik

Alla antifoner är hämtade ur den klassiska gregorianska repertoaren där melodiken kan röra sig mellan helt syllabisk stil – dvs med en not för varje stavelse – och rikt melismatisk stil med ibland eller ofta flera noter på olika stavelser. Hur redan en (nästan) syllabisk melodi t o m kan rymma något av texttolkning demonstreras fint i t ex påsktidens Benedictusantifon "Jag stiger upp till min Fader...", med dess snabba stigning en hel oktav. Men att göra syllabisk till högsta norm kan bara resultera i en i längden tröttande monotoni, särskilt vid dagligt bruk.

Till de rikaste antifonerna hör Benedictusantifonen i lördagens laudes

"Lovet och priset..." (Upp 7:12). Lyckligtvis är texten här, undantagsvis, inte från NT 81, där man sorterat allt som tillhör Gud i språkligt prydliga grupper, utan från 1917, där man staplar "Lovet och priset och visheten och..." på varandra i en till synes oändlig räkka. Denna mycket melismatiska antifon, kongenial med texten, sjunger man kanske inte direkt från bladet. Det säger sig självt att tidegårdens musik kräver ett visst mått av övning, som all annan sång, och inte bara för gemenskapens skull. Att inte ha tid/möjlighet att öva sången till Guds ära är etiskt oacceptabelt. Erfarenheten säger också att den musik man arbetat med för att så småningom införliva med sin (utantill)repertoar, får ett särskilt värde, inte bara musikaliskt-estetiskt utan just andligt. Och vad är det som säger att det man lärt sig (*by heart*) inte kan "komma från hjärtat", bli funktionellt och ett äkta uttryck för ens innersta bön? Den gregorianska sången har också skönhetsvärdet som kan väcka tacksamhet mot all skönhets källa. De rika melismerna i t ex ett Halleluja kallas inte utan skäl för Jubilus. Ett sådant Jubilus möter i påskcompletoriets "Ärans Konung" och i den nytillkomna caudan (slutdelen) till psalm 134.

Guðrun Zethelius

FULTON, TORBJÖRN **STUCKARBETEN I SVENSKA BYGGNADSMILJÖER FRÅN** **ÄLDRE VASATID**

Acta Universitatis Upsaliensis, Ars Suetica 16, Diss. Uppsala 1994

1500-talets kyrkliga miljögestaltning är ett ämne som sällan är föremål för vetenskaplig behandling. Ö h t har det svenska 1500-talet som konstepok länge försumrats, jämfört med medeltiden, som sedan en längre tid tillbaka än en gång står i centrum för många kvalificerade forskares intresse, och stormaktstiden som allmänt betraktas som en kulturellt och visuellt rik epok att fördjupa sig i. 1500-talet däremot framstår som den kulturella och visuella utarmningens tid, gråsvart reformatorisk och dessutom med nationalstatens uppbyggnad som första mål, för vilket konstskatter fick försäljas och estetiska impulser offras.

Två forskare som på senare tid har ägnat sig åt 1500-talets konstalster är Mereth Lindgren, som belyst det efterreformatoriska kyrkomåleriet, och Inga-Lena Ångström, som skildrat altarpuppseternas historia från reformationen till Magnus Gabriel De la Gardies död 150 år senare. Ett tecken på att 1500-talet ytterligare kommer att ägnas forskarmödor är ett av HSRF finansierat, tvärvetenskapligt projekt som startat vid Uppsala universitet,

”Renässansen – mellan medeltid och modernitet. Konst, retorik och politik i svensk och italiensk renässans”.

En forskare som länge haft 1500-talet som huvudsyssla är Torbjörn Fulton, vars avhandling om stuckaturkonsten i Sverige under äldre Vasatid publicerades hösten 1994. Fultons egentliga forskningsområde är byggnadskonst med tonvikt på dekorativa arkitekturelement och arkitekturens ikonografi och ikonologi. I hans avhandling analyseras ingående – förutom det s k Kungsmaket på Kalmar slott och fasadstuckaturena på Uppsala slott – tre kyrkliga miljöer, nämligen slottskyrkan i Kalmar, slottskyrkan i Uppsala och det Jagellonska koret i Uppsala domkyrka. Han diskuterar flera aspekter av stuckaturkonstens tillämpning i dessa sammanhang med hjälp av komparativ stilanalys, granskande av förlageproblemen och förslag angående möjliga upphovsmän och beställare. Vidare analyserar han de olika miljöernas funktioner samt innebörden i de bildprogram som förekom.

Stilbildning och symbolisk betydelse är två frågeställningar som Fulton genomgående diskuterar parallellt. Hur kommer beställarens och arkitektens formvilja till uttryck i det aktuella rummet? Kan man utläsa någon motsättning mellan arkitektens sätt att tolka sitt uppdrag och hantera sina inspirationskällor och beställarens intentioner? När det gäller slottskyrkan i Kalmar, tycker sig Fulton kunna spåra en divergens mellan Dominikus Pahrs avsikt att skapa ett för svenska förhållanden påfallande renässansmässigt, dvs klassicerande rum och de goticerande tillägg som enligt författaren bör ha tillkommit på initiativ av kungen; detta för att förstärka dess kyrkliga karaktär.

Kungen i detta sammanhang är Johan III, regenten med byggmani och teologiska insikter utöver det vanliga. Även slottskyrkan i Uppsala och Jagellonska koret i stadens domkyrka är Johan den egentlige upphovsmannen till. Fulton påpekar dock att kung Johan egentligen inte hann fullfölja sina byggnadsprojekt. Han lämnade ett stort antal halvfärdiga slott och kyrkor efter sig.

Det Jagellonska koret byggdes och smyckades för kungens första hustru, den polska prinsessan och katolskt troende Katarina, som dog 1583 och som gravsattes i Uppsala i februari 1584. Gravkoret, det vackraste svenska rum som är bevarat från 1500-talet, kom att uppta två travéer i korföljden på katedralens norra sida. Förutom den östvästligt orienterade gravtumban skulle finnas plats för altare och det prästerskap som skulle läsa själamässorna. På stilkritiska grunder menar sig dock Fulton kunna konstatera att gravkoret måste ha färdigställts under Sigismunds regering, eftersom de sannolika förlagorna till stuckaturutsmyckningen, ornamentstick av Wendel Dietterlin, inte publicerades i sin helhet förrän 1598, i mindre delar 1593 (s 227).

Avgjort mest intressanta ur liturgisk och ikonografisk synpunkt är Fultons resonemang och hypoteser kring Johans kyrka på Uppsala slott. Om kyrkorummet i sin helhet varit stuckpryvt, vilket mycket tyder på, har det

en gång varit en av de mest omfattande stuckerade miljöerna i Europa (s 157). Vad var då syftet med Johans ansträngningar för att åstadkomma en så rik bildskrud med ett så genomtänkt ikonografiskt program i kyrkan på Uppsala slott? Var detta enbart tänkt som gudstjänstrum för kungafamiljen och hovet under deras vistelse i staden? Nej, Fulton har på den punkten en fascinerande idé som dock är svår att föra i bevis: Johan skulle ha planerat slottskyrkan som sin gravplats!

Fulton har i kapitlet "Kyrkan sedd ur liturgisk och idéhistorisk synvinkel. Johan III:s insatser, diskussion", mycket att säga om ikonografin och dess teologiska innebörd, i första hand i förhållande till Johan III:s kyrkliga åskådning och hans liturgi. Det är ett mycket intresseväckande avsnitt med många viktiga iakttagelser, även om man någon gång känner att författaren gått lite för långt. Motiven på kyrkans altarvägg är Födelsen på norra sidoskeppets bottenvåning och en okänd scen på motsvarande plats i söder. Det höga mittskeppets fondvägg uppvisar Korsfästelsen, Uppståndelsen och Tronande Kristus. Fulton menar att bildprogrammet "sammanfaller med innehållet i de prefationsböner Johan III infört i sin liturgi" (s 186), där Kristi födelse behandlas i bön 1–3, Korsfästelsen i bön 4, Uppståndelsen i bön 6 och Kristus som himlakonung i bön 7. En enklare förklaring till överensstämmelsen är väl att bildsviten liksom prefationsbönerna tar upp kyrkoårets, dvs frälsningshistoriens huvudpunkter. Mera övertygande är Fultons tolkning av de talrika änglabilderna i förhållande till Johan III:s liturgi som starkt betonar att Kyrkan består av både den himmelska och den jordiska församlingen. Sanctus blir då en växelsång mellan båda, enligt "Sicut duplex est Ecclesia, Angelorum et hominum; ita duae partes huius Hymni..." (s 186). Dessa änglabilder utgör också en viktig länk i den kedja av bevis som Fulton flätar för att slottskyrkan skulle vara avsedd att bli kungens gravkyrka. De skulle då ha samma uppgift som motsvarande bilder i Jagellonska koret; en änglaskara i bön för den avlidna (s 194ff). Författaren påpekar också att den stora stuckreliefen på västväggen föreställande Israeliterna och kopparormen i öknen förskjutits i höjddled, sannolikt för att lämna plats för ett gravmonument (s 202). Kanske skulle man också kunna tillägga att just detta motivval talar för att Johans grav skulle placeras i dess närhet: budskapet är ju frälsning från dödlig sjukdom genom åsynen av den upphöjda ormen. Den dödes "blickriktning" skulle ju vara altarzonen med korsfästelsescenen och kanske ytterligare ett altarkrucifix.

När det gäller inspirationskällor, diskuterar författaren såväl fondväggen i Filip II:s Escorial i Spanien som den ryskortodoxa ikonostasen. Om den senare har varit förbild, menar Fulton att detta skulle kunna ses som ett utslag av Johans intresse för även östkyrklig teologi, en tanke som kanske inte förefaller särskilt väl underbyggd (s 154). Troligare är, enligt min uppfattning, att den grandiosa bildväggen som fond i ett kyrkorum var ett motiv som under 1500-talets senare del kom till användning i såväl Öst- som Västeuropa, även om det tog sig olika uttryck. Ikonostasen har naturligtvis

mycket äldre anor än så, men den blev under denna tid i Ryssland rikare utformad och dekorerad. Dessutom samverkade i Uppsala slottskyrkans östvägg med en i viss mån motsvarande västvägg, något som knappast var fallet i de östliga kyrkomiljöerna.

Torbjörn Fultons avhandling rymmer en imponerande faktamängd om de miljöer han behandlar och dessutom många inspirerade och inspirerande analyser och tolkningsförslag kring Johan III:s kyrkokonstnärliga insatser.

Hedvig Brander Jonsson

GILLGREN, PETER

GÅVA OCH SJÄL. EPITAFIEMÅLERIET UNDER STORMAKTS-TIDEN

Ars Suetica 17. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1995. 216 s, ISBN 91-554-3521-1

Peter Gillgren har skrivet utraditionel kunsthistorie i sin doktor afhandling fremlagt ved Uppsala universitet. Han har sat sig for at skrive en bredt anlagt mentalitetshistorie om det at give gaver til guden, denne handlings tætte relation til håbet om det evige liv og dens billedlige udtryk i 1600-tallets svenske epitafiemaleri. Hele afhandlingen præges af forfatterens søgen efter store sammenhængende strukturer i menneskets forhold til det guddommelige og til kunsten. Det er på en meget overbevisende måde lykkedes Peter Gillgren at sætte det svenske epitafiemaleri ind i en europæisk mentalitetshistorisk sammenhæng, der trækkes så langt tilbage som til antikken. Det er flot. Man spørger sig selv, hvordan det kan lade sig gøre. Det kan det, fordi Peter Gillgren har defineret epitafiet som en gave til guden. Det er hele afhandlingens fundament at definere stiftelsen af et epitafium som en altovervejende religiøs handling. Forfatteren har undgået at diskutere den gængse opfattelse af epitafiet som et minde over en afdød. På side 71 gennemgås de tre ord, som igen og igen læses i epitafiernes indskrifter, og som Peter Gillgren mener konkretiserer epitafiets gavekarakter: "ära, prydnad och åminnelse". Han påpeger, at ordet "åminnelse" i samtidens visitatsbøger blev brugt om idømmelse af pengegaver som bod for begåede synder. Det er meget interessant, men gælder det også ordene "minne" eller "gedöchniss", som i nogle af de omtalte epitafier bruges i stedet for ordet "åminnelse"?

I stedet for at gå traditionens vej og slide sig igennem et udførligt katalog har Peter Gillgren indskrænket sig til at lave en fortegnelse med oplysning om navn, årstal og motiver over de ca. 400 malede og udhugne epitafier, der

danner det empiriske grundlag for afhandlingen. Til gengæld har læseren fået en ligetil og velskrevet indførelse i gavevæsenets historie, ex voto, mirakler og alle mulige aspekter af bøn, andagt, kontemplation og fromhedsliv. I de indledende afsnit er det kulturelle rum beskrevet, som forfatteren mener var konstituerende for det svenske epitafiemaleri. Epitafiet ses som del af et kulturelt fænomen, der strækker sig langt ud over epokens grænser. Peter Gillgren er gået udenom kunsthistoriens gængse kategorier og har i stedet formuleret sine egne. Det gælder for eksempel begrebet "communiomotivet". Betegnelsen dækker over temaet: menneskets møde med det guddommelige. Communiomotivet er den kunstneriske gestaltning af det, som er selve formålet med den religiøse kult, nemlig det at blive forenet med det guddommelige gennem bøn, offer og ritus.

Peter Gillgren har i billedkunsten set tre typer skildringer af individets forhold til det guddommelige: den objektive, den subjektive og den transcendentale. I den førstnævnte fromhedstype hylder den troende guden som noget objektivt og som noget udenfor sig selv. I den subjektive skildres den troende som et religiøst individ, hvis sjæl ligesom opfyldes af den guddommelige ånd. Den transcendentale kategori indebærer fremstillingen af mennesket som den søgende. Her kan det guddommelige kun nås gennem "hermeneutisk anstrængningen" d.v.s. gennem en individuel tolkning af religiøse tekster og symboler. Forfatteren har brugt de tre fromhedstyper til at beskrive en udvikling fra det objektive til det subjektive og transcendentale i det svenske epitafiemaleri.

Bogen rummer mange perler. I kapitel VII forklares den religiøse forestilling, som gjorde det muligt at guddommelige, døde og levende kunne skildres i samme rum. Forfatteren mener at finde svaret i Augustinus' tids- og evighedsbegreb og disse begrebers relation til bønnen og den kristne tro. I kapitel X præsenteres læseren for "Gåås Kong", der udkom på svensk i 1619 oversat efter Wolfhart Spangenberg's tyske bog. Det er en burlesk fabel om dyr, der bærer sig så dumt ad, at de kunne have været mennesker. Bogen indeholder en passage, hvor epitafiet gøres til genstand for samtidens kritik. Peter Gillgren forstår at spænde teksten ud i hele dens perspektiv og bruge det i en diskussion af samtidens reception af det nye fænomen, som epitafiet var i 1619. Læseren præsenteres for mange nye tolkninger og teser, som det ikke er muligt at komme ind på her. Spørgsmålet om, hvilke mekanismer, der var styrende for epitafiemaleriets opståen i Sverige omkring år 1600, står dog stadig åbent.

Eva de la Fuente Pedersen

GUDSTJÄNSTMATERIAL FRÅN SVENSKA KYRKAN

Från Svenska kyrkans riksorganisation utges kontinuerligt gudstjänstmaterial avsett för användning i församlingarna. Denna utgivning är alltså inte till sin karaktär akademisk med vetenskapliga anspråk. Svenska kyrkans nämnd för gudstjänstliv och evangelisation hade fram till och med 1989 ansvaret för sådan produktion och utgivning. Från 1990 är det Svenska kyrkans församlingsnämnd som arbetar med gudstjänstlivets utveckling. Det är olika slags material som utges: förslag till och exempel på gudstjänstordningar, översättningar av kyrkohandbokens och psalmbokens texter till andra språk samt idé- och metodmaterial. Under 1998 planeras ett slutförande av arbetet med ett tillägg till Den Svenska kyrkohandboken. I serien "Mitt i församlingen" planeras att från 1997 utge en volym årligen med idématerial för gudstjänstlivet. Här redovisas en förteckning över det som har utgivits de senaste åren, med några kortfattade ord om innehållet.

Tillägg till Den svenska kyrkohandboken I, Veckans bönegudstjänster, Evangelisationsrapport 1989:3, Stockholm 1989, 65 s; innehåller exempel på gudstjänstordningar för morgon- och kvällsbön, bön under dagen, tidig kvällsbön och helgmålsbön samt tonsatta psaltarpsalmer och cantica. Några av gudstjänsterna har två alternativa ordningar, en experimentell och en som ansluter till en tidegårdsform.

Kyrkorummet och den nya gudstjänsten, Mitt i församlingen 1990:1, Stockholm 1990, 66 s; innehåller ett antal artiklar om hur kyrkorummet kan fungera liturgiskt med en mer delaktig församling.

Tillägg till Den svenska kyrkohandboken II, Kyrkoårets gudstjänster, Mitt i församlingen 1990:3, Stockholm 1990, 125 s; innehåller exempel på gudstjänstordningar för olika kyrkoårshögtider, exempelvis Mariadagar, julfattsmässa, askonsdagsmässa och påsknattsmässa. Några av dagarna har två alternativa ordningar, en experimentell och en i traditionell västerländsk utformning.

Musiken i Svenska kyrkan – ett policydokument, Mitt i församlingen 1991:2, Stockholm 1991, 28 s. Innehållet är en vidareutveckling av innehållet i dokumentet "musiken i gudstjänsten" som utgavs 1982 av Svenska kyrkans liturgiska nämnd. Syftet är att belysa olika frågeställningar kring musiken i kyrkan och vara ett underlag till samtal i församlingen.

Den svenska kyrkohandboken, utdrag på spanska, Mitt i församlingen 1992:5, Stockholm 1992, 56 s; innehåller utdrag ur kyrkohandbokens ordningar för högmässa, dop, vigsel och begravning i översättning till spanska.

Dessa översättningar godkändes av 1991 års kyrkomöte och kan användas när församlingen är spansktalande.

Tillägg till Den svenska kyrkohandboken III-IV, Temamässor/temagudstjänster, Särskilda gudstjänster, Mitt i församlingen 1993:4, Stockholm 1993, 300 s; innehåller ett stort antal temamässor och mässmusik, samt förslag till ordningar för särskilda gudstjänster såsom rättegångsgudstjänst, återinvigning av kyrkorum, förnyelsegudstjänst, luciafrande i kyrkan, samt en del ytterligare idématerial, exempelvis psalmmässa, inträde i Svenska kyrkan och välkomnande av kyrkoråd.

Herrens bön, den apostoliska och den nicenska trosbekännelsen. Nyöversättningsförslag med kommentarer av Birger Gerhardsson och Per Erik Persson, Mitt i församlingen 1993:7, 57 s; innehåller ekumeniskt utarbetade förslag till nyöversättningar av Herrens bön och trosbekännelserna, med utförliga språkliga kommentarer och jämförelser med andra översättningar, samt förslag till tonsättning. Genomgick remissbehandling 1994.

Gudstjänst i Svenska kyrkan, en praktisk handledning, av Nils-Henrik Nilsson, Mitt i församlingen 1994:8, Stockholm 1994, 326 s; recenserad i förra numret av Svenskt gudstjänstliv. Boken innehåller en teologisk, historisk och praktisk kommentar till 1986 års kyrkohandboks gudstjänstordningar utifrån ett perspektiv där många är delaktiga i församlingens gudstjänstliv, samt kommentarer till förslagen till tillägg till kyrkohandboken.

Avain jumalanpalvelukseen, av Tuomo Valjus, Keskellä seurakuntaa 1994:1, Stockholm 1994, 104 s. "Nyckeln till gudstjänsten" är en handledning för Svenska kyrkans finskspråkiga gudstjänstliv. Innehåller råd och tips för hur kyrkohandboken kan användas vid olika gudstjänster och visar på olika möjligheter att gestalta gudstjänsten.

Gudstjänst från grunden, av Per Harling och Nils-Henrik Nilsson, Mitt i församlingen 1996:3, Uppsala 1996, 142 s; innehåller idéer och metoder för de platser där gudstjänstlivet har dött ut eller är på väg att dö ut när man vill börja bygga upp ett gudstjänstliv från grunden.

Ruotsin kirkon käsikirja II, Keskellä seurakuntaa 1996:1, Uppsala 1996, 66 s; innehåller finska översättningar av Den svenska kyrkohandbokens andra del: vignings-, sändnings-, mottagnings- och invigningshandlingar.

Virsiä suomeksi, Ruotsin kirkon virsikirjan, Keskellä seurakuntaa 1996:3, Uppsala 1996, utan sidnumrering; innehåller ett urval av inte tidigare översatta psalmer från Den svenska psalmboken i finsk översättning inklusive notbild.

Samlingsböner för kyrkoåret, Mitt i församlingen 1996:8, Uppsala 1996, 56 s; innehåller förslag på nyformulerade samlingsböner för kyrkoårets samtliga sön- och helgdagar samt några ytterligare dagar, exempelvis luciadagen och Sveriges nationaldag. Bönerna är avsedda att användas som böner när alla har samlats till gudstjänst i kyrkan eller som alternativa kollektböner. Materialet innehåller också anvisningar för hur kollektböner kan sjungas, inklusive noter.

Nils-Henrik Nilsson

**KARLSSON, LENNART – LINDGREN, MERETH – NOCKERT,
MARGARETA – PILZ, ANDERS – SVANBERG,
JAN – TÅNGEBERG, PETER – ULLÉN, MARIAN
SIGNUMS SVENSKA KONSTHISTORIA.
DEN ROMANSKA KONSTEN**
Lund 1995, 399 s, ISBN 91-87896-23-0

Man udgiver nye kunsthistorier i disse år. I Danmark er udgivelsen af Ny dansk kunsthistorie for nylig afsluttet. Den er på 10 bind med hovedvægten lagt på 19. og 20. århundrede. Signums kunsthistorie arbejder efter det modsatte princip: hovedvægten på den ældre kunsthistorie og afslutning med begyndelsen af 20. århundrede. Dermed understreges det *kunsthistoriske* aspekt i denne ambitiøse udgivelse. Netop bindet med den romanske kunst må vække interesse, da Sverige har en fornem tradition for forskning i romanik, en lang række klassikere, der har principel betydning for forståelsen af den romanske kunst i hele Skandinavien. Netop af den grund kan det være besværligt at skrive en ny fremstilling af denne periode i svensk romansk kunst. Der er så mange store forgængere med store og omfattende tolkninger og synteser.

Som jeg opfatter Signums kunsthistorie, er den et forsøg på at formidle og sammenskrive de mange bidrag til og modstridende tolkninger af romanikens historie i Sverige. Hvor meget nyt, der kan og skal lægges til i en sådan formidlende, forskningsbaseret fremstilling, er spørgsmålet. Bogen må vel tjene som en indgang til den foreliggende forskning ved brug af mange henvisninger og en dækkende bibliografi, således at man i een bog har et velfungerende redskab til fortsat fordybelse i enkeltværker og sammenhænge.

Skal man vurdere bogen efter dette princip, må man dog sige, at den ikke ganske opfylder forventningerne. For der vil altid være en sammenhæng mellem den formidlende tekst og den litteratur, der opgives hertil i

noter og bibliografi. Et åbenlyst problem er, at der er ikke en rimelig fordeling mellem de forskellige medier og emner i bindet. Det skal jeg vende tilbage til.

Anders Pilz åbner med et essay om romanikkens verden, et stykke beåndet idé- og kristendomshistorie, der fremstiller sagen, tidens kristendoms- og verdensopfattelse, på en enkel og letfattelig måde. Det er en fin indgang til det man antager er det middelalderlige menneskes verdensbillede. Denne indledning følges af Mereth Lindgrens afsnit om det romanske kirkerum, der kort og koncist redegør for bygningens dele. Herpå følger beskrivelserne af hhv. træ- og stenarkitekturen og det er hos Marian Ullén og Lindgren mere beskrivelser end tolkninger og problematiseringer. I Danmark har man gennem hele dette århundrede intenst diskuteret, hvem der stod bag sognekirkebyggeriet, bønderne eller stormændene. Det er en diskussion med politiske undertoner – mellem konservative og radikale historikere. Denne diskussion hører man ikke meget til i afsnittene om kirkebyggeriet. Den strejfs kun i præsentationen af herskabsstolene, vestværket, stormændenes ophøjede sæde i kirkes vestende. Derimod viser Jan Svanberg en interesse for problematikken i sit afsnit om stenskulpturen, hvor det så til gengæld kommer til at virke noget uformidlet, fordi det ikke er introduceret mere principielt i foregående afsnit.

Bogens vægtigste afsnit, der også er uforholdsmæssigt omfattende i forhold til de øvrige kunstarter, er Jan Svanbergs om stenskulpturen. Svanberg formår at opdele sit stof efter stenmestre og skoler – samtidig med at han fortæller forskningshistorie og ikke mindst kommer ud over de rene ikonografiske beskrivelser. Han går som den eneste af bogens forfattere videre og prøver ud fra sit materiales udsagn at nå en dybere forståelse af den romanske tids billedverden – og dermed dens verdensbillede. Det er *kunsthistorie* og det er et meget fornemt afsnit, der smukt opsamler og diskuterer det vi for tiden ved om Sveriges stenskulptur.

Træskulpturen behandles af Lennart Karlsson. Det er et meget kompetent afsnit, men man mærker straks kontrasten mellem Svanberg, universitetsmennesket, og Karlsson, museumsmennesket. Svanberg formidler og diskuterer. Karlsson registrerer og griber sine værker an med en morfologisk/genetisk metode, ser lange stilmæssige linier – opkaster ikke som Svanberg ikonologiske synteser. Det fascinerende ved Karlsson er den nærhed i forhold til genstandene, man mærker hos ham. Man mærker ham som forfatterpersonlighed, når han i sit afsnit siger ”jag”. Han har respekt for værket og holder sig fra enhver overfortolkning. Kunstneriske forandringer ses som stilistiske ændringer, der kan være forårsaget af udenlandske indflydelser. Hvorfor kommer så de indflydelser og hvorfor reciperes de – kunne man spørge.

Karlsson tegner sig for værkets eneste virkeligt polemiske udfald, nemlig mod den moderne *konstvetenskap*, der anvender ikke-kunsthistoriske metoder, men derimod religionsfænomenologiske, C G Jungsk/arketypiske, og

semiotiske (over)greb på værkerne. Her kan Karlsson virke meget traditionel, men på den anden side påpeger han tendenser, der også i dansk romanikforskning kan virke betænkelige. At to ting i det ydre ligner hinanden, betyder ikke nødvendigvis, at deres betydning er den samme.

Når Svanberg og Karlsson får så megen plads, bliver der selvsagt mindre til andre forfattere og billedmedier. Et kort og oplysende afsnit om træskulpturens teknikker leder over til kalkmaleriet, der er velskrevet af Mereth Lindgren og som jeg mener burde have haft langt mere plads til udfoldelse. Afsnittet om metalskulpturen er ganske enkelt for lille og for lidt givende. Her ville det have været godt med en udfoldelse af den teologiske idé bag de gyldne altre, skønt der kun findes ét frontale i Sverige. Her arbejdes udelukkende ud fra Poul Nørlunds fremstilling, der nok er grundlæggende, men også gammel. Der åbnes ikke nye veje i forståelsen af dette stykke inventar – og man ledes ikke til læsning af arbejder, der kunne åbne for nye forståelser. Det er en skam i et værk som dette.

Afsnittet om tekstiler er for meget teknisk. Det er Karlssons om jernmedekunsten også, men det er en spændende monumentgruppe og Karlssons fremstilling er ved sin koncentration yderst informativ. Han når både rundt om teknik, forskningshistorie og ikonografi.

Og så er bogen slut! Der er ingensomhelst konklusion, ingen opsummering, ingen syntese, intet samlende greb på den svenske romaniks arbejder! Dér ser man bogens svaghed. Svagheden i at uddeligere arbejdet til en række eksperter, der tilsyneladende ikke har arbejdet sammen. De har hver især skrevet det, de er blevet bedt om. Men man mærker ingen koordination, ingen redaktion af afsnittene til et samlet værk.

Og det man så umiddelbart kan spørge efter, er, om der i det mindste er tale om en fælles metode for de mange forfattere – og i givet fald hvilken? Som det vil være fremgået, så er svaret nej. Der er ingen fælles metode. Der er et fælles udgangspunkt, nemlig at det er det nuværende Sveriges romanske kunst, der undersøges med inddragelse af fremmed indflydelse, men de enkelte forfattere tackler det vidt forskelligt. Derfor er det blevet en glimrende bog til undervisning i kunsthistorisk metode og videnskabsteori. Og – bortset fra Svanbergs afsnit, der står fornemt som en afsluttet helhed – er værket som sagt mest at betragte som en indgang til videre studium ud fra noter og bibliografi. Og lad mig så sige det med et dansk udtryk, at her flytter nissen med. Nemlig derved, at noterne naturligvis afspejler den litteratur forfatterne har brugt, men bibliografien er mangelfuld. Når man nu gennem hele værket har lagt så stor vægt på Danmark som formidler både vest- og sydfra, hvorfor mangler så en række helt centrale afhandlinger om dansk romanik? Hvor er Mackeprangs værk om de danske døbefonte og de danske kirker? Hvor bliver Otto Norns forfatterskab af? Hvor er Nørlund og Linds bog om romansk kalkmaleri? Hvor er Gotfredsen og Frederiksen med *Troens billeder* og *Ny dansk kunsthistorie*? Og hvor er en lang række hæderkronede svenske og norske fremstillinger? Det er ikke tilstrækkeligt at op-

give væsentlige forskeres *sekundære* værker. Det er deres *hovedværker*, der tæller i en sådan fremstillings bibliografi.

Det samlende indtryk af bindet er, at det formidler en sikker viden, men at det – atter bortset fra Svanberg – ikke diskuterer, stiller nye spørgsmål, ikke presser materialet for udsagn. Derfor anviser dette bind ikke mange veje frem i forskningen. Forfatterne er langt hen for bange for at blotte det faktum, at det vi ved om den romanske kunst til syvende og sidst måske ikke er så meget – og at det vi mener at vide, måske er forkert.

Carsten Bach-Nielsen

**KEMPF, MARGARETA
ATTRIBUERINGARNAS MÅNGFALD. JOHANNES STENRAT
OCH HANS HESSE. DEN SENMEDELTIDA VERKSTADENS
PRODUKTION**

Stockholm 1994. 277 s, ISBN 91-628-1377-3

**JACOBSSON, CARINA
HÖGGOTISK TRÄSKULPTUR I GAMLA LINKÖPINGS STIFT**

Visby 1995. 370 s, ISBN 91-8571675-8

**LIEPE, LENA
DEN MEDELTIDA TRÄSKULPTUREN I SKÅNE. PRODUKTION
OCH FÖRVÄRV**

Lund 1995. Två volymer. 322+405 s, ISBN 91-7960-337-0 / 91-7966-338-9

Det finns knappast något land i världen som bevarat lika mycket medeltida träskulptur som Sverige. Reformationen innebar för vår del inga av de bildstörmar som på flera andra håll ödelagt de katolska skulpturerna. Våra protestantiska präster var på det hela taget anmärkningsvärt toleranta och lät altarskåp och helgonbilder stå kvar i kyrkorna. Till det kommer att våra svenska kungar i största utsträckning förlade sina krig ute i Europa, vilket hade det goda med sig att våra kyrkor förskonades från skövling – och den svenska fattigdomen under hela det efterreformatiska skedet har gjort att församlingarna saknat ekonomiska möjligheter att följa de trender som varit en vogue ute i stora världen. Gynnsamma omständigheter har med andra ord gjort att vi lyckats bevara en mycket stor del av vårt medeltida skulpturbestånd, medan länder som Frankrike och England förlorat nästan allt vad de en gång ägt. I Tyskland och delar av Östeuropa finns en stor skatt, men där ligger tyngdpunkten på slutskedet, på 1400-talet, medan vi har kvar drygt ett femtiotal romanska madonnor och ett stort antal tidiga krucifix.

Naturligtvis är denna nationella skatt ingalunda obeaktad. Redan 1915 kom Carl af Ugglas med *Gotlands medeltida träskulptur*, ett arbete som är betydligt mer omfattande än vad titeln ger anledning att förmoda. Mellan 1964 och 1980 kom fembandsverket *Medieval Wooden Sculpture in Sweden* som ger en fyllig och initierad bild av utvecklingen i vårt land från första delen av 1100-talet fram till reformationen under mitten av 1520-talet. Det saknas heller inte mer fördjupade punktinsatser. 1950 disputerade Aron Andersson med *English Influence in Norwegian and Swedish Figuresculpture in Wood 1200–1270* och 1986 publicerade Peter Tångeberg en efterlängtd teknisk presentation: *Mittelalterliche Holzskulpturen und Altarschreine in Schweden. Studien zu Form, Material und Technik*.

Till detta skall läggas ett mycket stort antal artiklar av framstående forskare som Carl af Ugglas, Johnny Roosval, Henry Cornell, Andreas Lindblom, Monica Rydbeck, Rune Norberg och åtskilliga andra. En bibliografi över vår medeltida träskulptur skulle med andra ord bli mycket omfattande, vilket dock ingalunda innebär att alla aspekter är beaktade. Litteraturen är stor, men materialet är än större och åtskilligt är ännu obehandlat.

Det är därför utomordentligt glädjande att en ny forskargeneration nu trätt fram och på nytt tagit sig an detta material. Under 1994 och 1995 disputerade tre konsthistoriker i Stockholm och Lund på avhandlingar som behandlar betydelsefulla delar av detta stora komplex – och ytterligare två väntas inom det närmaste året.

Först ut var Margareta Kempff. I september 1994 lade hon fram sin doktorsavhandling som har en omfattande och sammansatt titel: *Attribueringarnas mångfald. Johannes Stenrat och Hans Hesse. Den senmedeltida verkstadens produktion*. Hennes undersökning är mer koncentrerad än vad titeln ger anledning förmoda. Uppmärksamheten fokuseras till de båda namn som nämns i rubriken; två namn om vilka vi har en ganska omfattande dokumentarisk kunskap. Kunskapen om vilka faktiska arbeten de svarat för är däremot bräcklig. Författarens faktiska underlag är med andra ord smalt, men man skulle önska att hennes metod och kritiska förhållningssätt snarast möjligt vann bred tillämpning.

Margareta Kempff har sin utgångspunkt i ett altarskåp i Bälinge kyrka några mil norr om Uppsala. Enligt en notation av Peringskiöld är det gjort av Johannes Stenrat år 1471. Uppgiften är, om inte unik så dock, ovanlig. Huvudparten av vår medeltida bildkonst är odaterad och helt anonym, ett förhållande som lett till en oändlig rad av föga verklighetsförankrade spekulationer. 1900-talets konstvetenskapliga forskning har nämligen i alltför stor utsträckning och med blygsam framgång koncentrerat uppmärksamheten kring attribueringsproblem. De anonyma skulpturerna har i alltför många fall och utan seriösa förundersökningar kopplats samman med i dokument tillfälligt funna namn eller med fantasifula anonymmästarkonstruktioner av typ Immaculatamästaren, Misericordieverkstadens etc. Jo-

hannes Stenrat tillhör de drabbade och till honom har förts ett stort och disparat material av högst varierande ålder och kvalitet. Margareta Kempff har samlat dessa attribueringar i en omfattande och avslöjande katalog med utförliga citat, som väl förklarar valet av titel: *Attribueringarnas mångfald*.

Mångfalden är förvisso gränslös, och av den anledningen finns ingenting att anmärka mot titeln, men den som tagit del av materialet och uppfattat hela vidden i denna förnuftsresistenta hantering undrar måhända om inte *Attribueringarnas enfald* varit en titel som bättre svarat mot detta akademiska fenomen. Kort sammanfattat har Margareta Kempff satt fingret på ett utomordentligt viktigt problem. Om nästa generation av forskare följer den av henne anvisade vägen, kommer svensk medeltidsforskning att gå en ljusare framtid till mötes. Däremot bör ingen ta efter hennes sätt att behandla bildmaterialet. Den löpande texten rymmer inte en enda bildhänvisning, vilket leder till ändlöst bläddrande – en möda som dessvärre aldrig får sin belöning. När man äntligen finner den bild man söker, visar sig denna med få undantag helt informationsfri. Stora praktfulla altarskåp presenteras som små sotiga frimärken, där man förgäves söker bekräftelse på författarens teser och slutsatser. Det är fortfarande så att inte alla konsthistoriker insett att ett sakligt och välgjort bildmaterial rymmer mer faktisk information än de akademiska teorier originalen kan ge upphov till.

Ett år senare, i oktober 1995, kom samtidigt ytterligare två medeltidsavhandlingar, en i Stockholm och en i Lund. I Stockholm disputerade Carina Jacobsson på *Höggotisk träskulptur i gamla Linköpings stift*. Med höggotik avses perioden från 1300-talets början fram till omkring 1375, även om utredningen också rymmer ett kort avsnitt om århundradets slut. Tyngdpunkten ligger helt entydigt i dess första hälft; under skedet efter digerdöden sker av kända skäl en avmattning och utvecklingslinjerna är inte längre lika distinkta. Den kronologiska avgränsningen är således ganska snäv. Detsamma gäller den geografiska. Linköpings stift omfattade under medeltiden Östergötland, Öland, Gotland och större delen av Småland. Det var således betydligt större än dagens stift, men det rör sig ändå om en begränsad del av landet. Det är dock fråga om en period och ett område som rymmer ett mycket stort och utomordentligt intressant material. Katalogen omfattar drygt 200 arbeten, bland vilka vi finner några av landets märkligaste krucifix och Mariaframställningar.

Efter en kort introduktion och några inledande avsnitt om Linköpingsstiftet och om utvecklingen ute i Europa, ger sig Carina Jacobsson i kast med sitt material. Hon är grundlig och redogör systematiskt för de stiltendenser som styrde utvecklingen, för hur hårets lockbildning och dräktens veckfall förändras. Hon strukturerar sitt material efter kronologiska riktlinjer och undviker i görligaste mån föråldrade konstruktioner av typ Bunge- och Linköpingsmästaren. I det avseendet följer hon i princip samma förnuftiga linje som Margareta Kempff. 1300-talet indelas i 25-årsperioder, vilket förefaller

rimligt; vi har knappast underlag för en mer preciserad dispositionsplan – och redan en så översiktlig periodindelning skapar åtskilliga avvägningsproblem. En och samma skulptur kan rymma detaljer som vi uppfattar som tillhörande helt skilda skeden, och århundradets senare del, perioden efter digerdöden, präglas av en lika påtaglig som svårbedömd retardation. Genom jämförelser med den bättre dokumenterade utvecklingen ute i Europa kan vi hjälpligt bedöma när nya stiltendenser först nådde vårt land. Däremot är det vanskligt att avgöra hur länge de förmådde bevara sin aktualitet. Så långt det är möjligt att bilda sig någon grundad uppfattning har Carina Jacobsson bemästrat dessa problem på ett övertygande sätt. Det är med andra ord svårt att finna invändningar mot hennes dateringar, samtidigt som det i många fall är omöjligt att på nuvarande ståndpunkt verifiera desamma.

Redan i inledningens första mening gör Carina Jacobsson sitt syfte klart: hon har för avsikt att lägga tonvikten på *stilistisk utveckling, datering och spridningsmönster*, vilket möjligen kan förefalla en smula traditionellt och torftigt. Här saknas alla de stiliga fraser som plägar smycka doktorsavhandlingar. Ortodoxa teorientusiaster saknar måhända en ikonologisk överbyggnad, trendiga mentalitetsaspekter, metodologiska subtiliteter eller annan verbalkosmetika, som i alltför många fall haft till enda uppgift att dölja vetenskapliga tillkortakommanden. För alla som arbetar praktiskt, i kulturminnesvården eller på museer, har däremot Carina Jacobssons pragmatiska förhållningssätt skapat en mycket användbar avhandling: en noggrann, konsekvent och tillförlitlig undersökning med utförlig katalogdel, som rymmer tydliga hänvisningar till ett genomtänkt och välfotograferat bildmaterial. Kort sagt, en bok som kommer att användas flitigt och som många kommer att ha stor glädje av.

Märkligt nog disputerade Lena Liepe samma dag i Lund med *Den medeltida träskulpturen i Skåne*. I kronologiskt avseende är ramarna betydligt vidare än hos Carina Jacobsson, men det praktiska resultatet är till stora delar likartat och vi står ännu en gång inför en undersökning som kommer att få stor betydelse för alla som är verksamma inom kulturminnesvården. Själva avhandlingen kompletteras här av en separat katalog med uppgifter om proveniens, motiv, ålder, material och mått; därtill en utförlig föremålsbeskrivning och litteraturhänvisningar. Det är med obetydliga variationer samma uppläggning som hos Carina Jacobsson – möjligen med den fördelen att bilderna finns i närmare anslutning till kataloguppgifterna – närmare men ingalunda i direktkontakt. Det är en stor fördel med separat katalogdel, men de möjligheter denna disposition erbjuder är dessvärre illa utnyttjade. Först kommer bildmaterialet, i grova drag ordnat efter kronologiska principer, och därefter följer katalogtexterna i alfabetisk ordning. Även om de senare innehåller helt entydiga figurhänvisningar, leder denna disposition till ett tidsödande och föga konstruktivt bläddrande.

I Lena Liepes fall är katalogdelens bildmaterial framtaget på initiativ av

redaktionen för skriftserien *Skånes senmedeltid och renässans*, som av allt att döma förfogar över betydande ekonomiska tillgångar. Katalogen omfattar 311 enheter av skiftande karaktär; från stora, praktfulla och figurrika altarskåp till små, illa skadade krucifixfragment. Betydande delar av detta omfattande material är nyfotograferat, vilket är en mycket ambitiös och kostnadskrävande insats som borde ha givit bättre utdelning. Många av katalogens bilder är anmärkningsvärt bleka, grå och kontrastlösa. Med ett mer genomtänkt val av fotografer, tryckeri och papperskvalitet skulle det ha varit enkelt att bättre tillvarata originalens obestridliga kvaliteter och därigenom göra Lena Liepes i andra avseende utmärkta arbete full rättvisa.

Titeln på Lena Liepes avhandling har ett betydelsefullt tillägg – *Produktion och förvärv* – och i introduktionen anger hon att syftet i första hand är ”att undersöka kyrkoskulpturen som ett vittnesbörd om den ‘historiska miljön’, det vill säga den tid och de materiella och andliga förhållanden, som frambringt den... att studera Skånes träskulptur som en materiell manifestation av ett historiskt skeende”; en utomordentligt ambitiös målsättning, som fick den förväntansfulle recensenten att omedelbart bläddra mot slutet i förhoppning om att i sammanfattningen kunna stilla sin otålighet. Någon egentlig, sammanfattande resultatredovisning finns dock inte, men väl ett *Slutord* med en utförlig katalog över de svårigheter den antagna målsättningen haft att kämpa mot. Den som inte här avbryter läsningen med ett självbelåtet ”Va´ va´ de´ ja´ sa´!!!”, utan med större tålmodighet påbörjar läsningen från början, skall emellertid finna att Lena Liepe inte ryggat tillbaka för dessa svårigheter och att hon mycket väl utnyttjat de få ledtrådar ett bräckligt material erbjuder. Språket är klart och koncist och det undersökta materialet väl strukturerat. I introduktionen redogör hon för sin periodindelning som rymmer fem grupper, och hon undviker här alla försök till orealistiska findateringar. Hon definierar insiktsfullt och med akribi begrepp som stil och kvalitet.

Den resultatsummering recensenten förgäves sökte i avhandlingens avslutning finns i stället efter varje enskilt avsnitt, vilket med tanke på materialets storlek och skiftande karaktär måste betecknas som en välmotiverad åtgärd. I de fem kapitel som svarar mot Lena Liepes periodindelning finns, som den kompletterande titeln *Produktion och förvärv* antyder, utförliga redogörelser för verkstäder och beställarkategorier, vilket inte bör avskräcka den konservativa läsare som till äventyrs fortfarande anser att originalen är av större intresse än den teoribildning producent- och avnämardelen kan ge anledning till. Det ojämförligt största utrymmet ägnar Lena Liepe åt traditionell stilanalys och hon gör det på ett intelligent och självständigt sätt, som bådar gott för vår framtida medeltidsforskning.

Denna kortfattade presentation har velat fästa uppmärksamheten på tre värdefulla avhandlingar, som alla markerar en generationsväxling med ett nytt och mindre auktoritetsbundet sätt att närma sig det medeltida skulpt-

turmaterialet. Ingen skall förringa de insatser af Ugglas, Roosval och deras samtida gjort, men de var pionjärer och bedrev en forskning som var starkt attributionsinriktad. Deras elever och efterföljare har i stor utsträckning strävat vidare i de väl upptrampade spåren och släpat nya objekt till den redan alltför stora stacken av illa underbyggda attribueringar och fantasi-fulla anonymmästarnamn. Margareta Kempff sätter fingret direkt på detta problem, men även Carina Jacobsson och Lena Liepe ger uttryck för en mer realistisk och mindre individfixerad inställning. Detta är utomordentligt glädjande och en vetenskaplig grundförutsättning för en framgångsrik utveckling.

(Recensionen publiceras också i ICO – Ikonografisk post)

Lennart Karlsson

**KROKFORS, JOCKUM
MUSIKEN I FÖRSAMLINGEN. EN STUDIE KRING
BETÄNKANDET MUSIKFOSTRAN I FÖRSAMLINGEN**

Skrifter i praktisk teologi vid Åbo Akademi nr 36, Åbo Akademis tryckeri, Åbo 1993. 146 s, ISBN 951-650-184-2

Skriftserien i praktisk teologi vid Åbo Akademi har funnits i tjugofem år. Skrifterna har ett prydligt och tilltalande yttre och trycket är tydligt och lättläst.

Betänkandet Musikfostran i församlingen framlades 1989. Förf anger själv i sin inledning tre uppgifter i sin studie. 1) "Att analysera betänkandet ur musikteologisk synvinkel och att jämföra resultatet med Martin Luthers uppfattning om musik." Denna inriktning på just Luthers musikuppfattning förklarar förf med att betänkandet i sin musikteologi strävar efter att följa Luther. 2) "Att granska hur betänkandet har mottagits i församlingarna i Borgå stift. För detta ändamål genomfördes en enkätundersökning våren 1992. Avsikten med enkäten var dessutom att utreda hur musikverksamheten var utformad" i dessa församlingar. 3) "Slutligen utreds vilka motive-ringar bland svarspersonerna som anses vara de starkaste för musikens ställning i församlingen."

Författarens framställning är mycket klart strukturerad, och han redogör på ett föredömligt sätt för sin uppläggning av studien. Luthers höga uppskattning av musiken är välkänd, och Krokfors ger en koncentrerad och tydlig bild av hur Luther ser på musikens ursprung, dess verkningar och dess tjänst åt evangeliet.

I förhållandet mellan sång och musik framhåller Luther sången som kyrkans kännetecken. För att musiken skall utöva sin fulla verkan behöver den

kombineras med en text. Betänkandet drar slutsatsen att det är musiken som hör till kyrkans väsen och framhåller dess möjligheter att bearbeta jordmånen för det kristna budskapet. Musiken får därigenom ett egenvärde.

Förf ger en utförlig presentation av enkätsvaren. Svarspersonerna fick nio olika förslag till motiveringar för musikens ställning i församlingen. Högst värdesattes att textens innebörd görs levande i sången. Också musiken som gemenskapsfaktor värderades högt. Däremot ansågs påståendet att musiken erbjuder underhållning vara en svag motivering för dess ställning i församlingen.

Det sista ställningstagandet leder mig till en avslutande reflektion. Vi känner till att olika grupper i församlingen ofta känner sig kränkta av vad de uppfattar som en nedvärdering av deras musik och sång, när man från kyrkans sida föreslår att ett visst program skulle passa bättre i t ex församlingshemmet än i kyrkan, därför att det har en klart underhållande karaktär. Som kristna är vi självklart öppna för olika genrer inom musiken, men vi reserverar kyrkorummet för gudstjänster och musik med nära anknytning till kyrkorummets ändamål. Musik blir inte "finare" eller "mera värd" därför att den framförs i kyrkan.

Torsten Hedlund

MALMSTEDT, GÖRAN HELGDAGSREDUKTIONEN. ÖVERGÅNGEN FRÅN ETT MEDELTIDA TILL ETT MODERNT ÅR I SVERIGE 1500–1800

Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg, nr 8. Historiska institutionen, Göteborg 1994. 285 s, ISBN 91-88614-02-6

Afhandlingens første del gennemgår kalenderen ved middelalderens slutning. Der var omtrent 100 helligdage pr. år (inkl. søndage), og de var meget uregelmæssigt fordelt over året. I visse perioder (især påske og jul) var der mange, i andre kun få. I modsætning til tidligere forskning mener forf., at de fleste af disse helligdage virkelig var arbejdsfrie. Han bygger det på et fåtal eksempler fra den udenlandske sekundærlitteratur og på regnskaber fra ét svensk bjergværk fra årene 1533 og 1534. Fra samme tid er der desuden bevaret danske regnskaber, bl.a. fra Lund, som forf. ikke har udnyttet (se *P. Ingesman: Kirkeordinansen i ny udgave, i: Historie. Jyske Samlinger, Ny række 19 (1991–93), s. 163–173, her s. 172, n. 12*). Det er dog næppe uden videre sandsynligt, at praksis i landbruget, hvor arbejdsindsatsen ikke reguleredes gennem lønudbetaling, så ligeledes ud.

Kirkeordningen fra 1571 afskaffede omtrent halvdelen af de middelalderlige helligdage. 32 helligdage, der kunne falde på en hverdag, blev opret-

holdt. I de næste årtier forsøgte kongerne Johan III og Karl IX at øge henholdsvis mindske antallet af helligdage, men for det meste af det 17. århundrede var det kirkeordningens bestemmelser, der gjaldt. Kirkeloven fra 1686 førte til, at aposteldagene blev reduceret til halve helligdage, dvs. arbejde var tilladt efter gudstjenesten.

Der fandtes også en trend modsat "helligdagsreduktionen". Som i andre lutherske lande blev der også i Sverige allerede i reformationstiden anordnet bededage for hele riget. Fra omkring 1620 var det som regel tre dage pr. år, efter 1675 endda fire. På bededagene var alt arbejde strengt forbudt, og manglende deltagelse i gudstjenesten blev straffet.

Efter mange diskussioner og mod bondestandens stemmer vedtog rigsdagen i 1741 at inddrage alle aposteldage, gangdage og tredjedagene i julen, påsken og pinsen samt Mariæ besøgsdag og skærtorsdag. Det førte til arbejdsnedlæggelse og oprør forskellige steder i landet. I 1743 blev den to år gamle forordning ophævet, sandsynligvis pga. den udbredte modstand.

Debatterne i rigsdagen fortsatte de næste årtier og endte ikke engang i 1772, da kun 10 helligdage blev bibeholdt. Alle andre helligdage flyttedes til en søndag, bortset fra bededagene, som nu fejredes på lørdage (fra 1807 dog på søndage).

For hele den efterreformatoriske periode kan forf. anføre eksempler på, at nogle afskaffede helligdage alligevel blev fejret. Dertil kan der være mange grunde, men det betyder ikke nødvendigvis, at folk "ville bevare det gamla kyrkoåret intakt" (s. 148).

Som allerede bogens titel viser, ser forf. den behandlede periode præget af en fortløbende reducere af helligdagens antal. Middelalderens farverige kalender, der sluttede sig tæt til naturåret, skulle være blevet erstattet af en nøgtern inddeling af tiden: lutter hverdage med et regelmæssigt islæt af søndage.

Desværre gengiver bogen næppe den efterreformatoriske udvikling korrekt, hverken i Sverige eller i andre lutherske lande. Nogle helligdage skiftede indhold, betydning eller navn. Allehelgensdag udviklede sig til en reformationsfest; langfredag blev genindført og fik tillagt stigende vægt, mens skærtorsdag blev afskaffet. Årstiderne blev markeret tydeligere: Kristi omskærelsesdag blev til nytårsdag, der indførtes gudstjenester på nytårsaften, der fandtes forårsfester for at bede om en god høst og takkefester for høsten om efteråret.

I parentes bemærket, blev også det katolske kirkeår beriget med nye fester, endda efter året 1800. I det hele taget har det siden Tridentinerkonciliet (1545–1563) været præget af to divergerende tendenser: Forsøg på at koncentrere kirkeåret om kristusfesterne (inkl. søndagen) og indførelsen af nye devotionsformer med tilhørende fester.

Selv om forf. ikke drager denne konklusion, ser det ud, som om omfanget af alvorligt helligholdt tid først nåede sit højdepunkt omkring 1700. Nok var antallet af de middelalderlige helligdage reduceret, men nye helligdage

var kommet til, og den styrkede statsmagt kunne sammen med den bedre organiserede kirke gennemtvinge, at helligdage og søndage blev nøje overholdt. Tiden til forlystelser var blevet indskrænket.

Kun i en fodnote (s. 100f., n. 74) nævner forf., at der indførtes yderlige bededage og taksigelsesdage ved slutningen af stormagtstiden. For Karl XII's tid findes der en grundig undersøgelse af Rainer Brüning (*Herrschaft und Öffentlichkeit in den Herzogtümern Bremen und Verden unter der Regierung Karls XII. von Schweden 1697–1712*, Stade 1992), som forf. kunne have draget megen nytte af. Den viser, hvordan staten anordnede helligdage og hvordan befolkningen reagerede på dem. Udover bededage fandtes der bedetimer. Desuden blev der udlyst sørgehøjtider ved dødsfald i den kongelige familie. Disse havde vidtrækkende konsekvenser: Kirkerne blev klædt ud i sort, klokkeringningen og musik til verdslige fester blev forbudt i flere uger eller måneder.

Det er iøvrigt tvivlsomt, om alle tilladte helligdage i Sverige virkeligt altid blev fejret. Jesper Swedberg, som bestemt ikke kan regnes til rationalisterne, udelader således i sin postille (*Gudz Barnas Heliga SabbatsRo, 2 bd., Skara 1710–12*, dækkende tiden fra første søndag i advent til søndagen efter Kristi himmelfartsdag), alle aposteldage, Kristi omskærelsesdag (nytårsdag), Mariæ renselsesdag, Mariæ bebudelsesdag, skærtorsdag og begge gangdage.

Malmstedt benytter i hovedsagen følgende kilder: forordninger og love, rigsdagsprotokoller og en excerptsamling ang. Uppsala domkapitels protokol. For kilder som visitatsbøger, Luthers skrifter og alt skrevet på latin stoler forf. på referaterne i sekundærlitteraturen. Han har åbenbart ikke anset det for nødvendigt at konsultere almanakker, postiller, samlinger af *exempla*, himmelbreve, kirkelige håndbøger, selvbiografier osv.

Bedre ser det ikke ud med sekundærlitteraturen. I 1937 udkom Gustaf Lindbergs grundige afhandling om kirkeåret (*Kyrkans heliga år. En historisk-principiell undersökning med särskild hänsyn till det svenska kyrkoåret*). Forf. skriver om Lindbergs bog: "Två tredjedelar av boken ägnas ... förhållandena under senantiken och medeltiden ... Det svenska kyrkoårets utveckling under reformationstiden avhandlar han på ett trettio-tal sidor. Då står de svenska reformatörernas inställning till kyrkoåret i fokus för framställningen. Redogörelsen för utvecklingen under 1600- och 1700-talen är mera kortfattad. Debatter, förslag och beslut rörande inskränkningar i helgdagsfirandet under dessa sekel behandlas på ett fåtal sidor" (s. 9f.). Den del af Lindbergs arbejde, der behandler Sverige i tiden fra ca. 1500 til 1800, fylder siderne 291–525, og er dermed omtrent ligeså omfattende som Malmstedts fremstilling. Det viser sig også, at Malmstedts arbejde for store deles vedkommende er afhængigt af Lindberg.

I et kapitel sammenligner Malmstedt den svenske udvikling med den europæiske (s. 155–162). Her hviler fremstillingen på få og forældede værker. Den seneste tyske titel er f.eks. fra 1939, to år efter Lindbergs afhandling. Selv hvis det var meningen at begrænse sig til *Stand der Forschung* ved

2. Verdenskrigs udbrud, mangler der i det mindste P. Graff: *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*, 2 bd., Göttingen ²1937 og 1939 (repr. Waltrip 1994). Dette er så meget mere forbavsende, som forf. roser sig selv for at være den første til at se "helligdagsreduktionen" i europæisk sammenhæng. Han skriver om tidligere kirkehistoriske arbejder: "Utblickarna i Europa inskränker sig huvudsakligen till protestantiska områden under reformationstiden" og "I den mån de gör jämförelser med utvecklingen i andra länder, är det företrädesvis förhållandena i Tyskland som uppmärksammas" (s. 10). Det er principielt tvivlsomt, om sammenligningen med England eller Frankrig kan oplyse noget om, hvorvidt den svenske udvikling var progressiv eller konservativ, når de svenske lutheranere i den behandlede periode plejede at sammenligne sig med deres *trosvänster* i Tyskland. Alt tyder snarere på, at Sverige i antallet af helligdage fulgte det lutherske gennemsnit. Sveriges nuværende orientering mod angelsaksisk kultur har åbenbart ledt forf. til den antagelse, at det altid har forholdt sig sådant. Der mangler desuden en sammenligning af modstanden mod afskaffelsen af helligdage med den samtidige modstand fra lægfolk mod neologiske salmebøger og kirkeritualer i andre lutherske lande. Man savner også en diskussion af den sene svenske omstilling til den gregorianske kalender i 1753, hvor alle mærkedage blev rykket frem med tolv dage. Nu fejrede man f. eks. vintersolhvervet to gange: på den gamle dag (Lucia) og på den nye (jul).

Den ydre form svarer iøvrigt til bogens overfladiske karakter: Mange titler i bibliografien stå ikke på deres rette plads i alfabetet, det vrimler med stavfejl i ikke-svenske titler, sideangivelserne for artikler mangler, og nogle gange angives serietitlerne, andre gange ikke.

Det viser sig således, at afhandlingen – der iøvrigt trætter læseren med mange gentagelser – gengiver den historiske udvikling af helligdagene forkert og overser kirkeårets dynamik. Den udelader vigtige dele af sekundærlitteraturen og ignorerer mange mulige kilder. Nærværende anmelder ser derfor ingen anledning til at diskutere forf.s teser om de årsager, der skulle have ledt til "helligdagsreduktionen" eller til modstand imod den.¹

Jürgen Beyer

¹ Anmeldelsen blev oprindeligt skrevet til det danske tidsskrift *Historie*. Desværre kunne den dér af pladshensyn kun blive trykt i en forkortet version (1996:2). Recensionen bringes derfor her i sin oprindelige form. I mellemtiden har den forkortede anmeldelse ført til en kontroverse mellem forfatteren og anmelderen. Indlæggene trykkes i *Historie* 1997:1.

MARTLING, CARL HENRIK LITURGIK – EN INTRODUKTION

Verbum, Stockholm (tr Borås) 1996

Carl Henrik Martling hör till de flitigaste och kunnigaste författarna på gudstjänstlivets område. 1992 publicerade han sitt stora standardverk "Svensk liturghistoria" – det viktigaste som skett på detta område sedan Edvard Rodhe 1923 gav ut sin bok "Svenskt Gudstjänstliv".

Den nu utgivna introduktionen i liturgi har en helt annan bredd än den liturghistoriska handboken och vill bl a belysa gudstjänstlivets innersida, liturgins själva väsen. Den tar också sikte på kyrkorummet och dess inventarier och – inte minst belyser den – den djupa symboliken i "det heliga rummet" och dess skilda beståndsdelar. På motsvarande sätt går Martling igenom den liturgiska skruden, varvid ordet "skrud" får en vidsträckt tillämpning och innefattar både kyrkokärl, etc och den textila utrustningen. Läsaren får en nyttig undervisning om när och hur de kyrkliga plaggen skall användas; bl a erinras man om att mässhaken är just vad ordet säger, nämligen mässans (nattvardsfirandets) plagg som alltid skall användas av celebranten. Tyvärr ser man ofta att alba eller rökklän och stola nyttjas som mässplagg, även av sådana som borde veta bättre! Det är f ö inte helt ovanligt att biskopar uppträder i korkåpa i egenskap av celebranter. Korkåpan, som numera återigen bärs också av vanliga präster, är – som Martling mycket riktigt påpekar – ett förrättningsplagg vid högtidliga akter utanför mässans ram.

Martling skildrar också "färgernas språk", angelägen som han är om att också fördjupa kyrkoårsmedvetandet. Den färgkanon, som i sammanhanget meddelas, överensstämmer till punkt och pricka med svensk gudstjänsttradition. Här, liksom i följande avsnitt, "Det liturgiska året", står Martling välgörande fri från moderna romerska ordningar, vilka i andra publikationer (t ex i Kyrkoalmanackan) plötsligen upphöjts till rangen av "allmänkyrkliga". Men när Martling rent historiskt skildrar den utveckling som ledde fram till den moderna ordningen med mässa "versus populum", gör han sig skyldig till en del felaktiga påståenden. Han skriver nämligen att firandet av mässan i östlig position ("ad orientem") skulle ha uppstått på 1000-talet och vara en följd av att "mässoffersläran /då/ började vinna stadga" (s 28). I själva verket är ordningen att fira mässan "ad orientem" mycket äldre än så. Det kan föras tillbaka till 400-talet och är bl a dikterat av tanken att biskop (präst) och menighet gemensamt skall vara vända mot öster. Härvid spelar tillbedjansmomentet en väl så stor roll som tanken på frambärandet av offer. Martling framhåller i inledningskapitlet, "Den liturgiska dynamiken", vikten av samspel (polaritet) mellan celebrant och menighet. Verkan av dessa mycket viktiga synpunkter löper risk att förtas när det senare – om den förmenta utvecklingen på 1000-talet – sägs: "Då ställde sig prästen framför altaret och beredde sig att ta över också den gudstjänstfirande församlingens liturgiska aktivitet" (s 28).

Över huvud taget har Martling en viss benägenhet att generalisera, vilket ligger nära till hands i en så komprimerad framställning. I avsnittet om dopfunten heter det sålunda att "dopgravarna i samband med barndopets genombrott på 500-talet efterträddes av dopfuntar..." (s 39). Baptisterier byggdes faktiskt ännu på 1100- och 1200-talen (t ex i Florens, Pisa och Parma), liksom särskilda dopgravar kunde inrättas i större kyrkor (t ex Dalby och Lund). Det är också en sanning med modifikation, när Martling skriver att dopfuntarna kom att bevara sina stora cuppor under hela medeltiden. Det sker i vårt land fr o m tiden omkring 1300 en märkbar förminskning av cuppornas storlek, även om undantag kan påträffas. Och framför allt försvinner under hela den senare medeltiden uttömningshål: redan nu har man alltså övergått från neddopning till vattenbegjutning. För detta ändamål har man använt insatser i dopfuntarna, bl a s k funtkittlar, av vilka åtskilliga ännu finns i behåll. Denna redan under senmedeltiden förändrade doppraxis kan studeras på målningar (t ex i S Råda kyrka) och framställningar av de sju sakramenten på flamländska altarskåp.

Dessa påpekanden – flera "randanmärkningar" kunde i och för sig göras – förtar på intet sätt det stora värdet av denna bok. C H Martlings Liturgik är en synnerligen användbar och nyttig studiebok; den ger inte bara historiska perspektiv på vår gudstjänst utan också viktiga, konkreta påpekanden för dagens liturgiska aktion.

Bengt Ingmar Kilström

MARTLING, C H
SVENSK LITURGIHISTORIA
Verbum 1992, 408 s

Före kyrkosekretären och överhovpredikanten Carl Henrik Martling har de senaste åren publicerat flera läsvärda böcker i olika kyrkovetenskapliga och kyrkohistoriska ämnen. Den mest omfattande i denna produktion är en volym i vilken Martling går igenom Svenska kyrkans liturgiska utveckling från 1500-talet fram till modern tid.

Innehållet är disponerat så, att Martling först ägnar sig åt en övergripande presentation av kyrkohandbokens utveckling. Därefter blir högmässan och andra huvudgudstjänster föremål för detaljstudium. Några andra gudstjänstformer som veckomässa, temamässa och sjukkommunion genomgås, innan de kyrkliga handlingarna blir föremål för mer ingående uppmärksamhet. Vignings-, sändnings-, mottagnings- och invigningshandlingar avslutar boken.

Även om dispositionen följer den nuvarande kyrkohandbokens innehåll

är Martlings inriktning huvudsakligen liturgi- och teologihistorisk. Störst uppmärksamhet ägnas åt den historiska utvecklingen. Den nuvarande kyrkohandbokens ordningar betraktas i ljuset från det som har varit. Nymodigheter i kyrkohandboken, som exempelvis familjemässa och söndagsmässa, behandlas ytterligt kortfattat, medan högmässan i sitt historiska sammanhang blir föremål för en omfattande presentation.

Högmässan som gudstjänstform är i egentlig mening det som allt i Martlings bok kretsar kring, innan han kommer fram till de kyrkliga handlingarna. Det är utifrån momenten i högmässan som han sedan går vidare till de andra huvudgudstjänsterna. Det som sagts om momenten i högmässan får sedan gälla för motsvarande moment i de övriga huvudgudstjänsterna. Utifrån ett historiskt perspektiv finns det inte något att anföra mot ett sådant tillvägagångssätt. Möjligen kan den som använder vår nuvarande kyrkohandbok sakna en presentation av varje enskild huvudgudstjänst utifrån dess eget sammanhang.

Det historiska synsätt som Martling har, medför att andra huvudgudstjänstordningar än högmässan betraktas som underordnade. Dessa ordningar förklaras därför inte utifrån sitt innehåll, utan enbart utifrån hur de historiskt har vuxit fram.

Det metodgrepp som Martling använder är att i det första avsnittet redovisa århundrade för århundrade hur gudstjänstlivet i Svenska kyrkan under fem sekler har utvecklats i stort. Det är främst kyrkorättsliga beslut och kyrkohandboksutgåvor som här blir föremål för studium i deras teologihistoriska och kyrkohistoriska sammanhang.

I det andra huvudavsnittet blir metoden en annan: här jämförs enskilda moment i högmässan med motsvarande avsnitt under olika epoker. Analyserande kommentarer följer på direkta citat ur kyrkohandböcker.

I avsnitten om de kyrkliga handlingarna och vignings-, m fl gudstjänster används ett liknande tillvägagångssätt, dock inlett med en historisk tillbakablick på de medeltida gudstjänstordningarna. I dessa avsnitt liknar Martlings framställningssätt bitvis Edward Rodhes klassiska liturgiklärobok "Svenskt gudstjänstliv" från 1923.

Genom sin översiktliga och lättillgängliga genomgång av kyrkohandbokens och gudstjänstlivets utveckling i Svenska kyrkan är Martlings bok väl värd att rekommendera var och en som är liturgiskt intresserad. Den är fylld av historiska upplysningar och en berättarglädje som gör att läsaren gärna återvänder till enskilda avsnitt. De många jämförande citaten från olika kyrkohandböcker kan vara till stor hjälp för den som inte har tillgång till egna handboksutgåvor. Ett sakregister saknas dock, vilket är en märkbar brist. Ett sådant register hade påtagligt underlättat för läsaren att hitta rätt i det rikt återberättade materialet. Inte heller finns någon samlad litteraturförteckning, även om det någon gång förekommer hänvisning till litteratur i den löpande texten.

Nils-Henrik Nilsson

MÖRKFORSS, GUNNEL – OLSSON, ANNE (red)
**KYRKA I BRUK, MEDDELANDEN FRÅN ÖSTERGÖTLANDS
LÄNSMUSEUM**

Västervik 1996. 288s, ISBN 0349-0440, ISBN 91-85908-23 1

Östergötlands länsmuseum har i samarbete med Linköpings stift och Linköpings universitet startat projektet "Kyrka i bruk". Boken är en delprodukt i detta projekt som utgår från vad Pär Hallinder så träffande skriver i förordet till boken, att "kyrkan är den del i vårt kulturarv, som följer oss genom hela livscykeln". Anledningen till projektet är det framtida skiljandet mellan kyrkan och staten.

Boken börjar med en redogörelse för församlingarna i Linköpings stift (s 9–10), en redogörelse som följer den världsliga indelningen av stiftet i kommuner och inte den kyrkliga indelningen i pastorat och kontrakt, vilket kan kännas lite främmande.

Därefter följer sammanlagt tjugo kapitel kring olika områden, såsom kyrkans symbolvärde, kyrkorummets utformning, den kyrkliga inredningen, den svenska psalmboken samt avslutande kapitel kring biskopen som stiftsdomare och kyrkogården som omsluter kyrkobyggnaden. Det första kapitlet är skrivet av Gunnar Lindqvist (som följande även skrivit kapitlet "Linköpings stift och konstutvecklingen i Europa 1490–1530) och han har kallat det för "Kyrkobyggnaden som symbol", ett kapitel som slutar med några ord att meditera över för ivriga anhängare av att ta kyrkor ur bruk. Lindqvist skriver: "Kyrkobyggnaden ger bilden av det svenska folkets historia bättre än något annat historiskt monument". Kapitel två är skrivet av stiftets egen biskop Martin Lind och kallas "Kyrkorummet i dag". Det är – ur recensentens synvinkel – kanske det mest problematiska kapitlet i hela boken. Lind börjar med orden *Simplicity, simplicity!* som en programförklaring och kapitlet är ett enda stort försvar för den *Circumstantes*princip han vill se i kyrkorna – trots all reverens för *Via sacra*-tänkandet, som han då och då för fram. I sin historik för Lind fram en felaktig sakuppgift om de förföljda kristna: "Gudstjänster firades i hemmen och i gravkamrar". Det sista, "i gravkamrar", är en romantisk uppfattning som historikerna nu inte längre bekänner sig till. Det är först när kristendomen blir tillåten som man röjer kring helgonens gravar och samlas på deras dödsdagar för att fira dem. Det bekymmersamma med en artikel som Linds är att han får föra "överhetens" talan i ett ärende som den genomsnittlige gudstjänstfiraren ofta har andra tankar kring och kan beskriva på ett helt annat, mer insikts- och kärleksfullt sätt i den fädernas kyrka man upplevt som kärast på jorden. För min egen del måste jag tillstå att bokens behållning består av de sakliga, innehållsrika kapitlen kring kyrkorummets utformning och dess inventarier, som utgör huvuddelen av boken, med namn som garanterar kvalitet och läsupplevelse; såsom bl a Ann Catherine Bonnier ("Kyrkorna i Dals härad – Några av landets äldsta kyrkor"), Åke Nisbeth ("Östgötskt medeltida mo-

numentalmåleri”) samt Inger Estham (”Äldre kyrkotextilier i Linköpings stift”).

Boken avslutas med ett topografiskt register, där den som söker en särskild kyrka kan finna vad som i boken anförs om denna. Boken innehåller dessutom ett rikt bildmaterial i svart och vitt och i färg. Den är genom sitt format och sin utformning en lämplig handbok att ha med sig vid resor genom detta på värdefulla kyrkor så rika stift.

Lars Djerf

NILSSON, BERTIL
KVINNOR, MÄN OCH BARN PÅ MEDELTIDA
BEGRAVNINGSPLATSER

Projektet Sveriges kristnande. Publikationer. 3. Lunne böcker, Uppsala 1994, 121 s. ISBN 91-88504-02-6

För sitt syfte att nå fram till en för olika forskningsdiscipliner gemensam syn på kristningsprocessen, har projektet ”Sveriges kristnande” till uppgift att kritiskt granska tidigare forskning om vikingatid och medeltid. Den del av uppgiften som behandlar kvinnor och män på medeltida begravningsplatser har nu med kritisk skärpa lösts av docent Bertil Nilsson.

Förf konstaterar att en utveckling är möjlig att belägga från det vikingatida gravskicket med gravläggningsenheter sammanhållna kring familj och släkt, utan könsskiljande gränser, på gårdsanknutna gravfält. Det tidiga kyrkliga mönstret kännetecknas av gravläggning på norr- och södersidan om kyrkobyggnaden, med könssegregering som en fortsättning av uppdelningen inne i kyrkorummet. Denna segregering sker långt innan den negativa kombinationen norrsidan–kvinnorna–djävulen fanns utarbetad i de liturgiska kommentarerna. Från segregerad gravläggning övergår mönstret till att makarna på nytt gravsätts i samma grav, och man övergår till att använda enbart sydsidan av kyrkobyggnaden. På andra ställen förefaller segregeringen dock ha praktiserats även i fortsättningen.

Förf:s kombination av lagstiftning, teologiska kommentarer och arkeologiskt material är skickligt utförd, och hans resultat övertygande. Däremot kan man fråga sig varför barnen alls ingår i undersökningens titel när resultatet stannar vid att barnen ”förefaller ha behandlats efter läglighet”.

Anders Jarlert

SARELIN, BIRGITTA

MUSIKEN I KYRKAN. NÅGRA UTVECKLINGSLINJER I DEN
KLASSISKA KYKOMUSIKENS OCH KYRKOVISANS HISTORIA

Skrifter i praktisk teologi vid Åbo Akademi nr 38, Åbo Akademis tryckeri,
Åbo 1994. 71 s, ISBN 951-650-384-5

Enligt förordet kom denna skrift till för att i någon mån upphäva bristen på kort och översiktlig litteratur i kyrkomusikens historia och i hymnologi. Framställningen har alltså ursprungligen kunnat kompletteras och förtydligas genom muntlig undervisning. För den som läser boken helt fristående och kanske enligt förordet i syfte att få "elementär allmänbildning i kyrkomusikens historia och psalmskunskap" kan en del kortfattade och svepande formuleringar kännas förbryllande. Ibland kommer upplysningarna oförmedlat och utan att närmare förklaras.

Förf har också inom skriftens begränsade utrymme velat ge plats för uppgifter om viktiga tonsättare och deras verk. Här blir framställningens kortfattade karaktär särskilt påtaglig. Tonsättarna och några av deras viktigaste kompositioner nämns oftast i bara några få meningar. Någon gång känns formuleringen förbryllande. Om Anton Bruckners mässor och Te Deum står det, att "det finns symfoniska tendenser i dessa verk, men de är genomsyrade av djup religiös inlevelse". Varför "men"? Finns det någon motsättning? Att på knappa tre sidor presentera 1800- och 1900-talens kristna körmusik måste begränsa urvalet av tonsättare. Bland svenska tonsättare nämns endast tre: Hilding Rosenberg, Lars-Erik Larsson – ingen komposition nämns av Larsson – och Sven-Erik Bäck. Otto Olsson nämns inte – inte heller i det särskilda kapitlet om "orgeln och orgelmusiken". I detta kapitel sägs först att "orgeln var känd som s k vattenorgel redan under antiken. På 800-talet vann den insteg i kyrkorna". Inte vattenorgeln, väl! Termen borde ha förklarats, om den överhuvudtaget hade behövt nämnas.

Läsaren av skriften rekommenderas att utnyttja ett förtjänstfullt sakregister och en tresidig litteraturlista.

Torsten Hedlund

WILSON-DICKSON, ANDREW
MUSIK I KRISTEN TRADITION. FRÅN TEMPEL OCH
KATEDRALER TILL KYRKOR OCH TORG - ILLUSTRERAD
HANDBOK

(Originaltitel: *The Story of Christian Music*, 1992)

Svensk bearbetning, faktagranskning och uppdatering: Folke Bohlin. Översättning: Birgitta Härnlund, Katarina Sjöström, Verbum 1996, 256 s, ISBN 91-526-2221-5

Kyrkomusikens historia har i Sverige tidigare setts ur ett ganska snävt tysk-luthersk perspektiv, och i den andan har författarna antingen hållit sig på en betryggande tungläst akademisk nivå eller reducerat stoffet till ett folkbildande minimum. Sedan den svenska musikkulturen öppnat sig för, och delvis underkuvats av, den anglosachsiska, har det blivit möjligt att ge ut böcker som "Musik i kristen tradition".

Bokens innehåll täcks väl av dess titel och undertitlar. Den handlar inte enbart om musik för gudstjänst och kyrkorum. Den kombinerar musikhistoria i löptexten med lexikonambitioner i faktarutor. Den är utförlig men inte ohanterlig; sidornas format ligger mellan A5 och A4. Den är skriven med den engelska akademiska traditionens grundlärdade lättsamhet – och Folke Bohlin har besparat recensenten en ingående faktagranskning.

Efter en perceptionsfilosofisk inledning om musikens extatiska, symboliska och känslot framkallande funktion, följer del 1: Kyrkomusikens födelse. Den spänner över Gamla testamentet, klostren och deras gudstjänstrytm, notskriftens och flerstämmighetens uppkomst och Wycliffes ännu debatterade fråga om konstmusikens berättigande i gudstjänsten. Faktarutor finns om bl a psaltarsalmerna i tempelgudstjänsten, synagogan och det judiska hemmet, Egerias skildring av gudstjänsten i Jerusalem på 400-talet, antifoner och recitationstoner och mässan på 1000-talet (att mässan och tidegärden är nästan likadana än i dag, nämns dock inte).

Del 2 handlar om renässansen och reformationen. Det för engelska läsare lätt exotiska ämnet Luther, och dennes inställning till musik, behandlas ganska utförligt och är samtidigt en bra sammanfattning för historielösa lutheraner. Genèvepsaltaren, vars koralstil skattas högt av förf, får en egen faktaruta och avsnittet om reformationen i England sätter in många kända namn i deras sammanhang. Kapitlet om motreformationen inrymmer faktarutor om den samtida orgelmusiken i alla konfessioner, om Spaniens guldålder (3 sidor!) och om den latinamerikanska katedralmusiken.

Del 3 utnämner åren 1600–1800 till "kyrkomusikens blomstringstid", och tar bl a upp oratoriets utveckling, luthersk kyrkomusik, J S Bach, Händel och Messias. Men att ta citatet på s 96 till intäkt för att varken Luther eller J S Bach – liksom inte heller förf – "gör åtskillnad på profant och andligt", förefaller mig väl tendentiöst. Likaså följer knappast av ögonvittnets ord från en av Bachs körrepetitioner – "rytmen bemäktigade sig hela

hans kropp” – att ”för att uppföra Cum Sancto Spiritu och de många jämförbara avsnitten *på ett tillfredsställande sätt, måste* (kurs av rec) vi lära oss att röra oss lika mycket som dagens svarta och bruna nord- och sydamerikaner, när de tillber Gud med gospelsångens och dansens vilda glädje”. (s 99) Ja, ja, Bachs egen kör går ju inte att göra något åt nu, men det skulle vara rätt festligt att se några stadgade oratoriekörer börja rulla på höfterna! Men visst kan det vara befogat, i synnerhet i populariseringssyfte, att hänföra vissa Bachverk till den ”extatiska” musiken.

Kap 19–21 handlar om England, om landets och musikens dramatiska historia; det är inte bara den större folkmängden som orsakat den för oss omtumlande mångfalden av andliga och musikaliska traditioner. Här finns mycket matnyttigt med tanke på den engelska körmusikens starka ställning i Sverige. En liten utredning av det engelska sättet att beteckna koralmelodin med ett eget namn i st f med första textraden hade inte skadat; kanske i faktarutan om Wales: Hyfyrdol = Halleluja, sjung om Jesus, Cum Rhondda = Gud ditt folk är vandringsfolket, m fl.

Del 4, om tiden 1750–1900, framhäver något överdrivet kontrasten mellan den enkla protestantiska musiken för församlingens uppbyggelse och den praktfulla, konsertanta katolska, vilken förf betraktar enbart som statussymbol och uttryck för kyrkans makt och rikedom. Den sublimerade folktonen i wienklassikernas och Schuberts mässor, som gjort dem älskade i så många tyska och österrikiska församlingar, har tydligen undgått honom. Även i avsnittet om romantiken, med dess fina faktarutor om Cecilianismen och den gregorianska restaureringen, luftar förf sitt ressentiment mot ”katedralmusiken”: åtskiljandet av tillvarons andliga dimension och vardagslivet samt strävan efter sakral karaktär i kyrkomusiken m fl mentalitetsförändringar står under rubriken ”Kristendomens tillbakagång” (s 125). Men att som Liszt och Gounod m fl skriva sin kyrkomusik på samma sätt som symfonierna och operorna (s 128) är tydligen inte bra heller – utom hos Beethoven och Bruckner. Vad menas?

Det fylliga avsnittet om engelsk, romantisk kyrkomusik borde vara lika välkommet för svenska kyrkomusiker som det i föregående del, och förf ger den tidiga högkyrkligheten (the tractarians) en eloge för dess omsorg om såväl själar som kyrkomusikalisk kvalitet, medan dess avvisande av ”passionerad romantik” och spontanitet sägs ha lett till att kyrkomusiken ”åtnjöt allt mindre respekt och uppmärksamhet från den bildade publiken”. Särskilt betraktas Anglican chant och gregorianska psalmtoner som ”ritualistiska och opersonliga” och oförmögna att återge Psaltarens emotionella och dramatiska innehåll (s 135), medan frikyrkorna och de lågkyrkliga inte haft några svårigheter att ”ge uttryck för sin tro i spontan och entusiastisk musik” (s 142). Men nog var chanting en populär genre på det romantiska 1800-talet och nog ligger gregoriansk psalmodi närmare både den äldsta folkmusiken och den yngsta populärmusiken (jfr också det östkyrkliga sättet att läsa bibeltexter entonigt och uttryckslöst

just för att inte dra uppmärksamheten från texten till framförandet).

Del 5, Östliga traditioner, inleds med en koncentrerad orientering om Östkyrkans historia och gudstjänst och ägnar så ett kapitel åt vardera grekisk, rysk och koptisk-etiotisk kyrkomusik. Även Tjajkovskijs och Rachmaninovs hittills förbisedda kyrkomusik behandlas tämligen ingående; den uppmärksammas ju alltmer av svenska körer, och Rachmaninovs "Ave Maria" är på väg mot standardrepertoaren. Den svenska utgåvan har ett litet tillägg om Finland och Estland. Dock saknar man uppgifter om den ortodoxa grupp som kanske fått mest publicitet i Sverige, nämligen den syrianska ("assyrierna"). Annars torde dessa sidor vara det mest utförliga, lättillgängliga och instruktiva som finns på svenska om ortodox kyrkomusik!

Del 6, Den afrikanska egenarten, beskrivs bäst av sin inledning: "Afrika är en väldig kontinent... Därför söker vi genom selektiva glimtar ... följa kristendomens utveckling bort från västerländsk utstyrelse och dogmatik till en tro ... som är helt integrerad i den afrikanska traditionen. De musikaliska konsekvenserna av denna förändring är dramatiska". (Rec:s anm: Går det att skilja väster- eller österländsk dogmatik från kristen? Och går det att helt integrera något, som ytterst inte är av denna världen, i någon kultur?) Glimtarna är många och varierade och ger en fin referensram till de afrikanska sånger man knappast kan undgå att träffa på i svenska gudstjänster; de bildar också bakgrund till avsnittet om de svartas musik i del 7.

Del 7, Musiken i Nordamerika, är en mycket bra översikt som ger stadsa och sammanhang åt de flestas ganska fragmentariska kunskaper om denna kvantitativt stora del av kristen musik. Egna kapitel får bl a den kyrkohistoriska utvecklingen, svart och vit gospel, karismatiska rörelser och klassisk tradition i USA. Här återfinns stora faktarutor om William Billings, Fisk Jubilee Singers, Thomas A Dorsey och Charles Ives.

Del 8, Musiken i 1900-talets Europa, är också mycket välkommen, så lite som finns skrivet och samlat på svenska. Den franska orgelmusiken får tre hela sidor, engelska förhållanden behandlas grundligt, Taizé får en faktaruta etc. Kap 42, Bibeln i konsertsalen, påpekar att betydande sakrala körverk av t ex Britten, Elgar, Poulenc och Arvo Pärt slagit igenom fortare i konsertsalen än i kyrkorna. Detsamma gäller även Hilding Rosenberg och S-D Sandström hos oss (samt Mendelssohns oratorier som övervintrat i engelska konsertsalar under den nya saklighetens tid på kontinenten; rec:s anm). Den katolska kyrkomusikens samspel med påvliga encyklikor, Vaticanum II och folkspråkets genombrott utreds förtjänstfullt, liksom också "den lutherska kyrkomusikens förnyelse".

Kapitlet "Folkliga strömningar" börjar med Rutter (fast rec har då aldrig hört något annat svenskt namn på Shepherd's Pipe Carol än "När du går till Betlehem"), fortsätter med den karismatiska förnyelsen och tar sedan upp nya musikgrupper, utgåvor, instuderingshjälpmedel, musikaler, m m. Ett tänkvärt och ständigt aktuellt påpekande görs beträffande en del samlingar riktade till ungdom: "... innehållet förrådde de vuxna sammanställarnas mu-

sikaliska intressen och hade föga gemensamt med dåtidens profana ungdomsmusik”.

Ett kapitel om Norden har lagts till, men det har placerats mellan de två avslutande, mer resonerande, kapitlen.

Det man saknar i slutet av denna aptitretande bok är en lista över fördjupningslitteratur; litteraturhänvisningarna i fotnoterna är nog fullständiga, men mycket brokiga. Layout, papper, tryck och färgåtergivning är av hög klass. Illustrationerna är genomgående vackra och välvalda, utom kanske den på s 99 med text om Bachs pedalteknik: bilden föreställer en rokokofasad (1770 -tal?) från den katolska vallfartskyrkan i Amorbach, en orgeltyp som inte var avsedd för musik med självständig pedal.

Enligt förord och omslagstext är Andrew Wilson-Dickson universitetslektor i musikvetenskap. Som kyrkomusiker har han ”vänt ryggen åt en karriär i katedralernas värld” och, via den karismatiska rörelsen, åter(?)vänt till frikyrkan. Han är även verksam som tonsättare, med ambitionen att ”överskrida musikaliska barriärer mellan samhällsklasser och samfund”.

Denna bok förtjänar att bli ett standardverk, och därför är det beklagligt att förf:s bakgrund i så hög grad färgar av sig på hans bedömning av olika företeelser. Om den används som lärobok, bör åtminstone handledaren vara medveten om att förf:s överblick och tolerans är betydligt större ifråga om kristen musik än beträffande kristen spiritualitet. S 20–21 i H Tobins Den underbara harmonin kan behövas för att reda ut begreppen.

Tagen med denna nypa salt är dock *Musik i kristen tradition* ett utomordentligt hjälpmedel för lekt och lärd att ordna eller utvidga sina kunskaper – och jag tvivlar på att någon kan läsa den utan att stöta på något hittills okänt!

Birgit Lindkvist Markström

Laurentius Petri Sällskapet
för svenskt gudstjänstliv



VERKSAMHETSBERÄTTELSE för år 1996

Sällskapets styrelse utgjordes år 1996 av komminister Sören Bolander, Göteborg, ordförande; professor Ragnar Holte, Lund, vice ordförande; musikdirektör Gun Palmqvist, Oskarshamn, sekreterare; kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Sävare, kassaförvaltare; musikdirektör Albert Sjögren, Onsala och musikdirektör Maria Thyresson Hedin, Stockholm.

Suppleanter i styrelsen har varit musikdirektör, teol o 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 29/3, 29/9 och 29/10.

Sällskapets medlemsantal uppgick den 31/12 1996 till 218.

LPS deltog i Nordiska Kyrkomusiksymposiet i Göteborg 26–29/9, dels med en utställning, dels som arrangör av Laudes i Vasakyrkan.

Under året har andra delen av **Den svenska tidegården med Det svenska antifonalet** utgivits på Verbum, nämligen **Morgon- och aftonsång/Laudes och vesper**, sammanställd av Ragnar Holte.

Redaktör för årsboken **Svenskt Gudstjänstliv** har varit professor Sven-Erik Brodd, Uppsala.

Årgång 71/1996 hade rubriken **Psaltarens tolkning och funktion**.

Göteborg och Oskarshamn i maj 1997

Sören Bolander
ordförande

Gun Palmqvist
sekreterare

Under 1991–1997 har hittills utgivits

TRO & TANKE (1991–1997)

- 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 Diakonatet. 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 Andrén
- 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 **Moskéer 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 ock 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).

TRO & TANKE/Supplement (1993–1997)

- 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 Jarlert
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 BEFRIElsen. Stora boken om kristen tro. Bekännelse och vuxenpedagogik (Kyrka och samhälle)
9/1994 Välfärden – 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 verkstadsgolvet. 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

Svenska kyrkans församlingsnämnd (1995–1997)

MITT I FÖRSAMLINGEN

- 1995:1 Tid för dialog. Om mötesplatser för vuxna mitt i livet
1995:2 Att stärka dopets ställning – rapport från Göteborgs stift
1995:3 Londonsvenskarna och kyrkan. En studie av kulturupplevelser av Anders Bäckström
1995:4 Dop och kyrkotillhörighet – ett pastoralt program

- 1995:5 Tala med händer
- 1995:6 Gröna postillan. Miljöhandbok för Svenska kyrkans Agenda 21-arbete
- 1995:7 Öppnar konsten kyrkan?
- 1995:8 Dop och dopuppföljning
- 1996:1 Guldkorn – ett urval av diakonala arbetsmetoder
- 1996:2 Ditt barns dop
- 1996:3 Gudstjänst från grunden
- 1996:4 Livsnära. De kyrkliga handlingarna i församlingen
- 1996:5 Folkbildning i folkkyrkan
- 1996:6 Storstadens utmaningar
- 1996:7 Tro i förort
- 1996:8 Samlingsböner för kyrkoåret
- 1996:9 Vad är det? Ordbok för Svenska kyrkan
- 1997:1 Anhöriga i fokus – cirkelmodellen
- 1997:2 ... inte längre gäster och främlingar ... Om invandrare i Svenska kyrkans församlingar
- 1997:3 Skogspostillan

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

Biskopsmötet

Omhändertagande av foster – Ett brev från Svenska kyrkans biskopar till medarbetarna i Sjukhuskyrkan och församlingsprästerna

Bishop, priest and deacon in the Church of Sweden. A letter from the bishops concerning the ministry of the Church

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.

Svenska kyrkans utredningar (1995–1996)

1995:1 **Diakonens ämbete.** Betänkande av den av Svenska kyrkans centralstyrelse tillsatta utredningen om diakonatet. Svenska kyrkans centralstyrelse

1995:2 **Utvärdering av samarbetskyrkor.** EFS-Svenska kyrkan

1995:3 **Svenska kyrkans samiska råd.** Betänkande från arbetsgruppen om den samiska befolkningens representation i Svenska kyrkan

1995:4 **Prästens tystnadsplikt.** Svenska kyrkans centralstyrelse

1995:5 **Kyrkobyggnaden och det offentliga rummet.** En undersökning av kyrkobyggnadens roll i det svenska samhället. Bilaga till 1993 års kyrkobyggnadsutredning

1995:6 **Konfirmationens innebörd och betydelse för kyrkliga uppdrag**

1995:7 **Förslag till kyrkoordination för Svenska kyrkan.** Betänkande från Kyrkoordningskommittén

1995:8 **Kollekter i Svenska kyrkan.** Betänkande från den av Svenska kyrkans centralstyrelse tillsatta kollektutredningen

1995:9 **Ärkestiftsutredningen**

1995:10 **Svenska kyrkans utbildningsorganisation.** Betänkande av den av styrelsen för Svenska kyrkans stiftelse för rikskyrklig verksamhet tillsatta utredningen om Svenska kyrkans utbildningsorganisation

- 1996:1 **Fädernas kyrkor – och framtidens.** Betänkande av 1993 års kyrkobyggnadsutredning
- 1996:2 **Stift och stiftsledning – roller och uppgifter.** Diskussionspromemoria från stiftsorganisationsutredningen
- 1996:3 **I varje tid på nytt.** Teol utvärdering av Svenska kyrkans bekännelsearbete 1983–1993. Carl Axel Aurelius och Edgar Almén, Linköpings univ

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

1998 03 06

LUND

Påskfirandet tilldrar sig allt större uppmärksamhet i den västerländska kristenhet som länge varit exklusivt inriktad på julen. Kyrkoåret har därmed tagit tydligare form av en bipolär framställning av frälsningshistorien med både inkarnationen, Guds människoblivande och offret på Golgata med den nödvändiga uppståndelsen som följd.

Söndagen är den dag då framför allt Jesu Kristi uppståndelse firas av kyrkan. Sambandet mellan påsk och söndag har också det börjat göra sig tydligare påmint i de västerländska traditionerna. I Svenskt Gudstjänstlivs 69:e årgång, 1994, tog vi fasta på detta genom temat "Söndagens mässa". I olika bidrag behandlades frågor som rör den söndagliga mässan.

Årets tema, "Söndagen som påskdag", kan ses som en fristående uppföljning av den tidigare behandlingen av söndagen. Liksom tidigare berörs frågor om sakramentalteologi, ecklesiologi och olika aspekter inom vad som med en vid terminologi skulle kunna beskrivas som den praktiska teologin; i det här fallet hymnologin, konstvetenskapen och homiletiken.

Författarna

Olof Andrén

Hedvig Brander Jonsson

Sven-Erik Brodd

Ragnar Holte

Nils-Henrik Nilsson

Hilkka Seppälä

LUNDS UNIVERSITETSBIBLIOTEK



15000

600305641

n, 751 70 Uppsala · 018-16 96 67