



# TRO & TANKE

SVENSKA KYRKANS FORSKNINGSRÅD

1994:8



## Söndagens mässa



SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV ÅRGÅNG 69

SONDAMSGÅNSEN (SANDNES) FROM 1894.



PL  
SS06:  
69

TRO & TANKE 1994:8



# Söndagens mässa

---

Sven-Erik Brodd, Per Eckerdal, Ragnar Holte, Sverker Jullander, Martin Lind

---

**Svenska kyrkans forskningsråd**

Universitetsbiblioteket  
**LUND**

TRO & TANKE  
Svenska kyrkan  
751 70 UPPSALA

018/16 96 67

Prenumerationspris för 1994: 650:-  
Enstaka nummer i serien: 50:- - 200:- + frakt

Pg 19 40 69 - 1

© 1994, Svenska kyrkans forskningsråd och författarna  
Omslag: Nattvardskalk, Uppsala domkyrka (foto: Rolf Hamilton)  
Tryck: Ljungbergs, Klippan  
ISSN 1101-7937  
Redaktör: Evah Ignestam  
Svenskt Gudstjänstliv årg 69  
Utg m bidrag fr Humanistisk-Samhällsvetenskapliga Forskningsrådet

# Innehåll

Förord.....	7
Tackoffer, kommunion, solidaritet - om olika nattvards- motiv .....	9
<i>Av Ragnar Holte</i>	
Summary.....	23
Om den söndagliga mässan i Svenska kyrkan.....	27
<i>Av Per Eckerdal</i>	
Summary.....	42
<i>Sub communione</i> - perspektiv på kommuni- onsmusiken.....	45
<i>Av Sverker Jullander</i>	
Summary.....	76
Söndagens mässa ur pastoralteologiskt perspektiv.....	83
<i>Av Martin Lind</i>	
Summary.....	107
Söndaglig mässa - några internationella ekumeniska utblickar.....	109
<i>Av Sven-Erik Brodd</i>	
Summary.....	124
Recensioner .....	127
Verksamhetsberättelse.....	155





# Förord

Den årgång av årsboken *Svenskt Gudstjänstliv* som här presenteras är ägnad åt olika perspektiv på söndagsmässan. Ämnet ligger i tiden, inte minst därför att framför allt Svenska kyrkan genomgår en utveckling som syns innebära en fördjupning av den liturgiska förnyelse som länge pågått och som fick påtagliga uttryck i *Kyrkohandboken* 1986. Om tidigare man kunnat se en tydligare fokusering av de liturgiska formerna som autentiska uttryck för den kristna tron, ställs nu frågorna om sakramentsteologin och sakramentsteologins relation till pastoralteologin och pastoralen. Det betyder naturligtvis inte en abrupt utveckling från liturgiska till sakramentsteologiska frågor, men tonvikten tycks ligga lite annorlunda.

I årsboken tas sakramentsteologin främst upp av *Ragnar Holte* i uppsatsen *Tackoffer, kommunion, solidaritet - om olika nattvardsmotiv*. Det är uppenbart att den reduktion av nattvardsmotiv som inleddes under senmedeltiden och med kraft genomfördes efter reformationen var drivkraften till den fortgående liturgiska reduktion som i Svenska kyrkan nådde sin kulmen med 1811 års handbok. Holte ger en inblick i en del av de motiv som återupptäckts i framför allt västerländsk kristenhet.

Vad gäller den historiska utvecklingen skulle årsboken, för klarhetens skull, behövt två avsnitt som nu fattas. Det gäller en översikt över hur reformatorernas kritik mot nattvardspraxis gestaltade sig mot bakgrund av de senare årens nyupptäckter inom medeltidsforskningen. Det gäller också frågan hur det kom sig att söndagsmässan i Sverige ersattes av en predikogudstjänst med mässans liturgi som stomme. I båda fallen skulle krävas ganska mycket studier, och vi på redaktionen hade också tillfrågat författare för dessa båda avsnitt. Studierna kom emellertid inte att genomföras. Äldre litteratur som behandlar den efterreformatoriska reduktionen från högmässa till högpredikan finns att tillgå. Denna litteratur är dock sådan att den behandlar avgränsade tider eller en viss tradition (Stockholms).

Vad som däremot finns med i boken är en uppsats om mässans återkomst i Svenska kyrkan. *Per Eckerdal* tar i uppsatsen *Om den söndagliga mässan i Svenska kyrkan* sin utgångspunkt i framför allt ett sociologiskt material. Det får sedan tjäna som bas för historiska och pastoralteologiska reflexioner.

*Sverker Jullander* presenterar en uppsats, *Sub Communione - perspektiv på kommunionsmusiken*, som med utgångspunkt från en begränsad kyrko-

musikalisk del av mässan ger en historisk översikt med pastoralteologiska och musikaliska implikationer.

En omfattande framställning av söndagsmässan svarar så *Martin Lind* för i uppsatsen *Söndagens mässa ur pastoralteologiskt perspektiv*. Hans arbete fungerar delvis som en sammanfattning av den historiska och teologiska utvecklingen men framför allt ger han, som framgår av uppsatsens titel, grundläggande pastoralteologiska perspektiv.

Uppsatsdelen av årsboken *Svenskt Gudstjänstliv 1994* avslutas med ekumeniska utblickar presenterade av *Sven-Erik Brodd*. Han behandlar de i olika ekumeniska dokument återkommande kraven på söndaglig mässa i *Söndaglig mässa. Några internationella ekumeniska utblickar*.

Därmed överlämnas också denna årsbok till läsarna.

*Sven-Erik Brodd*

# Tackoffer, kommunion, solidaritet - om olika nattvardsmotiv

Av Ragnar Holte

Under den stora kyrkosplittningens tid har nattvarden, gemenskapens och enhetens sakrament, varit föremål för många teologiska kontroverser. I det kristna västerlandet har under århundraden katolsk, luthersk och reformert nattvardstolkning och -praxis stått skarpt mot varandra. För de tre huvudkonfessionernas vidkommande har nyckelord i kontroversen varit förvandling/mässoffer, realpresens/kommunion, symbolhandling/åminnelse. I ekumenikens tidevarv har många brobyggande samtal hållits kring tolkningen av nattvarden, och de gamla kontroversfrågorna framstår numera i huvudsak som förlegade. Viktiga dokument över nytt samförstånd är för den katolsk-lutherska dialogen rapporten "Das Herrenmahl" från 1979 och för Faith and Order-studiet inom Kyrkornas världsråd den s k Lima-rapporten "Baptism, Eucharist and Ministry" från 1982 (sv övers "Dop, nattvard, ämbete", Nordisk ekumenisk skriftserie 11, 1983). Lima-rapporten är särskilt förtjänt av fördjupat studium, dels för att Svenska kyrkan som medlemskyrka i världsrådet hör till dokumentets direkta adressater, dels för att främst nattvardsavsnittet i rapporten är av förmälig teologisk kvalitet.

I stor utsträckning beror det nya samförståndet på att nästan alla kyrkor i sitt liturgiska förnyelsearbete låt sig inspireras av de tidigaste kristna vittnesbörderna om nattvarens tolkning och liturgiska gestaltning. En rad framstående liturgiforskare har också genom sina arbeten banat väg för en ökad förståelse över traditionella konfessionella gränslinjer. I Sverige gjorde Yngve Brilioth en banbrytande insats genom sitt arbete "Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv" från 1927 (2 uppl 1951), som startar med en bred skildring av det fornkylrkliga nattvardsfirandet. Det utkom 1930 i engelsk översättning under titeln "Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic".

I den här uppsatsen vill jag reflektera en del över vad som i ljuset av nyare ekumenisk och liturgihistorisk utveckling ter sig som bärande teologiska motiv i nattvardstolkningen. Tretalet i rubriken innebär en stark komprimering. Under huvudordet "tackoffer" ryms t ex en rad av de i det förgångna livligast debatterade frågorna, såsom realistisk resp symbolisk tolkning av Kristi närvaro eller relationen mellan Kristi offer på korset och mässans åminnelse av det.

Men allra först vill jag något beröra frågan om nattvardens plats över huvud i söndagens huvudgudstjänst. I Lima-rapporten sägs härom: "Eftersom nattvarden högtidlighåller Kristi uppståndelse är det på sin plats, att den äger rum åtminstone varje söndag. Eftersom den är Guds folks sakramental måltid, bör varje kristen uppmanas att ofta delta i kommunionen." - Fastän snart sagt hela 1900-talet inneburit en klar tendens till stärkning av nattvardens plats i Svenska kyrkans gudstjänstliv är det fortfarande bara i ett mindre antal församlingar som högmässa resp söndagsmässa firas *varje* söndag. Och frågan "hur ofta?" har på sina håll utvecklats till ett känsligt teologiskt tvisteämne. Någon utförlig diskussion i frågan skall inte föras här, men en grundläggande aspekt på den vill jag framhåva.

## ORD OCH HANDLING

Kännetecknande för Jesu framträdande som det skildras i evangelierna är det intima samspelet mellan ord och handling. Folket var "överväldigat av hans undervisning, för han undervisade med makt" är det sammanfattande omdömet i Matt 7:28-29 efter tre kapitel med enbart förkunnelse (den s k bergspredikan). Men evangelisten låter dem omedelbart följas av flera kapitel som enbart skildrar de befriande och läkande handlingar Jesus utför mot människor han möter på sin väg. I sitt svar på Johannes Döparens fråga om hans messianska status (Matt 11:2-6) lägger Jesus själv stark vikt vid handlingarna, dock utan att glömma orden: "Gå och berätta för Johannes vad ni hör och ser: att blinda ser och lama går, spetälska blir rena och döva hör, döda står upp och fattiga får ett glädjebud".

Vanligast i evangelierna är att ord och handling kompletterar varandra i en och samma situation. Den lame i Kafarnaum (Matt 9:1-8) får först höra ordet om syndernas förlåtelse och blir sedan botad från sin lamhet - ord och handling samspelar och bekräftar varandra. Johannesevangeliet låter i flera kapitel en befriande eller läkande handling bilda utgångspunkt för en muntlig utläggning. Jesus ger mat åt fem tusen hungrande - och undervisar om sig själv som livets bröd (Joh 6). Han botar en blindfödd man - och undervisar om sig själv som världens ljus (Joh 9). Han uppväcker Lasaros - och undervisar om sig själv som uppståndelsen och livet (Joh 11). Jesus tänkes alltså personifiera det som hans förkunnelse handlar om.

Alla evangelierna kulminerar ju i dramat om Jesu lidande, död och uppståndelse - tolkat som ett koncentrat och en kulmination av alla hans tidigare ord och handlingar, och därtill åskådligt gestaltat i den handling han instiftar till sin åminnelse - nattvarden, det nya förbundets påskmåltid. Därför blev också den kristna huvudgudstjänsten på söndagen, Kristi uppståndelses dag, redan i den tidigaste kyrkan en gudstjänst med samspel mellan ord och handling, i sin förra del med tyngdpunkt på ordets läsning och utläggning, i sin senare del på nattvardens handling; i sin tur en sammanfattande gestaltning av hela Kristusgärningen. De troendes förvissning är ju att den uppståndne Kristus själv är personligt närvarande i sitt ord och i den sakramentala handling han instiftat, närvarande i den fulla symbios mellan ord och handling som är utmärkande för honom. Och förväntande de troendes fulla respons härfpå i hjärtats och läpparnas ord av bekännelse och tillbedjan likaväl som i det engagerade deltagandet i den sakramentala handlingen och dess fortsättning i vardagslivets gudstjänst.

Under kyrkoåret samspelar ord och handling också på följande sätt. I den sakramentala handlingen är alltid frälsningshistorien i sin helhet present gestaltad, men genom ordgudstjänstens val av skriftord och predikotexter är det alltid någon speciell fas i eller aspekt på den som blir särskilt belyst och framhävd, olika varje sön- och helgdag. Söndagligt mässfirande levandegör alltså på ett unikt sätt den symbios mellan ord och handling som utmärkte Jesu framträdande i världen.

## EUKARISTI - TACKOFFER

Tacksägelse/tackoffer heter *eucharisti'a* på grekiska, försvenskat *eukaristi*, och *eukaristi* är den fornkryrkliga benämningen på nattvardens firande. I den östliga ortodoxin lever benämningen kvar, liksom i den vedertagna benämningen på engelska: *Eucharist*. Med det ökade ekumeniska utbytet bryter termen fram mer och mer i olika kyrkor, men hos oss har den inte slagit igenom i någon större utsträckning. Det är skada, för den fångar i en enkel term den innersta poängen med nattvardsfirandet. I Lima-rapporten är den det första motiv som behandlas, och i två innehållsrika paragrafer formulerar man sig så här:

"Nattvarden (*the eucharist*), som alltid innefattar både ord och sakrament, är en förkunnelse och ett firande av Guds gärningar. Den är den stora tacksägelsen till Fadern för allt som skett i skapelse, frälsning och helgelse, för allt som Gud verkar nu i kyrkan och i världen trots människors synder, för allt som Gud kommer att göra när han för Gudsriket till fullkomning. Så är nattvarden den välsignelsehandling (*berakah*), varigenom kyrkan uttrycker sin tacksamhet över alla Guds välgärningar."

Jämför härtill vad jag ovan framhöll: att i varje nattvardsfirande hela frälsningshistorien är present gestaltad. Men notera särskilt att denna ge-

staltning sker i tacksägelsens form. Liturgiskt framträder detta kanske tydligast i den prefation eller lovsägelse som bildar upptakten till nattvardens liturgi, och det därpå följande "Helig". Men även den följande nattvardsbönen, med nattvardens instiftelseord infogade, är till sin liturgiska struktur en fortsatt tacksägelse.

Nu vidare till nästa paragraf i Lima-texten:

"Nattvarden (*the eucharist*) är det stora tackoffer (*sacrifice of praise*), varigenom kyrkan talar å hela skapelsens vägnar. Ty den värld Gud har försonat är närvarande vid varje nattvardsfirande: i bröd och vin, i de troende och i de böner de framför för sig och för alla människor. Kristus förenar de troende med sig själv och innesluter deras böner i sin egen förbön, så att de troende förvandlas och deras böner blir hörda. Detta lovoffer är möjligt endast genom Kristus, med honom och i honom. Bröd och vin, frukter av jorden och mänskligt arbete, frambäres till Fadern i tro och tacksägelse. Nattvarden blir sålunda till ett tecken för vad världen en gång skall bli: ett offer och en lovsång till Skaparen, en universell gemenskap i Kristi kropp, ett rättfärdighetens, kärlekens och fridens rike i Den helige Ande."

Det här är en mycket rik men också svåräst text, som kräver utförlig utläggning och kommentar - och egentligen innehåller den redan de övriga nattvardsmotiv som skall närmare behandlas nedan: gemenskap och solidaritet. De motiven måste vi spara behandlingen av till senare. Men vad vi framför allt behöver för att förstå den här texten är ett klargörande av offerterminologin. Vad menas egentligen med kyrkans "stora tackoffer" och hur förhåller det sig å ena sidan till Kristi försoningsoffer, å den andra till tanken att hela världen en gång skall bli "ett offer och en lovsång till Skaparen"? Men också den genomgången måste dröja något.

Vi behöver nämligen stanna litet mer vid nattvarden "som en förkunnelse och ett firande av Guds gärningar" enligt den först citerade paragrafen, och "som den stora tacksägelsen för allt som skett i skapelse, frälsning och helgelse". Jag pekade nyss på hur detta finner uttryck i bönematerialet: i prefation, Helig och nattvardsbön. Men texten framhäver att detta firande, denna tacksägelse sker inte bara genom ord utan också genom själva den sakramental handlingen. En aspekt på detta skall vi genast lyfta fram: "Bröd och vin, frukter av jorden och mänskligt arbete, frambäres till Fadern i tro och tacksägelse". Det här är en aspekt som varit helt försummad i traditionell luthersk fromhet men som brutit fram starkt i nutiden och även funnit uttryck i våra nya nattvardsböner; särskilt en av dem framhäver explicit nattvardsfirandets naturliga element, bröd och vin, som frukter både av jorden (alltså som Guds skapelsegåvor) och av mänskligt arbete (här kommer alltså människans ansvarsmedvetna bearbetning av skapelsegåvorna in). Vi har ju i vår kyrka en omtyckt tradition med skördegudstjänster på tacksägelsesöndagen, och i det sammanhanget upplevs det tydligen som meningsfullt att i tacksamhet bära fram Guds skapelsegåvor inför hans ansikte. Varje nattvardsfirande innehåller faktiskt genom frambärandet av bröd och vin ett litet moment av tacksägelse över skörden, fast många inte tänker på det. - Men hur skall vi relatera

kyrkans offerande av de naturliga nattvardselementen till att dessa element även ses som bärare av frukterna av Kristi försoningsoffer? Vi tangerar återigen komplexet med offerterminologin, men som nyckel till att förstå hur nattvarden relaterar sig till Kristi offer skall vi gå ett stycke vidare i Lima-texten och koncentrera oss på en annan grundläggande term som finns explicit i nattvarden instiftelseord.

## ÅMINNELSE (ANÁMNESIS) - AKTUALISERING

"Gör detta till min åminnelse" - vi har vant oss vid formuleringen i 1917 års bibelöversättning, i berättelsen om nattvarden instiftelse enligt 1 Kor 11:23 ff. "Gör detta till minne av mig" står det i NT 81. Ingendera formuleringen ger egentligen rättvisa åt grekiskans *eis ten emén anámnesin*, som i sin tur återpeglar det hebreiska uttrycket *lezikkaron* i berättelsen om det judiska påskfirandets instiftelse enligt 2 Mos 12. Det är inte fråga om en minneshögtid som när människor samlas för att tänka tillbaka på någon för länge sedan avliden. Nej, anámnesis som liturgisk term innebär att det skeende man firar aktualiseras, blir närvarande i nuet. I 2 Mos 12 uppmanas judarna att fira påsk till åminnelse av befrielsen ur Egypten. Vad detta innebär kan vi studera i den judiska påskhaggadan, där det heter: "I varje tid är man skyldig att se på sig själv som om man själv hade dragit ut ur Egypten", och man skall säga: "Detta gjorde Herren för mig när jag drog ut ur Egypten". När Jesus instiftar det nya förbundets påskmåltid gör han det uppenbarligen med det gamla förbundets påskfirande som förebild. Orden "för dig utgiven", "för dig utgjutet" hänvisar inte bara till något som skedde för länge sedan, utan det talar om Kristi försoningsverk som närvarande och verksamt i nuet. Annorlunda uttryckt skapas hos gudstjänstdeltagarna genom *anámnesis* en erfarenhet av samtidighet med det frälsningshistoriska skeende som aktualiseras i kyrkans tackoffer, *eukaristi*. Just denna insikt - understruken av moderna bibelforskare och liturgihistoriker - kommer till fint uttryck i Lima-texten:

"Nattvarden (*the eucharist*) är åminnelsen av den korsfäste och uppståndne Kristus, dvs. det levande och verksamma tecknet på hans offer, fullbordat en gång för alla på korset och alltjämt verksamt för hela mänskligheten. Den bibliska åminnelsetanken, tillämpad på nattvarden, hänvisar till Guds verks aktuella verkningskraft, då detta verk firas av Guds folk i liturgisk form."

En text väl värd att begrunda och meditera över; förhoppningsvis har min inledande kommentar om dess judiska bakgrund underlättat förståelsen av den. Lima-texten preciserar ytterligare:

"Kristus själv med allt han har gjort för oss och för hela skapelsen (i sin inkarnation, sin tjänargärning, sina handlingar, sin undervisning, sitt lidande, sitt offer, sin uppståndelse, sin himmelsfärd och sitt sändande av Anden) är närvarande i denna



*anámnesis* och skänker oss gemenskap med sig själv. Nattvarden är också en försmak av hans *parousia* (återkomst) och av det slutliga Gudsriket."

En liten kommentar till teologihistorien kan här vara på sin plats. De lutherska bekännelseskriterierna driver konsekvent en realistisk tolkning av Kristi kropps och blods närvaro under bröd och vin, i motsats till den reformerta tolkningen av nattvarden som enbart symbolhandling och åminnelsehögtid. Kritiken drabbar närmast Zwingli men knappast Calvin, som visserligen betonade nattvardselementen som tecken/symboler men som *verksamma* tecken som reellt förmedlade det de symboliserade (även om han tolkade sättet för närvaron annorlunda än Luther). Den gamla mot-sättningen framstår alltmer som obsolet i och med att man över de gamla konfessionsgränserna möter varandra utifrån den moderna exegetiska in-sikten om innebörden i *anámnesis*.

## FÖRSONINGSOFFER - TACKOFFER - BÖNEOFFER

Går vi nu från Lima-textens utläggning av åminnelsemotivet tillbaka till dess framställning av kyrkans tackoffer ser vi att *anámnesis* utgör själva kärnan i tackoffret och samtidigt anger dettas rätta relation till Kristi försoningsoffer. Tackoffret är ju "den stora tacksägelsen till Fadern för allt som skett i skapelse, frälsning och helgelse", kulminerande i Kristi lidande, offerdöd och uppståndelse. Men eftersom tacksägelsen kultiskt fungerar som *anámnesis* är föremålen för denna tacksägelse själva närvarande i nattvardsfirandet, och fyllda med aktuell verkningskraft. Här tillkommer också böneoffret vars speciella funktion är att bedja Gud om personlig applikation av denna verkningskraft. Böneoffret i sin tur görs avhängigt av Kristi egen funktion som förebedjare inför Gud i himmelen. Vi läser ytterligare ett innehållsmättat stycke ur Lima-rapporten:

"Kyrkan erinrar sig med tacksamhet Guds väldiga frälsningsgärningar, och bönfaller Gud om att skänka välsignelsen av dessa gärningar till varje människa. I tacksägelse och förbön förenas kyrkan med Sonen, dess store Överstepräst och Förebedjare (Rom 8:34; Hebr 7:25). Nattvarden är Kristi unika offers sakrament, och han lever evigt för att bedja för oss. Den är åminnelsen av allt vad Gud gjort för världens frälsning. Vad Gud ville genomföra i Kristi inkarnation, liv, död, uppståndelse och himmelsfärd, upprepar han inte. Dessa händelser är unika och kan varken upprepas eller förlängas. I nattvarden åminnelse frambär kyrkan dock sin förbön i gemenskap med Kristus, vår store Överstepräst."

Här torde vara platsen för ett litet klargörande kring själva offerterminologin. Vad menas egentligen med offer? En forskare med erfarenhet av opinionsundersökningar bland kristna grupper har berättat för mig att ordet "offer" har en övervägande negativ klang för många kristna. Man uppfattar dess kärnbetydelse som ett krav på avstående från sådant som man är fäst vid, och man menar att ett sådant avstående måste komma i strid

med det personliga självförverkligandet. Härtill kan svaras att vissa slag av offer kan vara förbundna med avstående men ingalunda alla. Tackoffrets innebörd är ju snarast den motsatta: att lovprisa Gud för hans gåvor och be att få komma i åtnjutande av dem.

En särskild svårighet ligger i att svenskan, som är ett relativt ordfattigt språk, använder termen "offer" som översättning av två helt olika latinska ord medan exempelvis engelskan återger dem med två skilda ord. Det ena ordet är verbet *offerre* som betyder frambära; den latinska ordstammen går igen i det svenska substantivet. "Offer" betyder alltså här ordagrant "något man frambär". I Lima-texten används de engelska termerna *offer*, *offering* framför allt om bönen och förbönens offer och om självframbärandet till Gud (om vars innebörd jag återkommer). Det andra latinska ordet är *sacrificium* som ordagrant betyder "helig handling", dvs en religiös rit, på engelska *sacrifice*; en sådan kan i sin tur vara av flera olika slag. I en rad religiösa traditioner, inklusive gammaltestamentlig judendom, tänkes blodiga offer, dvs slakt av något djur som sedan frambärs för Guds åsyn på hans altare, ha funktionen att sona människors synder. Jesu död på korset tolkas i flera nytestamentliga skrifter i dessa kategorier då han framställs som offerlammet som genom sin död gör alla ytterligare slaktoffer överflödiga (särskilt Hebr 7 o 9).

Limatexten anknyter härtill då den talar om Jesu korsdöd som hans *unique sacrifice*, men den talar också om nattvarden (*the eucharist*) som *the great sacrifice of praise*. Vi söker nu knyta ihop rubrikens tre aspekter. Nattvardshandlingen är som sådan *eukaristi*, dvs *the great sacrifice of praise*. Föremålen för detta tackoffer är hela Guds frälsningshistoria kulminerande i Jesu lidande, offerdöd och uppståndelse. Men eftersom via *anámnesis*-motivet denna frälsningshistoria, och då även offerdöden, ses som närvarande i nuet, med aktuell verkningskraft, heter det också: "*The eucharist is the sacrament of the unique sacrifice of Christ, who ever lives to make intercession for us*".

I denna korta passus förs dessutom det tredje momentet, böneoffret, in. Låt oss se hur det hänger ihop med de övriga. Kristi försoningsoffer på korset är enligt vad ovan sagts "unikt" och därmed något som aldrig kan upprepas. Däremot blir det genom *anámnesis* ständigt på nytt närvarande i kyrkans nattvardsfirande, med aktuell verkningskraft. Men Kristi uppdrag som den himmelske översteprästen är tvåfaldigt: dels försoningsoffret, det unika, dels den ständigt pågående förbönstjänsten inför Fadern: *he lives ever to make intercession for us*. Men allt hänger här samman: försoningsoffret är ytterst Guds eget utgivande eftersom han gav världen sin Son för att frälsa den, men för sitt genomförande förutsätter det Sonens lydnad genom lidande och död. Kristus är därvid samtidigt offerprästen och offerlammet, och denna dubbla egenskap kvarstår, trots försoningsoffrets unika karaktär, även i den himmelska förbönstjänst han tänks utöva som uppstånden och upphöjd till Faderns högra sida. Tydligt framgår detta i Uppenbarelsebokens vision av den himmelska gudstjänsten: änglars och helgons eviga lovsång gäller Gud, "den som sitter på tronen ...

och Lammet" (Upp 5:13). Det är genom sitt unika försoningsoffer som Sonen i den himmelska förbönstjänsten kan fungera som medlare mellan Gud och människa. Detta är ju något som ständigt markeras i kyrkans och den kristna individens bön: den sker "i Jesu namn", man ber till Gud "genom Jesus Kristus, vår Herre".

Hela nattvardsfirandet, *the great sacrifice of praise*, tas härigenom in även i Kristi förbönstjänst; vi går nu tillbaka till citatet i tredje stycket under delrubriken "Eukaristi - tackoffer" här ovan, och uppmärksammar särskilt följande passus: "Kristus förenar de troende med sig själv och innesluter deras böner i sin egen förbön, så att de troende förvandlas och deras böner blir hörda. Detta lovoffer är möjligt endast genom Kristus, med honom och i honom."

Återigen är en liten kommentar till teologihistorien på sin plats. I katolsk teologi har under vissa tider "mässoffret" beskrivits som "ett oblodigt uppreparande av korsoffret", och under medeltiden tolkades "mässoffret" dessutom i ljuset av en förtjänsttanke som ledde till en kolossal ökning av sk privatmässor förrättade av ensam präst utan menighet. Alla 1500-tals-reformatorer polemiserar mot denna typ av mässofferslära. Lima-rapporten framhåller att vad som utmärker modern katolsk teologi är i stället just att Kristi unika försoningsoffer ses som aktualiserat i mässan och sätts i relation till Kristi förbönstjänst. Rapporten tillägger: "I ljuset av Bibelns åminnelsebegrepp kan alla kyrkor tänkas önska på nytt genomtänka sina gamla motsättningar om 'mässoffret' och fördjupa sin förståelse av varför andra traditioner än deras egen använt eller förkastat offerteminologi".

## FÖRBÖNENS OCH SJÄLVFRAMBÄRANDETS OFFER

Men nu är platsen att se närmare på de mänskliga subjekten för kyrkans lovoffer. Fortfarande är det det innehållsmättade citatet i tredje stycket under rubriken "Eukaristi - tackoffer" vi uppehåller oss vid. I det stora tackoffret talar kyrkan enligt denna text "å hela skapelsens vägnar. Ty den värld Gud har försonat är närvarande vid varje nattvardsfirande: i bröd och vin, i de troende och i de böner de frambär för sig och för alla människor". I traditionell luthersk fromhet har all koncentration i nattvardsfirandet lagts vid människan som mottagare av Guds gåvor, och betydelsen av förbönens och självframbärandets offer har kommit i bakgrunden - trots att Melanchthon lägger stor vikt vid dem i sin utredning av offertanken i Augusburgska bekännelsens apologi. - Vårt citat ur Lima-rapporten har följande kulmination: "Nattvarden blir sålunda ett tecken för vad världen en gång skall bli: ett offer och en lovsång (*an offering and a hymn of praise*) till Skaparen, en universell gemenskap i Kristi kropp, ett rättfärdighetens, kärlekens och fridens rike i Den helige Ande".

"Den värld Gud har försonat" blir alltså "ett offer och en lovsång", vilket ytterligare preciseras med hjälp av sociala och etiska termer - vi skall i

ett kommande avsnitt särskilt belysa den gemenskaps- och enhetstanke som här är implicerad. Men först behöver vi uppmärksamma följande. Varje individ som helhjärtat tar del i nattvardens tackoffer bär i första hand fram sig *själv* i och genom Kristus inför Gud. Vad ligger i detta självframbärandets offer? En bibeltext som beskriver det är Rom 12:1-2: "Därför ber jag er ... vid Guds barmhärtighet, att frambära er själva som ett levande och heligt offer som behagar Gud. Det skall vara er andliga gudstjänst. Anpassa er inte efter denna världen, utan låt er förvandlas genom förnyelsen av era tankar, så att ni kan avgöra vad som är Guds vilja: det som är gott, behagar honom och är fullkomligt."

Jag erinrar om den ovan berörda frågan, ifall "offer" främst skall förstås som att avstå från något. Det är väl just inför självframbärandets offer som den frågan aktualiseras. Jag vill svara att självframbärandets offer i första hand innebär att ställa sig helt och hållet i Guds tjänst, att vilja stå till hans förfogande, som hans redskap. Detta inrymmer allt det positiva som ligger i att få vara en medarbetare i Guds nyskapande, freds- och gemenskapsstiftande verk i världen. Men en förutsättning är att vara försömd med Gud vilket i sin tur förutsätter omvändelse, bot och syndaförlåtelse. Att omvända sig innebär förvisso att avstå från allt sådant som står i vägen för människans gudsgemenskap. Detta tas i självframbärandets offer med som syndabekännelse och bön om förlåtelse. Nattvardens instiftelseord innehåller ju orden "till syndernas förlåtelse" som alltid spelat så central roll i luthersk nattvardsförståelse.

Hur förhåller sig då självframbärandet till självförverkligandet? Utesluter de varandra eller inte? Det beror helt och hållet på människans självförståelse - vilket det "själv" är som strävar efter förverkligande. Det oomvända självets vilja till förverkligande måste man avstå från i självframbärandets offer - för att i stället finna sitt sanna själv, och dess förverkligande. Ett känt Jesusord gör saken tydlig: "Den som finner sitt liv skall mista det, och den som mister sitt liv för min skull, han skall finna det" (Matt 10:39).

Självframbärandet skall inte förstås individualistiskt: det är inställt i ett gemenskapssammanhang. Romarbrevstexten om offret som "er andliga gudstjänst" bildar ingress till en utläggning av gemenskapen inom Kristi kropp, och i Lima-texten blir en viktig aspekt på självframbärandet att man går in i Kristi förbönstjänst för hela världen.

Nu är det dags att fördjupa studiet av nattvardens gemenskapsmotiv. Jag skall i två skilda avsnitt behandla gudsgemenskap och medmänsklig gemenskap - fastän detta är två aspekter som i det praktiska livet alltid måste hållas samman.

## KOMMUNION - GUDSGEMENSKAP - "UNIO MYSTICA"

En klassisk indelning inom liturgiken (tillämpad t ex i U L Ullmans pionjärarbete "Liturgik" från slutet av 1800-talet) skiljer mellan *sakrificiella* och *sakramentala* moment i gudstjänsten, eller talar om dess dubbla rörelseriktning. Vad vi ovan avhandlat om nattvarden som tackoffer och därmed förbundna motiv hör med under nattvardens sakrificiella aspekt, eller rörelseriktningen från människa till Gud, medan dess sakramentala aspekt, eller rörelseriktningen från Gud till människa, främst framträder i kommunionen. I den lutherska traditionen har det, p g a avståndstagandet från mässoffret i dess medeltida tolkning och praxis (jfr ovan), rått en viss skygghet i fråga om de sakrificiella momenten. (Redan Ullman, och efter honom Brilioth, har dock gjort en stor insats för att lyfta fram nattvardens eukaristiska prägel.) Man har varit på sin vakt mot förtjänstanke och prestationsfromhet, och lagt nästan all vikt vid den sakramentala aspekten, nattvarden som förmedlare av Guds nådegåvor till människorna. Kommunionen har därmed kommit starkt i fokus.

Emellertid finns det ett motiv som överbryggar spänningen mellan sakrificiella och sakramentala moment, nämligen gemenskapsmotivet. Att detta är kommunionens centrala motiv står väl klart för alla, och det har i den lutherska traditionen fått sitt särskilt talande uttryck i altarringen. Här, i det intensiva, djupt personliga "för dig utgiven", "för dig utgjutet" framträder den sakramentala aspekten allra tydligast: Kristus själv knyter och stärker gemenskapsbandet mellan sig själv och varje troende, liksom mellan dessa inbördes. Men i och med att Kristus bekänns som på en gång sann Gud och sann människa och därigenom som medlare mellan Gud och mänskligheten kan inte heller de sakrificiella momenten fullgöras annat än i gemenskap med honom. Detta understryks i Lima-texten och har redan tagits fram ovan: kyrkans tackoffer "är möjligt endast genom Kristus, med honom och i honom". - "Kristus förenar de troende med sig själv och innesluter deras böner i sin egen förbön, så att de troende förvandlas och deras böner blir hörda." Härigenom befrias de sakrificiella momenten från varje möjlighet till förtjänstanke och prestationsfromhet.

Kommunion innebär främst gudsgemenskap. I nattvardshandlingen ligger accenten starkt på gemenskapen med Kristus själv, nattvardens instiftare, värd och gåva, men självklart underförstått är att Kristus handlar på uppdrag av Fadern och i egenskap av gudsuppenbarare och återupprättare av den brutna gemenskapen mellan Gud och mänskligheten. Bönerna i mässan riktas därför nästan genomgående till Fadern. Kommunionen avser rätt förstådd att främja och stärka gudsgemenskapen som sådan.

Gud är i kristen tolkning den Treenige, och kommunionens gudsgemenskap är därför även en gemenskap i, med och genom den heliga Anden. Efter uppståndelse och himmelfärd är alltifrån den första pingstdagen den heliga Anden enligt kristen övertygelse den som möjlig-

gör Kristi fortsatta närvaro i världen. I österländska nattvardsliturgier spelar åkallandet av den heliga Anden, den s k *epiklesen*, en fundamental roll. Epiklesen är bordsbönen inför nattvardsmåltiden. I den bönen innesluts såväl de naturliga elementen, bröd och vin, som de troende; man ber om Kristi välsignande närvaro i de naturliga gåvorna och i mottagarnas hjärtan. Den medeltida mässan saknade däremot epiklesmomentet, och den infördes inte heller i de reformerade kyrkornas nattvardsliturgier. Under nutidens liturgiska förnyelse har däremot nästan alla västerländska kyrkor infört någon form av epikles i sina nattvardsliturgier. Lima-rapporten anger den som ett av nattvardens fem huvudmotiv (övriga är tackoffer, åminnelse, kommunion och Gudsrikets måltid). I det ekumeniska samtalet har ibland konservativa lutheraner grumsat över denna nya trend: man framhåller att enligt Luther är det ordet (då närmast nattvardens instiftelseord) som skapar Kristi närvaro i nattvardshandlingen; att knyta denna verkan till en epikles skulle då vara "olutherskt". En verkligt konstlad motsättning, kan man tycka: för det som enligt Luther gör ordet levande och skapande är just att det blir till ett instrument för den heliga Andens verk.

Visst är också i kommunionen ordet viktigt - inte minst i sin av Luther understrukna funktion som löftesord. Orden stärker mottagarens tro genom den djupt personliga applikationen "för dig utgiven", "för dig utgjutet", och genom att framhäva syndaförlåtelsen tänder den på nytt hoppet för envar som känner sina tillkortakommanden. Ingen som möter självframbärandets motiv sådant det inryms under nattvardens sakrifiella aspekt och sådant det utvecklats i Jesu förkunnelse och apostlarnas undervisning kan väl undgå att erfara sin otillräcklighet och halvheter inför så högt ställda krav. Kommunionmomentet innebär emellertid ett äkta evangelium uttryckt både i ord och handling. Det innebär att kraven tystnar, synderna lyfts av och ny kraft och glädje i kristenlivet skapas genom föreningen med Kristus. "Du själv är gåvan Gud oss gav. Den räcks åt alla utan krav, och här ett saligt byte sker: du tar vår skuld, din frid du ger." (Sv ps 73:2)

Hur viktiga än orden är i liturgin och inte minst i kommunionmomentet kan de dock framstå som otillräckliga för att uttrycka de andliga realiteterna. Många troende har erfarit kommunionens Guds- och Kristusgemenskap som i sista hand höjd över varje försök till mänsklig beskrivning. Betoningen av den heliga Andens skapande närvaro i nattvardsfirandet kan få som speciell poäng att det öppnar vägen för gemenskaps- och enheterfarenheter av ordlöst, mystiskt slag. Inom lutherdomen har det, utifrån dess starka accent på ordet och dess avståndstagande från diverse "svärmandlighet", funnits en viss skygghet inför sådana aspekter. Den lutherska ortodoxins fäder var emellertid inte alls främmande inför tanken: de talade uttryckligen om "den mystiska föreningen mellan Gud och själen" (*unio mystica*) som ett moment i nådens ordning.

Vad är det adekvata sättet att i liturgin ge utrymme för erfarenheter av *unio mystica*? Jo, helt enkelt genom att ge utrymme åt tystnaden. I många församlingar förefaller det råda en förskräckelse för tystnaden. Även kommunionmomentet är man angelägen att fylla med textligt och musikaliskt innehåll: psalmsång, körsång, orgelspel. Ingetdera skall här kategoriskt uteslutas; utan tvivel kan det vid stora nattvardsgångar vara befogat att lägga in något sådant moment. Men tystnaden som en *positiv* tillgång i gudstjänsten, särskilt i samband med kommunionen, behöver understrykas.

## MEDMÄNSKLIG GEMENSKAP - ENHET - SOLIDARITET

Kommunionen skapar också gemenskap mellan människor, i första hand mellan alla dem som genom tiderna tagit emot de välsignade gåvorna. Den är de troendes gemenskap. I Lima-rapporten sägs härom: "Nattvardens gemenskap med Kristus, vilken när kyrkans liv, är samtidigt en gemenskap inom den kropp, som kyrkan utgör. Delaktigheten i ett och samma bröd och samma kalk på en viss bestämd ort visar och förverkligar de deltagandes enhet med Kristus och med varandra i alla tider och på alla orter. Det är i nattvarden, som Guds folks gemenskap till fullo kommer till uttryck".

Nattvarden är härigenom i särskild grad ett enhetens sakrament. Tyvärr leder människors sätt att förvalta den alltför ofta till manifestationer av motsatsen. Även om många öppningar skapats mellan de klassiska kristna konfessionerna är vägen överskådligt lång till en fullständig sakramental gemenskap mellan olika kristna grupper. Och samtidigt som gamla klyftor överbyggs uppstår nya. En av våra biskopar nämnde nyligen som ett *skändalon* i biblisk mening att präster vigda till tjänst i en och samma kyrka inte kan samlas till ett gemensamt nattvardsbord. Det är ju vidare känt att det i många församlingar finns samarbetssvårigheter mellan olika personer eller personalgrupper - ändå möts man vid samma nattvardsbord. Vare sig splittringen är så djup att nattvardsborden är åtskilda eller man firar gemensam nattvard trots motsättningar är det uppenbarligen så, att man inte tar på tillräckligt allvar den vilja till enhet som kyrkans Herre givit så klart uttryck åt och som han i nattvarden sakrament skapat en sådan kraftkälla till.

Men nattvarden gemenskapsmotiv har sin tillämpning utöver de troendes krets. Redan i samband med tackoffer-motivet poängterade Lima-rapporten kyrkans representativa funktion för hela den värld Gud har försonat. Den återknyter härtill i sin vidare utveckling av gemenskapsmotiv:

"Nattvardsfirandet kräver försoning och meddelaktighet mellan alla som ses som bröder och systrar i Guds stora familj och utgör en ständig uppfordran till äkta medmänskliga relationer i det sociala, ekonomiska och politiska livet (Matt 5:23 f;

1 Kor 11:20:20-22; Gal 3:28). All slags orättvisa, rasism, åtskillnad och brist på frihet ifrågasätts radikalt, när vi tar del av Kristi lekamen och blod. Genom nattvarden genomsyrar och upprättar Guds allt förnyande nåd människors personlighet och värdighet. Nattvarden förbinder den troende med den centrala händelsen i världshistorien. Som delaktiga i nattvarden visar vi oss därför inkonsekventa, om vi inte aktivt deltar i denna fortgående upprättelse av världens och människornas villkor ... Vi dömes ständigt av att all slags orättfärdiga relationer består i vårt samhälle, av den myckna splittring som råder till följd av mänskligt högmod, materiella egenintressen och maktpolitik ..."

Nattvarden gemenskapsmotiv är alltså i hög grad socialetiskt uppförande. Liturgiskt tar det sig påtagliga uttryck. Jag har redan påmint om altarringarna i våra kyrkor. Även i tider då samhällets klasskiktningar trängde ända in i kyrkorummets bänkkvarter i form av reserverade platser för fina familjer - ett lika stort *skándalon* som det ovan nämnda - var ändå alla likställda när de knäböjde vid altarringen till kommunionen. Häri ser vi konkret illustrerat vad som ligger i kyrkans representativa funktion för hela världen. Eller tänk på kommunionerna vid Kyrkornas världsråds stora internationella samlingar: människor från snart sagt alla folk och raser möts som likställda bröder och systrar inför Guds ansikte - en representativ funktion och ett talande tecken inför alla etniska och rasmässiga konflikter i världen av idag.

Nattvardsbrödet är på flera olika sätt en gemenskaps- och enhetssymbol. Redan i den tidiga kyrkan blev de många vetekornen som tillsammans format brödet till en symbol för alla de troendes enhet i Kristi kropp. Frostensons moderna omdiktning av den bönen har ända från det den togs in i 1937 års psalmbok blivit en av våra mest älskade nattvardspsalmer (1985 nr 71 "Som spridda sädeskornen"). En variant av denna symbolik finns i det brödsbrytelsemoment med utläggning i anslutning till 1 Kor 10:16-17 som införts i vår nya mässordning: "... så är vi, fastän många, en enda kropp, ty alla får vi del av ett och samma bröd". Det av alla delade brödet understryker dessutom vår medmänskliga förpliktelse gentemot alla dem som i vår värld idag saknar dagligt bröd.

Ser vi dessutom till Jesu eget föredöme i fråga om måltidsgemenskap med utstötta människor tillkommer ytterligare en etisk dimension. Lima-rapporten beskriver den så här:

"Liksom Jesus uppsökte publikaner och syndare och hade bordsgemenskap med dem när han verkade på jorden, är de kristna i nattvarden kallade att leva i solidaritet med de utstötta och att bli till ett tecken för Kristi kärlek. Han levde ju och offrade sig för alla och han skänker nu sig själv i nattvarden."

## **NATTVARDEN SOM GUDSRIKETS MÅLTID**

Redan vid utläggningen av åminnelsemotivet understryker Lima-rapporten:



"Den *anamnesis*, vari Kristus handlar genom sin kyrkas glädjefyllda nattvardsfirande, är ... både representation och antecipation. Den är inte bara en erinran om det förgångna och dess betydelse. Den är kyrkans verksamma förkunnelse av Guds väldiga gärningar och löften ... också en försmak av hans *parousia* (återkomst) och av det slutliga Gudsriket."

Rapporten tar senare upp som femte och sista nattvardsmotiv just nattvarden som gudsrikets måltid:

"Nattvarden öppnar våra ögon för det gudomliga herravälde, som utlovats oss som skapelsens slutliga förnyelse, och den är en försmak av det. Tecken på denna förnyelse möter oss i världen, varhelst Guds nåd blir uppenbar och människor arbetar för rättvisa, kärlek och fred. Nattvarden är en fest, där kyrkan tackar Gud för dessa tecken och med fröjd firar och föregriper det kommande Gudsriket i Kristus (1 Kor 11:26; Matt 26:29)."

"Eftersom nattvarden helt och hållet är Guds gåva, för den i denna tidsålder in en ny verklighet, som förvandlar de kristna till Kristi avbild och så gör dem till verksamma vittnen. Nattvarden är kostbar föda för utsända, bröd och vin för pilgrimer på apostolisk resa."

# Summary

## **SACRIFICE, COMMUNION, SOLIDARITY - ASPECTS OF THE EUCHARIST**

The Eucharist contains sacrificial aspects (a movement from man to God) as well as sacramental aspects (a movement from God to man), but they are held together in the person of Christ, by the believers confessed to be true man as well as true God. In the past, Lutherans laid the main stress on sacramental aspects focusing on communion rather exclusively, whereas sacrificial aspects were treated more shyly: there was always a fear of converting the divine act of grace to a meritorious human deed which, they thought, had actually occurred within Roman-Catholic tradition. At the same time, Lutherans eagerly defended a realistic interpretation of the sacramental presence of Christ in the natural elements of bread and wine, rejecting the symbolic interpretations made by Zwinglians and Calvinists.

Recent ecumenical and liturgical development has furthered a common understanding of the Eucharist making many old controversies obsolete. A distinguished exposé of this new understanding is given in the Faith and Order paper no. 111, 1982, the so-called Lima report, "Baptism, Eucharist and Ministry". The way in which the concept of memorial (*anamnesis*) is interpreted in the light of modern biblical research is especially illuminating. Having its background in the Jewish passover celebration, it implies the representation and "present efficacy of Gods salvific work when it is celebrated by Gods people in a liturgy". "Christ himself with all that he has accomplished for us and for all creation ... is present in this *anamnesis*, granting us communion with himself."

*Anamnesis* thus gives the key to a new understanding of the "real presence" of Christ in the eucharistic act as well as of its sacrificial aspects. "The eucharist is the great sacrifice of praise", "the great thanksgiving to the Father for everything accomplished in creation, redemption and sanctification". How is this *sacrifice of praise* related to Christ's expiating sacrifice? Christ's sacrifice on the cross is "unique and can neither be repeated nor prolonged", but in the memorial celebrated in the eucharistic act it is present in its actual efficacy and pleaded before God in prayer and intercession. So "the eucharist is the sacrament of the unique sacrifice of Christ, who ever lives to make intercession for us". By being included in

Christ's constant intercession for the world, the sacrifice of praise, the memorial, and the prayers and intercessions of the Church run no risk of being interpreted in a meritorious way. The prayers, indeed, are expressly offered in the name of Christ, "through Jesus Christ, our Lord". In its prayers and intercessions, the Church "speaks on behalf of the whole creation". For the individual believer, the active participation in the liturgy implies the voluntary self-offering before God.

The *communion* is above all a communion with Christ and through him with God, a communion made possible through the invocation of the holy Spirit - the *epi'klesis* appearing in early church liturgies and within the Eastern Orthodox tradition but missing in traditional Western liturgies, has been adopted by most Western churches, through ecumenical inspiration. During communion, the believer meets a true gospel in the deeply personal words: "given for you", "shed for you", and is offered the possibility of a new beginning in spite of his/her insufficiencies before the high demands of God; indeed, "the remission of sins" is expressly mentioned in the words of institution. Thoughts of "mystical unity" are furthered by the simple act of communion and should not be objected to; even if Lutheranism has been rather shy before such aspects, it was in fact recognized by Orthodox Lutheran theologians.

The Lima report especially stresses the communion of the faithful and the *solidarity* with all humankind. "The sharing in one bread and the common cup in a given place demonstrates and effects the oneness of the sharers with Christ and with their fellow sharers in all times and places." - "The eucharistic celebration demands reconciliation and sharing among all those regarded as brothers and sisters in one family of God and is a constant challenge in the search for appropriate relationships in social, economic and political life ... All kinds of injustice, racism, separation and lack of freedom are radically challenged when we share in the body and blood of Christ."

In Lutheran tradition, the altar ring where the believers kneeling receive communion is a telling liturgical sign demonstrating a basic equality between people, and questioning social rankings. The breaking and sharing of the sacramental bread is a sign of the unity of all believers within the body of Christ, and a challenge to share the physical bread with all those starving in the world of today. The Lima report points to a further challenge: "As Jesus went out to publicans and sinners and had table-fellowship with them during his earthly ministry, so Christians are called in the eucharist to be in solidarity with the outcast ..."

Explicating diverse aspects of the Eucharist, the Lima report finally dwells upon "the eucharist as a meal of the Kingdom". The *anamnesis* celebrated in the eucharistic act includes anticipation as well as representation. "As it is entirely the gift of God, the eucharist brings into the present age a new reality which transforms Christians into the image of Christ and therefore makes them his effective witnesses. The eucharist is

precious food for missionaries, bread and wine for pilgrims on their apostolic journey."



# Om den söndagliga mässan i Svenska kyrkan

Av Per Eckerdal

"Siffrorna över nattvardsfirandet är kyrkostatistikens stora undantag".<sup>1</sup> Reflektionen speglar den påtagliga förändring som har skett beträffande nattvardens ställning i Svenska kyrkan. Trots att det totala gudstjänstdeltagandet under lång tid minskat ökar nattvardsfrekvens och nattvardstillfällen.<sup>2</sup> Det är inte bara i statistiktabellerna man kan iaktta förändringen. Den är så tydlig och har skett under så kort tid att många själva lägger märke till skillnader när det gäller nattvarden i kyrkans liv. Det är alltså mer än en "smygande" förändring det är fråga om. Den första frågeställningen är hur det ser ut idag i Svenska kyrkan när det gäller söndagens mässfirande? Vidare: hur förklarar man dessa tydliga förändringar i svenskt gudstjänstliv? Och slutligen: i vilken riktning fortsätter vi att gå?<sup>3</sup>

## **SÖNDAGENS MÄSSFIRNING - EN LÄGESBESKRIVNING**

Till bilden av nattvardens förändrade ställning hör att mässa firas både söndag och vardag. I detta sammanhang är det dock nattvardens ställning i söndagens huvudgudstjänst som är av primärt intresse. 1992 firades mässa vid 34,7% av det totala antalet huvudgudstjänster i landet.<sup>4</sup> Det innebär att genomsnittligt firades mässa var tredje söndag i våra kyrkor under

- 1 J Alwall & J Straarup, Svenska kyrkan i staden och på landet (i Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1992, red J Alwall [1993]), s 98.
- 2 Nattvardsfrekvens, den oftast brukade variabeln, mäter antalet kommuniionsbesök. Nattvardstillfällen anger däremot hur många mässor, gudstjänster med nattvard, som ordnats.
- 3 Behandlingen av dessa omfattande frågor har givetvis i artikelns form sin påtagliga begränsning. Artikelns karaktär kan snarast sägas vara en tentativ skiss.
- 4 Här och följande: J Alwall & J Straarup, Stiftssammanställning av Svenska kyrkans statistik 1992, s 133 och J Alwall, Svenska kyrkans statistik 1992 - kontinuitet och förändring, s 7ff (båda i Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1992, red J Alwall [1993]).

1992. Dock finns ganska stora variationer mellan stiftens redovisade. Skara, Karlstads och Härnösands stift hade mässor vid mindre än 30% av huvudgudstjänsterna medan däremot Strängnäs, Västerås, Visby och Stockholms stift hade mässor vid mer än 40% av alla huvudgudstjänster.

När det firas nattvard vid söndagens gudstjänst är det emellertid inte längre säkert att det är en högmässa det är fråga om. Svenska kyrkans handbok innehåller förutom högmässa också gudstjänstformerna söndagsmässa och familjemässa som ordningar för mässfirande vid huvudgudstjänst. Dessutom kan temamässa även firas som huvudgudstjänst. Eftersom frekvensen är låg lämnas dock detta alternativ utanför den fortsatta framställningen. Om man har år 1988 som basår och då indexerar antalet högmässor, söndagsmässor respektive familjemässor till 100 och därefter mäter förändringar i antal för dessa tre gudstjänsttyper blir resultatet följande.

	1988	1992
indexerat antal högmässor	100	98
indexerat antal söndagsmässor	100	171
indexerat antal familjemässor	100	155

De senaste årens starka ökning av antalet mässor som huvudgudstjänst gäller alltså de nyare gudstjänstformerna, söndagsmässa och familjemässa. Högmässan har däremot som gudstjänsttyp gått något tillbaka jämfört med 1988. Det är dock viktigt att betona att index enbart visar förändringarna och inte säger något om absolut antal. Det är fortfarande så, att högmässan är den helt dominerande formen för att fira söndagens mässa i Svenska kyrkans församlingar. 85% av nattvardstillfällena vid huvudgudstjänst utgjordes 1992 av högmässor.

Ett preliminärt antagande kan beskriva läget idag: att allt färre allt oftare deltar i kommunion i Svenska kyrkans huvudgudstjänster. Samtidigt som gudstjänstdeltagandet minskat har alltså mässan fått en allt starkare ställning i söndagens gudstjänstliv. Bilden står sig också i det längre tidsperspektivet 1930-1980.<sup>5</sup> Av allt att döma har den starkaste förstärkningen av nattvardens ställning skett från och med 1960-talet.<sup>6</sup> Den ökning av nattvardstillfällena som skett de senaste åren gäller de två mässtyper (söndags- respektive familjemässa) som är alternativ till högmässan.

Dagens situation kan kontrasteras mot några personliga "skildringar från typiska församlingar i olika delar av landet" år 1926:

5 Cf B Gustafsson, *Svensk kyrkohistoria* (1968<sup>4</sup>), s 251: "Överhuvud har bruket av nattvarden blivit alltmer intensivt, och i de flesta stift har nattvardssiffrorna stigit markant, ehuru kyrksamheten gått starkt tillbaka sedan sekelskiftet".

6 C Dahlgren, *Sverige (i Religiös förändring i Norden 1930-1980, red G Gustafsson [1985])*, s 220.

*Skåne, Lövestad och Fågeltofta*: "Nattvardsgång anordnas blott varannan månad. För nattvardsfrekvensen är det enligt min åsikt till gagn, att nattvardsfirning ej äger rum så ofta, att blott ett fåtal varje gång kommunicera".<sup>7</sup>

*Södermanland, Ö Vingåker*: "Sådant förhållandet helt visst är i många av våra sörmlandssocknar, så ock hos oss ifråga om nattvarden: bruket därav är ringa skattat".

*Stockholm, Hedvig Eleonora*: "Nattvarden inbjuda vi regelbundet till en lördag afton och en söndag förmiddag i varje månad samt alla de stora högtidsdagarna, jul, påsk, pingst, böndagar och vanligen en aftonsång varje månad. Genom indragning av skriftemålet i själva högmässotiden har det blivit vanligt, att hela högmässomenigheten är närvarande under skriftemålet...Det nya förfarandet, jämte det att nattvardsbordet allt oftare dukats, har gjort, att nattvardsgästernas antal ökats ganska betydligt under årens lopp".

*Dalarna, Norrbärke*: "Även frågan om nattvarden hör till de bekymmersamma frågorna. Endast ett fåtal av församlingens nattvardsberättigade medlemmar kommer till Herrens bord".

*Medelpad, Torp*: "Nattvardsbordet avfolkas mer och mer, så att år 1924 utom konfirmanderna endast ett 50-tal nattvardsgäster på ett helt år infinna sig vid Herrens bord".

*Västerbotten, Burträsk*: "Nattvardsborden avfolkas icke. De dukas alltför för talrikt antal gäster: i moderförsamlingens kyrka 18 à 19 gånger årligen..."

## VAD LIGGER BAKOM DET ÖKANDE NATTVARDSFIRANDET I SVENSKA KYRKAN?

Det är lätt att påvisa mässans förändrade ställning i Svenska kyrkans gudstjänstliv. Men den intressanta frågeställningen är vad som har skett i det som skett, dvs hur det kommer sig att nattvarden inte försvann ur svenskt gudstjänstliv, utan att ett trendbrott skedde och att mässan sedan fått ett allt större utrymme när söndagens huvudgudstjänst firas.

Ofta förklaras förändringarna genom att peka på påverkan från svensk högkyrklighet.<sup>8</sup> Sedan 1920-talet har högkyrkligheten haft restauration av nattvarens ställning i kyrkans liv som en av sina huvudfrågor.<sup>9</sup> Temat

7 Här och följande citat, *Vår kyrka från början av tjugonde århundradet periodvis skildrad*. Del IV, tiden 1921-1925 (1926), s 101ff.

8 T ex O Bexell, *Kyrkligheter i Svenska kyrkan* (Kyrkans liv, red S Borgehammar[1993]), s 133: "På dessa punkter - och framför allt som nattvardsväckelse - har det högkyrkliga programmet varit banbrytande och i stort slagit igenom i Svenska kyrkan, och också medverkat till en fortgående pastoralteologisk förnyelse inom ett brett fält".

9 L Eckerdal, *Liturgisk utveckling i Sverige* (i Svenska kyrkans gudstjänst. Huvudgudstjänster



blev tydligt på 30- och framför allt 40-talen.<sup>10</sup> Gunnar Rosendal blev en av förgrundsgestalterna vars tillämpning av det högkyrkliga programmet i församlingen i Osby blev vida känd.<sup>11</sup> I boken *Kyrklig förnyelse*, först tryckt 1935, formulerade Rosendal sitt pastorala program som skulle förnya den lokala församlingens liv. "På samma sätt som den kyrkliga förnyelsen innebär att Dopet återfår sin rätta plats och betydelse i Kyrkans liv, betyder kyrklig förnyelse nattvardslivets förnyelse." Kravet var att varje huvudgudstjänst skulle vara en högmässa.<sup>12</sup> Det bör noteras att det primära för Rosendal var att varje huvudgudstjänst blev ett nattvardstillfälle, medan han däremot håller möjligheten öppen för den enskilda församlingsmedlemmen att kommunicera mer sällan än varje söndag.<sup>13</sup>

Stora delar av högkyrklighetens program beträffande gudstjänst och mässfirande har blivit en föga kontroversiell del av nutida svenskt gudstjänstliv. Detta konstaterande betyder dock inte att man har klarlagt ett enkelt orsakssamband, dvs att förändringarna när det gäller nattvardens ställning enbart beror på det högkyrkliga programmet. Det finns istället skäl att försöka borra djupare och till exempel ställa frågan varför nattvarden blev viktig för högkyrkligheten på 20-talet? Det finns också skäl att försöka se vidare. Vad hände utanför den högkyrkliga rörelsen? Orsakerna bakom nattvardens återkomst i svenskt gudstjänstliv och den söndagliga mässans förnyelse bör istället för ett enkelt orsakssamband beskrivas som ett mycket komplicerat samspel mellan olika faktorer inom de teologiska, pastorala, idéhistoriska, kulturella och sociologiska områdena. Jag vill därför i det följande fortsätta att beskriva ytterligare ett antal olika *förklaringsmodeller* som formats utifrån olika infallsvinklar. Modellerna utesluter inte varandra utan kan ses som *samspelande modeller*. I viss mån finns ett kronologiskt samband mellan olika modeller. Vidare måste man vara klar över att genomsnittsförsamlingen i Svenska kyrkan är en teoretisk fiktion. Det innebär att tyngden i samspellet mellan de olika förklaringsmodellerna förmodligen kan variera mellan olika stift, mellan olika kyrkogeografiska områden och mellan olika lokala församlingar.

En viktig förklaringsmodell är alltså redan beskriven, den högkyrkliga rörelsens påverkan av gudstjänstlivet i Svenska kyrkan. En helt annan typ av förklaringsmodell kan beskrivas på följande vis.

och övriga gudstjänster, bilaga 1: Gudstjänst idag, liturgiska utvecklingslinjer, SOU 1974:67 [1974]), s 32f.

10 Å Andrén, Den liturgiska utvecklingen i Sverige under senare decennier (i Svenska kyrkans gudstjänst. Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster, bilaga 1: Gudstjänst idag, liturgiska utvecklingslinjer, SOU 1974:67 [1974]), s 45ff.

11 Cf Viktor Södergrens karaktäristik 1945: "Rosendals skrifter kunna till stor del betecknas såsom 'Mitteilungen aus der Gemeinde Osby'", V Södergren, Vågar vi gått och vägen fram. Tankar och linjer till hundra år av svenskt kyrkoliv (1945), s 255.

12 G Rosendal, *Kyrklig förnyelse* (1935), s 79, citatet ibm s 56.

13 *Ibm*, s 56.

## Upplevelsens makt över tanken

Den beklämmande upplevelsen av avfolkade nattvardsbord ute i församlingarna blev säkerligen i sig en faktor som drev på en fortsatt minskning av nattvardsfrekvensen och nattvardstillfällena. Motsatt effekt bör ha uppstått när människor i början av detta sekel samlades till möten av olika slag och fick erfara överfulla altarringar. Berndt Gustafsson har i en artikel pekat på upplevelsens makt över tanken. "Emotioner är starka drivkrafter i riktning mot kognitiva processer".<sup>14</sup> Betydelsen av möjligheten att uppleva mässfirande vid exempelvis stora ungdomskurser och andra kyrkliga kurser skall därför inte underskattas.<sup>15</sup> Att ha skapat dessa tillfällen är kanske unglyrkörörelsens viktigaste bidrag till mässans återkomst.

Ett annat välkänt exempel på upplevelsens betydelse är mässan i Engelbrektskyrkan i Stockholm vid Ekumeniska mötet 1925. För Nathan Söderblom blev detta höjdpunkten på det ekumeniska mötet: "I Engelbrektskyrkan firade nattvarden själv en återuppriättelse. Var det himmelen öppnad, eller endast en jordisk syn?"<sup>16</sup> Även Gunnar Rosendal fanns med i Engelbrektskyrkan denna dag och också för honom var mässfirandet en överväldigande upplevelse, som Berndt Gustafsson tolkar: "Denna upplevelse var början till något nytt, även i svenskt kyrkoliv. Denna oerhörda upplevelse och det regelbundna sakramentala liv, som den inledde, drev till ett studium och ett intellektuellt sökande, som i 'Vår Herres Jesu Kristi lekamens och blods sakrament' fick sitt slutliga svar, i en sakramentalt realistisk nattvardsuppfattning."<sup>17</sup>

I detta sammanhang bör även de högkyrkligt präglade gudstjänstgemenskaperna i S:t Ansgarstiftelsen i Uppsala och S:t Laurentiestiftelsen i Lund nämnas. Många studenter även utanför de högkyrkliga kretsarna har här fått uppleva ett genomtänkt och regelbundet mässfirande.<sup>18</sup>

I många församlingar tycks olika former av veckomässor ha fått bli en övergång till att oftare fira mässa vid söndagens huvudgudstjänst. Också här kommer upplevelsens betydelse in i bilden. Veckomässan kan ofta präglas av en annan enkelhet och närhet än den stora söndagsgudstjänsten. Det som inte känns fullt så högtidligt blir också mer avspänt. Det högtidligt/stela sammanhangets koncentration på det yttre - att inte göra fel och inte göra bort sig - kan ersättas av det avspända sammanhangets vila och koncentration på den sakramentala handlingens innersida.

14 B Gustafsson, "En strålände utsikt", nattvardsupplevelsen som kunskapsakt (i *Opuscula Ecclesiastica*, studier tillägnade Gunnar Rosendal [1972]), s 117.

15 Cf t ex L Tegborg, *Församlingen - vision och verklighet* (1970), s 104, som beskriver en relativt fast struktur för ungdomskurserna i Skara stift där mötena avslutades med en nattvardsgång.

16 B Sundkler, Nathan Söderblom och hans möten (1975), s 12.

17 B Gustafsson (1972) oaa, s 50.

18 Å Andrén (1974) oaa, s 50.

## Idéhistorisk brytningstid

Även den idéhistoriska miljön har haft betydelse i det skeende som här står i centrum. I och med första världskrigets omskakande upplevelser byttes tidigare kulturoptimism i en kulturpessimistisk grundsyn. Kulturen hade inte förädlat människan. Människans inneboende godhet var inte tillräcklig. Det började bli boskillnad mellan kulturliv och kyrkans tro och liv.

Den ideologiska uppmarschen inför andra världskriget medförde att ytterligare en skiljelinje började bli uppenbar, nämligen den mellan stat och kyrka. Inte minst för luthersk tvåregementslära blev uppörelsen mellan bekännelsekyrkan och den gentemot staten följsamma kyrkan smärtsam. Denna bakgrund bäddade för en teologisk skiljeväg som blev synlig på 1930-talet.<sup>19</sup> "Klara besked om tron; en renodlad kristendom; avgränsning istället för anknytning och anpassning"<sup>20</sup> - så karakteriserar Sundkler den nygrenska teologin, men karaktäristiken kan också stå för mycket av det övriga som på allvar bröt fram i svensk teologi under 1930-talet.<sup>21</sup> Istället för Arthur Engbergs statliga organ för religionsvård målas bilden upp av Svenska kyrkan såsom en gren av Kristi kyrka.<sup>22</sup> Även apellen till den enskilde kyrkokristne kom att få denna profilerade och avgränsande prägel genom oxfordgrupprörelsen.<sup>23</sup> Kompromissernas tid var över.

Förändringarna i teologi och trosliv kan ses som symptom på djupare allmänskulturella förändringar. Även förändringar i Svenska kyrkans gudstjänstliv bör ses mot denna bakgrund. Avgränsning och profilering ger förutsättningar för att massan, såsom det specifikt urkristna bidraget till kyrkans gudstjänst, får ökad betydelse.

## Ekumeniska perspektiv och ekumenisk påverkan

Ett ofrånkomligt perspektiv i detta sammanhang är Svenska kyrkans ekumeniska kontakter och de impulser till vårt kyrkoliv som kom därur. Inte minst synes kontakterna med den anglikanska kyrkan ha spelat en viktig

19 Se härtill t ex Sundkler (1975) oaa, s 135ff.

20 Ibm, s 139.

21 Cf Allmänna Svenska Prästföreningens årsprogram 1943 (årg 40), s 13 (rapport från behandling i APS:s kretsar): "Man framhåller, att kyrkans tjänare i denna tid fått större frimodighet i sin gärning på grund av teologins strävan att legitimera kyrkan genom starkare betoning av det eskatologiska och sakramentala, och gläder sig åt denna utveckling".

22 I 1951 års religionsfrihetslag skiftas statsmaktens paradig. Föredragande statsrådet formulerade att "kyrkan icke är en statsinstitution" utan "en andlig gemenskap, ett trossamfund", L Eckerdal m fl, Vad står Svenska kyrkan för? (1989), s 12.

23 V Södergren (1945) oaa, s 232ff, B Sundkler (1975) oaa, s 140, P Eckerdal, Småkyrka i storstad. Småkyrkorörelsen i Göteborg 1946-1970. En studie av kyrklig strategi i en växande storstad (1992), s 31.

roll från omkring 1910. Påverkan från anglikanskt kyrkoliv skedde i flera fall genom förmedling av Nathan Söderblom.<sup>24</sup> Stor betydelse härvidlag fick Yngve Brilioth.<sup>25</sup> Hans undersökning "Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv", som kom ut 1926, publicerades redan 1930 i en engelsk översättning, "Eucharistic Faith and Practice". Genom Brilioth skedde en fördjupning av nattvardsförståelsen. Fångenskapen i nattvarens bot- och förlåtelseperspektiv löstes upp. Vid sidan om denna motivkrets lyfte Brilioth bland annat fram den eukaristiska glädjen, åminnelsemotivet och offermotivet.

Också när det gäller påverkan från engelskt kyrkoliv finns tydliga anknytningar till svensk högkyrklighet. Den fick mycket av sin inspiration från engelskt kyrkoliv. Sundkler menar emellertid att beskrivningen kan vidgas. Det svenska förhållandet till den anglikanska kyrkan fick karaktären av en allmän "referensram".<sup>26</sup>

Under detta skede vidgas också det ekumeniska och historiska perspektivet överhuvudtaget för Svenska kyrkan. Fädernas kyrka började innebära kyrkofädernas kyrka. I exegetiken genomfördes detta i Anton Fridrichsens realistiska bibelutläggning med viktiga konsekvenser för ecklesiologin, där "En bok om kyrkan" utgör det viktiga tidsdokumentet från 1942. Kyrkan förstås nu med utgångspunkt från det nytestamentliga materialet och med sitt ursprung hos Kristus själv. För många studenter, församlingspräster och "kyrkokristna" blev Bo Giertz' bok 1939 med den programmatiska titeln "Kristi kyrka" förlösningen från en förlamande pessimism. "Upptäckten" var att Kyrkan får sin identitet från den historiske Jesus Kristus, ja, den kan till och med ses som en sakramental närvaro för Herren själv. Således kunde den "nyupptäckta" Kyrkan kasta nytt ljus över nattvarens sakrament.<sup>27</sup>

Ett annat bidrag från den internationella kyrkogemenskapen har givits genom den liturgiska rörelsen under 1900-talet.<sup>28</sup> Även den liturgiska rörelsen byggde på ett förnyat studium av det äldsta historiska materialet. Stor betydelse fick Dom Gregory Dix undersökning *The Shape of the Liturgy* (1937). Budskapet var att den eukaristiska handlingen och dess gestaltning var primär i förhållande till de uttydande orden i mässan. Ju

24 L Eckerdal (1974) oaa, s 32.

25 En intressant fråga är om Brilioths fokusering på nattvarden inspirerades genom kontakterna med den anglikanska traditionen eller om hans studium av den anglikanska kyrkan drevs på av ett tidigare intresse att vinna tillbaka nattvarden i kyrkolivets centrum. Möjligen är detta en variant av den välkända frågan om hönan och ägget. Om Brilioths auktoritet hos anglikanerna, se Sundkler (1975) oaa, s 166.

26 Sundkler (1975), s 169.

27 Se R Persenius, *Kyrkans identitet. En studie i kyrkotänkandets profilering inom Svenska kyrkan i ekumeniskt perspektiv, 1937-1952* (1987).

28 Å Andrén, *Liturgiska utvecklingstendenser i världens kyrkor under de senaste decennierna (i Svenska kyrkans gudstjänst. Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster, bilaga 1: Gudstjänst idag, liturgiska utvecklingslinjer, SOU 1974:67 [1974])*, s 55ff samt A Ekenberg, *Den heliga mötesplatsen (i Kyrkans liv, red S Borgehammar [1993])*, s 169ff.

längre bort från den eukaristiska handlingens självklarhet man kommit, desto viktigare har de tydande orden och den fixerade liturgiska texten blivit. I Gregory Dix person förenades impulser från den liturgiska rörelsen och från den anglikanska kyrkan. Hans besök i Sverige väckte uppmärksamhet när han bl a föreläste i Mikaelsskapellet i Lund genom att demonstrera en "fornkyrklig" mässa med dess handling strukturerad i begreppen *tog - tackade - bröt - gav*. Tydligt genomslag i svenskkyrkligt liv fick den liturgiska rörelsen efter andra Vatikankonciliet.

Holsten Fagerberg menar i sin sammanfattning av de ekumeniska samtalsresultat att de liturgiska reformerna fört kyrkorna närmare varandra i sättet att fira nattvard. Man har också vunnit en allmän insikt att nattvarden, som den kristna gudstjänstens centrala element, bör firas åtminstone varje söndag. Skiljaktighet beträffande nattvardsläror betraktas under den övergripande aspekten att nattvarden är ett mysterium och att Kristus är reall närvarande i nattvarden. Fördjupningen av gemenskapsmotivet i mässan har lett till att nattvardens sociala konsekvenser har kommit i blickpunkten.<sup>29</sup>

### Från vakthållning till inbjudan

Under slutet av 1800-talet förekom i många församlingar alltmer krampaktiga försök att upprätthålla kyrkotukten omkring nattvardsbordet. Försöken skall ses mot bakgrunden att enhetskyrkan var i sönderfall, beskjuten av utomkyrkliga väckelserörelser och från kulturkritiska kretsar. Lars Eckerdal har visat hur skriftemålets förtecken förvandlades från kyrkotukt till själavård vid mitten av 1910-talet. "Konsekvenserna för folkkyrkans församlingsvård hade dragits efter en lång utveckling, vilken drivits på av nattvardsnöden och kraven på en intensifierad och evangelisk nattvardssjälavård. Enhetskyrkans obligatoriska handledning hade ersatts av folkkyrkans erbjudande av själavård".<sup>30</sup>

Bo Johanneryd har i en undersökning från ett senare skede, 1933-1983, visat hur skriftetalet under perioden ändrat karaktär. Bland annat påvisas förändringen från längre skriftetal till kortare beredelseord av introducerande karaktär. Skriftetalets anknytning till avlösningen har blivit tydligare parallellt med att nattvardens botkaraktär har försvagats. Förändringarna när det gäller skriftetalet har att göra med en ändrad syn på nattvarden men är också en följd av att mässa firas oftare som en naturlig del av församlingens gudstjänstliv.<sup>31</sup>

29 H Fagerberg, Svenska kyrkan i ekumeniska samtal. Evangeliet som förenar (1987), s 53ff.

30 L Eckerdal, Skriftemål som nattvardsberedelse. Allmänt skriftemål i svenska kyrkans gudstjänstliv från 1811 års till 1942 års kyrkohandbok (1970), s 180.

31 B Johanneryd, Skriftetal i funktion. Skriftemålsförkunnelsens form och uppgift i Svenska kyrkans gudstjänst 1933-1983 (1994), s 170f.

Den möjlighet som formellt öppnades 1980 för familjekommunion i Svenska kyrkan återspeglar en radikalt förändrad syn på nattvarden. Eukaristi- och gemenskapsmomenten framträder tydligare och barriären i form av intellektuella kunskapskrav har minimerats. Därmed öppnas möjligheten för de döpta barnen att kommunicera.

Sammanfattande kan man iakttä en förändrad attityd till nattvarden och kommunikanten, som medfört att församlingsprästens roll förvandlats från "kasernvakt" till den som med omsorg välkomnar till nattvardsbordet.<sup>32</sup>

## Liturgin kring måltiden

Sättet att fira mässa får naturligtvis konsekvenser för hur nattvarden uppfattas och för den ställning mässan får i kyrkans liv. Sedan nattvardsstatistiken började vända har Svenska kyrkans gudstjänstordningar genomgått djupgående förändringar med handböckerna 1942 och 1986 som synliga milstolpar. Bakom ligger bland annat den tidigare nämnda liturgiska rörelsen med andra Vatikanconciliets arbete och beslut som viktiga faktorer.<sup>33</sup>

För det första kan man upprepa det faktum att det nu finns flera olika gudstjänstordningar att välja mellan när man skall fira mässa. Enbart för huvudgudstjänst finns tre (fyra) alternativa ordningar. Vidare synes det rimligt att instämma i konstaterandet att sättet att fira mässa nu utmärks av en större "enkelhet och direkthet".<sup>34</sup> Det förekommer också en större mångfald i sättet att distribuera nattvardselementen.<sup>35</sup> Särkalkar har i Sverige aldrig slagit igenom på samma sätt som t ex i danskt kyrkoliv, medan däremot intinktion tycks bli allt vanligare. Både slutet och obrutet duklag förekommer. Det traditionella knäfallet ersätts eller kompletteras på många håll med stående eller "gående" kommunion. Det är inte ovanligt att brödet tas emot i handen och att kommunikanten hjälper till att hålla i kalken.

En väsentlig liturgisk förändring är skillnaden i hur liturgins subjekt uttrycks. Det kan numera ske på följande vis. Genom dopet är vi inlemmade i Kristi kropp/kyrkan och det är denna kyrka/Kristi kropp som i ge-

32 Ett intryck kan vara att det finns en del tendenser som går i motsatt riktning när det gäller dopets sakrament, från en attityd präglad av reservationslös inbjudan till en attityd präglad av prövning eller villkor.

33 En översikt av skeendet i Å Andrén, Liturgiska utvecklingstendenser i världens kyrkor under de senaste decennierna (i Svenska kyrkans gudstjänst. Huvudgudstjänster och övriga gudstjänster, bilaga 1: Gudstjänst idag, liturgiska utvecklingslinjer, SOU 1974:67 [1974]), s 5ff.

34 Ibm, s 170.

35 Cf med kommentaren till måltidsmomentet i L Eckerdal, Den nya gudstjänstordningen för Svenska kyrkan - kommentarer (1976), s 56.

menskap med Herren firar gudstjänst. Liturgins subjekt är därför "vi".<sup>36</sup> Det innebär att det normala i liturgin är att alla blir ansvarstagande och delaktiga, om än med olika roller.

En viktig del i liturgin är psalmerna som sjungs. Från att det individuella botmotivet tidigare helt dominerat nattvardspsalmer har andra motiv tillkommit i psalmböckerna, i viss mån 1937 och framför allt 1986. Så framstår i många av de nya psalmerna t ex offer, eukaristi och gemenskap som bärande inslag i nattvardsmåltiden. Som exempel på denna förskjutning kan man jämföra psalmbokens nr 143 (Guds rena Lamm, oskyldig på korset för oss slaktad...), en tidigare inte ovanlig tillredelsepsalm, med en numera vanlig offertoriepsalm, nr 73 (Vi till ditt altarbord bär fram...).

Också rummet för gudstjänst har förändrats under det aktuella skedet. Istället för att betrakta kyrkorummet ensidigt som en "predikolokal" har det blivit naturligt att se det som ett sakramentalt rum.<sup>37</sup> Börje Thomelius har exempelvis visat hur en av de moderna kyrkoarkitekterna, Rolf Bergh, har som "grundidé, att gudstjänstrummet främst tjänar mässan", vilket innebär att altaret intar en central plats i hans kyrkobyggnadskonst.<sup>38</sup>

## Gemenskap och helhet

I efterkrigstiden sökte stadsplanerarna möta människors behov av gemenskap och gemenskapsbildningar genom grannskapsideologin. "Grannskapet" var det överblickbara geografiska område runt ett torg eller centrum som skulle hjälpa människor att uppleva och förverkliga en social gemenskap med de närboende och ett aktivt ansvarstagande i grannskapet. Man har pekat på tydliga överensstämmelser mellan stadsplanearbetets grannskapsideologi och småkyrkorörelsen, kyrkans svar på gemenskapsbehovet.<sup>39</sup> I min avhandling om småkyrkorörelsen i Göteborg visar jag att församlingsgemenskapen i en småkyrka kunde byggas upp kring olika brännpunkter: altaret eller predikstolen. Per-Olof Sjögren var i den göteborgska småkyrkorörelsen den som mest konsekvent genomförde ett pastoralt program med altaret/nattvarden som brännpunkt. Den provisoriska

36 Ibm, s 94ff. Cf t ex C-H Martling, Möte mellan två. Om högmässans dubbla enhet (1989), s 61ff, där också gemenskapen som sträcker sig över tid och rum, "med alla trogna i alla tider", betonas.

37 Axel Rappes prästmötesavhandling 1962, Domus Ecclesia - studier i nutida kyrkoarkitektur, innebar att viktiga impulser från efterkrigstidens internationella kyrkoarkitektur nådde Sverige. Cf också P Eckerdal (1992) oaa, s 111f och s 173, som pekar på skillnader mellan kapell-småkyrka respektive ett traditionalistiskt kyrkobyggnadsprogram och ett program uppbyggt kring den sakramentala axeln baptisterium-altare.

38 B Thomelius, Spegling av teologi och liturgi (1992), s 132.

39 J Straarup, Kyrkan i förorten (1985), s 39 och 42.

småkyrkan i Guldheden invigdes hösten 1951. Året efter infördes mässa i huvudgudstjänsten varannan söndag. Dessutom kom man att ha veckomässor. Genom detta kom gudstjänstlivet i Guldhedens småkyrka att skilja sig radikalt från kyrkor i omgivningen. Gudstjänstlivet fann mycket snart en struktur som behölls under många år. Genom Sjögrens rikhaltiga produktion av artiklar och böcker spreds erfarenheterna från Guldheden under 1950- och 1960-talet över landet.<sup>40</sup> Det finns enligt min mening skäl att anta att det pastorala program Per-Olof Sjögren stod som företrädare för inom småkyrkorörelsen hade bärkraft, därför att det på ett adekvat sätt svarade på den "sekulariserade människans" behov av helhet och gemenskap.<sup>41</sup>

I antologin "Postsekulariserat interregnum" karaktäriseras den sekulariserade människan som en människa som tappat den självklara helheten. Då har tro eller religion blivit något som rör söndagen, tanken och känslan, men inte vardagen, kroppen och handlingen.<sup>42</sup> Samtidigt finns en längtan efter helhet, delaktighet, gemenskap. Mot denna bakgrund har mässan som liturgisk handling förutsättningar att erbjuda delaktighet i *det som sker* och gemenskap med de övriga, som är delaktiga i skeendet.

I linje med detta perspektiv finns också nattvardens sociala dimension. Den har framhävts i de ekumeniska samtalen. När nattvardens Herre upprättar oss och innesluter oss i måltidens gemenskap innebär det en förpliktelse att föra upprättelsen och gemenskapen vidare ut i världen. Den liturgiska nygestaltningen innebär att offertoriets betydelse betonats liksom brödsbrytelsen.<sup>43</sup> Vi frambar "av jordens frukt och människors arbete" våra gåvor till måltiden och i linje med inkarnationsteologin använder Herren dessa gåvor för att förena sig med oss. Förenade med Honom går vi efter mässan ut i världen med kallelsen att bära hans försonande verk vidare i våra liv. Den gamla nattvardsbönen från 1697 års bönbok ger ord åt detta samband mellan inkarnationstänkande-mässa-diakoni:

"Förenas Dig med mig, såsom Du har sagt. Verka i mig allt gott verk. Bliv när mig, på det att jag må bliva nära Dig."

Läst och använd i vårt sekels kyrkoliv förändras dock singularis till pluralis, "jag" till "vi".

40 P Eckerdal (1992) oaa, beträffande Guldheden: s 142ff, 173ff och 75ff.

41 Cf härtill uppgiften att nattvardslivet har en starkare ställning i "övriga kyrkor" än i "församlingskyrkor" i Göteborg, G Gustafsson, Ett år i kyrkorna i Göteborg (i G Gustafsson m fl, Konsten att gå i kyrkan. Fyra rapporter från ett religionssociologiskt projekt i Göteborg [1994]), s 48.

42 P Thalén, Perspektiv på sekulariseringen (i Postsekulariserat interregnum?, red O Franck m fl [1990]), s 63.

43 Cf när det gäller liturgins koppling till diakoni: R Klingert, Liturgin som bekännelse. Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under 1970- och 1980-talen och dess pastorala konsekvenser (1989), s 121 och s 200 samt C-H Martling (1989) oaa, s 63ff.



## VÄGAR FRAM - TÄNKBARA UTVECKLINGSLINJER

Ovan har jag beskrivit några olika förklaringsmodeller när det gäller mässans förändrade ställning i det svenska kyrkolivet. Jag har beskrivit dem som samspelande modeller, i viss mån i ett kronologiskt samband. En generell bild växer fram där kyrkan idéhistoriskt blivit en alltmer avgränsad och profilerad storhet och där nattvarden, som det specifikt kristna gudstjänstelementet, fått en allt större betydelse. Det har skett parallellt med och inspirerat av ett internationellt och ekumeniskt skeende. Reflektionen kring nattvarden har medfört en fördjupad förståelse där det tidigare dominerande botmotivet kompletterats med en hel rad andra nattvardsmotiv. Den högkyrkliga rörelsen har varit en tydligt artikulerad aktör i denna process. Genom att marken var beredd fick det högkyrkliga kravet på mässans restauration ett gensvar i kyrkolivet. Samtidigt har många andra aktörer utanför högkyrkligheten, mindre tydligt grupperade, drivit samma krav. Man har med andra ord givit varandra draghjälp för att återerövra söndagens mässfirande i Svenska kyrkans gudstjänstliv. Synpunkten på nattvarden som ett adekvat svar på människors nutida behov av helhet och gemenskap har också antytts.

Det är alltså konturerna till en process under många år som skissats. Det är en process som fortfarande pågår, som vi står mitt i och som går vidare in i nästa årtusende. Hur kommer fortsättningen att se ut? Grovt generaliserat finns väl tre alternativ: att antalet nattvardstillfällen vid söndagarnas huvudgudstjänster fortsätter att öka, att en stagnering sker av ökningstakten så att genomsnittet fortsätter att ligga kring en tredjedel av huvudgudstjänsterna eller att ett trendbrott sker och antalet tillfällen minskar. Innan jag kommenterar de alternativa utvecklingslinjerna skall några noteringar göras.

I en analys av antalet nattvardstillfällen och nattvardsbesök 1970-1992 visar Jonas Alwall att ökningen skett i stort sett parallellt, dvs ökningen av antalet mässor och antalet nattvardsbesök har följts åt. De sista åren i perioden har antalet nattvardsbesök dock ökat något mer än tillväxten av antalet mässor. Slutsatsen är att "nattvardsfirandet i Svenska kyrkan inte är 'mättat'".<sup>44</sup> Detta innebär att den tidigare sammanfattningen av nuläget - att allt färre kommunicerar allt oftare - måste nyanseras. I en situation där gudstjänstdeltagandet minskar, ökar antalet nattvardstillfällen och varje tillfälle används av allt fler.

1992-93 genomfördes ett religionssociologiskt projekt i Göteborg. I redovisningen av detta framgår att den mest typiska uppfattningen bland gudstjänstdeltagare var att det är nattvarden som är det viktigaste gudstjänstmomentet. Slutsatsen är att nattvarden upplevs som gudstjänstens

44 J Alwall, Svenska kyrkans statistik 1992 - kontinuitet och förändring (i J Alwall [1993] oaa), s 25ff.

centrum i Göteborgskyrkorna. Man menar i analysen att nattvarden innehållsligt är både "utpräglad konfessionell och uttrycker en inklusiv, tyst religiositet".<sup>45</sup>

Samma år, 1992, genomfördes en undersökning bland gudstjänstdeltagare i Uppsala domkyrka kring olika försök som gjordes i domkyrkans liturgiska liv. Analysen påvisar att det bland gudstjänstdeltagarna finns två huvudgrupper med helt olika syn på gudstjänstens syfte. "Tillbedjanskyrkan" prioriterar enskild gudstillbedjan och utgörs framför allt av äldre personer men också oregelbundna besökare i olika åldrar. Mysteriet är viktigt, dvs mysteriet man upplever i närheten till "det heliga". "Gemenskapskyrkan" prioriterar gemenskapen och engagemanget i gudstjänsten. Gruppen återfinns främst bland unga, regelbundna besökare. Det konkreta mysteriet i nattvarden får här en central ställning. I Uppsalaundersökningen drar Anders Bäckström slutsatsen att den svenska gudstjänsten befinner sig "mitt i växlingen mellan två generationer och har idag svårt att tillfredställa någon grupp riktigt väl".<sup>46</sup>

Vår tid kallas ibland för den postsekulariserade eller postmoderna tiden och karaktäriseras av några framtidsforskare bl a på följande sätt. Varken kyrka eller vetenskap har något givet tolkningsföreträde. Det finns inte några absoluta sanningar. Den postmoderna människan formar sina egna etiska ställningstaganden och "känner" sig fram genom livet. Trolösheten mot färdigtänkta tankesystem, traditioner och samhällsinstitutioner är ett utslag av individens frihet. "Kanske kan man likna den postmoderna eran vid en snabbköpsbutik med vetenskapliga och religiösa livstolkningar, där människor relativt fritt komponerar sina egna matkassar."<sup>47</sup> Denna karaktäristik visar en överensstämmelse med den ovan relaterade Göteborgsundersökningen, där man konstaterar att "legitimeringsgrunden när det gäller religiositet successivt flyttar från auktoritet till autenticitet, från troskollektiv till privata upplevelsevärldar".<sup>48</sup> Det som beskrivs är en pågående och delvis generationsbetingad förändring bland människor, något som tangerar vad som beskrivs i Uppsalaundersökningens analys.<sup>49</sup>

45 T Pettersson m fl, *Gudstjänstbesökarna* (i G Gustafsson m fl [1994] oaa), s 174ff. Det är inte utan poäng att undersökningen skett i Göteborg, i ett kyrkogeografiskt område där det predikade ordet traditionellt haft ett primat.

46 A Bäckström, *Gudstjänst på försök* (i densamme, red, *Gudstjänst i förändring* [1993]), s 72ff.

47 I Jegers och M Lindgren, *Morgondagens värderingar. För dig som tänker vara med bortom sekelskiftet* (1992), s 25ff. Cf T Pettersson m fl (1994) oaa, s 230: "Överfört till religionen förhandlar man sig fram till det som verkar vettigt i en livsåskådning eller en tro snarare än att man lydigt köper ett helt paket, man MBL-förhandlar även med vår Herre. Men de nya 'alternativa' livshållningarna är inte socialt avgränsade. De flyter omkring oorganiserade och bekräftas inte av bestämda grupper. Inte heller är de rituellt förankrade som religionerna. De är inte kopplade till socialt engagemang eller till massmöten. De är ej sofistikerade eller genomtänkta som existentialismen, humanismen eller andra -ismer".

48 T Pettersson m fl (1994) oaa, s 227, där man också framför hypotesen att denna förändring även gäller prästerna.

49 Cf ibm, s 171: "Att institutionaliserad religion är i gungning är ett uttryck just för att det som

Inför de perspektiv som klarnar genom de relaterade undersökningarna måste man fråga sig hur kristen tro och kristen tillbedjan överhuvud taget kan fortsätta att traderas. Owe Wikström har pekat på att den som bara delvis accepterar den kristna tron "vrider" gudstjänsten att tjäna sina egna syften.<sup>50</sup> Svårigheterna bör inte undervärderas. Vi gör säkert klokt i att bejaka att vi navigerar in i okända vatten. Men en möjlighet i situationen skulle kunna formuleras i följande hypotes. *Den sakramentala realismen i eukaristin har förutsättningar att möta behovet av helhet/totalkommunikation hos den postsektulariserade eller postmoderna människan på ett annat sätt än den verbalt förmedlade kommunikationen.* Nattvarden erbjuder möjlighet till aktiv delaktighet. Konkret och symboliskt får den som deltar bära fram hela sitt liv. De rätta orden, den korrekt formulerade tron får stå åt sidan för det reella mötet och mottagandet av Kristus själv. Om antagandet att den postmoderna människans inlärningsstil inte består i att observera/lyssna och analysera utan i att experimentera, göra erfarenheter och dra slutsatser,<sup>51</sup> kan man tänka sig att deltagande i nattvardens handling kan ses som ett slags "learning-by-action".

När brödet bryts, när Kristus utger sig åt dem som då blir bröd åt världen, då gestaltas också ett konkret livsmönster. Enligt Peder Thalén närmar vi oss då den genuina tron. "Centrum i den genuina tron är den praktiska frågan om rätt gudsförhållande, *hur man skall leva*, medan centrum i den sekulariserade tron är vad man skall tro."<sup>52</sup> Den praktiska frågan delas med andra i den gemenskap som manifesteras i mässan, gemenskapens måltid. Mot den bakgrunden synes det inte särskilt djärvt att förmoda att den process som fokuserats här kommer att gå vidare i Svenska kyrkan under kommande år. Den process som har skildrats är en djupgående process med många samverkande faktorer som drivkrafter. Det är knappast sannolikt att den plötsligt skulle avstanna. Det innebär att antalet nattvardstillfällen i samband med söndagens huvudgudstjänst kommer att fortsätta öka och att mässan alltmer blir den centrala liturgiska handlingen i Svenska kyrkans liv.

Samtidigt finns trolösheten mot det "som man alltid gjort" som ett drag i vår tid som man inte kan blunda för. Även om det är en riktig förmodan att det sakramentala språket och därmed altarets sakrament har förutsättningar att fungera för den postmoderna människan, är det inte säkert att högmässan som liturgisk form fungerar. Att ökningen av antalet

varit verkligen har varit".

50 O Wikström, *Upplevelser i samband med högmässa - en teoretisk fördjupning* (i A Bäckström, red, *Gudstjänst i förändring* [1993]), s 123. Cf också P Eckerdal, *Folkkyrka, diakoni och folkhemmets sönderfall* (i *Svensk Kyrkotidning* 1991, s 564-569), s 566 med ett resonemang utifrån hypotesen att vi i stor utsträckning saknar ett gemensamt språk för att uttrycka andliga realiteter. "Symbolerna sprider olika budskap till olika människor i den mån de inte är helt stumma."

51 I Jegers och M Lindgren (1992) oaa, s 81f.

52 P Thalén (1990) oaa, s 68 (förf kursivering).

mässtillfällen de senaste åren ligger på de två alternativa ordningarna är ett memento, som i sin tur inte behöver betyda att det är i dessa mässordningar lösningen för framtiden ligger. Framtiden ligger snarare i händerna på liturgiskt medvetna församlingar och präster som säkerställer att mässan blir en eukaristisk handling och inte ett tragglat ritual.

Det förtjänar dock att upprepas att Svenska kyrkans genomsnittsförsamling är en fiktion. Anders Bäckström framhäver de olika förutsättningar och förväntningar som finns inom en gudstjänstfirande församling. Göteborgsundersökningen talar delvis samma språk. Dessutom finns det skäl att förmoda att situationen kan variera mellan storstad, mindre orter och ren landsbygd. Det är därför med avsikt rubriken över detta avsnitt talar om *vägar* framåt. Det verkar rimligt, och kanske önskvärt, att utvecklingen kommer att se olika ut på olika platser. En framtidssituation med betydligt färre präster på landsbygden, skulle ju exempelvis kunna innebära att lekmanaledda nattvardslösa gudstjänster blir vanligare där, medan mässans redan starka ställning i många storstadsförsamlingar skulle ytterligare stärkas.

Utvecklingen sedan lång tid tillbaka har främjat en profilering av Svenska kyrkan och dess gudstjänst. Mässans återkomst i söndagens huvudgudstjänst är ett påtagligt skeende. Om profileringen inte samtidigt blir en isolering utan mässans utgivande livsmönster blir en drivkraft till ett diakonalt ansvarstagande och en trygg och generös attityd i "världen", då kan altarets sakrament få bli den brännpunkt där gudsfolket manifesteras och Kristi närvaro i världen blir ofrånkomligt verklig.

# Summary

"The communion statistics is the great exception of the statistical data in the church." At the beginning of this century the Eucharist was a rare event in most parishes in the Church of Sweden. The contrast is obvious compared with the situation of today. This article focuses on the Eucharist in the Sunday main services in the Church of Sweden. On average, there was communion one Sunday out of three in 1992. While the numbers of churchgoers of all categories are decreasing, the number of communions and the frequency of communicates are increasing. It has been like this for a long time, and especially since the early 60's.

What has caused this process of change? The author formulates a number of explanatory models. They are seen as interacting factors in a very complicated process of profound transformation. Partly, they are seen in a chronological framework. The models stress the following factors.

a. The high-church movement in the Church of Sweden with strong emphasis on the restauration of the every-Sunday High mass in the local church.

b. The experience of the Eucharistic celebration in the Life and Work conference held in Stockholm in 1925 is taken as an example of the important influence of emotional experience on the cognitive process. In the early decades of the 20th century, big meetings grew common, for youths and others, where the Eucharist was celebrated.

c. The third model is founded on changes in the history of ideas in the cultural framework. This caused an alteration of Swedish theology in the 1930's. The message was a clearly-defined Christianity and a church sharply marked off from the world. As a result of this high-profiled theology the Eucharist, as the specific Christian contribution to the service, got increased importance.

d. The ecumenical contacts during this century have had important influences on the Church of Sweden. During the life and work of Yngve Brilioth impulses came from the Anglican Church. The relationship between the Church of Sweden and the Anglican Church has been characterized as a general frame of reference in the first part of the 20th century. The biblical/exegetical movement with its stress on the new understanding of the church and the sacraments has been important, together with the liturgical movement (Dom Gregory Dix and the second Vatican

Council). One important ecumenical contribution to Swedish church life is the widening of the Eucharistic understanding. The earlier understanding was above all focused on repentance and atonement. Nowadays, the Eucharistic understanding includes the Eucharistic rejoice, the sacrifice, the commemoration, the communion, the social implications of the Eucharist, etc.

e. Also the attitude towards the Eucharist and towards the participants in the Eucharist has changed. The emphasis *vis-à-vis* the communicator was earlier on the Christian discipline but is now on pastoral care.

f. Our way of understanding the Eucharist is influenced by *how* we celebrate it. The liturgical agendas from 1942 and 1986 are important milestones in the Church of Sweden and its liturgical improvement. The liturgical settings are largely dependent on the international liturgical impulses. This also includes church architecture.

g. After the Second World War, town-planning as well as pastoral planning has identified man's need of community. The Eucharist as a concrete community-act is able to meet this human need. The Eucharistic act also serves as a corrective against a two-room thinking where heaven is separated from earth and faith from deed.

What will the future look like, concerning the Eucharistic celebration in Sunday main services? There seems to be a widespread point of view that modern man is not prepared to accept a closed system of religion or ideology. Rather he picks something here and something there and, so-to-say, packs his own basket of an outlook on life. When he joins in the service, he hears what he wants to hear. He is not interested in listening and analyzing, but in taking an active part and making experiences (learning-by-action). A hypothesis is formulated: the sacramental realism in the Eucharist has the necessary requirements to answer in a more adequate way the need of wholeness and total communication by post-secularized or post-modern man than has verbal communication.

The described process of change is characterized as a deep-going process with several interacting factors. It is not probable that this process will be interrupted suddenly. The consequence is that the number of Eucharistic celebrations connected with the Sunday main services will still be increasing. It is likely that the Eucharist will more and more be the central liturgical act in the Church of Sweden.



# Sub communion - perspektiv på kommunionsmusiken

Av Sverker Jullander

## FUNKTIONELLT

I mässan, den kristna församlingens viktigaste gudstjänst, är kommunionen, själva nattvardsfirandet, en nödvändig del: utan kommunion, ingen mässa.

Kommunionen är mässans höjdpunkt.<sup>1</sup> Det som sker tidigare i mässan förutsätter och leder organiskt fram till kommunionen; det som följer efteråt (vilket är betydligt mindre) relaterar tillbaka till denna. Dessa avslutande delar (tackbön [postcommunio], välsignelse, sång, instrumentalmusik, sändning etc) är till största delen inte ursprungliga utan har tillkommit efter fornkyrkans tid.<sup>2</sup>

Kommunionen är en del av *missa fidelium*, den del av mässan som är reserverad för de döpta och troende.<sup>3</sup> Den är platsen för mysteriet, mötet mellan himmel och jord, föreningen av gudomligt och mänskligt.

Mässan som ett Guds handlande får sitt mest konkreta uttryck i själva måltiden, då Gud ger de troende inte bara av sitt, utan av sig själv. Gud är här den som ger, församlingen den som tar emot. Det mänskliga handlandet, t ex musiken, är i detta sammanhang inte oundgängligt. Kommunionsmusiken beledsagar, men är inte själv, till skillnad från t ex Credo eller Sanctus, liturgisk handling.<sup>4</sup> Dock är det slående hur det under hela

1 Hiley, s 3, Bexell, s 281.

2 P-O Sjögren betonar (s 60) symboliken i att den fornkyrkliga eukaristin avslutades med kommunionen: "Man gick direkt från den heliga måltiden ut till de väntande medmänniskorna och uppgifterna".

3 Sjögren, P-O, s 19.

4 Namn som "Communio", "Offertorium" och "Introitus" betecknar inte enbart själva sången



kyrkans historia närmast undantagslöst tycks ha sjungits (och i senare tid spelats) under kommunionen; de tidigaste vittnesbörden om gudstjänst-sång i fornkyrkan handlar just om sång under sakramentets utdelande.<sup>5</sup> Att döma av denna månghundraåriga praxis bör det rimligen alltid ha ansetts som viktigt att musicera under kommunionen. En förklaring är att kommunionen, där ju rörelse förekommer, kan ses som ett slags proces-sion.<sup>6</sup> Liksom vid introitus, offertoriet och utgången blir det då naturligt att denna rörelse sker under sång. Vid sidan av denna praktiskt-liturgiska motivering finns en annan. Om mässan ses under den dubbla aspekten av *sacramentum* (sakrament, Guds handlande med sin Kyrka<sup>7</sup>) och *sacrificium* (offer, Kyrkans bön, lovsång och tacksägelse till sin Herre<sup>8</sup>) blir kommunionens funktion att, som ett samtidigt komplement till det *sacra-mentum* som nattvardsutdelandet utgör, svara för *sacrificium*-aspekten. Om kommunionen betraktas som mässans höjdpunkt, kan det ses som väsentligt att gudstjänstens båda aspekter just där kommer till uttryck.<sup>9</sup>

Kommunionens uppgift är alltså att bära fram församlingens *sacrificium*, dess bön, meditation och tacksägelse över den gåva som ges i nattvarden. I det som sjungs gestaltas kommunionens innebörd, gärna i ljuset av den aktuella dagens eller kyrkoårstidens speciella karaktär. Detta innebär dock inte att instrumentalmusik inte skulle kunna förekomma. Anders Ekenberg definierar musikens uppgift i detta sammanhang som "att med klingande medel stimulera den atmosfär som då bör råda",<sup>10</sup> nå- got som kan ske även med rent instrumentala medel.

Inom ramen för den ovan beskrivna uppgiften kan kommunionens musi- ken principiellt väljas fritt. Friheten gäller textvalet liksom också musi- kens form, genre, instrumentarium och deltagare. Kommunionens musik kan äga rum kontinuerligt under hela kommunionen eller lämna rum för läng- re eller kortare tystnad. Inget principiellt hinder finns heller för att, om så befinns lämpligt, låta kommunionen i sin helhet ske under tystnad.

utan också den synliga handling som den beledsagar. Ordinariesångerna, som till största delen själva är [hörbar] liturgisk handling, har däremot namn som syftar tillbaka på dem själva, dvs textens begynnelseord. Jfr Ekenbergs distinktion mellan sånger som "utgör rit" och sådana som "beledsagar rit" (Ekenberg 1984, s 38f).

5 Se vidare nedan, s 47.

6 Se t ex Ekenberg 1980, s 31 och 56.

7 "en helig handling, vari Gud giver oss det, som tillbjudes oss i det med denna handling förbundna löftet." Augsburg Apol, s 268.

8 "en helig handling, som vi göra åt Gud för att bevisa honom ära." (ibid, s 268).

9 U L Ullman, som i sitt liturgiska tänkande utgår från polariteten *sacramentum-sacrificium*, ser kommunionen som *sacramentum*, men vill genom den samtidiga psalmsången också ge *sacrificium*-aspekten en plats. Viktigt för Ullman är att *sacrificium* ses som ett svar på *sacramentum* (Bexell, s 114-151, 269-284, 311f, et passim).

10 Ekenberg 1984, s 56.

## HISTORISKT

### Fornkyrkan

Vad som sjöngs i gudstjänsten under kyrkans tre första århundraden är i stor utsträckning höljt i dunkel. De omnämmanden av sång som finns i Nya Testamentet<sup>11</sup> är av alltför allmän karaktär för att ge upplysning i detta avseende. Den lovsång som sjöngs som avslutning på Jesu sista måltid med lärjungarna, som också utgjorde instiftelsen av nattvarden,<sup>12</sup> kan, om måltiden var en *seder*, den rituella måltid som ägde rum på påskhögtidens första kväll, ha varit identisk med det stora "Hallel", dvs psaltarpsalmerna 113-118, som sjöngs med "Halleluja" som omkväde.<sup>13</sup> Därmed finns i NT ett slags förebild för en psaltarsång förknippad med kommunionen. I fornkyrkan firades till en början eukaristin som avslutning på en större gemenskapsmåltid under högtidliga former, *agape*, kärleksmåltiden. Under agapen förekom, enligt flera källor, sång. I Hippolytos' *Apostoliska tradition* finns en beskrivning av (eller föreskrift om) tillvägagångssättet vid agapemåltid som nämner ett responsorialt sjungande av just Hallelpsalmerna (eller ett urval av dessa): "Och när biskopen har bjudit av kalken, må han då säga en av de psalmer som är passande för kalken - *alltid en med Alleluia, vilket alla säger*."<sup>14</sup> Om man antar att andliga sånger i den tidigaste kyrkan mer förekom vid agapen och kanske andra typer av måltider i den kristna gemenskapen än under själva eukaristin, skulle frånvaron av kommunionssång (och över huvud taget sång under eukaristin) i Justinus Martyrens redogörelse för söndagsmorgonens gudstjänst (ca 140) få sin förklaring.<sup>15</sup>

De första uttryckliga hänvisningarna till eukaristins sång härrör från slutet av 300-talet och hänför sig, förutom till gradualpsalmen, just till kommunionen. Det tidigaste omnämmandet av kommunionssång finns hos Cyrillus, som var biskop av Jerusalem från 349 till sin död 386. I den sista av hans "Mystagogiska katekeser" heter det: "...lyssna till sångaren (kantorn) som med en helig melodi inbjuder oss till kommunion i de heliga mysterierna, så sägande: 'Smaken och sen att Herren är god'" (Ps 34:9).<sup>16</sup> Enligt de Apostoliska konstitutionerna, en omfattande kyrkoordning som innehåller fornkyrkans mest utförliga beskrivning av liturgin, skall psalm 33 (34 i reformatorisk tradition) - alltså samma psalm som Cy-

11 Text Ef 5:19 med parallellstället Kol 3:16.

12 Matt 26:30, Mark 14:26.

13 Hiley, s 485.

14 McKinnon, s 47 (min översättning [från engelskan; så även i följande citat från McKinnon] och kursivering).

15 McKinnon, s 9.

16 McKinnon, s 76f.

rillus citerar ur - sjungas medan den "övriga" församlingen - som kommunicerar efter ämbetsbärarna - tar emot bröd och vin. Orden i vers 9, "Smaken och sen att Herren är god", var uppenbarligen anledningen till att just denna psalm användes. Sången förutsattes tydligen hålla på under hela kommunionen eftersom det senare sägs att diakonen, sedan han burit in det som återstår av nattvardselementen i sakristian, skall ta till orda "när kantorn har slutat".<sup>17</sup>

Även en annan psaltarpsalm tycks tidigt ha förknippats med eukaristien. I sin homilia över psalm 144 (145 i reformatorisk tradition) säger Johannes Chrysostomos (ca 347-407) om orden "Allas ögon vänta efter dig, och du giver dem deras föda i rätt tid" (v 15) att "de i mysterierna invigda sjunger [dem] oavbrutet till svar".<sup>18</sup> Versen tycks alltså ha använts som refräng; återigen ett vittnesbörd om att en responsorial sångpraxis tycks ha varit förhärskande.

Dessa tidiga omnämnanden av sång under kommunionen - de två sist anförda avspeglar bruket i världsstaden Antiokia, där Johannes Chrysostomos var verksam<sup>19</sup> - är samstämmiga så till vida a) att sången pågick under hela kommunionen, b) att endast en sång förekom, vilken tydligen fortsatte (eller upprepades) så länge det behövdes, c) att texten hämtades från Psaltaren och hade tydlig syftning på skeendet i kommunionen, samt d) att sången (eller i varje fall sångtexten) tycks ha ingått i en fast gudstjänstordning och inte växlat från söndag till söndag. Även om psalm 145 är den enda som nämns av Chrysostomos, tycks psalm 34 ha varit vanligast. I den senare romerska mässan finns Ps 34:9 kvar som Communio på 8 söndagen efter Pingst. Kommunionssångerna torde i fornkyrkan, liksom det mesta av gudstjänstens sång, ha framförts responsorialt, med deltagande av församlingen.<sup>20</sup>

## Den västliga kyrkan under medeltiden

Under 400- och 500-talen började det som i romersk tradition senare kom att kallas mässans proprium att växa fram. Hit hörde, förutom kommunionssången som anses vara äldst och i varje fall är tidigast belagd (se ovan), Introitus, Graduale, Alleluia, Tractus och Offertorium. De omfattande kyrkoårsbestämda repertoarerna för dessa delar av mässan fastlades dock först långt senare. Vid denna tid fanns ännu ingen av Rom påbjuden enhetlighet inom den västliga kyrkan, varför de texter som användes, liksom också den musikaliska utgestaltningen, kunde skilja sig avsevärt, mel-

17 McKinnon, s 109.

18 McKinnon, s 82.

19 McKinnon, s 78, 108.

20 Brodde, s 465.

lan olika traditioner. Inte heller termen *Communio* var ännu etablerad. I den ambrosianska liturgin i Milano sjöngs under kommunionen en sång benämnd *Transitorium*, som bestod av en antifon, utan psalmverser, som upprepades, alltså en enkel AA-form. I den spansk-mosarabiska liturgin sjöngs omedelbart före och under prästernas kommunion tre antifoner: *ad pacem* (vid fridskyssen), *ad confractioem* (vid brödsbrytelsen) och *ad accedentes* (när kommunikanterna träder fram), oftast kompletterade med [psalm]verser. Den gallikanska liturgins kommunionssång, *Trecanum*, hade en mer komplicerad, symmetrisk struktur vilken, liksom namnet, har antagits syfta på *Treenigheten*.<sup>21</sup>

*Fadern*  
antifon

*Sonen*  
psalmvers

*den helige Ande*  
*Gloria Patri*

*Sonen*  
psalmvers

*Fadern*  
antifon

På 700- och 800-talen började de romerska centraliseringssträvandena i fråga om liturgin leda till att de övriga västliga traditionerna mer eller mindre trängdes ut. Kyrkosången blev mer enhetlig och bruket i Rom blev norm.<sup>22</sup>

*Communio*-sången i den romerska mässan fick en antifonal form, med en antifon och psaltarverser. Någon församlingsmedverkan torde inte längre ha förekommit. Antifonens text var i många fall hämtad från Psaltaren, men väl så vanligt var att den utgjordes av ett citat från den innevarande dagens evangelium, ett drag som inte har någon motsvarighet i andra liturgiska sånger och som starkt markerar den de tempore-karaktär som sången nu fått.<sup>23</sup> Härigenom gick å andra sidan den textliga nattvardsanknytningen i de flesta fall förlorad. De evangelietexter som valdes tycks ha haft funktionen att sammanfatta dagens budskap, något som understryker att *Communio* också fungerade som mässans avslutningssång.

Av *Ordo romanus I* från 700-talet<sup>24</sup> framgår att *Communio*-sången skulle pågå under hela kommunionmomentet; så snart prästen började dela ut sakramentet skulle kören intonera antifonen, varefter verserna följde. På tecken från celebranten avslutades psalmodin med *Gloria Patri*,

21 Uppställningen hämtad från Fellerer I, s 222.

22 Ekenberg 1987, s 1, Fellerer I, s 262, Nagel s 97f.

23 Hiley uppger (s 116) att drygt 40% av *Communio*-antifonerna har psaltartexter och att de flesta av de övriga har texter från evangelierna; "quite often" utgörs de av en vers från dagens evangelium, eller från samma kapitel.

24 Enligt Grout/Palisca (s 45) från slutet av 600-talet.

varpå till sist antifonen upprepades. Det antal verser som sjöngs var alltså inte i förväg fastställt, utan anpassades till distributionens längd.

Antifonen sjöngs av kören (*schola cantorum*). Att Communio var avsedd att sjungas av skolade sångare visas av dess i allmänhet rikt utgestaltade melodik som skiljer sig avsevärt från officiets enklare antifoner. Även psalmodin var på motsvarande sätt rikare. Communio-sången, som ju också var mässans avslutningssång, kan ses som en pendang till ingångssången, Introitus, som har en liknande utformning. Stäblein ställer dock communio-sångens "stillsammare" melodik i viss kontrast till introitusmelodiernas mer "högtidligt uppförande" karaktär.<sup>25</sup> Inom Communio-repertoaren finns stora variationer i antifonernas melodik. Vissa antifoner har omfångsrika melismer, andra präglas mer av gruppmelodik; exempel finns också på i stort sett syllabisk textunderläggning. Till detta kommer olika blandformer. Skillnaderna tycks delvis hänga samman med textens ursprung. Antifoner med texter ur evangelierna har i allmänhet en enklare, i stort sett syllabisk, melodik som påminner om officiets antifoner. Tropering av communiosångerna kunde förekomma men var inte särskilt vanlig.<sup>26</sup>

Repertoaren av communio-sånger var redan tidigt omfattande; den äldsta bevarade samlingen, som härrör från 700-talet, omfattar ca 150 sånger.<sup>27</sup> En särskild communiosång fanns för varje dag under året. Efter år 1000 skedde inga större förändringar; den förnyelse av den liturgiska repertoaren som ägde rum under senmedeltiden omfattade i första hand ordinariermelodier och Alleluia.<sup>28</sup>

Under senare delen av medeltiden skedde en tyngdpunktsförskjutning i mässan. Det viktigaste momentet, eukaristins höjdpunkt, var nu inte längre kommunionen utan elevationen och mässkanon med tillbedjan av den i hostian närvarande Kristus. Församlingen blev alltmer åhörare och åskådare till de heliga mysterierna i stället för deltagare i dessa. Mässfosterstanken blev central på bekostnad av andra nattvardsmotiv,<sup>29</sup> och prästerna fick alltmer av en ställföreträdande och medlande funktion i förhållande till lekmännen. Det blev viktigare att mässan i allt firades så att den blev "giltig"<sup>30</sup> än att den blev ett uttryck för hela församlingens "communio".<sup>31</sup> Som en naturlig följd av detta ändrade synsätt blev det allt vanligare att deltagandet i kommunionen begränsades till prästerskapet. Därigenom kom givetvis kommunionen att ta betydligt mindre tid i anspråk, något som ledde till att psalmverserna efterhand slopades och en-

25 Stäblein, sp 1588.

26 Grout/Palisca, s 68.

27 Hucker/Huglo, s 592.

28 Fellerer I, s 273.

29 Beckmann, s 78.

30 Enligt Nagel (s 120) krävs endast prästerlig kommunion (i båda gestalterna) för att mässan skall anses giltig.

31 Beträffande communiobegreppet, se Hellerström, s 121f, 126, 159 etc.

dast antifonen återstod. Redan på 900-talet saknas verserna i vissa communiosånger, under det följande århundradet blir detta allt vanligare och från ca 1200 försvinner de helt.<sup>32</sup> Communiosången kom också att senareläggas, så att den normalt sjöngs efter det att distributionen avslutats.

Införandet av *Agnus Dei* i mässan har tillskrivits påven Sergius I (d 701). Sången antas ha sina rötter i östkyrklig tradition, närmast den syriskaliturgin.<sup>33</sup> Ursprungligen sjöngs *Agnus Dei* i samband med brödsbrytelsen, men den tycks också redan tidigt på vissa ställen ha förekommit under kommunionen.<sup>34</sup> När communiosången senarelades, blev i stället *Agnus Dei* den egentliga kommunionssången i den romerska mässan.<sup>35</sup> Som ovan konstaterats fanns då inte längre något behov av en längre beledsagande sång. Den utvidgning av *Agnus Dei* i form av troperingar som tidigare förekommit försvann och den kortfattade versionen med tre bönerop blev allenarådande. Då avslutades ännu alla böneropen med "*miserere nobis*"; först omkring år 1000 började "*dona nobis pacem*" uppträda som avslutning på det tredje böneropet.<sup>36</sup>

När flerstämmigheten gjorde sitt inträde i mässan, förekom det till en början att även *Communio* utfördes flerstämmigt. Ganska snart (1300-talet) etablerades dock en praxis, enligt vilken *Communio* bibehöll sin ursprungliga enstämmighet och flerstämmigheten, där sådan förekom, reserverades för i första hand ordinariepartierna.<sup>37</sup> En konsekvens av detta kom ju att bli att de talrika "mässor" som nykomponerades från början på 1300-talet ända till vår tid, vanligtvis utelämnar propriet.

### Katolsk utveckling från 1500-talet

Under 1500-talet förekom vissa av reformationen inspirerade liturgiska reformsträvanden även på katolskt område, vilka också berörde kommunionen. I en "*Kirchengesangbuch*" med sånger på folkspråket, utgiven av Johann Leisentrit 1567, rekommenderas vissa sånger "också vid mässan" (alltså inte bara för enskilt bruk), t ex "vid mottagandet av den heliga kommunionen".<sup>38</sup> Detta ledde emellertid inte till några förändringar i den romerska mässordningen. Reformsträvanden på det musikaliska området ledde till ett nytt *Graduale*, *Editio Medicaea* (1614), där man gick hårdhänt fram med det gregorianska melodimaterialet, varvid även *Communi-*

32 Brodde, s 466.

33 Rietschel/Graff, s 333.

34 Ekenberg 1987, s 94, Hiley, s 166.

35 Beckmann, s 78.

36 Hiley, s 168.

37 Fellerer I, s 348.

38 Fellerer II, s 123.

nio-sångerna fick sin beskärda del.<sup>39</sup> Communio-sången fortsatte att ha en ganska undanskymd ställning, och när det på 1600-talet och framförallt 1700-talet blev vanligt att ge mässan en rik musikalisk utgestaltning där mässångerna komponerades för kör och orkester, var det i propriet framför allt Introitus, Graduale och Offertorium som blev föremål för nykomposition.<sup>40</sup> Den självständiga orgelmusik för mässan som komponerades under denna tid av bl a Frescobaldi<sup>41</sup> och François Couperin d y<sup>42</sup> innehåller inte heller communio-musik.<sup>43</sup> Helt förbigicks dock inte Communio av tonsättarna. Exempel på tonsatta communitexter finns hos bl a Alessandro Scarlatti och J J Fux.<sup>44</sup> Ett mera kuriöst exempel på en communitonsättning finns i den sk "Landshuter Gesangbuch" som under intryck av upplysningens och rationalismens idéer utgavs 1777. Den var frukten av en reformrörelse, där man gick till hårt angrepp mot den romerska liturgin, vilken karakteriserades som "en förvirrad, osammanhängande helhet". I stället krävde man "nationalliturgier" där mässans sånger skulle utgöras av tyska visor med nydiktade eller parafraaserande texter.<sup>45</sup> De för församlingssång avsedda enstämmiga mässångerna i denna bok sattes i sin tur för kör och orkester av två tonsättare, Ignaz Holzbauer och den i Sverige inte obekante Georg Joseph Vogler.<sup>46</sup> Agnus Dei- och communio-momenten har här sammansmältts till en sång "Er nahm hinweg die Sünden...", som hos Holzbauer får en tidstypiskt sentimental prägel.<sup>47</sup>

Under 1800-talet fortsatte förfallstendenserna; det förekom även vid högmässor att vissa propriésånger, däribland communio, inte alls sjöngs.<sup>48</sup> Samtidigt växte från mitten av århundradet en reformrörelse av nytt slag fram. Man sökte sig nu tillbaka i tiden; den gregorianska sången blev åter ett ideal, tillsammans med Palestrinapolyfonin. I nykompositionen eftersträvades en kyrklig stil, skild från samtida profanmusik. Solesmesmunkarnas forskning återgav de gregorianska mässmelodierna deras ursprungliga rikedom, något som också kom communio-sångerna till godo. Fortfarande var dock Communio endast en antifon, utan psalmodi. Däremot började vid denna tid en utveckling mot ökat församlingsdeltagande i kommunionen, något som uppmuntrades av påven Pius X, "den liturgiske påven" (1903-1914), en förgrundsgestalt i de liturgiska och kyr-

39 För ett exempel på en communiomelodi före resp efter "reformerings", se Fellerer II, s 49.

40 Fellerer II, s 162-163.

41 *Fiori musicali*, 1637.

42 *Pièces d'orgue*, 1690.

43 Däremot finns en Canzona för postcommuniomomentet i två av Frescobaldis tre mässmusikserier.

44 Fellerer II, s 183.

45 Nagel, s 173.

46 Om Voglers - mer eller mindre - kyrkomusikaliska verksamhet i Sverige, se t ex *Musiken i Sverige II*, s 433ff.

47 För en utförlig redogörelse för denna "Singmesse" och de två tonsättningarna, se Kurthen, s 76-110.

48 Fellerer II, s 256.

komusikaliska reformsträvandena.<sup>49</sup> Församlingsdeltagande i kommunionen började nu bli allt vanligare, vilket ökade behovet av kommunionemusik. Communio-sången började återfå något av sin ursprungliga funktion och utgestaltning. I en katolsk kyrkomusikalisk handbok från 1949<sup>50</sup> sägs det att Communio sjungs efter prästens kommunion och att den skall beledsaga folkets kommunion. Vidare rekommenderas att antifonen kompletteras med psalmverser som låter sångens ursprungliga innebörd framträda klarare. Däremot nämns här ingenting om andra former av kommunionemusik, och kommunionen finns inte med bland de ställen i mässan där orgelmusik anges kunna förekomma.<sup>51</sup> Orgeln har däremot en viktig roll i den ordning för kommunionemusik som beskrivs i en fransk lärobok i liturgiskt ackompanjemang från 1937;<sup>52</sup> här heter det att läktarorgeln (le grand-orgue) börjar spela efter Agnus Dei (som omedelbart föregår kommunionen) och fortsätter så länge församlingen kommunicerar. Först därefter sjungs Communio, som här alltså behåller sin plats efter kommunionen och därmed förmodligen också sin form, utan psalmodi. Båda framställningarna räknar med att musiken fortgår under hela kommunionen.

Andra Vatikankonciliet (1962-1965) innebar en ytterligare förstärkning av kommunionens ställning och också en starkare markering av friheten i valet av kommunionssång. Ritkongregationens instruktion, *Musicam sacram* (1967) talar om det "rättmätiga, på många håll och upprepade gånger genom medgivanden bekräftade bruket att ersätta de i Gradualet ingående sångerna till mässans ingång, offertoriet och kommunionen med andra sånger". Dock ställs krav på de valda sångerna; de skall motsvara "resp. del av mässan, den innevarande dagen eller kyrkoårstiden".<sup>53</sup> Församlingsmedverkan i propriet rekommenderas och det responsoriala sångsättet kommer åter till heders.<sup>54</sup> Kommunionssången omnämns dock i första hand som en ren körsång; först därefter nämns alternativet "kören eller kantorn tillsammans med folket". Kommunionssången betecknas som en processionssång och dess funktion sägs vara att "uttrycka kommunikanternas andliga gemenskap, visa hjärtats glädje och understryka broderskapet i den procession som går fram för att ta emot Kristi lekamen". Sången tycks förutsättas pågå under hela kommunionen. Ingen åtskillnad görs mellan prästens och de troendes kommunion.<sup>55</sup> Man tycks räkna med endast en sång under kommunionen, något som bekräftas av anvisningar i mässordningar.<sup>56</sup> Möjligheten till instrumentalmusik

49 Hellerström, s 165.

50 Lemacher/Fellerer, s 351.

51 Lemacher/Fellerer, s 354.

52 Dupré, s 36.

53 Citaten efter Ekenberg 1980, s 31.

54 Ekenberg 1980, s 31.

55 Ekenberg 1980, s 56.

56 *Gotteslob* (s 391) talar om "der Kommunionsgesang"; *Oremus* (s 443) och *Cecilia* (s 424) om



under kommunionen nämns inte. Av en engelsk, katolsk koralbok<sup>57</sup> framgår att man där också räknar med möjligheten att sjunga "rena" församlingssånger, utan responsorialt förfarande, under kommunionen; för detta ändamål anvisas sjutton sånger. Auktoritativa katolska yttranden betonar vikten av en riktig avvägning mellan körens och församlingens medverkan. I *Ordo missae* (1969) sägs att körsången bli under kommunionen inte får dominera helt utan att församlingssång är önskvärd. Å andra sidan betonade påven Paulus VI i ett tal 1970 att kören har de bästa möjligheterna att utföra kommunionssångerna, men att det skall ske i församlingens tjänst.<sup>58</sup>

### Luthersk tradition på tyskt område t o m Bach

Den lutherska reformationen innebar en förändrad syn på nattvarden, där *communio*-aspekten återigen kom i förgrunden. Mässan skulle firas med deltagande av hela församlingen; det ansågs också väsentligt att församlingen fick delta i sången under kommunionen. Den traditionella *communio*-antifonen sattes på undantag. Till folkspråket översatta *communio*-antifoner förekommer i Thomas Müntzers *Deutsche evangelische Messe*, däremot inte hos Luther. I den sistnämndes *Formula missae* från 1523, en tidig luthersk mässordning som i stor utsträckning bibehåller latinet och relativt nära följer den romerska mässans ordning, förekommer ännu *communio*-antifonen, om än fakultativt. "Will man das Kommun singen, so singe mans" heter det.<sup>59</sup> Liksom i den romerska mässan är *communio*-sången förlagd till efter distributionen.<sup>60</sup> Dock tycks Luther ha varit tveksam till denna sångs berättigande i en evangelisk gudstjänst; den ansågs alltför nära förknippad med den av honom bekämpade mässoffersläran, även om det knappast kan ha funnits något att anmärka på texterna, som ju var uteslutande bibliska.<sup>61</sup> Den egentliga kommunionssången i *Formula Missae* är *Agnus Dei*, som sjungs av kören.

Tre år efter *Formula Missae* återkom Luther med en ny mässordning, *Deutsche Messe*, som är betydligt radikalare än föregångaren.<sup>62</sup> Här är latinet borta; ordinariesångerna har ersatts av tyskspråkiga parafrafer. Församlingsdeltagandet accentueras på bekostnad av kören. Även mässans gestaltning i övrigt förhåller sig betydligt friare till den romerska traditionen. Som kommunionssånger nämns i *Deutsche Messe*:

"kommunionpsalm eller annan sång".

57 *New Catholic Hymnal*, London 1971, s 365.

58 Askmark, s 251.

59 Brodde, s 466.

60 Blume, s 36.

61 *Handbuch*, s 18.

62 Nagel, s 137f.

1. Det tyska Sanctus, "Jesaja dem Propheten...", där texten sätts in i sitt ursprungliga bibliska sammanhang (Jes 6:3).<sup>63</sup> Placeringen av Sanctus under kommunionen kan tyckas förvånande, men kan sägas fullfölja det lösgörande av Sanctus från dess ursprungliga sammanhang som påbörjats i *Formula Missae*, där det latinska Sanctus visserligen finns kvar inom ramen för den eukaristiska bönen, men är flyttat till *efter* instiftelseorden.

2. "Gott sei gelobet und gebenedeiet".

3. "Jesus Christus unser Heiland".

"Jesaja dem Propheten..." är obligatorisk; de övriga sjungs om antalet kommunikanter så fordrar.<sup>64</sup> Sanctus-parafrasen blev dock inte bestående som kommunionssång, medan däremot de två andra sångerna, båda med förreformatoriskt ursprung, kom att utgöra kärnan i det lutherska beståndet av nattvardskyrkovisor. De flesta tyska lutherska gudstjänstordningar från 1500- och 1600-talen nämner åtminstone någon av dem som kommunionssång.

Den ursprungliga brödsbrytelsesången *Agnus Dei*, som senare blev kommunionssång, har här flyttats till efter kommunionen. Den sjungs i tysk översättning ("Christe du Lamm Gottes") och inte i den parafraserande formen "O Lamm Gottes unschuldig".<sup>65</sup>

Gudstjänstpraxis i Wittenberg torde på Luthers tid närmast ha anslutit sig till *Formula Missae*, vilket bl a innebär att Luthers parafraserande mässånger ännu knappast sjöngs i någon större utsträckning.<sup>66</sup> Andra lutherska mässordningar från 1500-talet ligger ofta närmare den romerska mässan än "Deutsche Messe". I tyska evangeliska gudstjänstordningar från 1500-talet, av vilka det finns många, förekommer *Agnus Dei* såväl före och under som efter kommunionen. Som församlingssång under kommunionen tycks "Jesus Christus unser Heiland" ha haft ett försteg framför "Gott sei gelobet". Även ny- eller omdiktade sånger utan uttalat nattvardsanknutna texter kunde förekomma. Ett exempel på detta är pingst-sången "Nun bitten wir den heiligen Geist".<sup>67</sup> Också psalmodierade psaltarpsalmer förekom, framför allt psalm 111.<sup>68</sup> På reformert område rekommenderar Calvin psalm 138<sup>69</sup> (i denna tradition sjöngs psaltarpsalmerna dock endast som rimmade parafraser).

Orgeln, i den mån den förekom, hade ännu inte någon huvudroll i det liturgiska musicerandet. Kretsen kring Luther hade också en restriktiv hållning till orgeln som gudstjänstinstrument. Dock finns vissa uppgifter för organisten angivna i superintendenten Aepins i Hamburg gudstjäns-

63 En svensk version, "Esaias såg den Allraheligaste", finns ännu i 1937 års psalmbok, som nr 605.

64 Blume, s 36.

65 Blume, s 36.

66 Nagel, s 139.

67 Blume, s 15.

68 Brodde, s 466.

69 Nagel, s 150.

tordning från 1556: bl a skall organisten under kommunionen spela mellan församlingens verser.<sup>70</sup>

Mot slutet av 1500-talet började latinet åter komma i bruk på evangeliskt område. Det folkliga draget i gudstjänsten fick delvis vika för det konstfulla. Det började bli vanligt att kören, där resurser fanns, sjöng motetter under kommunionen.<sup>71</sup> Även orgeln fick en starkare ställning.<sup>72</sup> Den Lauenburgska kyrkoordningen från 1585, som också användes i Lübeck, anger att orgeln växelvis med församlingen (vid denna tid hade orgeln ännu inte börjat användas som ackompanjemang till församlingssång) skall spela under kommunionen. De sånger som kom ifråga var "Jesus Christus unser Heiland", "Gott sei gelobet und gebenedeiet", "Was kann uns kommen an vor Noth" och "Jesaja dem Propheten..."; vidare Agnus Dei-sångerna "O Lamm Gottes unschuldig" och "Christe du Lamm Gottes" samt psaltarpsalmen 111.<sup>73</sup> Även fritt improviserande på orgel kunde förekomma.<sup>74</sup>

Under 1600-talet utvecklades i de stora kyrkorna, inte minst på nordtyskt område, en aldrig tidigare skådad rikedom och mångfald av kommunionmusik: körsång, församlingssång, orgelmusik och instrumentalensemble.<sup>75</sup> Organisten hade vid denna tid blivit jämbördig med - eller överlägsen - kantorn i status och kunde till och med ha en instrumentalensemble och/eller sångare till sitt förfogande för att utföra s k "Organistenmusik" från sin läktare, en pendang till kollegans "Kantorenmusik" från koret.<sup>76</sup> Alternatimmusicerande av olika slag var mycket vanligt. De sedvanliga nattvardskoralerna kunde sjungas av församlingen ensam, av församling och kör, församling och orgel eller församling, kör och orgel. Ytterligare variationsmöjligheter erbjöd uppdelningen i två körgrupper samt växlingen mellan enstämmig och flestämmig körsång.<sup>77</sup> Även motetter kunde utföras växelvis av organist och kör eller av organist och kantor, varvid organisten inte nöjde sig med att spela körsatsen som den stod utan intavolerade, dvs improviserade en klavermässig bearbetning.<sup>78</sup> En motettintavolering kunde också spelas av organisten ensam.<sup>79</sup> Kom-

70 Edler, s 149, Davidsson, s 6.

71 Blume, s 44, 74.

72 Ett märkesår för orgelns ställning är 1597, då teologiska fakulteten i Wittenberg genom en s k "Unbedenklichkeitserklaring" gav generellt godkännande åt orgelspel i gudstjänsten (Blume, s 66).

73 Edler, s 150f.

74 Blume, s 66.

75 Enligt Blume (s 165) ar det dock inte belagt huruvida självständig instrumentalmusik förekom i 1600-talets evangeliska gudstjänst.

76 Edler, s 51-62.

77 För en sammanfattning av alternatimmojligheterna (som dock enbart innefattar kör och orgel), se Mahrenholz, s <9>.

78 Davidsson, s 6f.

79 Edler, s 160, som citerar en tysk mässordning (Ratzeburg) från 1614.

munionismusiken kunde alltså vara mycket omväxlande och livfull; dess omfattning vittnar om att nattvardsgångarna tog åtskillig tid i anspråk. Ett exempel på hur kommunionismusiken kunde gestalta sig i en stor nordtysk stadskyrka vid mitten av 1600-talet utgör den rekonstruerade "Hauptgottesdienst" som firades i Göteborg 1991 i samband med symposiet kring Matthias Weckmann. Kommunionismusiken bestod här av fyra delar:

- a. *Koral*: "Gott sei gelobet und gebenedeiet" (orgelpreludium; därefter församlings-sång med kör och orgel)
- b. *Instrumentalmusik* (sonata) för orgel och tre instrument (Organistenmusik)
- c. *Motett* (5-stämmig kör)
- d. *Agnus Dei*: "Christe du Lamm Gottes" (intonerad av prästen, därefter sjungen av kör och församling utan ackompanjemang)<sup>80</sup>

Även under 1700-talets första decennier bestod på många håll den gynnsamma kyrkomusikaliska situation som möjliggjorde bl a detta slag av påkostad kommunionismusik. Numera var det dock åter kantorn som ansågs som den ledande kyrkomusikern. Under Bachs tid som Thomaskantor i Leipzig förekom det att hela kantater utfördes under kommunionen. Organisten preludierade före kantaten och spelade under återstoden av kommunionen koralpreludier alternatim med församlingen (eller kanske kören eller kantorn).<sup>81</sup> Troligen förekom även här självständig instrumentalmusik; på originalmanuskriptet till Bachs berömda Chaconne ur d-mollpartitan för soloviolin (BWV 1004) står orden "*Musica sub communionem*".<sup>82</sup>

## Sverige från reformationen till våra dagar

När den svenska kyrkoprovinns hade anslutit sig till den lutherska reformationen, utgavs i ganska rask följd en rad gudstjänstordningar med mer eller mindre officiell prägel. Gudstjänsternas utformning hämtade drag från samtida tyska ordningar men bibehöll en större kontinuitet med den romerska mässan.<sup>83</sup>

Den första svenska lutherska mässordningen var Olaus Petris *Then swenska messan* (1531) som till en början brukades parallellt med den romerska mässan. Kommunionen föregicks av Agnus Dei. Communio-momentet bestod av en (ej specificerad) svensk psalm. Som alternativ kunde *Nunc dimittis* (också på svenska) sjungas eller läsas.<sup>84</sup> Olaus Petris

80 Gable, s 111, 115f.

81 Williams, s 4.

82 Muntligt meddelande från prof Jacques van Oortmerssen, Amsterdam.

83 Martling, s 13.

84 Mässan kunde i sin helhet sjungas eller läsas; det förra om den firades som högmässa, det

mässa utkom i flera överarbetade versioner, den första redan 1537. Sedan den romerska mässan förbjöds 1539, utkom 1541 en ny version, kallad *Messan på Swensko*, vilken får anses ha mer officiell karaktär än de föregående. Denna mässbok reviderades ytterligare 1548. Om kommunionmomentet heter det här (citerat från 1557 års upplaga):

Emedhan siungs / Jesus Christus är vår helsa etc. eller / Gudh ware loffuat etc. eller och / Da pacem, eller Discubuit Jesus etc.<sup>85</sup>

Nunc dimittis försvann redan 1541 och ersattes med de tre i citatet ovan först nämnda svenska psalmerna, av vilka de två första är översättningar av de dominerande tyska kommunionssångerna, "Jesus Christus unser Heiland" och "Gott sei gelobet und gebenedeiet". *Da pacem* sjöngs, den latinska titeln till trots, på svenska (Förlän oss, Gud, din helga frid).<sup>86</sup> Den har däremot ingen motsvarighet i de vanligaste tyska gudstjänstordningarna utan tycks vara ett svenskt särdrag. 1548 tillkom en fjärde sång, *Discubuit Jesus*, en latinsk parafras på instiftelseorden.

1558, trycktes "på nytt"<sup>87</sup> i Stockholm en mässordning: *Liturgia Eller Then Swenske Messordningen*, som avviker från *Messa på Swensko*, bl a genom att den är genomgående tvåspråkig och alltså ger möjlighet att fira mässa på latin. I denna bok heter det:

Medhan Christi Nattvards utdelning haffs förhänder / siunger Choren. Och plägher tå som oftast siunges then Loffsången som förfatar bönen om fredh / Förlään oss Gudh / etc: Undertijden när många äre / som gåå til Gudz bordh / plägher och någhre til andre Sånger siunges / som komme öffuer ens medh Sacramentzens handling / til hwilket bäst wil tiena thetta Responsorium: Discubuit Iesus. etc. In ther uti bliffuer siellfue Instichtelse orden förehålne. Item then Antiphonen: Sacrum Convivium.<sup>88</sup>

Här anges klart att samtliga kommunionssånger sjungs av kören.<sup>89</sup> Eftersom *Messan på Swensko* saknar anvisning om vem som skall sjunga, är det svårt att fastställa huruvida avsaknaden av församlingssång under kommunionen var ett konservativt drag (som t ex latinet) eller om det var allmän praxis att endast kören medverkade. Mot det senare antagandet talar dels att de annars sedvanliga kommunionpsalmerna ("Jesus Kristus är vår hälsa" och "Gud vare lovad") här inte finns med, dels att

senare om den användes som "kommunionsmässa", vilket enligt Hellerström torde ha varit huvudavsikten med utgåvan (Hellerström, s 205).

85 *Messan på Swensko / förbättrat*. Stockholm 1557.

86 Att "Da pacem" här endast betecknar titel och inte begynnelseorden antyds av frånvaron av efterföljande "etc".

87 Om tryckår för första upplagan har jag ingen kännedom.

88 *Liturgia Eller Then Swenske Messeordningen, På nytt tryckt i Stockholm / Anno 1558 aff Andrea Guttowitz*.

89 I den latinska texten heter det: "Chorus continuat cantum", vilket understryker att sången fortgick under hela kommunionen.

samtliga omnämnda sånger tillhör den förreformatoriska repertoaren: hymnen *Da pacem* (visserligen med möjlighet att sjungas på svenska), responsoriet *Discubuit Jesus* och antifonen *O sacrum convivium*. Omnämmandet av kommunionssånger sker, till skillnad från i *Messan på Swensko* i form av rekommendationer, inte som bindande föreskrifter. Ytterligare en intressant skillnad är att *Messan på Swensko* tycks förutsätta att endast en sång väljs som kommunionssång (för att upprepas vid behov?) medan *Liturgia* räknar med att flera sånger kan användas vid samma tillfälle. Avsikten med att koncentrera sig på en sång kan ha varit att ge församlingen bättre möjligheter att lära sig denna, något som ju inte behövde beaktas om kören ensam svarade för sången. Församlingssången torde, generellt sett, vid denna tid ha varit relativt svagt utvecklad, och i varje fall starkt beroende av körens eller försångarens stöd.<sup>90</sup> Vittnesbörd om alternatim- och till skiftespraxis i svenskt gudstjänstliv under 1500-talet finns,<sup>91</sup> men tycks inte avse kommunionsmusiken.

Från 1560-talet härstammar den s k Örebroboken, ett musikaliskt komplement till Laurentius Petris utförliga beskrivning av gudstjänster för hela kyrkoåret, *Notulae de officiis ecclesiasticis*.<sup>92</sup> Den företer beträffande kommunionssången vissa likheter med *Liturgia*, så till vida att i första hand *Da pacem* sjungs, och, om kommunikanterna är många, ytterligare sånger. Liksom i *Liturgia* rekommenderas *Discubuit Jesus* och *O sacrum convivium* men dessutom nämns koralen "Jesus Kristus är vår hälsa", något som kan tyda på att man ville ge en möjlighet till församlingssång.

Efter striderna om Johan III:s "Röda bok", vilken slutligen förkastades vid Uppsala möte 1593, började ett långvarigt revisionsarbete som utmynnade i 1614 års kyrkohandbok. Här har antalet angivna kommunionssånger ökat något. Agnus Dei har nu, till skillnad mot i 1500-talets svenska mässordningar, blivit kommunionssång, både i originalform (givetvis på svenska) och som parafras ("O rene Guds Lamm, oskyldigt"). Förutom den lutherska kommunionens "kärnkoraler": "Jesus Kristus är vår hälsa" och "Gud vare lovad", finns ännu *Discubuit Jesus* med. Kommunionen avslutas med *Da pacem*.<sup>93</sup> Man får anta att kommunionssångerna här är främst avsedda som församlingssånger.

Den livliga, för att inte säga hetsiga, liturgiska utvecklingen på 1500-talet följdes av en konsolideringens och konserveringens tid: ortodoxins århundrade. Inte förrän 1693 kom åter en ny kyrkohandbok. Gudstjänstens musikaliska sida tillgodosågs genom 1697 års koralpsalmbok, som

90 Om församlingssången i danska kyrkan vid ungefär samma tid skriver H Wentz: "I Thomissöns version av mässan (241) heter det: 'Degnen og Folckit suarer', eller: 'Degnen og Almuen sjunger' (under nattvardsgången). Hur mycket folket eller allmogen vid denna tid kunnat sjunga, hade det varit av interesse att veta. Troligen har präst och degn länge nog fått sjunga ensamma". (Wentz, s 105)

91 Jfr Aulén, s 57.

92 Hellerström, s 209.

93 Hellerström, s 212f.

förutom själva psalmerna innehöll bl a en fullständig mässordning med noter, "Then Svenska Mässan". Här anges ett stort antal psalmer att sjungas under kommunionen av "Choren medh Församlingene".<sup>94</sup> Den första av dessa är Agnus Dei, till vilken ges fyra kyrkoårsbestämda melodier; dessutom ges texten till Agnus Dei-parafrazen "O Rene Gudz Lamb oskyldigt". Så räknas ytterligare tolv psalmer upp; först bland dessa kommer "Jesus Kristus är vår hälsa" och "Gud vare lovad". I de övriga växlar de textliga motiven, från bot ("Allena till dig Herre Jesu Krist") till lovsång ("Min själ skall lova Herran"). Allmänt kan noteras ett starkt inslag av en innerlig, pietistiskt färgad kristocentricitet, så t ex i "Min högsta skatt o Jesu kär" och "Herre Jesu Christ min Frälsare du äst". Att sådana psalmer anses lämpliga under kommunionen är lätt att förstå; mer svårbegripligt blir det att ingen av de egentliga nattvardspsalmer (förutom de två självklara) har fått komma med. Att antalet psalmer är större än tidigare innebär förmodligen ingen valfrihet; uppställningen ger intrycket att psalmerna skulle sjungas i den på förhand bestämda ordningsföljden.

1700-talet präglades av ett långtgående liturgiskt förfall som också innebar ett avsevärt självsvåld i förhållande till gällande handbok. 1811 års kyrkohandbok, i all sin av många påtalade bristfällighet, får ses som ett försök att åter bringa ordning i gudstjänstlivet.<sup>95</sup> Eftersom det mesta av liturgisk kunskap och medvetenhet hade försvunnit i mellantiden, är det knappast ägnat att förvåna att handboken ger ett torftigt intryck. Detta gäller också kommunionsmusiken. För första gången stadgas eller rekommenderas inte någon bestämd psalm eller sång. Agnus Dei inleder, under det att nattvardsgästerna framträder, och "Derefter sjunges af Församlingen någon Nattwards-Psalm. Under sången meddelas åt hvarje Nattwards-gäst, först Brödet...".<sup>96</sup> Sången förutsätts pågå under hela kommunionen och följs omedelbart av en med salutation inledd tackbön. Någon kör räknar man inte längre med, inte heller något behov av mer än en kommunionpsalm.<sup>97</sup>

Frågan om kommunionsmusik förlorade under senare delen av 1800-talet sin aktualitet i stora delar av Sverige, helt enkelt därför att nattvarden firades alltmer sällan. Även utlysta nattvardsgångar fick ofta ställas in av brist på anmälda kommunikanter. Svenska kyrkan genomlevde en nattvardskris.<sup>98</sup>

94 KB 1697, s 1028.

95 Aulén, s 67.

96 Beträffande frågan huruvida Agnus Dei förutsattes sjungas under själva utdelandet, se fotnot 100 nedan.

97 *Kyrko-Handbok, etc.*, Stockholm 1811.

98 Situationen beskrivs bl a i Bexell, s 173f och i Eckerdal, "Liturgisk utveckling i Sverige", SOU 1974:67, s 26f.

Trots detta var kyrkohandbokens huvudgudstjänst alltjämt den fullständiga högmässan. Detta var också utgångspunkten för det revisionsarbete som tog sin början i mitten av 1800-talet.<sup>99</sup>

1894 års kyrkohandbok, och även dess följeslagare 1897 års mässbok, innebar på flera sätt en liturgisk förnyelseansats. Beträffande kommunionismusiken är formuleringarna i HB 1894 ännu snarlika dem från 1811. I båda sjungs Agnus Dei av församlingen under kommunikanternas framträdande till altaret,<sup>100</sup> varefter psalmsång tar vid under själva utdelandet. HB 1894 talar på ett allmänt sätt om "lämpliga psalmer"; det uttalade kravet på textlig nattvardsanknytning har alltså försvunnit, och man tycks nu räkna med möjligheten av så många kommunikanter att behov skulle kunna finnas av mer än en psalm. För första gången i en svensk mässordning nämns orgeln i samband med kommunionen, dock endast som ackompanjemang till församlingssången. Detta orgelspel skall vara "dämpadt", en anvisning som återkommer ända fram till HB 1942. Att församlingssång fortfarande är den enda förekommande formen av kommunionismusik får hos den ledande kraften bakom HB 1894, biskopen i Strängnäs U L Ullman, en teologisk motivering: det är ett uttryck för kommunionen som en hela församlingens gemensamma handling.<sup>101</sup>

Det liturgiska och kyrkomusikaliska reformarbetet fortsatte oförtrutet även efter sekelskiftet, och redan 1917 antogs en ny kyrkohandbok. Formuleringarna om kommunionens psalmer är här övertagna från HB 1894, men beträffande kommunionens inledning heter det nu: "Nu framtråda nattvardsgästerna under dämpadt orgelspel, hvarefter församlingen stående sjunger: O Guds Lamm...".<sup>102</sup> För första gången tilldelas alltså orgeln en självständig roll i samband med kommunionen, låt vara att det ännu inte rör sig om kommunionismusik i strikt mening. Man kan också lägga märke till att Agnus Dei, även om det inte börjar sjungas förrän kommunikanterna står framme vid altaret, fortfarande föregår själva kommunionen. *Agnus Dei* beledsagar alltså inte längre någon rörelse

99 Beträffande handboksarbetet under 1800-talet, se Bexell, kap "Svensk liturgi vid mitten av 1800-talet", s 40.

100 Bexell (s 281) tycker sig se en skillnad mellan HB 1811 och HB 1894 i fråga om Agnus Dei-sångens placering. Enligt honom anger HB 1811 att Agnus Dei skall sjungas under själva utdelandet och hänvisar till orden "under sången" i HB 1811, vilka han implicit förutsätter syfta på såväl kommunionens psalm som det föregående Agnus Dei. Jag finner det dock troligare att "under sången" avser enbart kommunionens psalm. Av den föregående meningens framgår ju att Agnus Dei beledsagade själva framträdandet till altaret: "Nu framtråda Nattvardsgästerna, och Församlingen instämmer: ...". Denna formulering övertogs så gott som oförändrad av HB 1894: "Nu framtråda Nattvardsgästerna och församlingen sjunger: ...", varför det förefaller omotiverat att här tolka in någon olikhet. Även språkliga skäl talar för att "under sången" inte syftar längre tillbaka än till den föregående meningens och det i denna förekommande ordet "sjunges".

101 Bexell, s 311f.

102 *Handbok för Svenska Kyrkan, etc...*, Stockholm 1919.



(framträdandet) eller handling (utdelandet) utan blir ett självständigt liturgiskt moment.<sup>103</sup>

Under decennierna efter 1917 utvecklades kyrkomusiken, inte minst körverksamheten, kvantitativt och kvalitativt. Den liturgiska medvetenheten ökade bland kyrkomusikerna och delvis under inflytande av orgelrörelsen började bestämda stilistiska krav göra sig alltmer gällande. Det i 1942 års kyrkohandbok införda, sedermera så omstridda, begreppet "kyrkligt värdig"<sup>104</sup> är ett utslag av dessa strömningar.<sup>105</sup> Om kommunionsmusiken heter det i HB 1942:<sup>106</sup>

Under utdelandet må förekomma psalmsång, under vilken orgeln stilla beledsagar sången, enbart orgelspel, eller ock en stunds tystnad.

De nyheter som här införs kan sammanfattas:

1. Psalmsång är inte längre obligatorisk, även om den nämns som förstahandsalternativ.<sup>107</sup>

2. Självständigt orgelspel kan nu förekomma under själva utdelandet. Här ser vi en utveckling från HB 1894 (orgelspel endast som beledsagning av kommunionpsalmen) via HB 1917 (självständigt orgelspel föregår kommunionen).

3. Tystnad blir nu explicit en möjlighet. Medan HB 1811 uttryckligen stadgar att psalmsången skall pågå under hela kommunionen (se ovan), är HB 1894 och HB 1917 mindre tydliga på denna punkt.

Ordet "eller" behöver knappast tolkas som ett förbud att vid samma tillfälle ha såväl psalmsång och orgelspel som tystnad. Här finns alltså en möjlighet till variation som tycks saknas i tidigare handböcker.

Trots att kyrkokörer vid denna tid var vanliga, finns i HB 1942 ingen antydning om att körmedverkan skulle kunna förekomma under kommunionen. Att detta vid denna tid i varje fall bör ha varit sällsynt styrks av en artikel i Kyrkomusikernas tidning,<sup>108</sup> där författaren gör en utförlig genomgång av lämpliga tillfällen för kören att medverka i gudstjänsten. Trots att syftet uppenbart är att visa på vidgade möjligheter i detta avse-

103 U L Ullman, som i egenskap av Svenska kyrkans främste liturgiker var en pådrivande kraft i det liturgiska förnyelsearbetet, ansåg i sitt högmässoförslag 1915 (varvid han frångick den ståndpunkt han förfäktat inför den närmast föregående handboksrevisionen) att Agnus Dei skulle sjungas under utdelandet, något som alltså inte fick gehör i HB 1917 (Bexell, s 281).

104 "Som avslutning av högmässan må, efter psalmen, kyrkligt värdig orgelmusik kunna utföras" (HB 1942).

105 Dock använder Otto Olsson ett liknande uttryckssätt redan 1910 i företalet till sina orgelstycken över gregorianska melodier: "Och dock vänder man ständigt åter till dessa gammalkyrkliga melodier, för att med dem till stomme få till stånd kyrkan värdiga orgelstycken" (Otto Olsson, *Gregorianska melodier*, Stockholm 1911).

106 Agnus Dei har nu helt skilts från själva kommunionen (en utveckling som ju påbörjades i HB 1917) och sjungs innan kommunikanterna träder fram.

107 I HB 1942 har ordet "psalmsång" spärrad stil.

108 G Carlman, "Körsången vid högmässan", *Kyrkomusikernas Tidning* 1941, s 36f.

ende (bl a nämns alternatimsång av gradualpsalmen) nämns ingenting om sång under kommunionen.

Avsaknaden av uttrycklig handbokssanktion av körsång under kommunionen uppfattades dock inte som liktydig med ett förbud, och under de följande årtiondena blev det vanligare att kören medverkade med kommunionemusik. Ett exempel är programmet för rikskyrkosångshögtiden i Visby 1956, där det kortfattat heter: "Under utdelningen psalmer, hymner, tystnad" (min kursivering).<sup>109</sup>

Den livaktiga kyrkomusikaliska aktiviteten under 50-, 60- och 70-talen ledde till en omfattande nykomposition som också omfattade communion-momentet. Här är inte platsen för en omfattande genomgång av denna. Dock måste Sven-Erik Bäckes "Nattvardpsalm" (Sv ps 74) framhållas. Bäckes melodi komponerades redan 1959 som en del i en aldrig fullbordad tonsättning. 1968 skrev Olov Hartman texten, som var tänkt som en Agnus Dei-parafra, för den TV-sända experimentmässan "Uppbrottets mässa".<sup>110</sup> Psalmen vann snabb spridning, både som körsång och som församlingssång.<sup>111</sup> Även annan kommunionemusik för kör komponerades vid denna tid, t ex Lars Edlunds fyra nattvardsmotetter med rubriken "Communio".<sup>112</sup>

Även orgelmusik komponerades speciellt med tanke på kommunionen. Här kan nämnas Daniel Olsons "Ad communionem", Torsten Sörensons "Sub communionem" och Torsten Nilssons "Partita eucharistiae".<sup>113</sup> En mer ovanlig besättning, solosång och stråkkvartett, har Hilding Hallnäs kommunionemusik "Invocatio", beställd till och uruppförd vid rikskyrkosångshögtiden i Visby 1972.<sup>114</sup>

Man kan också under denna tid se en medveten anknytning till såväl det reformatoriska som det medeltida och fornkyrkliga arvet av kommunionssånger. I den första av Harald Göranssons numera fem välkända samlingar med alternatimsatser, *Koralmusik*, återfinns sättningar av reformationstidens viktigaste kommunionsskoraler, "Gud vare lovad" och "Jesus Kristus är vår hälsa".<sup>115</sup> 1966/67 utgavs av Ragnar Holte och Lars Hartman "Detta är brödet"; en samling med gregorianska communion-sånger.<sup>116</sup>

109 *Kyrkosångsförbundet* 1956, s 21. Harald Göransson uppger i samband med sångsamlingen "Detta är brödet" (se nedan) som kom tio år senare, att körsång vid denna tid (mitten av 1960-talet) "visserligen utan stöd av kyrkohandbokens anvisningar, börjat praktiseras" under kommunionen (Göransson 1976, s 119f).

110 Psalmbokskommentarer, s 34. Om "Uppbrottets mässa", se Andrén, s 67.

111 Se t ex referatet av Ung Kyrkomusiks kurs 1970 (*Svensk Kyrkomusik* 1970, s 109). 1971 togs den med i 71 *psalmer och visor*, 1976 i psalmbokstillägget *Psalmer och visor '76*.

112 Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag 1962 (separatutgåvor).

113 Exempler är hämtade från Sjögren, A, s 72.

114 *Svensk Kyrkomusik* 1972, uppl B, s 132.

115 *Koralmusik. En samling koraler i reviderad form*, red H Göransson, Stockholm 1957. "Gud vare lovad" (nu Sv ps 400) ingick vid denna tid inte i psalmboken. "Jesus Kristus är vår hälsa" (Sv ps 387) fanns visserligen med, dock inte sjungen på sin originalmelodi utan på en helt annan, normalt förknippad med julen (nuvarande Sv ps 432).

116 Göransson 1976, s 119.

Tonsättningar av fornkyrkans tidigast belagda kommunionstexter,<sup>117</sup> lätt parafraaserade, utgavs på svenska och brukades flitigt av kyrkokörerna: "Smaken och sen" (Ps 34:9) av Ralph Vaughan Williams<sup>118</sup> och "Allas ögon vänta på dig, Herre" (Ps 145:15-16) av Heinrich Schütz.<sup>119</sup>

Vågen av andliga visor, som från 1960-talets slut växte sig stark i Svenska kyrkan,<sup>120</sup> påverkade även kommunionsmusicerandet. Här fanns ofta en betoning av nattvardens dubbla gemenskapsmotiv, såväl syskon-gemenskapen vid nattvardsbordet som föreningen med Kristus. Detta gäller "När vi delar det bröd" (Sv ps 75) och uttrycks än radikalare i "Gud är en av oss vid detta bord" (Sv ps 396). Musikaliskt tillhör dessa två visor olika traditioner; medan den förra är en negro spiritual, är den senare med sin modalt färgade mollmelodik ganska typisk för sentida andlig viskomposition. Ett något senare exempel på detta slag av nattvardsvisa är Jonas Jonsons och Per Harlings "Vi reser ett tecken" från 1980 (Sv ps 398). Genom visorna öppnades vägen för en utvidgning av instrumentariet i kommunionsmusiken, något som senare kom att få stor betydelse.

En stark dominans för svensk nykomposition av körmusik och församlingskoraler - ännu dock utan visinslag - i kombination med klassiskt reformatoriska och romersk-katolska inslag uppvisar kommunionssångerna i högmässan vid rikskyrkosångshögtiden i Kristianstad 1972:<sup>121</sup>

Bedrich Janacek: Jesus Kristus är vår hälsa, koralpartita (koral med 10 variationer) för 3-stämmig blandad kör

Torsten Sörenson: När av betryckets bröd vi äter (71 psalmer och visor)

Sven-Erik Bäck: Du som gick före oss (71 psalmer och visor)

Johann Crüger (mel), Herbert Beuerle (sättn): Gud vare lovad<sup>122</sup>

Lars Edlund: Smaken och sen

Francesco Suriano: Se, jag står för dörren och klappar

Jean Langlais: O salutaris hostia.<sup>123</sup>

1976 års gudstjänstordning tar konsekvenserna av körens sedan länge *de facto* förekommande medverkan under kommunionen:

Utdelandet kan ske under tystnad. *Orgelmusik, körsång* eller *psalmsång* kan förekomma.<sup>124</sup>

117 Se ovan, s 47f.

118 Svenska Missionsförbundets Sångarförbund, 1965. Denna bibeltext har också tonsatts av Lars Edlund och ingår som nr 2 i dennes "Fyra nattvardsmotetter" (se ovan).

119 Eriks Musikhandel & Förlag, 1966.

120 Beträffande denna utveckling, se t ex Göransson 1974, s 401ff.

121 *Femtonde allmänna svenska kyrkosångshögtiden [...] i Kristianstad 16-18 juni 1972 [...]* Möteshandbok, s 49f.

122 Ej identisk med Sv ps 400.

123 Denna välkända hymn är egentligen ingen kommunionssång utan är avsedd att sjungas efter elevationen i den romerska mässa (Yves Ruellan, "Fidèles et chant liturgique", *Encyclopédie des musiques sacrées* III, éd J Porte, Paris 1970).

124 *Gudstjänstordning för Svenska kyrkan 2 Musik*, Lund 1976, s 19. Kursiveringarna i originalet.

Intressant är att tystnaden nu blivit första alternativ och att körsången nämns före psalmsången.<sup>125</sup>

I 1986 års kyrkohandbok heter det däremot:

Under kommunionen kan körsång, psalmsång, orgel- eller annan instrumentalmusik förekomma.

Kommunionen kan även ske under tystnad.<sup>126</sup>

Ordningsföljden är alltså här en annan; man har kanske därmed velat ge en tydlig prioritet åt sången. Uttrycket "psalmsång" torde här få förstås i vid bemärkelse och kunde kanske med fördel ha ersatts med "församlingssång". De musikaliska möjligheterna har breddats ytterligare; nu omnämns även "annan instrumentalmusik". I praktiken torde det dock vara så att andra instrument än orgel i första hand används som ackompanjering till församlingssång (eller körsång) och i mindre utsträckning för självständiga uppgifter. Den fornkyrkliga praxisen med en ensam sångare<sup>127</sup> (se ovan) har här inte fått någon renässans.

En andlig rörelse som har fått stor betydelse också för nattvardslivet och kommunionens musik är den karismatiska väckelsen som, sedan den från senare delen av 1970-talet kanaliseras in i församlingens liv, antagit en mindre exklusiv karaktär och ofta kommit att med en mer allmän term kallas "förnyelse". Lovsången, ett centralt tema i förnyelserörelsen, kom alltmer att bli ett dominerande nattvardsmotiv, samtidigt som nattvarden, särskilt i form av den söndagliga högmässan, blev ännu mer central i gudstjänstlivet. I sammanhang där förnyelsen var - och är - stark, som t ex Åh stiftsgård i Bohuslän, har kommunionen blivit platsen för sjungandet av ofta nykomponerade visor, i många fall bestående enbart av enkla refränger. Det rör sig delvis om bibelvisor, men ännu vanligare är nydiktade texter. Texterna har oftast mer av allmän lovsångskaraktär än av uttalad nattvardsanknytning. Omsättningen på visor är relativt stor, men här finns också "klassiker".<sup>128</sup> Musiken är ofta av anglosachsiskt ursprung. Meditativa sånger förekommer, men oftare är sången kraftfull och uttrycker en intensiv glädje. Höjdpunkten brukar inträda vid slutet av kommunionen. Instrumentariet kan vara varierat och ha inslag av elförstärkta instrument. Detta slag av kommunionssång har fått stor spridning och radikalt förvandlat kommunionens musik i många församlingar, inte minst i Västsverige. Med detta har också följt bruket av särskilda sångpärmar vid sidan av psalmboken, vilka ofta kommer till användning just under kommunionen.

125 Det är dock inte säkert att ordningsföljden är avsedd att uttrycka något slags prioritetsordning.

126 *Den svenska kyrkohandboken Musik Orgelutgåva*, Stockholm 1987, s 33, 75, 114, 170.

127 Jfr Ekenberg 1984, s 77f.

128 Ett exempel på en äldre, mer koralartad sång som betytt mycket i Åhsammanhang och som fått sin svenska språkdräkt där är "Jesus, jag dig älskar" (Sv ps 359), vars amerikanska melodi är från 1847.

En annan källa till kyrkomusikalisk förnyelse har varit de sånger som förekommer vid gudstjänsterna i den ekumeniska komuniteten i Taizé. I dess gudstjänstliv deltar årligen tusentals besökare från hela världen, särskilt ungdomar, något som bidragit till att sångerna på kort tid fått stor spridning. I Sverige har sedan 1983 utgivits fem häften med sånger från Taizé.<sup>129</sup> Sångerna, de flesta komponerade av Parisorganisten Jacques Berthier, har hämtat inspiration från såväl gregoriansk och ortodox kyrkosång som nyare visstradition. De har meditatív karaktär, och deras form, oftast responsorial med korta omkväden, ger en flexibilitet som lämpar sig väl för användning under kommunionen. I några sånger, t ex "Åt mitt bröd",<sup>130</sup> finns också en direkt nattvardsanknytning. Sångerna har en enkel grundstruktur men arrangemangen ger möjlighet till stor flexibilitet i utförandet. De förekommer nästan alltid i minst en enkel flerstämmig sättning (i princip avsedd för församlingssång) och till många av dem finns olika slag av instrumentstämmor.

## Några kommuniionsmusikaliska teman

### Tystnad

Det är påfallande hur samstämmigt det historiska materialet ända från fornkyrkan vittnar om att kommuniionsmusiken självklart förutsattes fortgå ända till dess efterföljande moment tog vid. Tystnad i detta sammanhang verkar det först bli tal om i vårt sekel. I Sverige nämns möjligheten första gången i HB 1942 och har sedan bibehållits fram till och med gällande handbok. Tystnad som ett alternativ finns också med i den svenska kommentaren till den katolska ritkongregationens instruktion *Musicam sacram*.<sup>131</sup> En avvisande hållning till tystnad under kommunionen företräder däremot Hans Klotz, som ger teologiska och pastoralpsykologiska argument för det som "ljudkuliss" kritiserade orgelspelet under mässans rörelsemoment, bl a kommunionen:

Die Zeit des Zusammenkommens der Gemeinde, ihres Ganges zum Heiligen Abendmahl und ihres Auseinandergehens wird von den ungeordneten Geräuschen des Schreitens beherrscht; an die Stelle von sinnvoller Geordnetem tritt Ungeordnetes; Unordnung und Chaos sind aber allezeit Einbruchstellen des Bösen. Die Kirchenmusik, hier die Orgel, hat die Aufgabe, solche leeren Zeitpausen

129 "Veni sancte Spiritus" sånger från Taizé, *Sånger från Taizé del II, Bön och lovsång, Meditatív bön i vårt gudstjänstliv (Sånger från Taizé bok IV)* samt ett samlingshäfte (*Sånger från Taizé samlingsbok*); samtliga utgivna på Wessmans förlag, Slite.

130 *Sånger från Taizé del II*, s 24f.

131 Ekenberg 1980, s 76.

mit geordneter Harmonie zu erfüllen und im *sacrificium laudis* für das Heilige zu zeichnen.<sup>132</sup>

Mot detta kan ställas en fransk organists klagan över att orgeln används som "bouche-trous", "hålfyllare" - bland annat under kommunionen - i stället för att ha en väldefinierad uppgift.<sup>133</sup>

Tystnad under kommunionen skulle kunna motiveras som ett uttryck för människans vördnad och ordlösa tillbedjan inför det i nattvarden särskilt påtagliga mötet med den Helige: "Den han här kommer när slår sitt öga neder, tystnar och tillbeder" (Sv ps 79, v 1). Att tystnaden under kommunionen aktualiserats just i vår tid, förklaras dock inte av detta. Här ligger det nära till hands att i stället tänka på mentalhygieniska aspekter; gudstjänsten får funktionen av en tillflykt i vår alltmer bullerförorenade tillvaro, en plats där "stilla mötet sker" (Sv ps 205, v 1). En värtalig plädering för tystnad gör Gudrun Zethelius. Efter ett inledande konstaterande att "vår akustiska miljö har försämrats i mycket hög grad under de senaste 20-30 åren" kommer hon så småningom in på det "allt vanligare" orgelspelet under kommunionen:

Det tycks vara sed att organisten spelar under *hela* kommunionen. Man undrar varför. Om det vid något tillfälle i högmässan behöver vara tyst och lämnas plats för ostörd bön, så är det här. Det vittnar också dåligt om organistens eget deltagande i högmässan att spela utan uppehåll under kommunionen. Organisten borde någon gång också tänka på sådana personer, som inte kan koppla bort vad som sker i musiken.

[...] Man skulle vilja vädja till präster och organister: Låt det vid varje nattvardsgång vara tyst en enda stund! Ge oss möjligheter till enskild och gemensam tyst bön.<sup>134</sup>

## Texten

De äldsta kommunionssångernas texter var, som vi sett, hämtade ur Bibeln och hade en direkt innehållsmässig knytning till måltiden. Senare under medeltiden, när kommunionens ställning försvagades, fick *communio*-sångens texter de *tempore*-karaktär. Sången förlorade sin anknytning till eukaristin och kom i stället att betraktas som i första hand en avslutning på mässan där dagens ämne sammanfattades. När kommunionen genom reformatörernas insatser återigen blev mässans höjdpunkt, kom åter nattvardsanknutna texter till användning, främst kyrkovisorna "Jesus Christus unser Heiland" och "Gott sei gelobet und gebenedeiet". En liknande utveckling har i vårt århundrade skett på katolskt område sedan

132 Klotz, s 802.

133 Gavoty, s 354.

134 Zethelius, s 124.

församlingskommunion åter blivit det normala. Serien av *communiosånger* finns kvar men är inte obligatorisk. I ett efterkonciliärt *Graduale*<sup>135</sup> nämns särskilt möjligheten att i vissa fall sjunga psalm 34 under kommunionen, med uttrycklig hänvisning till fornkyrklig praxis.

Man kan alltså se ett samband mellan kommunionens ställning och texternas innehåll: när kommunionen försvagas, fördunklas också *communio*-sångens nattvardsanknytning.

## Frihet och mångfald

I början av denna artikel konstaterades att kommunionismusiken i princip kan väljas fritt. Vi har sett att valet av kommunionssånger länge var mer eller mindre noggrant reglerat i mässordningarna, såväl på evangeliskt som på katolskt område, men att friheten i olika avseenden successivt har ökat, särskilt i vårt århundrade. För Svenska kyrkans del kan denna utveckling iaktas genom studium av kyrkohandböckernas formuleringar:

1693: ännu är såväl antalet psalmer som ordningsföljden mellan dessa reglerad.

1811: ingen speciell psalm nämns; dock stadgas att det som sjungs skall vara "nägon Nattvards-Psalm".

1897 (och 1917): om "nattvardspsalm" talas inte längre, i stället mer svävande om "lämpliga psalmer".

1942: här sker en radikal ökning av valfriheten. Psalmsång är inte längre obligatorisk; som alternativ eller komplement nämns orgelspel och tystnad (jfr ovan).

1976: valmöjligheterna utökas med körsång (vilken, som vi sett, i praktiken länge hade förekommit).

1986: ytterligare en möjlighet tillkommer: musik på andra instrument än orgel.

Det är alltså HB 1942 som är vattendelaren. Först här införs valfrihetsmarkören "må" (senare ersatt med "kan"). Idén om valfrihet och variation i kommunionismusiken kan alltså, liksom tystnaden, betraktas som ett sentida påfund.

## Instrumentmedverkan

Under kyrkans första århundraden var instrument förbjudna i gudstjänsten och alltså inte heller aktuella under kommunionen. Under senmedeltiden fick orgeln ställningen som kyrkans instrument framför andra, och i t ex 1600-talets tyska lutherska gudstjänst kunde ett rikt instrumentarium komma till användning under kommunionen, även i självständiga uppgifter. I de svenska handböckerna dröjer det till 1897 innan orgeln över hu-

135 *Graduale*, s 12.

vud taget nämns i samband med kommunionen. 1942 ges möjlighet till självständig orgelmusik, men inte förrän 1986 anges annan instrumentalmusik som en möjlighet.

Redan betydligt tidigare under 1900-talet finns emellertid tecken på ett växande intresse för instrumentalmusik under kommunionen. H J Moser rekommenderar (1954) "eine schöne alte Instrumentalliteratur" för bruk under kommunionen och exemplifierar med duetter för zinka av Johs Walther, koralkanons för 2-4 stråkar av Martin Agricola, kyrkosinfonior av Scheidt samt kantatuvertyrer av J S Bach.<sup>136</sup> Blume nämner (1965) att det i Taizé kan förekomma att "als Musik *sub communione* erklingt ... sogar ein Werk für Flöte und Orgel".<sup>137</sup>

## Ansvar

Friheten och mångfalden i kommuniionsmusiken har på sina håll uppfattats som att gudstjänstens normala ansvarsfördelning här skulle vara upphävd, så att det skulle stå enskilda gudstjänstdeltagare fritt att spontant ta initiativ till sång. Mot detta vänder sig kyrkomusikern och teologen Gudrun Zethelius med skärpa:

Här blir det ofrånkomligt att beröra en utbredd företeelse, nämligen det s k spontana sjungande av allehanda visor under kommunionen. [...] Vem ger enskilda människor fullmakt att ingripa och ta ledningen av en gudstjänst, som kanske är noggrant genomtänkt och omsorgsfullt förberedd av präst, kyrkomusiker, kör och arbetslag? Det är tid att se upp med en ovana, som innebär att ett subjektivt och godtyckligt element intränger i en sakramental handling, där man äntligen skulle få slippa det alltför mänskliga, som möter t ex i predikan. I en offentlig gudstjänst är detta inget annat än självsvåld!<sup>138</sup>

Kyrkomusikern Lars Åberg betonar i en uppsats om kyrkomusik och andlig förnyelse kyrkomusikerns ansvar, men menar också att det kan delegeras, t ex när det gäller kommuniionsmusiken:

...inte alltid har man behandlat kyrkomusikern/yrkesmannen som den kunnige inom det område det trots allt handlar om: kyrkans sång och musik. I stället har man gått bakom ryggen, eller åtminstone kopplat bort kyrkomusikern från arbetet med den "förnyade sången", och då är naturligtvis fröet till splittring sått. [...] "Kyrkans Ungdom propser på att få spela 'sina' sånger under nattvarden - och jag kan inte med den sorten... vad gör jag! Jo, nu vet jag... jag ber någon annan leda sången under nattvarden!" Och gör det utan prestigeförlust. Det blir en stor seger!

136 Moser, *Die evangelische Kirchenmusik in Deutschland*, 1954, s 471.

137 Blume, s 396.

138 Zethelius, s 124.



En stor seger blir det, att få lämna över en del av ansvaret för kyrkans musik till någon som kan hantera den...<sup>139</sup>

## Kommunionsmusikens estetik

Det är ingen tillfällighet att just kommunionen blivit en skärningspunkt för skiftande kyrkomusikestetiska synsätt. Situationen när det gäller kommunionsmusiken skiljer sig på många sätt från den som råder när det gäller gudstjänstens övriga musik. Framför allt gäller det friheten i utformningen; en frihet som omfattar textval, medverkande, ja till och med möjligheten att helt avstå från musik. Den enda gräns som sätts gäller musikens längd; när kommunionen är slut måste också musiken vara det. Samtidigt som möjligheterna ökat, har kyrkomusikens stilistiska spektrum breddats och, vilket inte är oväsentligt, den *konsensus* som för några årtionden fanns beträffande kraven på kommunionsmusikens karaktär försvunnit. Detta kan illustreras av ett par citat.

När kyrkomusikern Daniel Olson 1945 gav ut en samling orgelbearbetningar av nattvardskoraler för bruk under kommunionen skrev han i förordet:

Dessa små koralbearbetningar äro avsedda att vara stilla musik vid nattvardsgudstjänst, särskilt under distributionen. Därav följer att de ej få innehålla musik, som pockar på uppmärksamhet, utan endast om möjligt ge samling och stillhet vid den heliga akten. Koralfartitorna äro främst avsedda för nattvardsgudstjänst men kunna även användas vid andra tillfällen. Vid nattvardsgudstjänst äro ett mycket *lugnt tempo* och *svag registrering*<sup>140</sup> nödvändiga, men vid andra gudstjänster kan man spela samma stycken raskare och något kraftigare.<sup>141</sup>

Här talas om "stilla musik", som syftar till att ge "samling och stillhet"; den skall spelas långsamt och svagt, dock endast när den används som kommunionsmusik. Man kan ana att huvudsyftet är att underlätta den enskildes koncentration på "den heliga akten" och att kanske täcka ovidkommande ljud. Olsons syn på kommunionsmusiken torde återspegla en vid den tiden i Sverige närmast allenaordande uppfattning<sup>142</sup> som än i dag säkerligen är mycket spridd; stilla orgelmusik under kommunionen är fortfarande regel på många håll. Nära 40 år senare beskrivs - med negativa förtecken - en helt annan sorts kommunionsmusik: "ett regelrätt och mycket starkt hålligång under hela kommunionen", utövat av en jazzpia-

139 Åberg, s 132, 134.

140 Kursiverat i originalet.

141 Olson, s 3.

142 Jfr också uttryck som "dämpadt" (HB 1894, HB 1917) och "stilla" (2 ggr i HB 1942) i handböckerna. Från och med GO 1976 saknas föreskrifter om kommunionsmusikens karaktär.

nist och några sångare.<sup>143</sup> Skillnaden mellan denna musik och det stilla orgelspelet kan inte förklaras enbart med skilda musikstilistiska preferenser utan går tillbaka på grundläggande olikheter i synen på nattvarden, eller snarare på vilket/vilka nattvardsmotiv som främst bör komma till uttryck i musiken *sub communione*.

Allmänt sett kan sägas att nattvarens koppling till självprövning och bot under senare tid har trätt i bakgrunden medan dess tacksägelse- och lovsångston har förstärkts.

För att visa på dagens spännvidd i kommuniationsmusiken skall här två renodlade linjer sammanfattas:

- Den *stilla* kommuniationsmusiken (vokal eller instrumentell) ger en koncentration på det individuella mottagandet av sakramentet. Den kan förknippas med å ena sidan bot och självprövning, å andra sidan en öppenhet för meditation över mysteriet. Tematiskt hör det samman med passionstiden: "I den natt då han blev förrådd..."

- Den *kraftfulla och livliga* kommuniationsmusiken hör ihop med en betoning av lovsången, av gemenskapen mellan kommunikanterna, av tacksägelsen (eukaristin) för de gåvor som ges i nattvarden. Tematiskt har den påskkaraktär: vid måltiden kände Emmauslärjungarna igen sin uppståndne Herre.<sup>144</sup>

## SLUTORD

Om kommuniationsmusiken och dess grundkaraktär yttrar sig en tysk luthersk lärobok i liturgik:

Allerdings entsteht die Frage, ob das *Agnus Dei* allein der entsprechende Ausdruck dessen ist, was die Gemeinde auf diesem Höhepunkte der Abendmahlsfeier vor den Empfang empfindet. Auf die volle Gnadenbotschaft, die in dem Einsetzungsbericht erscheint, wird neben dem Kyrie eleison, das allein in dem *Agnus Dei* zum Ausdruck kommt, gerade die lobpreisende Anbetung der Gnade Gottes in Christo ihr volles Recht beanspruchen. Dass gerade hier *Loblieder* am Platz sind, hängt durchaus mit dem lutherischen Verständnis der Eucharistie zusammen, "das gerade hier den Vollklang der wortgebundenen, evangeliumverkündigenden, glaubensstärkenden und lobpreisenden Musik einsetzt, sei es im Choral der Gemeinde, sei es im Hymnus des Chors, sei es im Vor- und Zwischenspiel der Orgel". Hier hat Luther Lieder eingeordnet, die ganz und gar Eucharistie, anbetender Dank, sind. ... Gerade in die Eucharistie liege ja die Schlüssel zur rechten gottesdienstlichen Musik. Hier werde die Probe aufs Exempel gemacht, ob wirklich echte Kirchenmusik vorliege. ... Darum darf ich auch der Gesang bzw. die Kirchenmusik während der Austeilung nicht nur auf die gebräuchlichsten *Passions- und Abendmahlslieder* beschränken. Vor allem sollen auch geeignete *Detemporelieder* gesung-

143 Zethelius, s 124.

144 Luk 24:30-31.

en werden, was namentlich auch bei selbständigen Abendmahlsfeiern zu beachten ist...<sup>145</sup>

Här krävs alltså en avvägning mellan å ena sidan bot- och passionsmotivet - av författaren kallat "Kyrie eleison" -, representerat av Agnus Dei, och å andra sidan lovsångs- och tacksägelsemotivet. (Framställningen bär givetvis spår av att den tillkom under en tid när det senare motivet var tillbakaträngt.) Samtidigt fordrar författaren en breddning av de textliga motiven: vid sidan av nattvardssånger skall också de temporepräglade sånger finnas med.

Det gäller alltså att söka en *balans* i kommuniionsmusiken. En ensidig betoning av ett nattvardsmotiv leder till att andra viktiga aspekter trängs undan. Om i en församlings gudstjänstliv kommuniionsmusiken ständigt reserveras för en typ av texter, ett stämningsläge, en instrument- eller röstbesättning, en medverkande eller grupp av medverkande, en musikstil eller en enda ljudstyrkenivå, riskerar gudstjänstmusiken, och därmed också liturgin, att utarmas. Samtidigt får strävan efter balans inte innebära ett ängsligt kryssande mellan olika moderiktningar, tycken och smaker - teologiska och musikaliska. Snarare handlar det om att oavlåtligt söka efter att göra rättvisa åt fullheten och rikedomen i eukaristin, att låta församling, kör, försångare, organist och instrumentalister tillsammans gestalta musiken *sub communiione* så att den fyller sin funktion att vara ett adekvat svar på Guds handlande i nattvardens *sacramentum* och blir ett Kyrkans fullödiga *sacrificium*.

## BIBLIOGRAFI

Andrén, Å, "Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under senare decennier", *Svenska kyrkans gudstjänst, Bilaga 1 Gudstjänst i dag, Liturgiska utvecklingslinjer*, (1968 års kyrkohandbokskommitté), Stockholm 1974.

Askmark, R, "Den romersk-katolska gudstjänsten efter Andra vatican-konciliet", *Svenska kyrkans gudstjänst, Bilaga 1 Gudstjänst i dag, Liturgiska utvecklingslinjer*, (1968 års kyrkohandbokskommitté), Stockholm 1974.

Augsburg apol. "Den Augsburgska bekännelsens apologi", *Svenska Kyrkans bekännelseskifter*, Stockholm 1969.

Aulén, G, *Högmässans förnyelse liturgiskt och kyrkomusikaliskt*, Stockholm 1961.

145 Rietschel/Graff, s 474.

Beckmann, J, "Das Proprium missae", *Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd II Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes*, Kassel 1955.

Bexell, O, *Liturgins teologi hos U.L. Ullman*, Diss, Stockholm 1987.

Blume, F, *Geschichte der evangelischen Kirchenmusik*, Kassel 1965.

Brodde, O, "Evangelische Choralkunde", *Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd IV: Die Musik des Evangelischen Gottesdienstes*, Kassel 1961.

Cecilia, *Katolsk psalmbok*, Stockholm 1987.

Davidsson, H, *Matthias Weckmann, the Interpretation of His Organ Works*, Stockholm 1991.

Dupré, M, *Manuel d'Accompagnement du Plain Chant Grégorien*, Paris 1937.

Edler, A, *Der nordelbische Organist. Studien zur Sozialstatus, Funktion und kompositorischer Produktion eines Musikerberufes von der Reformation bis zum 20. Jahrhundert*, Kassel etc 1982.

Eisenhofer, L, *Grundriss der katholischen Liturgik*, Freiburg im Breisgau 1937.

Ekenberg, A, *Musiken i liturgin. Ritkongregationens instruktion Musicam sacram samt utdrag ur Allmän presentation av det romerska missalet (inledning och förslag till tillämpning av Anders Ekenberg)*, 1980.

Ekenberg, A, *Det klingande sakramentet. Om musiken i gudstjänsten*, Älvsjö 1984.

Ekenberg, A, *Cur cantatur? Die Funktionen des liturgischen Gesanges nach den Autoren der Karolingerzeit*, Diss, Stockholm 1987.

Fellerer, K G (Hrsg), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik, Bd. I*, Kassel etc. 1972.

Fellerer, K G (Hrsg), *Geschichte der katholischen Kirchenmusik, Bd. II*, Kassel etc 1976.

Gable, F, "The Reconstruction of a Hamburg *Hauptgottesdienst* in 1660", *Proceedings of the Weckmann Symposium*, ed S Jullander, Göteborg 1993.

Gavoty, "L'orgue après la réforme conciliaire", *Encyclopédie des Musiques Sacrées III*, Paris 1970.

*Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Erzbistum Köln*, Köln 1975.

*Graduale sacrosantæ romanæ ecclesiæ de tempore & de sanctis*, Solesmes 1979.

Grout, D J/Palisca C V, *A History of Western Music*, 4. ed, New York, etc 1988.

Göransson, H, "Den kyrkomusikaliska utvecklingen", *Svenska kyrkans gudstjänst, Bilaga 1 Gudstjänst i dag, Liturgiska utvecklingslinjer*, (1968 års kyrkohandbokskommitté), Stockholm 1974.

Göransson, H, "Musiken", *Den nya gudstjänstordningen för Svenska Kyrkan, Kommentarer*, Lund 1976.

*Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik I. Bd: Der Altargesang*, (Hrsg K Ameln, Ch Mahrenholz, W Thomas), Göttingen 1941.

Hellerström, A, *Liturgik*, 3. uppl. Stockholm 1954.

Hiley, D, *Western Plainchant, A Handbook*, Oxford 1993.

Hucke, H/Huglo, M, "Communion", *New Grove*.

KB 1697, *Then Svenska Psalm-Boken etc., Öfversedd och nödortfeliggen förbättrad / och Åhr 1697 i Stockholm af trycket utgången*, faks, Värnamo 1985.

Klotz, H, "Die kirchliche Orgelkunst", *Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Bd IV: Die Musik des Evangelischen Gottesdienstes*, Kassel 1961.

Kurthen, W, "Zur Geschichte der deutschen Singmesse", *Kirchenmusik-Jahrbuch* 1932.

Lemacher/Fellerer (Hrsg), *Handbuch der katholischen Kirchenmusik*, Essen 1949.

Mahrenholz, C, "Einführung", *Samuel Scheidt, Tabulatura nova III*, Leipzig 1966.

Martling, C H, *Svensk liturgihistoria*, Stockholm 1992.

- McKinnon, J, *Music in Early Christian Literature*, Cambridge 1987.
- Musiken i Sverige II. Frihetstid och gustaviansk tid 1720-1810*, (red L Jonsson), Stockholm 1993.
- Nagel, W, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, Berlin 1970.
- Olson, D, *Våra nattvardspsalmer*, Stockholm 1945.
- Olsson, O, *Gregorianska melodier i form av orgelstycken*, Stockholm 1911.
- Oremus, *Svensk katolsk bönbok*, Stockholm 1986.
- Psalmbokskommentarer, *Den svenska psalmboken, Volym 3, Text- och musikkommentarer*, Stockholm 1985.
- Rietschel, G/Graff, P, *Lehrbuch der Liturgik*, 2. Aufl, Göttingen 1951.
- Sjögren A, "Orgeln i högmässan I", *Svensk kyrkomusik* 1973, uppl A/B.
- Sjögren, P-O, *Kyrkans lovsång*, 5 utv uppl, Sthlm 1987.
- Stäblein, B, "Communio", *Musik in Geschichte und Gegenwart*.
- Williams, P, *The Organ Music of J S Bach: III A Background*, Cambridge etc. 1984.
- Zethelius, G, "Vad gör vi med tystnaden, kamrater", *Svensk Kyrkomusik* 1979, uppl B.
- Åberg, L, "Bach eller bibelkörer?", *Ande du som livet ger*, red F Brosché, Uddevalla 1990.

# Summary

## **SUB COMMUNIONE - PERSPECTIVES OF COMMUNION MUSIC**

### **The Function of Communion Music**

Communion is the culmination of the Mass; everything preceding it leads organically to it. Originally, it was also the end of the Eucharist. It is part of the *Missa fidelium*, open only to the baptized and faithful. It is the place of the *mystery* where the divine and human meet and unite, and where God gives of himself to man.

Music during Communion is, strictly speaking, not essential. It accompanies, but is not in itself, liturgical action. However, from the 4th century onwards, there is ample evidence of singing during the distribution of the Eucharist. This is probably due to the fact that Communion was regarded as a kind of procession and therefore required music. Communion could also be regarded from the dual liturgical perspective of *sacramentum* (an act of God directed towards his Church) and *sacrificium* (an act of the Church in prayer, confession, praise or thanksgiving to God). Communion itself, as *sacramentum*, is complemented by Communion music as *sacrificium*. In this way a liturgical balance is created. Communion music should reflect the character and liturgical content of both Communion and the celebration theme of the day. It may be instrumental as well as vocal. Principally speaking, Communion music can be chosen freely, with regard to text, musical genre, instruments and participants. Silence during Communion is also possible.

## **HISTORICAL PERSPECTIVES**

### **The Early Church**

The song of praise (Hallel) sung by Jesus and his disciples at the Last Supper, constitutes a kind of model for Psalm singing during Communion. In

the first centuries of the Church, singing took place during the Agape, which immediately preceded the Eucharist. The earliest accounts of singing during the Eucharist proper date from the late 4th century. From them, it can be concluded that singing continued throughout the entire Communion, and that the texts used were associated with the Eucharist: Psalm 34 (especially verse 9 [or 8] and Psalm 145 (especially verse 15). The psalms were probably sung responsorially.

## The Western Church in the Middle Ages

The growth of what was later termed the Proper of the Mass began in the 5th and the 6th centuries. At that time, there were still important differences between different Western traditions. The Communion song in the Ambrosian liturgy of Milan, the *Transitorium*, had a simple AA-form. In the Spanish-Mozarabic tradition three antiphones, often completed with psalm verses, immediately preceded Communion, the last one *ad accedentes*, i.e., during the procession of the communicants to the altar. In Gallican liturgy the Communion song, *Trecanum*, had a more complicated five-part structure. Both the structure and the name of the song are believed to refer to the Trinity.

From the 8th century, the liturgy of the different Western traditions conformed more and more to Roman usage. In the Roman liturgy, the *Communio* consisted of an antiphone with psalm verses, sung antiphonally. The text of the antiphone was either from the Psalms or from the Gospels. The function of the Gospel texts seems to have been the summing up of the message of the day, a reminder of the fact that the *communio* also served as the concluding song of the Mass. The *communio* was sung by the *schola cantorum* throughout the Communion and ended upon a sign of the priest. The *communio* melodies were often elaborate, but had on the whole a "gentler" style compared with the *Introutus*. However, there was also a considerable stylistic variety within the repertoire; *Communiones* with Gospel texts were often simple and syllabic, in the style of Office antiphones. The repertoire of *communiones* soon became rich and did not undergo any important changes after the year 1000.

In the later Middle Ages, there was a shift of emphasis in the Mass. The Elevation took the place of the Communion as the culmination of the service. The Mass became more of a performance of the priests; the congregation gradually ceased to take part in the Communion. This meant that there was no longer a need for prolonged singing during Communion. Thus, the psalmody fell gradually out of use, and only the antiphone remained, which was moved to after Communion; its original place being taken by the ordinary song *Agnus Dei*, introduced in the Western Church in the 8th century and originally sung during the breaking of the bread. When other parts of the Mass, especially the Ordinary, got polyphonic



settings, the *communio* was, with a few early exceptions, still sung in unison.

## Roman Catholic Developments From the 16th Century Onwards

In the 16th century there were some reform tendencies within the Roman Catholic Church. In Germany, a "Kirchengesangbuch" offered songs in the vernacular intended for use during Communion. However, there were no important changes in the Roman Mass Order. The melodies, on the other hand, including the *communiones*, were "reformed" in rather a brutal manner in the *Editio Medicaea* of 1614. In the 17th and 18th centuries, it became more common to compose rich musical settings of the Mass; however, the *communio* continued on the whole to be neglected by the composers (exceptions were masses by A Scarlatti and J J Fux). In a German "national liturgy", inspired by the Enlightenment and rationalism, the Agnus Dei and the *communio* had been replaced by one single song. In the 19th century, as a reaction against the continuing decay of the liturgy and the profane influences on church music, a new reform movement with the aim of restoring Gregorian chant and Palestrinian polyphony saw the light. The *communiones* benefited from the research of the Solesmes monks and regained their original richness. There was also a trend towards an increase in the participation of the people in Communion, which was encouraged by Pope Pius XII. This caused a renewed need for Communion music. In some places the psalmody of the *communio* returned, in others Communion music was furnished by the organ.

The Second Vatican Council caused a greater variety in the choice of Communion music. Responsorial singing was encouraged and the songs of the *Graduale* could be replaced by others. Eucharistic motives such as joy and brotherhood became prominent. The participation of the people in the singing during Communion was regarded as important.

## The German Lutheran Tradition Until Bach

The Lutheran Reformation restored the participation of the people in the Communion. The *communio* soon disappeared, and in its place were put Eucharist hymns in the vernacular, the most important of which were "Jesus Christus unser Heiland", "Gott sei gelobet und gebenedeiet", both of which appeared as early as in Luther's *Deutsche Messe* of 1526. Other important Communion songs in the Lutheran service orders of the 16th century are Psalm 111 (sung with psalmody) and a paraphrase of the Words of Institution, *Discubuit Jesus*. *Agnus Dei* was also sung during (or at the end of) Communion, both directly translated from Latin and in a paraphrased version ("O Lamm Gottes unschuldig").

In the late 16th century there was a tendency towards more elaborate communion music, and in the 17th century the music during Communion took on an unprecedented richness and variety, especially in North Germany, with participation of choirs, organ, instrumentalists, and soloists. Very frequently the music was performed *alternatim* with endless possibilities of variation. This situation was basically similar in J S Bach's time, when even entire cantatas could be performed during Communion, as well as instrumental pieces.

### Sweden From the Reformation to the Present Time

The first Swedish Lutheran Order of the Mass was published in 1531 by the foremost Swedish reformer Olaus Petri. It appeared in several revised versions during the following decades: 1537, 1548, and 1557. In these latter versions Communion songs include the Swedish versions of "Jesus Christus unser Heiland" and "Gott sei gelobet und gebenedeiet", but also the Latin *Discubuit Jesus*. The prayer of peace, *Da pacem*, (sung in Swedish) occurs both in the later mass orders of Olaus Petri and in others. The hymns were probably sung mostly by the choir or the cantor; congregational singing was not yet very well developed.

Towards the end of the 16th century there were intense differences of opinion on liturgical issues, which were finally solved in the Uppsala Council of 1593. The work on the reform of the liturgy which began then was not finished until 1614, when a new Service Order appeared. Here Agnus Dei had become a Communion song; otherwise there were no great differences in the repertoire compared with the 16th century service orders. The 17th century was a period of consolidation, and there were no new liturgical books until the end of the century. The 1693 Service Order gives no less than twelve communion hymns, most of which have - unexpectedly - no textual connection with the Eucharist.

The 18th century was characterized by liturgical confusion and decay. The 1811 Service Order was an attempt to restore some kind of liturgical order, at the expense, alas, of the richness that had been present in the earlier books. For the first time no specific hymn is mentioned during Communion. In the course of the 19th century the Eucharist was celebrated more and more seldom, and around 1900 it may be justified to speak of a "crisis".

In the Service Order of 1894, the organ is mentioned for the first time during Communion - if only as accompaniment of congregational singing; its successor from 1917, however, allows free organ playing at the beginning of the Communion.

In the following decades the tide turned; the liturgical awareness increased, the Eucharist was celebrated more often and church music began to flourish. The 1942 Service Order partly reflects this development; it al-

lowed more variety during Communion, but there is still no mention of the choir in this context.

From the 50's onwards Swedish church music composition flourished and several organ and choral works explicitly designed for use during Communion saw the light, as well as new congregational hymns, among them Sven-Erik Bäck's "Nattvardpsalm" (Communion hymn). In addition, the old Reformation Communion hymns, as well as Gregorian *communiones*, enjoyed a renaissance.

In the 60's and 70's there was a wave of new simpler songs, usually with guitar accompaniment, some of which were associated with Communion.

In the provisional Service Order of 1976, choir singing is finally mentioned as a possibility during Communion, a practice by then long established. Ten years later instruments other than organ are explicitly allowed during Communion.

Two important spiritual movements have in later years influenced the Church also musically, not least with regard to Communion. The "renewal" movement has in many parishes introduced a totally new concept of Communion songs: simple songs of praise, often sung quite loudly and accompanied by several instruments. The Taizé movement, on the other hand, has helped to emphasize the meditative side of Communion with its responsorial songs with four-part congregational refrains.

## ADDITIONAL ASPECTS

*Silence* as a possibility during Communion seems to be an invention of the noise-afflicted 20th century. In Sweden it is first mentioned in the 1942 Service Order. It can be regarded as an expression of reverence and adoration.

The texts of the Communion songs were from the beginning related to the Eucharist itself, but when Communion became less important, the *communiones* lost this connection and got a marked *de tempore*-character instead.

An increasing *freedom* in the choice of Communion music can be observed in the Western church, especially in the 20th century. This development is exemplified by a reading of the Swedish Service Orders, from 1811 to the present day.

*Instrumental music* other than organ music was used during Communion, e.g. in 17th-century Lutheran North Germany. The 20th century has witnessed a renewed interest in this kind of communion music.

The question of the *responsibility* for the music during Communion has been brought to the fore by the occurrence of "spontaneous" singing at the initiative of individual members of the congregation. Prominent Swedish church musicians have emphasized the unacceptability of such priva-

te initiatives; however, nothing prevents the church musician from authorizing a group of young people to be responsible for the singing during Communion.

The relative *consensus* on the character of Communion music that existed in Sweden 30-40 years ago has now disappeared. At present, almost any sound level is possible, whereas formerly it was a matter of course that all music and singing during Communion should be soft and slow. This is less a matter of stylistic differences than of opposing views on what Communion music should express: we have, on the one hand, loud and lively music, associated with praise, thanksgiving, Easter; and, on the other hand, soft and slow music associated with repentance, meditation, Passion-tide.

Finally, the author expresses his opinion that the music during Communion should aim at exploring and expressing as far as possible the fullness and richness of the Eucharist, in order to become an adequate response to God's *sacramentum*, a true *sacrificium* of the whole congregation.



# Söndagens mässa ur pastoralteologiskt perspektiv

---

Av Martin Lind

---

När detta skrivs i mitten av 1990-talet är det påfallande hur mycket nytt som sker i det svenska kyrkolivet. Lättast är att konstatera vad som försvunnit. Vad som verkligen kommit istället eller kommer att ersätta det gamla kan ännu bara skissas. Till framtidens kyrkoliv hör dock, enligt min mening, otvivelaktigt den söndagliga mässan som församlingens naturliga nav. När redan nu på allt fler håll söndagens mässa blir den självklara mittpunkten i gudstjänstlivet, är det angeläget att det medvetna samtalet om mässan intensifieras. Mässa varje söndag i huvudgudstjänsten förutsätter ett teologiskt tänkande och förmedlar teologisk reflektion. Men teologin är inte självklar - man kan tänka på olika sätt. Jag försöker här *dels* ge några beskrivningar av vår situation, så som jag uppfattar den med särskild relevans för temat den söndagliga mässan, *dels* pastoralteologiskt reflektera kring gudstjänstens mening och hur denna kan gestaltas i mässan.

## **PÅ VÄG MOT NY KYRKOSYN**

Att mässa och gudstjänst hör till kyrkans självklara centrum behöver inte närmare bestämmas. Det är därför naturligt att utifrån pastoralteologiska perspektiv börja med kyrkosynen.

Under brinnande världskrig kommer från påvestolen en rundskrivelse om kyrkosyn. På katolskt håll summeras samtida reflektion och bestäms här för flera decennier tänkandet kring vad kyrkan är. Enkelt uttryckt handlar det om att kyrkan förstås i första hand som Kristi kropp,

och det framgår redan av titeln på påven Pius XII:s encyklika, som bär namnet *Mystici Corporis Christi*.<sup>1</sup>

Det egendomliga är nu att på evangeliskt håll arbetar Anders Nygren, då etik-professor i Lund, senare biskop i samma stad, parallellt med Kristi-kroppstänkanudet som det centrala motivet för att förstå vad kyrkan är. Denne Nygren väljs 1947 till president för det nybildade Lutherska Världsförbundet.

Redan 1942 hade Nygren i portalartikeln i det för svensk kristenhet under detta århundrade ganska enastående samlingsverket, *En bok om kyrkan*, skrivit artikeln *Corpus Christi*.<sup>2</sup> Boken utgjorde en samling artiklar av universitetsteologer från Uppsala och Lund och vittnade den gången om en förhållandevis stor svensk samstämmighet. Nygren fullföljde sina reflektioner i ett senare, självständigt verk, *Kristus och hans kyrka*.<sup>3</sup>

Försöker man jämföra de båda författarnas skrifter är det omedelbart iögonfallande hur mycket som skiljer. Det är väl också därför som intresset att jämföra varit så tamt. Pius låter sin rundskrivelse i stor utsträckning präglas av ett hierarkiskt synsätt, där kyrkan som Kristi kropp lever och växer endast när hierarkin i kyrkan erkänns och tillåts leda och föstra. Utöver det hierarkiska dominerar hos Pius det sakramentala och det mystiska perspektivet på kyrkan.

Anders Nygren har istället sin tyngdpunkt förlagd till begreppet "i Kristus" som han utförligt utvecklar. Att "vara i Kristus" är för den kristne att "vara i Kristi kropp" och det är just att vara i kyrkan. Utanför Kristi kropp finns ingen kyrka. Men Kristi kropp har ett huvud, och detta huvud måste också vara huvud för kyrkan eftersom kyrkan och Kristi kropp utgör sammanfallande enheter.

Skillnaderna är tydliga. Men låt mig nu istället ta fasta på likheterna. Den första utgör naturligtvis valet av bibliskt tema. Bibeltexterna innehåller en rad bilder för kyrkan. "Kristi kropp" är endast en. Just denna bild väljs både i Rom och i Lund på 1940-talet.

Samtidigt kan man finna en annan slående likhet. När kyrkan bestäms som Kristi kropp är det ett förhållande med Kristi kropp som nästan helt är uteslutet, nämligen att det om Kristi kropp i bibeltexterna entydigt berättas att denna kropp dör för att Gud på tredje dagen ska uppväcka den till liv igen. Varken för den romersk-katolske påven eller för presidenten för det nybildade lutherska nätverket är Kristi död och uppståndelse det centrala. Och när det nämns, får det på ett egendomligt sätt färg av ett annat motiv som så helt dominerar: Kristi kropp är, Kristi kropp lever i kyrkan.

1 I tysk utgåva: *Mystici Corporis Christi. Über den mystischen Leib Jesu Christi und unsere Verbindung mit Christus in ihm*. Utgavs 1943.

2 A Nygren, *Corpus Christi i: En bok om kyrkan*, 13-25.

3 A Nygren, *Kristus och hans kyrka*, 1955.

Kort kunde man säga att det på såväl katolskt som lutherskt håll under 1940- och 50-talen finns en tendens att låta kyrkan tecknas i ganska statiska termer.

Mot detta kommer så reaktionen på 1960-talet. Med början i närmast fransk romersk-katolsk reflektion bryter tanken på kyrkan som Guds folk igenom. Tveklöst handlar detta mycket om att söka bibliska bilder som återger rörelsen, det icke-statiska just i kontrast till den ofta låsta kyrkotanke som dominerat fältet. För gudsfolkstanken blir Exodus, uttåget ur Egypten, en viktig förebild. Såsom Gud kallade sitt folk ut ur slaveriet i Egypten, så kallar Gud alljämt sitt folk, dvs kyrkan, ut ur förtryck och förnedring. På så sätt kom gudsfolkstanken att förknippas med kampen för politisk befrielse, ett tema som var på var mans läppar i det utgående 1960-talet och stora delar av 1970-talet. Gudsfolkstankens dominans i kyrkolivet sammanfaller också relativt tydligt med den tid då man från flera håll reste krav på politisk medvetenhet som ett av de angelägnaste kännetecknen på en kristen.

Det som nu på 1990-talet blir allt klarare är den tystnad som råder kring gudsfolksreflektionen. När jag för en tid sedan fick ett förslag på uppläggning av ett mer omfattande verk och då hela vokabulären bestämts av gudsfolkstanken var den aktuella grupp som hade att bedöma saken snabbt enig om omdömet: detta tema är inte längre gångbart.

Man kan naturligtvis undra varför. Ett enkelt delsvar ligger i den förändrade politiska samtalsstenen där tyngdpunkten inte längre kännetecknas av ökad solidaritet med dem som har det sämst utan snarare i reflektion kring marknadens villkor.

Hur kan vi nu i vår tid tala om kyrkan?

Låt mig först säga att vi inte kan repetera. I en mening är det också omöjligt. Varje reflektion är så bestämd av den omkringliggande verkligheten att den redan i sin yttre form bär samtidens prägel.

När jag därför tror att vi på nytt borde tala om kyrkan som Kristi kropp, är det på inget sätt ett försök till Ehrenrettung för Pius och Nygren.

Det jag istället önskar betona är vad dessa avstod ifrån. *Kyrkan som Kristi kropp är enligt min mening i första hand bestämd av det faktum att denna kropp dör och uppstår.* Detta är för bibeltexterna det helt avgörande perspektivet. I nya testamentet kunde man säga att död-uppståndelse utgör själva kärnan, utan vilken ingenting i det nytestamentliga textmaterialet överhuvud kommit till stånd.

Här kan bara antydvas vad en aktuell reflektion kring vad kyrkan är utifrån Kristi-kroppsperspektivet med död-uppståndelsemotivet som grund skulle kunna innebära. Det är alldeles tydligt att med detta motiv motverkas aktivt varje tendens till statiskhet. Här ligger i döendet och uppståndelsen en ständig rörelse, genom det som är svart till ljus och liv. Här finns också inkluderat ett sätt att se på konflikter och svårigheter där i det



djupaste mörkret ett hopp kan födas. Just på denna sista punkt saknade ofta gudsfolkstanken egentligen utrymme.<sup>4</sup>

Ett nytt sätt att se på kyrkan som Kristi kropp - ständigt i rörelse genom död till liv - förutsätter ett självklart bejakande av det kroppsliga. På så sätt är denna kyrkosyn också släkt med ett betonande av Herrens måltid, det kroppsliga ätandet och drickandet.

## PÅ VÄG MOT NY LÄNGTAN EFTER HELHET OCH MYSTIK

Under 1990-talet har det vid upprepade tillfällen talats om detta decennium som andlighetens årtionde. Det är påfallande hur ordtröttheten breder ut sig och likaså en misstänksamhet mot de professionella talarna. Tydligast drabbar detta politiker som utsätts för förakt och misstro. Istället finns märkbara tendenser att söka sig till det ordlösa, upplevelsen, det andliga och det hemlighetsfulla.

Skulle jag göra en snabb teologihistorisk exposé, kunde jag påstå att vi idag erfar en drabbning med de från 1700-talet utgående strömningarna *pietism och upplysningstänkande*. Dessa båda rörelser var i ursprungsläget varandras motsatser. På flera sätt har de ändå i historien kommit att samverka och förstärka vissa tendenser. Detta gäller inte minst söndagens mässa, Herrens måltid, som hos båda dessa rörelser ställdes i periferin.

Pietismen hade rötter i den fattigare delen av befolkningen. I det jämsande medvetandet om orättvisor sökte man sig bort från det etablerade samhället och den etablerade kyrkan. I hemmen, i de sk konventiklarna, växte en ny gudstjänst fram. De närvarande som alla avgjort sig för Kristus uppbyggdes genom läsning ur den Heliga Skrift, bön och lovsång. Men eftersom allt som berörde det kroppsliga området var så förknippat med hugg och slag - bokstavligt talat på kroppar - i arbetslivet och allt detta var något man vände sig emot eller önskade glömma, blev den nya gudstjänsten i de pietistiska kretsarna okroppslig. Det är alldeles tydligt vad gäller synen på skapelsen. Inom pietismen försvinner tron på Gud som skapat kroppar, träd och fåglar. Allt det yttre blir utanverk till det enda som egentligen ytterst har betydelse: själens möte med Jesus Kristus.

Till kritiken mot söndagens nattvardsmässa hörde också från pietisternas sida det faktum att prästerna i åtskilliga fall så uppenbart inte kunde förena liv och lära. Prästernas omoral försvårade deltagandet i Herrens måltid när den som utdelade de heliga gåvorna enligt pietisterna inte själv i hjärtat mottagit tron och omvänt sig.

Upplysningsfolket hade ett annat utgångsläge. Här gällde en närmast euforisk hållning till förnuftet, *ratio*, med vars hjälp snart sagt all världens

4 Se t ex K G Hammar, Gudsfolket, som ger ett flertal viktiga sätt att tolka gudsfolket men saknar tanken på vandrigen genom död till liv.

problem kunde lösas. Även de bibliska skrifterna och teologihistorien ut-sattes för närsynt analyserande med förnuftet som domare. I evangelier-nas Jesusberättelser föll åtskilligt för förnuftets domstol. De många under och tecken som Jesus gjorde kunde inte förnuftsmässigt accepteras. Att brödet och vinet i mässan blev bärare av Jesu Kristi kropp och blod stod också i hjärtaste konflikt med en rent förnuftsmässig syn. Med hjälp av di-stinktionen offentligt/privat förlades den egentliga religionen till det pri-vata rummet, ett ganska skyddat rum där den enskilde förväntades odla en på förnuftet byggd religiös övertygelse. Men även den offentliga reli-gionen, de allmänna gudstjänsterna, utsattes för kritik. Herrens måltid skulle firas alltmera sällan och istället ersättas med predikogudstjänsten där den ordrika förkunnelsen excellerade i att ge etiska och förnuftiga an-visningar för skiftande situationer i livet.

När vi idag erfar en misstro mot de många orden och en längtan efter helhet och sammanhang, kunde man säga att detta utgör en uppgörelse med efterverkningarna av pietismen och upplysningstänkandet. Hos båda dessa rörelser ställdes det talade ordet i centrum, antingen omvändelsens uppmaning och den fromma bönen eller förnuftets utläggningar om dygd och moral. Hos båda dessa rörelser fanns ett indirekt kroppsförakt, an-tingen så att det kroppsliga var förknippat med det smutsiga arbetslivet och därför hölls utanför den rena religionen eller så att kroppen och det kroppsliga närmast ansågs förhindra förnuftets klara tänkande.

Det bör sägas att både pietism och upplysning har fört mycket gott med sig. En svart/vit teckning förmedlar sällan hela sanningen. Respekten för den enskildes erfarenhet, som pietisterna betonade bl a, och den oväl-diga kraft som tvivelsutan ligger i en fri intellektuell reflektion, som upp-lysningen underströk, utgör än idag viktiga delar i kyrka och samhälle.

Men mitt perspektiv nu gäller den söndagliga mässan. På denna punkt kom de båda 1700-talsrörelserna att ge underlag för en kristen människas praxis med det allra sparsammaste och glesaste deltagande i och firande av nattvardsmässan. Därtill kom att pietisterna och upplysningsfolket knäsatte en uppdelning av människan i kroppsligt/själsligt med en ten-dens att förakta det förra. Upplysningens genombrott, med förankring ofta i de övre skikten i samhället, fick ett bestämmande inflytande över sättet att bygga kyrkor. De mörka medeltidskyrkorna med utrymme för mystik ersattes på flera håll med ljusa salar där varje skrymsle upplystes som för att understryka hur Gud som förnuftets Gud bestrålar allt och ge-nomlyser allt.

När kyrkan i vår tid söker fira en gudstjänst för vår tids människor är det av vikt att verkligen lyssna och söka registrera vad som är utmärkande för dagens människor. Att avläsa tidens tecken så att kyrkan i sin huvud-gudstjänst - för att mätta vår tids andliga hunger - endast skulle erbjuda ett längre muntligt tal, ter sig alltmer okänsligt för vad som verkligen sker i samtiden. Om längtan efter helhet, efter att bli bejakad till hela sin va-relse och efter att få ta del i tillvarons yttersta djupskikt där allt inte går

att förklara, utgör tydliga inslag i vår tid, svarar nattvardsmässan egendomligt väl mot det som här efterlyses.<sup>5</sup>

Det finns också goda skäl att fråga om inte kritiken mot ett söndagligt firande av Herrens måltid påfallande ofta just inte kommer från de utanförstående, yngre, sekulariserade utan från dem som sedan länge fostrats i fromhetstraditioner präglade av de ovan nämnda, från 1700-talet utgående, rörelserna. För den som inte fått del av dessa traditioner utgör den söndagliga mässan ett egendomligt fullödigt erbjudande som aldrig den nattvardslösa gudstjänsten förmår konkurrera med.<sup>6</sup>

Strävandena idag att införa söndagligt nattvardsfirande ska därför inte inte i första hand ses som en restaurativ åtgärd, för att återge den aktuella församlingen något av fornkyrkans ordning eller den i världskyrkan i övrigt allmänt brukade ordningen. Det främsta skälet idag till söndagligt nattvardsfirande kan istället återfinnas i ett försök att mätta den faktiska andliga hunger som snabbt breder ut sig bland en växande skara sekulariserade, av olika kristna fromhetstraditioner ovetande, nutidsmäniskor.<sup>7</sup>

## EN NY LITURGISK SITUATION

För endast några få decennier sedan var det i Svenska kyrkan ganska klart beskaffat med bodelning och revir för olika fromhetstraditioner. Man kunde tala om gammalkyrkliga, lågkyrkliga, folkkyrkliga, högkyrkliga - och för de invigda var dessa begrepp relativt tydliga och inte minst i gudstjänstlivet klart avläsbara. De olika riktningarna betedde sig på olika sätt under pågående gudstjänst. Det var t ex omöjligt för en s k folkkyrklig präst att vid läsandet av välsignelsen i mässans slutskede med högra handen utföra korstecknet. Gjorde prästen så kunde församlingen av detta dra slutsatsen att prästen influerats av högkyrkligheten. Skillnaderna

5 Se t ex den syn på liturgi och diakoni som kommer till uttryck i boken om Alsike, framtidens stad: Vänd mot Guds framtid, s 47-72.

6 I den av teologiska institutionen vid Uppsala universitet gjorda studien kring gudstjänstförnyelsen i Uppsala domkyrka ingick även en enkät med diverse frågor. Bland dem som förespråkade söndagliga nattvardsmässor återfanns en mycket klar majoritet hos åldersgrupperna 30-39-åringar (72% av de svarande) och 20-29-åringar (67%). Även grupperna 40-49-åringar (46%) och upp till 19 år (44%) är värda att uppmärksammas. Gudstjänst i förändring, red A Bäckström. Uppsala 1993, s 41.

7 Se t ex Svenska kyrkans centralstyrelses skrivelse till kyrkomötet 1986 angående ny kyrkohandbok: "Det råder knappast någon tvekan om att det mitt i sekulariseringen finns en utbredd längtan efter att nå djupare in mot centrum. Nattvarvsfrekvensen, som på drygt två decennier i det närmaste har tredubblats, är ett tydligt tecken på detta. Den vittnar om en längtan efter mysteriet som växer fram sedan materialism och rationalism har misslyckats med att ge människor den trygghet och tillfredsställelse de längtar efter. Därför måste kyrkan ge en ny plats åt mysteriet, åt det utsägliga och utsagda och låta människor ana och erfara den gudomliga närhetens mysterium. Nu söker människor mysteriet i stället för att sky det. De söker värme, närhet, fest, emotionellt engagemang och det som är större än deras egna hjärtan och tankar." CsSkr 1986:2, s 10f.

mellan lågkyrklighet och gammalkyrklighet kunde mer avläsas i förkun-  
nelseens innehåll, men även i predikstolsaktens utförande.

Det som nu - med början under 1970-talet - har skett är ett liturgiskt  
nyttänkande, accepterat hos de flesta. Utan att tillägna sig olika lärosatser  
har den allmänt använda liturgin påfallande berikats med t ex korstecken  
som anbefalls i gällande kyrkohandbok från 1986. Man kan inte längre av  
den utförda liturgin avläsa om prästen tillhör en viss fromhetstradition.<sup>8</sup>

Av några kan detta måhända beklagas. Liturgins utförande ger inte  
längre besked om prästens eller församlingens fromhetsmässiga tillhörig-  
het. I det större perspektivet måste detta ses såsom utomordentligt posi-  
tivt. Det innebär inte bara ett allmänt bejakande av en rikare liturgisk  
utformning utan också en öppning för liturgisk frihet, i genuin mening  
släkt med evangelisk-luthersk syn på gudstjänsten. Den s k lutherska fri-  
heten i liturgiskt avseende urartade i vårt land snarast till en liturgisk ka-  
daverdisciplin. I min barndom och ungdom kan jag minnas berättelser om  
biskopliga ingripanden i de mest perifera liturgiska detaljer. Den tiden är  
nu förbi och vi ser en ny liturgisk situation. Det innebär naturligtvis inte  
att allt är tillåtet men kyrkohandboken 1986 ger större frihet åt den en-  
skilda församlingen och prästen än sannolikt någon tidigare stadfäst  
handbok.

Vad som utmärker 1990-talet är en ny liturgisk fas där en rikare liturgi  
inte behöver sammankopplas med lärosatser om "det liturgiskt riktiga", för  
övrigt en förkvävande doktrin som saknar teologisk djupdimension. I den  
frihet som råder är det emellertid allt klarare att hävdvunna symboler står  
sig väl. Egendomligt starkt talar de gamla liturgiska akterna: processionen  
bakom ett krucifix där några går å allas vägnar och vittnar om varje män-  
niskas väg från födelsen till döden under korsets tecken, det tydliga  
åskådliggörandet av nattvardens händelser när prästen står bakom altaret  
vänd mot församlingen (versus populum) och kan lyfta oblaten och kal-  
ken så att alla ser vad som händer, korstecknandet som anger det tecken i  
vilket varje kristen hoppas på evigt liv, räddning undan död och förintel-  
se. Till den liturgiska friheten må det även tillåtas mig att här nämna den  
i Uppsala domkyrka sedan några år införda seden att på skärtorsdagens  
kvällsmässa utföra fotatvättning. När jag 1991 införde denna ordning  
oroades jag något men har sedan dess endast förstärkts i att denna sym-  
bolhandling har stor slagkraft i vår tid. Tre församlingsmedlemmar är i  
förväg vidtalade, en äldre kvinna, en medelålders man och en yngre kvin-  
na. De tre går efter predikan över Joh 13 - skärtorsdagens evangelium -  
upp till högaltaret framför altarrunden där tre stolar är framsatta. Under  
församlingens växelvisa läsning av Jesusord tvättar så celebranten en fot

8 "Åtbörderna och handrörelserna har spritt sig, de brukas nu även bland dem som icke bejaktar  
en enda typiskt högkyrklig doktrin." Gustaf Wingren, Vad kan vi komma att få från svensk  
högkyrklighet i framtiden?, s 431. Det bör noteras att detta skrivs redan i tidigt 1970-tal.

på vardera av de tre församlingsmedlemmarna. Jag ger er ett exempel, säger Jesus i Joh 13. Tydligare kan det inte illustreras än genom denna uråldriga fotatvagn.

Vår nya liturgiska situation utmanar till att finna även nya symbolhandlingar som tydligt återger gudstjänstens centrum. Utrymmet medger inte att jag här exemplifierar. Det får räcka med att konstatera att den nya situation Svenska kyrkan idag står i tillåter en stor generositet, en öppenhet för liturgiskt nytänkande och därmed också för ett prövande av de gamla, nedärvda symbolerna.

## NY SYN PÅ HERRENS MÅLTID

Den syn som sedan länge i vårt land varit förhärskande vad gäller nattvarden har tydligt präglats antingen av pietismens allvar eller av utlöpare från upplysningstänkandets förnuftstro. Det har i praktiken gett två, bland äldre fortfarande ganska vanligt förekommande, synsätt.

Det förra förhållningssättet betonar Herrens måltid som i första rummet en yttersta akt med Guds förlåtelse av konkret skuld efter begångna brott. Den enskilde måste därför förbereda sig i självrannsakan och bot på ett så djupgående sätt att det knappast tål att upprepas alltför ofta. Häri ryms en innerlighet i själva synen på Herrens måltid, en innerlighet som särskilt betonar den enskildes upplevelse och snarast står i konflikt med masskommunion eller i varje fall de mångas kommunion. Hur kan man veta att de alla som här kommunicerar är förberedda och förstår vad det handlar om? Den frågan ställs inte sällan från människor med denna fromhetstradition efter t ex högmässor då konfirmander i stora skaror tar emot nattvarens gåvor. Tveklöst finns i detta förhållningssätt en djup vördnad för nattvarens helighet, en vördnad som inte sällan egentligen endast tillåter kommunion någon enstaka gång per år.

Denna uppfattning finns företrädd i de av pietismen influerade väckelserörelserna, både inom och utom Svenska kyrkan. Samtidigt bör understrykas att dessa rörelser varit tydliga, efter sin egen övertygelse avgränsande och profilerade. Deras synsätt har spritts långt utanför de egna led och möjligen genom företrädarnas allvar stundom uppfattats som det enda riktigt seriösa, religiösa förhållningssättet.

Den andra linjen, med rötter i upplysningstänkandet och fortsatt växt i den sk liberalteologin och kulturprotestantismen, har motiverat sin avvaktande hållning mot söndaglig mässa på annat sätt. Jag bortser först från den grova rationalismen som betraktar Herrens måltid såsom irrationellt oacceptabel, rentav förnuftsvidrig, och därför värd att snarast förpassas till kyrkans museala kamrar. Relativt få torde stå för en så extrem hållning i vårt land idag. Men Herrens måltid kan däremot i denna linje accepteras som en åminnelsehögtid i första hand, där de församlade erinras om vad Jesus gjorde den sista kvällen före sin död. Nattvarden får där-

med en mycket tydlig bindning till skärtorsdagen, som egentligen vid varje nattvardstillfälle på nytt är närvarande. Måltidens firande hör till den kultur vi lever i och ska därför upprepas "till åminnelse", men det blir då också egendomligt att låta varje söndag präglas av denna åminnelse, som om vi just inte skulle fira annat än skärtorsdag hela året.

Det som nu håller på att ske är en nyupptäckt av tydning och förståelse av Herrens måltid. Delvis äger detta rum på grund av sekulariseringen, vilken medfört att de äldre motiven försvunnit, men delvis också på grund av en medveten strävan att söka efter den rikedom som måltiden för med sig.

Låt mig här bara antyda motiv som idag alltmer präglar nattvardsförkunnelse och nattvardssyn.

1. Eukaristi - måltidens karaktär av tacksägelse för att Gud ännu vill ha med mig att göra. Tacksägelse är en direkt följd av att något har getts. Kommunionen, som verkligen innebär att gåvor ges till kommunicanten, erinrar om att det som ytterst är liv endast kan ges som en gåva. Det gäller bokstavigt i det fysiska liv människan dagligen tar emot och det gäller lika bokstavigt talat det eviga liv som skänks i kommunionens gåvor.<sup>9</sup>

2. Lovsång - måltiden firas aldrig ensam. Inte ens den romersk-katolska kyrkan håller längre fast vid de sk privatmässorna som utvecklades under medeltiden. För måltiden krävs åtminstone två. När två är samlade kan de också sjunga tillsammans. Även om Herrens måltid firas utan sång i teknisk mening präglas varje kommunion ändå av lovsången tillsammans med Herrens "troigna i alla tider och med hela den himmelska härskaran". Lovsången äger rum i alla människans livslägen, de svartaste och de ljusaste. Men lovsången förmedlar i varje läge livslust, att livet är livet värt.

3. Tillbedjan inför mysteriet. Ett flitigare bruk av mässan kan aldrig innebära att mysteriet försvinner. Snarare ges genom den söndagliga mässan ett fördjupat perspektiv på nattvardens innersta mysterium, som ingen helt kan förstå.<sup>10</sup> Man kan fråga sig om inte just detta perspektiv talar starkare till vår tids människor än andra nattvardsmotiv.<sup>11</sup>

9 "Det gäller att på nytt i nattvarden upptäcka kyrkans gemensamma lov- och tacksägelseakt, att låta nattvarden i sin helhet åter få bli eukaristi." Y Brilioth, Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv, s 475. Se också det ekumeniska dokumentet Baptism, Eucharist and Ministry, där innebörden i Herrens måltid först anges som "Thanksgiving to the Father" (BEM, Eucharist, II.A).

10 "Ej ens den längst hunne tillgodogör sig nattvardens hela evangeliska innehåll." Y Brilioth, aa, s 475.

11 Även inom frikyrklig reflektion betonas numera detta motiv. "Ge rum för mysteriet!" heter det t ex hos B Cedersjö och S Fahlgren, Gudstjänsten. En gåva att upptäcka, s 125.

4. Delaktighet. På nytt har detta motiv fått slagkraft och ganska tydliga nedslag i den faktiska liturgin. Kyrkohandboken 1986 ger en rad anvisningar där gudstjänstdeltagarna kan läsa texter, be böner och överhuvud agera på ett sätt som var helt otänkbart under, låt oss säga, 1950-talet. Understrykandet av delaktigheten i mässfirandet hos alla som deltar har sin grund i uppfattningen att mässan inte är prästens utan församlingens. Det har alltså ett egenvärde att olika röster hörs i mässan - den vägen gestaltar detta grundläggande, att det är hela församlingen som firar denna mässa.<sup>12</sup>

5. Måltidsrast. Den på sjuttioalet uppblomstrande gudsfolkstanken underströk att Guds folk på vandring gör rast för att äta av den himmelska måltiden. Ett inslag av antecipation finns i detta motiv där ett stycke himmel föregrips. Även om gudsfolksperspektivet tycks mindre aktuellt idag har pilgrimstanken på nytt blivit viktig. I detta sammanhang blir Herrens måltid en måltid på vandringens rastställen.<sup>13</sup> Vid de pilgrimsresor som nu allt oftare genomförs, även ekumeniskt, utgör Herrens måltid självklart en del. Men pilgrimsresorna kastar också ljus över den ordinarie församlingens nattvardsfirande. Den söndagliga mässan blir en måltidsrast under varje deltagares resa från födelse till död och genom död till evigt liv.<sup>14</sup>

6. Guds inkarnation - talet om lokal förankring. I kyrkohandboken 1986 understryks att mässan ska genomföras utifrån lokala villkor. De många fakultativa moment som nu ingår nödvändiggör ett omfattande förarbete i samverkan mellan präst, kyrkomusiker och gudstjänstdeltagare. Bakom tanken på den lokala förankringen ligger det teologiska motivet att understryka varje Herrens måltid som ett Guds människoblivande, en gudomlig inkarnation. Gud möter oss inte bara i barnet i Betlehem utan åter och återigen i det minsta av brödstycken och några droppar vin, tecken för arbete och fest. Var vi än är, kan mässan firas och Gud inkarneras för

12 Detta motiv utläggs tydligt även i andra kyrkotraditioner. Se t ex från anglikanskt perspektiv M Perham, *Lively Sacrifice*, s 15-17. - När Bäckström däremot söker etikettera grupper med olika uppfattning om gudstjänsten utifrån motiven tillbedjan och gemenskap så att med Bäckströms vokabulär "gemenskapskyrkan" står emot "tillbedjanskyrkan" blir bilden missvisande. De båda motiven hör i det närmaste samman. De som t ex önskar söndaglig mässa kan just sägas vara förespråkare för mer frekventa tillfällen att tillbedja, möta den Helige, och göra det i en form där delaktighet och gemenskap utgör självklara grundtoner. De som istället önskar avstå från söndaglig mässa och t ex någon gång per månad delta i huvudgudstjänst utan nattvard kan på motsvarande sätt sägas förespråka tillbedjan, nu på ett annat sätt än i Herrens måltid, och gemenskap, återigen även detta på ett annat sätt. Men skillnaden mellan dessa grupper kan just inte dras genom att separera det som hör ihop, tillbedjan och gemenskap. Se A Bäckström, *Gudstjänst i förändring*, s 70-86.

13 Se t ex J G Davies, *Pilgrimage*.

14 Jfr även BEM, *Eucharist II.E*.

vår skull - aldrig kan någon människa falla så djupt att inte också där Guds närvaro kan bli synlig i bröd och vin.<sup>15</sup>

## GUDSTJÄNST - GUD OCH MÄNNISKA I GEMENSKAP

Nu övergår jag till att utifrån ett försök att bestämma vad gudstjänst är reflektera kring olika pastoraltelogiska principer för mässans gestaltning.

I *gudstjänsten möter människan Gud själv* - så enkelt skulle jag vilja sammanfatta gudstjänstens innebörd.<sup>16</sup> En sådan bestämning innefattar *både* gudomligt *och* mänskligt handlande, *både* Guds verkliga närvaro, att Gud själv handlar och ger sig själv åt människan, *och* människans tillbedjan inför Gud vilket inkluderar människans gemenskap med kyrkan, den lokala såväl som den världsvida, den jordiska såväl som den himmelska. I detta gudamöte ligger också implicit den sändning ut i världen som varje kristen gudstjänst ger och därmed den uppmaning till tjänst (diakoni), till arbete för människans upprättelse socialt och politiskt mot varje form av kränkning och förnedring.

Med kristen tradition kunde vi säga att Gud ger sig själv genom Jesus Kristus, i osynlig och synlig gestalt, i ord och sakrament. Det är samme Gud som handlar i båda fallen, och Gud ger sina gåvor i full kraft för människans skull. Man skulle med utgångspunkt från det vördnadsbjudande kyrkomötet i Kalcedon år 451 kunna säga att det som då fastlades rörande Kristi två naturer, den gudomliga och den mänskliga, också kan sägas om ord och sakrament i den kristna gudstjänsten: oupplösligt och oskiljaktigt förbundna utan sammanblandning och utan förvandling. För den kristna kyrkan var det från början självklart med denna sammanhållna enhet i gudstjänsten. Efter andra världskriget kan man nu konstatera en förnyelse av gudstjänsten i snart sagt alla kyrkor, varvid de flesta på olika sätt sökt gestalta församlingens huvudgudstjänst så att ord och sakrament räcks varje söndag.<sup>17</sup>

15 Vidare utvecklat hos E Schillebeeckx, *The Eucharist*, s 137ff.

16 Gudstjänst kan bestämmas på olika sätt. P Edwall, *Gudstjänstens motiv*, anger en rad sådana försök. I den smått klassiska AOT Hellerström, *Liturgik*, heter det på s 6: "Då en människa i gudstjänsten giver sig åt Gud i tillbedjande kärlek, giver Gud sig samtidigt åt människan i livgivande kärlek". Hos G Aulén, *Högmässans förnyelse*, s 126, sägs den reformatoriska gudstjänstens dominerande tendens vara: "... *communio* med Kristus och allt vad denna innebär och skänker: syndernas förlåtelse, liv och salighet". I I & LÅ Lundberg, R Wittgren, *Gudstjänsten för människan*, s 26, sammanfaller gudstjänstens syfte med självvårdens och anges bl a genom ett citat från KE Bratt: "... att leda, bära människan till Kristus, där hon möter den makt, som ensam förmår vad hon själv ej förmår, befria henne från ondo".

17 Det bör nämnas att för Luther var den söndagliga mässan en självklarhet. I Stora katekesen förutsätts vid två tillfällen den dagliga kommunionen: "Därför är nattvarden given till *daglig spis och föda*, för att tron må vederkvickas och stärkas, så att den i en dylik kamp icke må falla till föga, utan bliva allt starkare och starkare", samt: "Till sist, då vi nu hava en rätt uppfattning och lära om sakramentet, är väl ock en förmaning och uppfordran nödvändig, att man icke må låta en sådan stor skatt, som man bland de kristna *dagligen* förvaltar och utdelar, gå sig förbi



Det förblir därför svårt att förstå varför en kristen församling ska avstå från att möta Gud i både ord och sakrament. För några kan det vara lättare att möta Gud på det ena sättet. Skulle då de som föredrar det ena bidra till att andra inte får möta Gud på annat sätt? Ur pastoral synpunkt förefaller det svårt att bejaka denna fråga. Det rimliga bör istället vara att de som vid ett givet tillfälle önskar avstå från kommunion använder tiden då församlingen i övrigt kommunicerar till enskild andakt och meditation. Redan Yngve Brilioth tog i sitt stora arbete om nattvarden, 1926, upp möjligheten till s k *andlig kommunion*, dvs deltagande i den fullständiga högmässan utan att ta emot nattvardens gåvor och bedömde detta som en uppbygglig och rik akt.<sup>18</sup>

När det idag från olika håll riktas kritik mot den söndagliga mässan har även denna ovan angivna väg avvisats. Det har ansetts omöjligt att sitta kvar i kyrkan under tiden andra kommunicerar och istället har några energiskt önskat ett visst antal regelbundet återkommande s k högmässogudstjänster, dvs huvudgudstjänst utan Herrens måltid. En sådan kritik måste i första hand förstås utifrån en långvarig kristen undervisning och fostran med rötter i de tidigare nämnda rörelserna från 1700-talet. Förändringen i en enskild församling till söndaglig mässa kan upplevas smärtsam och i förstone svår att förstå utifrån ett hävdvunnet synsätt.<sup>19</sup> Det kan vid sådana tillfällen finnas skäl att erinra om tidigare förändringstider i kyrkans historia.

Motstånd mot vissa ändringar har ofta haft emotionella övertoner. I Svenska kyrkan räcker det att endast peka på några konflikthärddar under

utan gagn, d.v.s. att de som vilja vara kristna skicka sig att ofta undfå det högheliga sakramentet". Svenska kyrkans bekännelsekrifter, s 486f, 488f (kurs här). Jfr även Konkordieformelns ord, där Luther citeras: "Icke våra ord och handlingar, utan Kristi befallning och instiftelse göra brödet till hans lekamen och vinet till hans blod alltifrån den första nattvarden ända till tidens slut, men genom vår tjänst och förrättning *utdelas det dagligen*". SKB, s 623 (kurs här).

Vid Kyrkornas världsråds fjärde generalförsamling i Uppsala 1968, känd mer för den sociala och politiska radikaliteten, antogs i sektion V en rad rekommendationer, bl a vädjan att alla kyrkor allvarligt överväger att uppta den gamla kristna traditionen att fira nattvard varje söndag. Se The Uppsala Report 1968, s 82.

I den mycket brett ekumeniskt förankrade BEM-rapporten sägs: "As the eucharist celebrates the resurrection of Christ, it is appropriate that it should take place at least every Sunday". BEM, Eucharist III, s 31.

Kyrkomötets arbete med kyrkohandboken 1986 anvisar också vägen, tydligast uttryckt i läronämndens yttrande, Ln1986:2y, s 11: "Mässans huvuddelar, Ordet och Måltiden, skall komma varandra så nära som möjligt, så att högmässan - alltså med nattvard - kan bli den naturliga formen för församlingens huvudgudstjänst".

Även på svensk frikyrkomark ges nu liknande signaler. Se t ex Cedersjö-Fahlgren, aa, s 25: "Historiskt sett har vi alltså inte en fullständig gudstjänst när nattvarden saknas. Gudstjänstförnyelsen i vår tid strävar efter att återerövra denna helhet".

18 "Mången, som utan att aktivt deltaga övervarit en nattvardsmässa, har besannat riktigheten därav, då han i själva den heliga *actio*, som där försiggår, funnit en rikare uppbyggelse, starkare eggelse för sin egen bön än i någon annan gudstjänstform. Att motarbeta en sådan andaktsform skulle minst av allt stämma med den lutherska kultens bästa tradition". Brilioth, aa, s 481.

19 Se enkätsvar i Bäckström, aa.

senare årtionden för att visa på hur förändringar kunnat framhäva de kraftfullaste protester, t ex möjligheten för kvinnor att bli präster, den söndagliga läsningen av gammaltestamentliga texter, ett ev kyrkligt accepterande av homosexuella handlingar. Varsamhet krävs i all förändring och varje situation har sina särskilda villkor. Men det bör också understrykas att kyrkan i varje tid är kallad att söka utforma kristen gudstjänst på ett sådant sätt att den så fullödigt som möjligt räcker den apostoliska tron vidare.

## FORM OCH INNEHÅLL

Om mötet med Gud är det centrala i gudstjänsten, måste man fråga sig varför detta möte så ensidigt i den praktiska utformningen varit inriktat på det innehåll som gudstjänsten förmedlar. Modern kommunikationsteori har sedan länge visat på hur mycket människan erfar genom den form i vilken innehållet ges. Snarast måste det konstateras att det ensidiga fokuserandet på gudstjänstens verbala innehåll haft en godtycklig karaktär. Det är hög tid att reflektera, åtminstone lika mycket, kring hur den form som gudstjänsten genomförs i förmedlar gudstjänstens egentliga ärende.<sup>20</sup>

I missriktat nit har evangelisk-luthersk tradition ofta fokuserat det verbala innehållet i gudstjänsten. Tillspetsat kunde man säga att om bara rättfärdiggörelsen av nåd allena förkunnats, så må det vara näranog hursomhelst med det övriga. Här har gjorts en aningslös reträtt från den helhetssyn som borde vara självklar. Både form och innehåll ska ställas i relation till gudstjänstens egentliga ärende och syfte. Måhända förhåller det sig t o m så att en form som motsäger det innehåll gudstjänsten verbalt vill förmedla övertrumfar av egen kraft innehållet. För den gudstjänstfirande församlingen talar formens språk ofta klarare än aldrig så många ord.

Ett evangeliskt mässfirande som tar gudstjänstens egentliga syfte seriöst måste därför vinnlägga sig om att sätta både form och innehåll under det övergripande ärendet. Om gudstjänsten vill förmedla ett möte med Gud själv, så att evangelium från Gud kan räckas till människor i gudstjänsten, har form och innehåll en uppgift att förmedla just detta evangelium. Det är tvivelsutan inte för mycket sagt att i åtskilligt gudstjänstfirande får de verbalt uttryckta orden förmedla evangelium medan den yttre formen snarast ger uttryck för en kravfylld, närmast lagisk hållning.

Det skulle, menar jag, vara av utomordentlig betydelse om församlingar i den Svenska kyrkan tog på allvar gudstjänstens egentliga ärende, att

20 Se t ex Cedersjö-Fahlgren, aa, s 58: "Också ordningar, former och handlingar ska tåla att begrundas i trons ljus".

räcka evangelium i både form och innehåll. Ett medvetet arbete på att göra gudstjänstens form evangelisk, i samklang med gudstjänstens egentliga syfte, skulle på flera sätt förändra den hittillsvarande ordningen. På några punkter, under rubriken pastoraltelogiska råd, berör jag vad ett sådant synsätt skulle kunna innebära.

## FOLKLIGHET

På svenska kan begreppet folklighet synas som ett begrepp med närmast ytlig innebörd. Folklig är den person som klämkäckt klappar en granne på axeln och ständigt behåller ett leende på läpparna.

I dansk tradition har begreppet folklighet en delvis annan innebörd. Det kommer närmast från den danske folkbildaren och teologen N F S Grundtvig som under 1800-talet lade grunden för mycket av danskt tänkande både i filosofiskt och teologiskt hänseende. Grundtvig - i Sverige känd som den store psalmdiktaren - rymmer i sin teologi en lång rad motiv som här inte på något vis till fullo kan beskrivas. För denna framställning är det nog att återge den innebörd som begreppet folklighet får från Grundtvig framöver i dansk tradition. Det handlar då i första hand om tillgänglighet. Även idag kan en dansk professor i t ex kemi säga till sina studenter: "I morgon ska jag hålla ett folkligt föredrag". Med detta avser professorn ingalunda att han dagen därpå kommer att i ett föredrag vara ytlig, dunka någon i ryggen, krydda sin framställning med passande skämt, etc. Det professorn avser är något annat. Snarast kan detta beskrivas med det svenska ordet tillgänglighet. Det som ska sägas är något som den normalbegåvade förstår, den icke-fackmässigt utbildade, men framställningen kommer att beröra de allra svåraste frågorna i ämnet.

När det gäller mässan vill jag säga: vi behöver en folklig mässa. Det innebär *en mässa som firas så att det allra heligaste mysteriet räcks människor på ett för de flesta människor utan särskild utbildning tillgängligt sätt*. Det innebär att mässan firas med låga trösklar men att det som räcks i mässan utgör den kristna trons verkliga centrum, ett gudamöte.

Med stor sannolikhet gäller att den som kommer till gudstjänst - och detta gäller inte minst den s k vanliga människan - knappast söker ett underhållningsprogram bland andra. Kyrkan kan inte heller konkurrera med det övriga samhället vad gäller underhållning. Däremot är kyrkan - eller borde vara det - expert på vad gudstjänst är. Den som söker sig till gudstjänst är inställd på att vara med om något annat än det underhållningsbranschen erbjuder. Den utmaning som här gäller för kyrkan är att räcka ett möte med Gud själv, vad gäller form och innehåll, ett möte med det gudomliga, med det allra heligaste. En kvalificerad bestämning av folklighet i meningen tillgänglighet tvingar därför fram en gudstjänst som med låga trösklar ger människan möjlighet att verkligen "se och smaka hur god Herren är". Varje sätt att förminska det heliga och göra det mindre heligt

utgör därmed ett svek mot människans berättigade längtan att i gudstjänsten erfara det gudomliga, Gud själv.<sup>21</sup>

Det är därför möjligt att säga att önskemålet om en folklig mässa i sig rymmer kravet på en gudstjänst där det heliga exponeras i full kraft, att - för att använda en psalms formulering - Guds förråd öppnas på vid gavel.

## PASTORALTEOLOGISKA RÅD

Utifrån den ovan angivna bestämningen av gudstjänstens innebörd och syfte samt den reflektion kring form och innehåll samt folklighet i meningen tillgänglighet som ovan angetts, vill jag nu ge några anvisningar av pastoraltelogiskt slag för firandet av en evangelisk mässa.

### Balansen mellan rörelse och stillhet

Den svenska mässan har på ett iögonfallande sätt ofta präglats av stillhet. Den bakomliggande teorin har möjligen utgjort tanken att mässan i främsta rummet rör ett sammanhang där den enskilda människan ska ha möjlighet att *höra* Guds Ord. Därmed har församlingen utsatts för en med föreläsningsakten liknande handling. Det viktigaste har varit att församlingen verkligen kan uppfatta alla ord som utsägs.<sup>22</sup> Den evangeliska tanken att församlingen verkligen måste kunna höra evangeliet, det befriande ordet från Gud själv, kvarstår oemotsagd. Men till detta kommer vår nya insikt att människans intryck inte bestäms endast av det som hörs. Snarare präglas vi och bestäms vår livssyn av det vi uppfattar med alla våra sinnen, och t ex både av det vi ser och av det vi hör. Helheten blir viktigare för oss än vad vi uppfattar med enbart ett sinne.

Om mässans utformning ska ställas i ljuset av gudstjänstens egentliga ärende att möta Gud och att detta ska ske med så låga trösklar som möjligt är det av avgörande vikt att gudstjänsten inte endast förmedlar stillhet. Det räcker att tänka på de yngre eller de allra yngsta för att förstå att stillheten kan vara förtryckande och förkvävande. Men det är tveklöst

21 "Varje reform av vår nattvardspraxis måste därför utgå ifrån, att mysteriet på intet vis får trädas för nära". Brilioth, aa, s 484f.

22 För den aktivt tjänstgörande prästen utgör den kontinuerligt pågående kritiken från gudstjänstdeltagare att de inte kunnat höra vad som sagts under gudstjänsten ett ständigt gissel. Någon gång har det undslupit mig att vi på jorden aldrig kan höra allt. Endast i himlen ges möjlighet till det optimala hörandet. Men bortsett från detta har dagens avancerade teknik höjt anspråken. I de flesta kyrkor är även mycket modern högtalarutrustning otillräcklig i jämförelse med den teknik som den vanliga människan återfinner i sitt hem vid stereo, TV o dyl. Kyrkor är helt enkelt inte byggda för en sådan ljudåtergivning. Ett mer medvetet pastoralt arbete på att låta gudstjänsten fokuseras inte endast på det man *hör* kan möjligen på sikt lösa denna ständiga konflikt.

också tillämpbart på äldre. Min erfarenhet säger mig att äldre människor ofta sökt sig till familjegudstjänster, och det utan att de genom släktskap haft anledning att se sina barnbarn agera, av det enkla skälet att familjegudstjänsterna förmedlat något av den blandning av rörlighet och stillhet som hjälper den enskilde att släppa oro och vända för att göra fel och börja känna sig hemma inför den Heliges ansikte.

Det är därför av principiell vikt att den söndagliga mässan utformas så att det i mässan finns moment av både stillhet och rörlighet.

Från min erfarenhet kan jag erinra mig en familjegudstjänst då tacksägelse från en för tidigt avliden person skulle äga rum. Från olika håll hördes betänksamma ord inför ordningen att just denna tacksägelse skulle äga rum i en familjegudstjänst så ofta präglad av rörlighet, förflyttningar mm. Men när det avgörande momentet med nämmandet av de döda skulle äga rum, sade prästen helt enkelt: Nu väntar vi tills det blir alldeles tyst, så att vi kan be för dem som dött under veckan. Och egendomligt nog förstod alla de närvarande förskolebarnen att det rörde sig om något allvarligt. Det blev helt tyst i den stora kyrkan och prästen kunde nämna de dödas namn och be för dem. Om barnen fått sitt i rörlighet och delaktighet kunde på något sätt också de vuxna få sitt - så tycktes barnen intuitivt reagera.

I den söndagliga mässan önskar jag en medveten blandning av rörelse och stillhet, och det av principiella skäl. Just genom denna blandning tillgodoses hela församlingens möjlighet att möta Gud. Det handlar konkret om att den ovana gudstjänstdeltagaren kan känna fjärilar i magen när gudstjänsten i övermått antar föreläsningens form, där det verbala anförandet blir så avgörande att åtskilliga gudstjänstdeltagare - ovana vid en längre verbal framställning - inte förmår tillgodogöra sig vad som sägs.

Blandning av stillhet och rörelse kan gestaltas på flera sätt. De lokala villkoren bestämmer vad som är rimligt och möjligt. Att mässan börjar med en procession, där de som aktivt utför uppgifter deltar, bör inte i något fall möta hinder. Procession kan i flera församlingar ännu uppfattas som ett högtidligt uttryck, en extra addition vid större festtillfällen. Innebörden i processionen återges mer adekvat på ett annat sätt. Det handlar här om en vandring upp till Guds altare, en ställföreträdande vandring där några går å allas vägnar. Vandrigen gestaltar människans livsväg från födelse till död. Denna vandring som är ålagd varje människa blir i processionen tydliggjord därigenom att några vandrar bakom ett processionskrucifix. Processionen utgör därmed en tydning av det mänskliga livet: i detta tecken ska du segra - i processionskrucifixets tecken ligger seger för varje gudstjänstdeltagare. Samtidigt är processionen ett sätt att börja mässan med rörelse. Det är sant att en procession kan genomföras med kada-verdisciplin, så stelt att den sprider oro hos gudstjänstdeltagarna. Det är därför angeläget att den som ansvarar för gudstjänsten låter processionen genomföras *asymmetriskt* så att alla associationer med militärparad o dyl undviks. Här handlar det om en del av Guds folk eller en del av Kristi kropp som i stiliserad form återger livets vandring och mening.

En söndaglig mässa innehåller med nödvändighet en rad moment som kräver uppmärksamhet och stillhet. Det är därför angeläget att stillheten regelbundet bryts med inslag av rörelse. Det kan handla om en evangelieprocession då mässans främsta text, ett utsnitt ur Jesu liv, proklameras. Det kan handla om en offertorieprocession då några i församlingen får bära fram gudstjänstdeltagarnas kollekt och samtidigt det bröd och vin som ska användas i mässan. En sådan procession kan utformas på åtskilliga sätt. Den som är angelägen om att mässans form ska vara kongenial med gudstjänstens egentliga ärende, att räcka ett gudamöte, har mycket att tänka på vid planering av en sådan procession. Att efter brödsbrytelsen låta hälsningen om Herrens frid (*pax vobiscum*) utgöra ett moment av rörelse är kanske inte självklart men önskvärt. Det behöver inte innebära någon större omvälvning om prästen efter önskan om Herrens frid själv går ut i församlingen och räcker några gudstjänstdeltagare handen. När fridshälsningen först introducerades hos oss genomfördes den av några nitiska kristna i form av omfamning. Fridshälsningen bör emellertid utformas efter den normala hälsningssed som råder där mässan firas. I vårt land hälsar man normalt med handhälsning. Fridshälsningen bör därför i vårt land normalt utföras genom handhälsning. Omfamning av främmande människor kan i vår kulturtradition uppfattas provokativt, ungefär som om någon på gatan plötsligt krävde att omfamna en förbipasserande.

Den medvetna blandningen av stillhet och rörelse medför ett för församlingen öppet förhållningssätt. Den följer direkt av principen om folklighet, om tillgänglighet, och är därför av stor vikt för att gestalta mässans egentliga ärende.

## BALANSEN MELLAN LJUD OCH TYSTNAD

En vanlig församlingshögmässa är i vårt land fylld med ljud. När orgeln och församlingssången tystnar tar prästen vid med bön, läsningar och förkunnelse. Att i denna mättade kontext vid vissa medvetna moment tillåta ögonblick av tystnad kan medföra befriande erfarenheter.<sup>23</sup> Var och en som reflekterat kring tystnadens villkor vet att det är skillnad på den tystnad som oplanerat inträffar när alla undrar vad som ska hända eller vem som glömt att träda i funktion och den tystnad som medvetet planerats och som genomförs utan stress och oro.

I mässan bör enligt min mening regelbundet införas några moment av medveten tystnad. Det kan röra sig om tystnad efter syndabekännelsen eller bönen om förlåtelse. Men det kan också röra sig om tystnad efter predikan och efter kommunionen.

23 Perham, aa, s 21ff.

Om mässan är ett räckande av evangelium, av gudamöte i ord och sakrament, kunde man säga att mässans ellipser återfinns i evangelieutläggningen, i förkunnelsen och i kommunionen. Av det skälet vore det naturligt att just efter dessa moment ge församlingen tillfälle till reflektion under medveten tystnad. En predikan bör inte sluta med prästens *Amen*. Det affirmativa *Amen* tillhör församlingen och inte prästen. Förkunnaren skulle istället sluta med en väl avvägd mening som mynnar ut i tystnad. Därefter får församlingen möjlighet att själv reflektera kring vad som sagts. En sådan tystnad har ett participatoriskt drag. Plötsligt blir det viktigt vad var och en tänker. I tystnaden får allas tankar sin särskilda vikt. Förkunnaren har under en icke oansenlig tid fått ge sina perspektiv. I tystnaden kan var och en i församlingen ge rum för personliga tankar kring dagens tema eller kring den livssituation den enskilde befinner sig i. Den tystnad som efter predikan på detta sätt kan verka befriande bryts, enligt min mening, helst inte av prästens anvisning om hur den kristna trosbekännelsen ska utföras. Kongenialt med liturgin börjar predikanten helt enkelt att bekänna den kristna tron, Jag tror på en enda Gud..., och församlingen reser sig spontant och instämmer.

Efter kommunionen bör på samma vis ett gemensamt inskott av tystnad erbjudas. Enklast äger detta rum efter ordnandet av nattvardskärlen, då prästen säger: Låt oss be. Efter denna uppmaning kan en kollektiv tystnad vara utomordentligt viktig. Efter någon minut bryts så tystnaden av den tackbön som prästen ber. Erfarenheten säger att denna bön får en annan tyngd och innebörd när den på detta sätt bryter in i en kollektiv tystnad.

## **BALANSEN MELLAN KVINNOR OCH MÄN**

För att mässan ska bli befriande i samklang med gudstjänstens egentliga ärende bör den utformas inklusivt även i den meningen att både kvinnor och män känner sig berörda.

Under lång tid i vår kyrka och i vårt samhälle har män bestämt dagordningen. Det har skett på ett så självklart sätt att ingen ifrågasatt det. Den alltmer tilltagande medvetenheten från både kvinnor och män om människans tvåkönade natur har medfört ett ifrågasättande av ordningar som endast gestaltas av ett kön eller genom sin aningslösa förankring i det ena könet, normalt det manliga, förhindrar kvinnor att identifiera sig och känna sig ianspråkta.

Det bör därför för en evangelisk mässa vara en självklarhet att både män och kvinnor utför synliga uppgifter. Är celebranten en kvinna, bör medvetet män tillfrågas om uppgiften att föredra en text eller be en förbön. Och omvänt om celebranten är en man, bör en kvinna ombes att utföra synliga och hörbara uppgifter i mässan.

För den som hyser tvivel om evangeliets räckvidd är det tveklöst angeläget att mässan rymmer den inklusivitet som ett manligt och kvinnligt synligt agerande medför. Med andra ord kan det faktum att både kvinnor och män agerar i mässan utgöra en väl så stark förkunnelse som aldrig så många ord om likavärde och gudsavbildlighet. Och omvänt kan sådant tal falla platt till marken om hela mässan genomförs enkönat.

## **BALANSEN MELLAN VUXNA OCH BARN**

I varje mässa bör moment finnas som appellerar till både vuxna och barn. Barnen deltar i mässan inte på barnens villkor utan på allas. Det innebär att ihållande barnskrik är lika förödande för småbarnsföräldrar som för andra. Barnen är välkomna i mässan men när de tvivelsutan stör gudstjänsten måste man hjälpa dem att komma till ro. Barnen bör normalt vara tysta men inte stilla.

Detta kan aldrig genomföras utan att vissa, bestämda moment direkt riktas till barnen. I mässan, som normalt är utformad för den vuxne och för den vuxnes behov, bör alltid finnas inslag som direkt berör förskolebarn eller de yngre.

I det enskilda fallet kan detta utformas på ett flertal olika sätt. Men principen är lika viktig överallt. Om mässan inte i något avseende medvetet tilltalar de minsta kan ingen heller förstå när prästen på predikstolen försäkrar att barnen är välkomna. Orden får mindre vikt än handlingarna. Den församling som har gudstjänstvärdar beredda att ta emot barnen, ritlådor, barnhörna för de minsta, mjukdjur, pekböcker o dyl behöver inte orda mycket om saken. Det är tydligt för de minsta och för deras föräldrar att barnen är välkomna och att församlingen är väl förtrogen med dem.

Här kunde mycket mer sägas om barn i olika åldrar men i detta sammanhang vill jag bara ange att det är angeläget att fästa vikt vid barnens närvaro i mässan.

## **ALLA SINNEN**

Den gudstjänstfirande församlingen är samlad för att möta Gud. I vår evangeliska tradition har normalt endast hörsinnet erkänts. Genom örat ska församlingen höra och förstå vad prästen säger och det som Gud vill säga denna söndag. Men om då den enskilda församlingsbon inte förstår vad prästen säger, varken predikan eller texterna eller bönerna? Man kan trösta sig med att denna församlingsbo ändå bevisat mässan och fått del av församlingens gemenskap. Det är återigen här angeläget att betona välsignelserna från Herrens måltid som inte ensidigt betonar den församlingens intellektuella kapacitet, som mången förkunnelse förutsätter.



Människan består av fler sinnen. Synen tas i anspråk när gudstjänstdeltagaren ser de liturgiska kläderna, processionen och dem som på olika sätt utför uppgifter i mässan. Återigen understryks därvid vikten av att de som agerar är både kvinnor och män och, om möjligt, representerar olika generationer.

Tveklöst tar vi människor också intryck av de dofter som omger oss. De många stearinljusen eller vaxljusen påverkar, men det finns skäl att erinra om den gamla kyrkliga seden att använda rökelse i mässan. Bibeltexterna kan hjälpa oss att se rökelsen som ett tecken för bönen som når Gud.<sup>24</sup> Vid Lutherska Världsförbundets generalförsamling i Curitiba, Brasilien, 1990, användes varje dag vid aftonbönen rökelse. Det utfördes då inte som ett s k incenserande, ett sätt att ge vördnad, utan just som en symbol för bönen på väg till Gud. På liknande sätt har rökelsen använts i Svenska kyrkan vid förbönen, uppmärksammat inte minst vid Svenska kyrkans jubelfest i Uppsala domkyrka i augusti 1993.

## KYRKORUMMETS MÖBLERING

För vi vidare vår nyckel om gudstjänsten som ett gudamöte där människor får möjlighet att möta det heliga mysteriet, Gud själv, och det på tillgängligast möjliga sätt, blir det också angeläget att pastoralteologiskt reflektera kring kyrkorummets möblering. Ofta har detta förbisetts som ett ovidkommande inslag. Erfarenheten säger att människor tar djupa intryck av hur rummet är möblerat. En viss möblering kan ge kravfyllda intryck eller intryck av en låst dogmatik där allting är förutbestämt. Det måste därför sägas vara uttryck för godtycke att överhuvud inte ägna kyrkorummets möblering uppmärksamhet. Slentrian och sedvänja får inte bestämma det som skulle vara bärare av evangeliet.

I åtskilliga kyrkorum är möbleringen verkligen låst. Bänkarna är fasta och altaret murat vid östväggen. I andra rum, byggda under senare tid som stadsdelskyrkor, kan möbleringen varieras relativt lätt. Åtgärderna måste självklart anpassas till de lokala villkoren, till vad som är möjligt och riktigt i den aktuella situationen.

Här vill jag endast ange några frågor som bör kunna ställas i de flesta kyrkorum. Det gäller i första rummet hur altaret är smyckat. I åtskilliga kyrkor förefinns en symmetri på altaret som ger intryck av något fast och färdigt. I mitten står ett krucifix och på ömse sidor ljusstakar och blommor. Skulle man ta bort alla dessa prydnader och låta altaret bli smyckat endast av altarduken eller altardukarna, ges omedelbart ett annat intryck. För några kan ett sådant altare kännas naket och tomt, för andra kan det

24 Se t ex Psalt 141:2 och Uppb 5:8; 8:3f.

erbjuda en egendomlig känsla av befrielse. Det är som om altaret ropade efter Kristi närvaro i bröd och vin och just genom sin enkelhet ständigt ger uttryck för detta rop. Kanske skulle man kunna placera ett enda mindre ljus på ena sidan av altaret. Ett sådant ljus låter tankar och böner stiga till den Gud vars symbol rimligen återges bakom altaret i en altartavla eller utsmyckning av något slag.

Tydligast blir detta vid ett fristående altare. Ett ljus på ena sidan, t ex på den norra, kan erbjuda en ny öppenhet. Det talar, så att säga, om att den enskildes böner får plats på väg till Gud. Det symmetriskt dukade altaret ger snarast intryck av en vägg, en vägg av fasthet och bestämdhet men kanske inte mycket utrymme för den vilsnes böner och längtan. Tolkningarna är här legio och det får bli varje församlings sak att utprova. Möjligen skulle här sägas att denna utprovning inte endast är prästens sak utan bör ske tillsammans med övrig kyrkpersonal, självklart vaktmästare, men också helst tillsammans med kyrkorådet. Erfarenheten säger att en ömmöblering av altaret utgör ett stort ingrepp, ofta förenat med påtagliga emotioner. Själv har jag vid något tillfälle samlat ett kyrkoråd en kväll i kyrkan och medvetet "dukat av" altaret och sedan på prov satt dit olika symboler. Reaktionen vid detta tillfälle var mycket positiv och öppnade nya perspektiv. Det visade sig också att majoriteten verkligen önskade en förändring.

Anmärkningsvärt är att i vår tradition, där möblering måste anses utgöra ett underordnat inslag, så föga reflektion ägnats en sak som uppenbart har stor betydelse för upplevelsen av kyrkorummet och därmed indirekt för gudstjänstupplevelsen och för den gudsbild som förmedlas.

Åtskilligt annat kunde här nämnas om kyrkorummets möblering, det fristående altaret, predikan från ambo eller predikstol, körens placering, hur stolar eller bänkar sluter eller öppnar perspektivet etc. Exemplet med altarutsmyckningen får här endast utgöra ett exempel på vad som kan göras och på den vikt möbleringen uppenbarligen har.

## **SÄTTET ATT DELA UT NATTVARDSGÅVORNA**

Till de viktigare inslag som påverkar gudstjänstdeltagarnas upplevelse hör tveklöst sättet att dela ut nattvardsgåvorna. Traditionellt och oftast utan någon särskilt medveten hållning delas dessa gåvor alltjämt ut vid altarrunden där församlingen knäböjer och mottager gåvorna från den eller de tjänstgörande prästerna.

Det bör då sägas att människor kan uppleva detta sätt synnerligen kravfullt, förenat med höga trösklar. Av egen erfarenhet vet jag att människor inte vågat gå fram till altarrunden, helt enkelt av det skälet att de inte ägt kläder som de vågat visa vid en så framskjuten placering. Sättet

att fira nattvard har på så sätt blivit en social vattendelare, klart i strid med innebörden i Herrens måltid.<sup>25</sup>

Det bör därför allvarligt övervägas om inte gåvorna i mässan som regel borde utdelas vid sk gående kommunion, nedanför eller framför altarrunden. Historiskt må man betänka att altarrunderna utgör ett relativt sent inslag i våra kyrkobyggnader. Det kan ifrågasättas om de överhuvud ska vara kvar. Men också om de inte går att temporärt förflytta borde Herrens gåvor i mässan utdelas så att ingen tvekar att gå fram av sociala skäl.

Till utdelandet hör också möjligheten att låta en diakon, om sådan finns i församlingen, dela ut, och helst även någon icke-vigd i civila kläder. För gudstjänstdeltagaren erbjuder anblicken av en människa, kvinna och/eller man, i vanliga kläder en möjlighet till igenkännande. Det heliga dras så att säga närmare utan att mysteriet på något sätt förminskas. Svenska kyrkans ordning tillåter numera icke-prästerliga nattvardsutdelare, som är döpta och konfirmerade, på det villkoret att församlingens kyrkoråd först gett ett allmänt tillstånd till att så får ske.

Ytterligare bör man i detta sammanhang överväga om inte antalet utdelningsställen kunde ökas. De få platserna talar sitt språk, de många platserna ett annat. Vill församlingen hjälpa människor fram till Herrens måltid är det också angeläget att nattvardens gåvor delas ut generöst, gärna vid fler platser än som kanske vore nödvändigt. Generositeten står i samklang med gudstjänstens djupaste ärende att räcka evangelium, snålheten motverkar snarast gudstjänstens syfte. Även här gäller att den yttre formen talar ett språk, ofta tydligare än aldrig så många ord.

Åtskilligt annat kunde utifrån vårt övergripande perspektiv behöva sägas. Varje moment i mässan vore värt en särskild kommentar om hur just detta moment kan utformas i överensstämmelse med gudstjänstens egentliga innebörd. Alldeles för lite reflektion har hittills i Svenska kyrkan ägnats denna viktiga sak. För de flesta människor utgör gudstjänsten av något slag kyrkans ansikte. Hur kyrkorummet då är möblerat, hur gudstjänsten genomförs vad gäller antalet medverkande och vad gäller frågan om kvinnligt och manligt och nattvardsutdelandet etc, påverkar och markerar vad kyrkan står för. Helhetsintrycket bestämmer sannolikt mycket mer än de verbala förklaringar och påståenden som räcks.

Att det för kyrkans trovärdighet är alltmer angeläget att varje söndag erbjuda Herrens måltid, de heliga gåvorna, och det på ett så generöst sätt som möjligt, framstår för mig som självklart i vår tid. Det handlar om att ge det kyrkan kan ge och inte hålla igen eller frånhända människor möjligheten att möta Gud med alla sinnen, med hela personligheten.

25 Jfr 1 Kor 11:20-22.

## REFERENSER

- Aulén, Gustaf, Högmässans förnyelse. Stockholm 1961
- Baptism, Eucharist and Ministry. Geneva 1982
- Brilioth, Yngve, Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv. Uppsala 1926
- Cedersjö, Björn & Fahlgren, Sune, Gudstjänsten. En gåva att upptäcka. Falun 1987
- Davies, J G, Pilgrimage Yesterday and Today. Why? Where? How? London 1988
- Edwall, Pehr, Gudstjänstens motiv. Lund 1972
- Gudstjänst i förändring, red A Bäckström. Uppsala 1993
- Hammar, K G, Gudsfolket. Ett bibelteologiskt studium av kyrkans identitet. Stockholm 1977
- Hellerström, A O T, Liturgik. Uppsala 1932
- Kyrkomötet 1986
- Lundberg, Ingeborg o Lars-Åke & Wittgren, Ragnar, Gudstjänst för människan. Lund 1972
- Mystici Corporis Christi. Tysk utgåva: Rundschreiben unseres Heiligen Vaters Papst Pius XII, Mystici Corporis Christi. Über den mystischen Leib Jesu Christi und unsere Verbindung mit Christus in ihm. Luzern 1943
- Nygren, Anders, Corpus Christi, i: En bok om kyrkan av svenska teologer. Lund 1942
- " , Kristus och hans kyrka. Lund 1955
- Perham, Michael, Lively Sacrifice. The Eucharist in the Church of England Today. London 1992
- Schillebeeckx, Edvard, The Eucharist. London 4 tr 1988
- Svenska kyrkans bekännelseskriter. 5 uppl. Arlöf 1985
- The Uppsala Report 1968. Official Report of the fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala July 4-20, 1968. Geneva 1968

Wingren, Gustaf, Vad kan vi komma att få från svensk högkyrklighet i framtiden?, i: *Opuscula ecclesiastica. Studier tillägnade Gunnar Rosendal*. Uppsala 1972, 426--433

Vänd mot Guds framtid, utg av G Göranson, projektgruppen för Alsikeprojektet inom Svenska kyrkan. Knivsta 1993

# Summary

## THE SUNDAY EUCHARIST FROM A PERSPECTIVE OF PASTORAL THEOLOGY

In the ongoing change in Church life, one can now discern a clear tendency that the Sunday Eucharist will become the natural centre in each congregation. In this article, I will reflect on theological issues that co-decide the present ecclesiastical situation in Sweden as well as on a theological distinction of the meaning of Christian service, and how such a meaning could be utilized in the pastoral work with the Sunday Eucharist.

*The present situation* is first described from the point of view of *ecclesiology*. In the early 1940's, there is a parallel interest in the concept of the Church as Corpus Christi both in Roman-Catholic and evangelical reflection. It is to be seen in the encyclical letter by Pope Pius XII in 1943 and the article on Corpus Christi, written by Anders Nygren in 1942 - later chosen as the first president of the Lutheran World Federation in 1947. The differences are obvious, but still there is a common choice of biblical theme, developed somewhat hierarchically in the Pope's reflection and statically in Nygren's thinking. As a reaction in the 60's, the new concept of the People of God came to dominate for quite some time. Nowadays, this concept is no more in use and the question is if a new Corpus Christi concept could help us today. If so, it will be a concept distinctly rooted in the death/resurrection perspective, a perspective that is, strangely enough, almost absent in the writings of Corpus Christi by the Pope, in the works by Nygren as well as in several reflections on the People of God concept.

There is, furthermore, a new longing for *wholistic mystics* today. It is in many ways a late reaction against what has been the effects of the 18th century movements, pietism and Enlightenment, both joined in a critical attitude against the Sunday Eucharist.

There is also a *new liturgical situation* in the Church of Sweden today. Only a few decades ago it was obvious from the liturgical behaviour, whether the priest or the congregation belonged to a certain tradition - low church, old church, folk church or high church as they were labeled. There is now a growing and remarkable consensus in favour of a richer liturgy, clearly seen in the new Church of Sweden Manual of 1986.

A new view on the meaning of the Eucharist is coming up. The old effects from the 18th century movements have played a dominating roll when deciding on the contents of the Eucharist, both in a theological sense and in the ecclesiastical life of the congregation. New interpretations nowadays underline motives like Thanksgiving, Praise, Adoration of the mystery, Participation, the Holy Meal as a Break in everyday life, the Incarnation of God in the Eucharist promoting a more clear local identity.

*The meaning of the Christian service could be described as a meeting between God and human beings.* Such a description would emphasize especially the holy character of this God/man encounter. It will also question a position that arbitrarily refuses a congregation the possibility of communion of the holy gifts in the Eucharist and offers a service without the Eucharist as the main Sunday service only. Such a position cannot be justified in a conscious pastoral theology. Instead, the solution for those who do not want to communicate every Sunday should be searched for in the concept of *spiritual communion*, already commended by the late Swedish Archbishop Brilioth in the 1920's.

A growing consciousness of the Sunday Eucharist must also take into consideration the tension between *form and content*. A common way in the evangelical tradition is to underline the content so much that the form is almost neglected. This cannot be accepted when the meaning of the Christian service is taken seriously. The form in which the Eucharist is celebrated often speaks a louder and more distinct language than all verbal expressions, however gifted.

Furthermore the Sunday Eucharist should be characterized by an *affability* with low thresholds, so that people can enter easily and - when entering - they should meet the mysteries of the Church, the most holy centre. From this basic thinking, a number of practical questions are being reflected upon, all as consequences of the fundamental pastoral theological reflection. Such questions are: the balance between movement and tranquility, between sound and quietness, between women and men, between grown-ups and children, the question of all senses, the furnishing of the altar, and the way of distributing the holy gifts in the eucharistic meal.

# Söndaglig mässa - några internationella ekumeniska utblickar

---

Av Sven-Erik Brodd

---

Eucharistin har varit en av huvudfrågorna inom den ekumeniska rörelsen. Det finns flera skäl till detta. Historiskt sett har det att göra med att frågor om dop, nattvard och ämbete har haft strukturerande betydelse för kyrkorna och i hög utsträckning bidragit till deras identitet.

Samtidigt har eucharistin varit utslagsgivande för hur den inom den ekumeniska rörelsen eftersträfvade enheten kan förverkligas. Det har hela tiden funnits en grundläggande motsättning mellan det faktum att eucharistin ecklesiologiskt sett är enhetens sakrament, den djupaste gemenskapen mellan Gud och människor och mellan de troende inbördes, men samtidigt är splittringens tydligaste tecken så länge denna enhet inte kan förverkligas så att troende från olika traditioner kan dela nattvardsgemenskapen med varandra.

I den ekumeniska rörelsens historia fanns under en period övertygelsen att om de tydligt dogmatiska problemen kunde lösas skulle den kyrkliga splittringen i mostvarande grad helas. Det visade sig så småningom att detta inte var fallet. Pastoralteologisk praxis och de olika traditionernas spiritualiteter spelade en oförutsedd roll för såväl kyrkans enhet som dess splittring. Denna insikt ledde till att inte bara de dogmatiska utan också de pastoralteologiska och spiritualitetsmässiga problemen togs upp i de ekumeniska dialogerna. Det utvecklades ett tydligt samband mellan den liturgiska rörelsen och den ekumeniska.<sup>1</sup> Parallellt med detta skedde en

1 Eckerdal, Lars, Den liturgiska rörelsen som ekumenisk rörelse, # Ekumeniken och forskningen. Föreläsningar vid den nordiska forskarkursen "Teorier och metoder inom forskning om ekumenik" i Lund 1991, Uppsala 1992, 91-104 (Nordisk ekumenisk skriftserie 20)



för den ekumeniska teologiska utvecklingen viktig teologisk positionsförändring. Det konkreta och materiella som tidigare setts som tillhörande den "världsliga" sfären och som ställts mot "det andliga", som förknippats med det immateriella eller osynliga, får nu en viktig teologisk roll. Det inkarnatoriska perspektivet slår sönder en gammal dikotymi och ger "formerna" en betydelse som de saknat i västerlandet sedan 1700-talet. Därmed blir liturgin, sakramentspraxis och de konkreta kyrkliga ordningarna av betydelse. Detta har också fått betydelse för frågan om söndagsgudstjänstens utformning och hur ofta nattvarden bör firas.

Jag kommer i min framställning att ganska ogenerat blanda texter med olika ekumeniska "Stellenwert". Min uppgift är att i dessa texter spåra diskussioner om söndagsmässan. Den som vill göra en grundligare analys av problematiken inviteras härmed till detta.

## KYRKORNAS VÄRLDSRÅD

Vid *Kyrkornas Världsråds generalförsamling i Uppsala 1968* behandlades gudstjänsten för första gången vid någon av världskyrkorådets generalförsamlingar. I rapporten från den sektion som behandlade gudstjänsten, och som antogs av av generalförsamlingen, heter det:

"We urge ... that all churches consider seriously the desirability of adopting the early Christian Tradition of celebrating the Eucharist every Sunday."<sup>2</sup>

Det är intressant att notera att denna uppmaning till kyrkorna kommer i en teologiskt och politiskt sett radikal tid och i ett avsnitt under världskyrkokonferensen (sektion 5) som behandlar gudstjänsten i en sekulär tidsålder.<sup>3</sup> I texten hävdas det att nattvarden visar den kristna gudstjänstens djupaste innebörd. I förberedelsematerialet inför världskonferensen hade frågan explicit ställts om hur man ska se på söndagsgudstjänsten utan nattvard.<sup>4</sup> I en svensk kommentarbok till Uppsala 68 behandlas frågan om söndagsmässan av Pehr Edwall. Han hänvisar till Luthers syn att söndagens gudstjänst ska firas med eucharisti om det finns kommunikanter, men hänvisar också till det faktum att få lutherska kyr-

2 Worship. The Report as Adopted by the Assembly, # The Uppsala Report 1968. Official Report of the Fourth Assembly of the World Council of Churches ... 1968, Geneva 1968, 82; Se Dokument från Uppsala 68, red Lars Thunberg, Stockholm 1968, 69f

3 Om den liturgiska utvecklingen under denna tid och dess bakgrund, se Andréén, Åke, Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under senare decennier, # SOU 1974:67, 45-74; Dens, Liturgisk utveckling inom de lutherska kyrkorna, # SOU 1974:67, 101-162; Dens, Den liturgiska utvecklingen inom de reformerta kyrkorna under de senaste decennierna, # SOU 1974:67, 163-192

4 Drafts for Sections Prepared for the Fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala Sweden 1968, Geneva 1968. Svensk översättning: Förändring och förnyelse. Inför Kyrkornas möte i Uppsala 4-19 juli 1968. Red Lars Thunberg, Stockholm 1968, 169

kor lyckats genomföra detta. Han menar också att det är ett memento för det då pågående arbetet med Svenska kyrkans liturgi. Någon teologisk diskussion om söndagsmässan för han inte. Däremot tar han upp sektionsrapportens vädjan att alla som närvarar vid söndagsmässan också bör kommunicera och hänvisar till att denna princip inte heller är genomförd i kyrkor som faktiskt firar söndagens huvudgudstjänst som mässa.<sup>5</sup>

Motiveringen för att fira mässa varje söndag är enligt sektionsrapporten från Uppsala 68, som citerades ovan, att nattvarden framställer "den kristna gudstjänstens djupaste innebörd".

Vid de efterföljande generalförsamlingarna inom Kyrkornas världsråd fördjupas olika aspekter vad gäller eucharistin, oftast i anslutning till det arbete som bedrivits mellan generalförsamlingarna av Faith and Order.

## FAITH AND ORDER

Nattvarden behandlades redan vid Faith and Orders första världskonferens i Lausanne 1927, utan att man ställde ingående frågor om praxis. Naturligtvis var frågan om Eucharistin också uppe till diskussion vid Faith and Orders andra världsmöte i Edinburgh 1937. Någon direkt förbindelse mellan de systematiska och pastoralteologiska perspektiven drogs emellertid inte, även om mötet konstaterar det viktiga sambandet mellan den ekumeniska och den liturgiska rörelsen.<sup>6</sup>

Tydligare blev det emellertid genom Faith and Orders Världskonferens i Lund 1952 och de omfattande studier som ingick i förberedelsearbetet inför Lund 1952. Framför allt gäller det studierna om gudstjänsten och interkommunionen.

Den kommission som genomförde studiet av gudstjänsten, *Ways of Worship* (1951), tog egentligen inte ställning till frågan om söndagsgudstjänstens karaktär utan stannade vid ett komparativt arbetssätt (predikocentrerad respektive eucharisticcentrerad gudstjänst).<sup>7</sup> Samtidigt konstaterar man den liturgiska rörelsens betydelse och understryker gudstjänstens sakramentala och korporativa och sambandet mellan Ordet och Nattvarden i mässan. Kommissionens ordförande respektive vice ordförande var två av samtidens främsta teologer, Gerhardus van der Leeuw och Hans Asmussen. Det är emellertid tydligt var kommissionens sympatier ligger. När ett par teologer vill kalla den nattvardslösa gudstjänsten

5 Edwall, Per, *Gudstjänsten i en sekulär tidsålder*, # *Allting nytt? En bok om Uppsala 68*, red Per Erik Persson, Stockholm 1968 (122-148), 140f

6 *The Report: VI. The Church's Unity in Life and Worship*, # *The Second World Conference on Faith and Order Held at Edinburgh, August 3-18, 1937*, ed by Leonard Hodgson, New York 1938, 256

7 *Ways of Worship. The report of a Theological Commission of Faith and Order*, ed by Pehr Edwall, Eric Hayman, William D Maxwell, London 1951

"ante communio" (för-kommunion) för att antyda att nattvardslös söndagsgudstjänst är en "torso" och att söndageucharistin skulle framställas åtminstone som det normativa, svarar kommissionen att det bland de nordiska lutherska folkkyrkorna finns nattvardslösa högmässor som är mer än en ante communio. Men denna gudstjänst kännetecknas ändå som som ett substitut för den sakramentala gudstjänsten.<sup>8</sup> I själva handlingarna från Lund fick inte detta något genomslag, försåvitt jag kunnat finna.<sup>9</sup>

I rapporten från sektion 4 (Gudstjänsten och Kristi kyrkas enhet), som antogs av *Faith and Orders världskonferens i Montreal 1963* behandlas också nattvardspraxis ganska ingående.<sup>10</sup> Kyrkorna uppmanas att överväga bl a

"frequent celebration of Holy Communion" [med] "the emphasis on the significance of Sunday and great Christian festivals".<sup>11</sup>

Den inom Faith and Order tilltagande medvetenheten om betydelsen av praxis när det gäller eucharistin speglar sig i rapporten från sektion 5 (Alla på varje plats: Processen att växa samman). Där heter det: "Thus the congregation does not worship by itself; it worships in and with the whole Church as the communion of saints".<sup>12</sup> Här blir eucharistins katolicitet ett viktigt motiv för den söndagliga mässan. Den församling som firar nattvard gör det inte isolerat utan i gemenskap med hela kyrkan. Vid Faith and Order-kommissionens möte i Bristol 1967 antogs en text som tillkommit genom en studieprocess initierad genom världskonferensen i Montreal 1963, *The Holy Eucharist*, med en ofattande utläggning av eucharistins katolicitet.<sup>13</sup>

I en av de studierapporter som avlämnades till *Faith and Order-kommissionens möte i Louvain 1971* jämföras praxis med sällsynt och oregelbunden kommunion med praxis i en del kyrkor att de närvarande i mässan inte går till kommunion.<sup>14</sup> Det blir allt tydligare att en gemensam praxis,

8 Id, 32. I boken finns ett avsnitt av Pehr Edwall där han beskriver den svenska situationen på ett för Svenska kyrkan mycket positivt sätt, Edwall, Pehr, *The Elements of Liturgy. Lutheran, Sweden*, # Id, 101-110

9 *The Third World Conference on Faith and Order, held at Lund August 15th to 28th 1952*, ed by Oliver S Tomkins, London 1953

10 Sektionsrapporten finns inte med i det urval av konferenshandlingar som utgivits på svenska, På väg mot trons centrum. Rapporter från Faith and Order-konferensen i Montreal. Utgivna av Svenska Faith and Order-kommittén genom docent Torsten Bersten, Stockholm 1964

11 Section Reports: IV Worship and the Oneness of Christ's Church, # *The Fourth World Conference on Faith and Order. Montreal 1963*, ed by P C Rodger and L Vischer, London 1964, 74

12 Section V: "All in Each Place": The Process of Growing Togewther, # Id, 83

13 *The Holy Eucharist*, # *Documentary History of Faith and Order 1963-1993*, ed Günther Gassmann, Geneva 1993, 80-88

14 *On the Way to Communion in the Sacraments (Studies in Baptism, Eucharist and Ministry)*, # *Faith and Order Louvain 1971. Study Reports and Documents*, Geneva 1971, 59

inte bara en gemensam formell lärouppfattning av något slag, blir av allt större betydelse i de kristna enhetssträvandena inom Faith and Order.<sup>15</sup>

Vid mötet i Louvain överlämnades också en kommittérapport som sammanfattade Faith and Orders dåvarande teologiska landvinningar vad gäller samsynen på eucharistin. Här heter det a propos interkommunion:

"The best way towards unity in eucharistic celebration and communion is the renewal itself of the eucharist in the different Churches, in regard to teaching and liturgy. As the eucharist is the new liturgical service Christ has given to the Church, it seems normal that it should be celebrated not less frequently than every Sunday, or once a week. As the eucharist is the new sacramental meal of the people of God, it seems also normal that every faithful should receive communion at every celebration".<sup>16</sup>

Bakgrunden till uttalandet står att söka i ett delvis nytt sätt att närma sig frågan om interkommunion. Tanken är att nattvardsgemenskapen mellan olika kyrkotraditioner underlättas genom en konvergens i den kyrkliga praxis och att lära och praxis ömeseidigt påverkar varandra.<sup>17</sup>

I det sk Limadokumentet, *Baptism, Eucharist, and Ministry* (1982),<sup>18</sup> vilket ser som sin uppgift att bli sammanfatta femtio års arbete inom Faith and Order-kommissionen, heter det i avsnittet om Eucharistin:

"Christian faith is deepened by the celebration of the Lord's Supper. Hence the eucharist should be celebrated frequently. Many differences of theology, liturgy and practice are connected with the varying frequency with which the Holy Communion is celebrated". (Eucharist, par 30)

"As the eucharist celebrates the resurrection of Christ, it is appropriate that it should take place at least every Sunday. As it is the new sacramental meal of the people of God, every Christian should be encouraged to receive communion frequently." (Eucharist, par 31)

BEM-dokumentets uppfattning, som "mottogs" som det heter med Kyrkornas världsråds terminologi, av generalförsamlingen i Vancouver, har i hög grad sedan varit riktninggivande. Som vi ska se, inte bara för utvecklingen inom Kyrkornas världsråd utan också för exempelvis Lutherska Världsförbundet som 1984 gjorde uttalandet till en rekommendation för sina medlemskyrkor. Om den söndagliga eucharistin såväl som en ofta firad eucharisti är regel inom de ortodoxa och romersk-

15 Towards an Ecumenical Consensus on Baptism, the Eucharist and the Ministry, # Sharing in One Hope. Reports and Documents from the Meeting of the Faith and Order Commission, 15-30 August, 1978 ... Bangalore, India, Geneva [1979], 247-256

16 The Eucharist in Ecumenical Thought, # Faith and Order Louvain 1971. Study Reports and Documents, Geneva 1971, 77

17 Beyond Intercommunion: On the Way to Communion in the Eucharist (1971), # Documentary History of the Faith and Order 1963-1993, Geneva 1993, 89-103

18 Sv övers av Lars Thunberg i Dop, Nattvard, Ämbete. Den officiella texten från Faith and Order - den sk Lima-texten 1982 - jämte introduktion och inofficiella ekumeniska kommentarer, red Kjell Ove Nilsson, Uppsala 1982 (Nordisk Ekumenisk Skriftserie 11)

katolska traditionerna och vanlig inom anglikanismen och delar av de luthersk-melanchthonska traditionerna, är den inom många protestantiska traditioner ovanlig. I kyrkornas svar på BEM finns emellertid en grundläggande positiv attityd till söndaglig och mer frekvent eucharisti såsom den framställs i BEM.<sup>19</sup> I vissa fall har man dessutom tagit BEM som utgångspunkt för en omprövning av praxis. Rekommendationen att inte bara fira eucharistin utan också inspirera de troende till kommunion har tagits upp från ortodox håll och bejakas.<sup>20</sup>

Redan innan BEM-dokumentet mottagits av Kyrkornas världsråds gemenralförsmöling 1982 hade det viktigaste förarbetet, det sk *Accra-dokumentet*,<sup>21</sup> som i stort sett redan innehåller paragraferna 30-31 i BEM-dokumentets nattvardsdelen, spelat en roll för de bilaterala dialogerna, som framgår nedan för det dokument om nattvarden, *Das Herrenmahl*, som publicerades 1979 av dialoggruppen som företrädde Vatikanen och Lutherska världsförbundet.

## LUTHERSKA VÄRLDSFÖRBUNDET

BEM-dokumentets uppfattning om den söndagliga mässans betydelse fick också nedslag vid *Lutherska världsförbundets (LVF) generalförsamling i Budapest 1984*. Så skriver Working Group 4 följande:

"The section on the eucharist [i BEM-dokumentet, min anm] is to be commended for its emphasis on: thanksgiving and joy; the Holy Spirit and the Trinity; the relationship of the eucharist to the whole of life; and anamnesis. For these reasons, Lutherans should be encouraged to celebrate the eucharist every Sunday".<sup>22</sup>

Texten accepterades av generalförsamlingen utan diskussion.<sup>23</sup>

Motiven för att kyrkorna i luthersk-melanchthonska traditioner skulle fira söndaglig mässa är alltså att den tolkas som eucharisti ("thanksgiving

19 Svenska kyrkan har varken i sitt svar på Accradokumentet, som föregick Limadokumentet, eller Limadokumentet opponerat mot texten. Se vidare *Echo aus der Ökumene. Lutherische Stellungnahmen zu den Erklärungen der ÖKR-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt*, Genft 1981, 134-138 (undertecknat Olof Sundby); *Churches Respond to BEM, Vol II. Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry Text*, ed Max Thurian, Geneva 1986, 123-140 (antaget av Kyrkomötet).

20 *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990. Report on the Process and the Responses*, Geneva 1990, 72, 114

21 *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry*, Geneva 1975, par 33. Sv övers: Thunberg, Lars (red), *Dop, nattvard, ämbete. En ekumenisk samsyn*, Stockholm 1975, 27

22 *Budapest 1984. "In Christ - Hope for the World". Official Proceedings of the Seventh Assembly of the Lutheran World Federation ...* Ed Carl Mau, Geneva 1985, 212 (LWF Report No 19-20)

23 *Lutheran World Federation. VIIth Assembly, Budapest, Hungary, 22nd July-5th August, 1984, Minutes of the Plenary Sessions as Approved by the Assembly and Executive Committee [Geneva 1985]*, 93f

and joy"), den är epikletisk ("the Holy Spirit") och trinitarisk ("the Trinity"), den är holistisk ("the relationship of the eucharist to the whole of life") och den är anamnetisk. Därmed har LVF genom sin generalförsamling antytt både begränsningen av en söndagsgudstjänst som enbart bygger på ordet (utan sakrament) och bejakat den teologiska utveckling som fått nedslag i BEM-dokumentet.

Uttalandet om söndagsmässan hade emellertid förberetts också genom ett internt arbete inom LVF. 1978-1979 genomfördes ett arbete inom LVF:s studieavdelning som publicerades under titeln "A Lutheran Agenda for Worship".<sup>24</sup> I ett särskilt uttalande av en internationell studiegrupp, heter det:

"The form of worship intended by the tradition of the New Testament and the apostolic era is the full eucharistic service, intended for weekly participation and communion of the whole baptized community. To restore this concept and practice (specifically supported by the Lutheran confessions) will require overcoming a false understanding of the Pauline concept of worthiness, achieving a better integration of preaching in the total service of worship, and ending the practice of breaking the liturgy into two separate parts".<sup>25</sup>

I en särskild uppsats tar den amerikanske teologen och senare biträdande generalsekreteraren i LVF, Eugene L Brand, upp frågan om söndagskommunionen. Det finns tydliga anspelningar till vad som sägs om eucharistins innehåll i det tidigare citerade uttalandet och Brand anger tre olika sidor vad gäller eucharistin som han anser borde förnyas inom lutherdomen.

"A third sense in which Lutherans need to recover the Eucharist is its restoration as the community's chief service. That fundamental catholic practice is rooted both in the nature of the church and in the character of Sunday as feast of the resurrection and of the Eighth Day. The Lutheran confessions commit us to this very visible and universal part of catholic substance."<sup>26</sup>

Bland annat den diskussion och de reaktioner som dokumentet ovan givit upphov till föranledde studieavdelningen inom LVF att sammankalla en internationell konsultation 1983 till St Olaf's College, i Northfield, Minnesota. Resultatet blev det sk "Northfield Statement on Worship".

24 A Lutheran Agenda for Worship. Resource Materials for the Church's Study in the Area of Worship, Geneva 1979. Boken utkom sedan i fem omtryckningar och översattes till ytterligare fem språk, se vidare From Dar es Salaam to Budapest. Reports on the Work of the Lutheran World Federation 1977-1984, Geneva 1984 (LWF Report 17-18, 1984), 199f. Redan 1958 hade LVF givit ut ett sk konsensusdokument, "Basic Principles for the Ordering of the Main Worship Service".

25 Ibid, 12

26 Brand, Eugene L, A Lutheran Agenda for Worship After Dar-es-Salaam, # A Lutheran Agenda for Worship. Resource Materials for the Church's Study in the Area of Worship, Geneva 1979, (14-40) 27

Här förstärks ytterligare betydelsen av "the Sunday assembly" och det heter bl a:

"The Eucharist is the meal in which Christ gives himself to sustain life in the assembly. It is clearly marked by thanksgiving and praise, anamnesis and epiklesis. Lutheran Churches are recovering its centrality and importance, and its essential place in the Sunday assembly."<sup>27</sup>

I de här texterna konstateras att gudstjänsten i enlighet med Nya Testamentet, fornkyrkan och de lutherska bekännelseskrifterna ska innehålla både ordets förkunnelse och sakramentsfirande. Förutom det liturgiskt-eucharistiska perspektivet anges ytterligare ett övergripande argument för söndagsmässan, det ecklesiologiskt-ekumeniska som tidigare nämndes, nattvardens katolska karaktär.

"To be authentic, the Church's liturgy must embody the core of proclamation and shared meal which derives from Jesus and the New Testament Church, and which has been at the center of virtually all liturgical traditions. Continued observance of this core is a reminder that each congregation worships with all the saints of God, past and present. Authenticity, then, preserves a community's catholicity and enables its universality."<sup>28</sup>

Av svaren på BEM från kyrkor som representerar olika slags luthersk-melanchthonska traditioner visar sig också att vad som sagts av LVF centralt motsvarar en utveckling inom kyrkorna. De luthersk-melanchthonska kyrkorna i tredje världen är emellertid dåligt representerade bland svaren. Hur som helst bejakar de flesta lutherska kyrkorna uttalandet i BEM om söndaglig och mer frekvent firande av eucharistin. Av svaren framgår också att en sådan utveckling på flera håll redan är på väg.<sup>29</sup>

## **KORT EXKURS OM SÖNDAGSMÄSSAN I LUTHERSK-MELANCHTONSKA TRADITIONER**

Den reformatoriska luthersk-melanchthonska mässan bestod av både ord och sakrament. Den söndagliga kommunionen var faktiskt en huvudangelägenhet för reformatorerna. Därav kom huvudkritiken mot vad man ansåg vara "missbruken" i den senmedeltida mässan, nämligen att kalken undandragits folket och att prästen kunde läsa mässan utan kommunikanter; särskilt kritiserades då vad som kallats "privatmässor". I mässan

27 Worship Among Lutherans. Northfield Statement on Worship, 1983. Tantar Report on Worship, 1981, Geneva 1983, 6 (LWF Studies)

28 Ibid, 9

29 Seils, Michael, Lutheran Convergence. An Analysis of the Lutheran Responses to the Convergence Document "Baptism, Eucharist and Ministry" of the World Council of Churches Faith and Order Commission, Geneva 1988, 83 (LWF Report 25)

skulle också ordet ha en framträdande plats.<sup>30</sup> Textläsningarna skulle ske på folkspråket och man betonade predikans roll i mässan. Ur reformatorisk synpunkt var en söndagsmessa utan denna balans mellan ord och sakrament tydligt att räkna till missbruken. Vad jag känner till, finns det ingen luthersk-melanchthonsk kyrkoordning från reformationsperioden som inte ser kommunionen som söndagsgudstjänstens höjdpunkt.

Kravet på kommunikanter varje söndag skulle emellertid bli ödesdigert för den söndagliga mässfirningen. Först därför att folket enligt senmedeltida västerländsk sed bara hade för vana att kommunicera vissa dagar medan de var närvarande, andra för att skåda Kristi upphöjelse och offer. Senare därför att kravet på skriftermål fick liknande konsekvenser och sist därför att nattvardsfirandet fick en undanskymd plats i det folkliga medvetandet.

Teologiskt kan man säga att den reduktion av nattvardsmotiv som genomfördes i olika luthersk-melanchthonska traditioner och som först i modern tid omprövats, är grunden till att nattvarden lösgjordes från söndagsmässan.

Det här blir tydligt också i de svenska reformatörernas mässordningar. Först i samband med de sk liquoristiska striderna, när det inte fanns tillgång till vin i Sverige, och några menade att vinet kunde bytas mot annan dryck, uppstod en krissituation genom att den svenske ärkebiskopen Laurentius Petri fastslog att man i den situationen måste avstå från mässfirandet och ersätta det med en ordgudstjänst.<sup>31</sup> Situationen liknar i viss utsträckning förhållandet i den romersk-katolska kyrkogemenskapen i dag, när man på grund av prästbristen måste ersätta mässan med en ordgudstjänst. Under 1600-talet problematiserades situationen i Sverige genom att högpredikan (högmässa utan nattvard) infördes och att olika former för kommunion vid sidan av söndagens huvudgudstjänst såg dagens ljus.<sup>32</sup>

Kyrkolagen 1686 knäsatte förhållandet mellan söndagsmessa och kommunion så att när någon begärde nattvarden skulle den firas. Men regeln begränsades också: "Detta heliga sakrament skall utdelas så ofta församlingens ledamöter det åstunda, och uti de stora församlingar åtminstone varannan eller var tredje söndag ..." (KL kap 11:7). Utvecklingen fortsatte emellertid mot en konsolidering av den nattvardslösa "högmässan", även om de regionala skillnaderna var mycket stora.

Det är typiskt att det är genom påverkan av internationell och traditionsöverskridande teologi som frågan om nattvardspraxis och förlorade nattvardsmotiv i den svenskkyrkliga traditionen tas upp och bearbetas.

30 Lindquist, David, Stockholms liturgiska tradition. Högmässa och bigudstjänster, Stockholm 1951

31 Se vidare Andréén, Åke, Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv, Stockholm 1954

32 David Lindquist, Nattvarden i svenskt kyrkoliv. En liturgihistorisk studie, Lund 1947



Banbrytande är här Yngve Brilioths arbete "Nattvarden i evangeliskt gudstjänstliv" (1924).<sup>33</sup> Vidgningen av motiven i eucharistin genom Brilioths ansatser uppmärksammades också i Svenska kyrkans svar på BEM.<sup>34</sup> I kapitlet "Nattvardsstedens förfall" beskriver Brilioth sin samtid och dess näraliggande historia och påyrkar nattvardsfirandets renässans med Högmässan som centrum.

## BILATERALA DIALOGER

Frågan om söndaglig eucharisti, frekvent firande av mässan och betydelsen av kommunionen inom mässans ram, har tagits upp också i sk bilaterala dialoger. Jag väljer här att redovisa sådana dialoger i vilka lutherska teologer deltagit.

### 1. Evangelisk-luthersk/anglikanska dialoger

I den sk *Pullach-rapporten* (1972)<sup>35</sup> som är ett resultat av dialogen mellan den anglikanska kyrkogemenskapen och LVF (den dåvarande svenske ärkebiskopen Gunnar Hultgren var ledare för den lutherska delegationen). I rapporten heter det bl a:

"Bägge traditionerna har efter reformationen växt fram ur samma rot av medeltida katolsk gudstjänst. Ett likartat händelseförlopp har påverkat den liturgiska utvecklingen. I senare luthersk tradition blev söndagens huvudgudstjänst ofta en ren predikogudstjänst, medan inom anglikanismen en åtskillnad gjordes mellan gudstjänster med nattvard och gudstjänster utan." (Par 93)

"I bägge kyrkorna håller nu nattvarden på att åter inta en central plats vid söndagens huvudgudstjänst." (Par 93)

Pullach-rapporten går inte så långt som till att rekommendera söndagligt firande av mässan. Samtidigt beskrivs likheten mellan traditioner-

33 Boken har utgivits på engelska och spelat en viktig roll i den internationella diskussionen, Brilioth, Yngve, *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic*, London 1930

34 "But a development towards a widened understanding of the eucharist's richness of motifs has already begun in our church. *Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic ...* by Yngve Brilioth ... is one of the earliest milestones in this development. Such motifs as thanksgiving and sacrifice were brought out in the book in a way which at that time opened new perspectives for the Lutheran tradition." # Churches Respond to BEM, Vol II. Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry" Text, Geneva 1986, 131

35 Citaten nedan är ur den svenska översättningen, gjord av Lars Thunberg, # *Brokyrka i dialog. Anglikaner i samtal med lutheraner och romerska katoliker*. En kommenterad dokumentsamling i redaktion av Lars Thunberg med inledning av Günther Gassman, Stockholm 1982, 94f. Den engelska originaltexten i t ex *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, ed Harding Mayer-Lukas Vischer, New York/Geneva 1984, 13-34

na så att avsaknaden av söndagsmässan måste uppfattas som negativ; nämligen att den fornkyrkliga traditionen med en sammanhållen huvudgudstjänst som omfattar såväl Ordets som Nattvardens liturgi sönderbrutits. Positivt konstateras att den liturgiska förnyelsen inom de båda kyrkofamiljerna leder mot en ökande konvergens.<sup>36</sup>

## 2. Evangelisk-lutherska/romersk-katolska dialoger

I det evangelisk-lutherska/romersk-katolska dialogdokumentet *Das Herrenmahl* (Herrens måltid, 1978) konstateras att den teologiska samsyn som konstaterats vad gäller nattvarden, också måste förverkligas i pastoral praxis.<sup>37</sup> Dialogkommissionen väljer då att låta de lutherska deltagarna formulera vissa krav på den romersk-katolska traditionen: 1. inget mässfirande utan kommunikanter, 2. predikans starkare ställning i mässan, och 3. kommunion under båda gestalter. På motsvarande sätt formulerar de romersk-katolska teologerna tre krav: 1. ett större deltagande av församlingarna, särskilt barn, i nattvardsfirandet, 2. en närmare förbindelse mellan ord- och predikogudstjänst, och 3. ett oftare förekommande firande av Herrens Heliga Nattvard (par 76). För att understryka det senare citerar man det sk Accra-dokumentet (Par 31) från Faith and Order-kommissionen som nämndes tidigare.

I dokumentet *Einheit vor uns* (Den enhet som ligger framför oss, 1984) skriver den evangelisk-lutherska/romersk-katolska kommissionen att nattvarden, som reformatorerna hävdade firades i deras församlingar med särskilt allvar och som de uppmanade de troende att ta emot, i dag inom lutherdomen återigen firas "mer regelbundet än tidigare i söndagsgudstjänsten".<sup>38</sup> Dialogdokumentet anger modeller, former, faser och förut-

36 Thunberg, Lars, Kommentar till "Pullach-rapporten" # Brokyrka i dialog. Anglikaner i samtal med lutheraner och romerska katoliker. En kommenterad dokumentsamling i redaktion av Lars Thunberg med inledning av Günther Gassman, Stockholm 1982, (112-179) 169f. Ett liknande resonemang förs också i det internationella luthersk-metodistiska dialogdokumentet "The Church". "In both of our confessional traditions recent developments in eucharistic doctrine and practice are similar. There is an increase in the frequency of the celebration of the Lord's Supper. We recognize that the service with Word and sacrament is the central act of worship of the Christian community." # The Church. Community of Grace. Final Report of the Joint Commission Between the Lutheran World Federation and the World Methodist Council 1979-1984, Geneva/Lake Junaluska, NC/USA, 19

37 För det efterföljande, *Das Herrenmahl*, Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, Paderborn-Frankfurt/Main 1979, 46. Sv övers i Lars Thunberg (red), *Enhetens framtidsväg*. Dokument från de internationella romersk-katolsk/evangelisk-lutherska studiekommisionerna, Uppsala 1988 (KISA-rapport 2-3:1988), 43-70

38 *Einheit vor uns*. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Gemeinsame Römisch-katholische/-Evangelisch-lutherische Kommission, Frankfurt am Main/Paderborn 1984; sv övers i Lars Thunberg (red), *Enhetens framtidsväg*. Dokument från de internationella romersk-katolsk/evangelisk-lutherska studiekommisionerna, Uppsala 1988 (KISA-rapport 2-3:1988), 179-208, cit 174

sättningar för att förverkliga det mål för samtalen som satts upp av nuvarande Rådet för de kristnas enhet i Romersk-katolska kyrkan och Lutherska Världsförbundet i Genève, nämligen synlig enhet mellan kyrkogemenskaperna. Möjligheterna till gemensamt nattvardsfirande är grundförutsättningar för målets förverkligande.

Det är intressant, och ganska typiskt, att man i den luthersk-katolska dialogen i Tyskland finner ett dokument som försiktigt - men dock - avviker från huvudfåran som presenterats ovan. Dokumentet heter *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (Kyrkogemenskap i ord och sakrament, 1984). Här säger man att ord och sakrament visserligen generellt hör samman men man reser betänkligheter mot den söndagliga mässan (från lutherskt håll) och söndagskommunionen (från romersk-katolskt). Det betyder att lutheranerna reser kritik mot de församlingar i vilka söndagsmässan införts därför att förbindelsen mellan bikten och sakramentsmottagandet försvagats och därmed "sannolikt" värnaden för sakramentet. De romerska katolikerna återknyter till traditionen att kommunionen inte är det enda sättet för fullödigt deltagande i mässan och får förståelse av lutheranerna för möjligheten av en alternativ "andlig kommunion" som eventuellt också skulle få utrymme i den lutherska mässan. Huvudpoängen med framställningen koncentreras i den av hela dialoggruppen gemensamt framställda frågan: "Är det ur självavårdssynpunkt ansvarigt eller till och med ett krav att eftersträva söndaglig kommunion av alla döpta kristna?"<sup>39</sup> Grunden för frågan är att värnaden för sakramentet och fruktan för ovärdig nattvardsgång håller människor borta från sakramentet. Någon teologisk reflexion som sätter detta i samband med den individualisering som sker i mässan genom att inte alla kommunicerar, varken i den romersk-katolska eller lutherska mässan, görs inte.

### 3. Den luthersk-reformerta dialogen i USA

Det är uppenbart att det t ex bland luthersk-melanchthonska traditioner stötts av en önskan att återvända till en av reformationens huvudangelägenheter. Så skrev dåvarande American Lutheran Church (ALC) och Lutheran Church in America (LCA) i ett gemensamt uttalande som bifogats den luthersk-reformerta dialogen i USA att den tidigaste lutherska seden vad gäller att fira eucharisti utgör ett tillbörligt mål att förverkliga för kyrkorna. Man citerar sedan Augsburgska bekännelsens apologi där det heter att "i våra kyrkor firas mässa varje söndag och på andra helgdagar när sakramentet erbjuds till dem som önskar det sedan de har blivit

39 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn/Hannover 1984, 46f, cit 47

prövade och fått absolutionen".<sup>40</sup> Men det räcker inte. ALC och LCA motiverar ytterligare varför kyrkorna ställt upp söndaglig mässa för sina församlingar, "because the complete service of Holy Communion embodies the fullness of the Means of Grace, because it provides an excellent focus for the whole Christian life and mission, and because it witnesses to our confessional and ecumenical heritage".<sup>41</sup>

Vad som emellertid är intressantare i uttalandet är vad som sägs om förhållandet mellan söndaglig mässa och söndaglig kommunion, två frågor som sammanblandats i det tyska dialogdokumentet som jag diskuterade ovan. Sammanblandningen har sina rötter i att frågorna verkligen hållits samman i de ekumeniska texter som behandlat ämnet söndagens mässa. Orsakerna till det är två. Dels en genuin önskan att alla troende ska förstå vikten av söndaglig kommunion, vilket ligger inte minst i den luthersk-melanchthonska reformationens intention. Detta omfattar också de kyrkor som redan nu firar söndaglig mässa. Dels önskan att kyrkor som inte firar mässa som sin huvudgudstjänst varje söndag verkligen ska införa denna ordning. Detta omfattar reformationskyrkorna och senare protestantiska kyrkor. På det sättet har man upprätthållit ett slags balans i kraven.

Uttalandet från de två lutherska kyrkorna accepterar inte, med all rätt menar jag, denna sammanblandning:

"Frequency of celebration and frequency of reception should not be confused. The church must make the sacrament available for all who desire it. The decision whether or not to avail one's self of this means of grace is a personal matter. Yet it is the hope of the church that increasing numbers of its people will make the sacrament a normal, rather than an occasional part of their lives."<sup>42</sup>

## TEOLOGISKA MOTIV BAKOM SÖNDAGSMÄSSAN

Söndagsmässan, såsom den naturliga huvudgudstjänsten på söndagen och som inkluderar att helst alla närvarande kommunicerar, har i olika ekumeniska texter framställts som ett mål för kyrkorna att förverkliga. Jag har tidigare antytt att en reduktion av teologiska motiv i synen på nattvarden inom de luthersk-melanchthonska traditionerna med fokuseringen på realpresens, kommunion och syndaförlåtelse lett till att eucharistin förlorat sin avgörande betydelse för söndagens huvudgudstjänst. Inom Svenska kyrkan hade detta länge nog lett till att nattvardsfirandet inte förknippa-

40 Statement on Communion Practices by The American Lutheran Church-Lutheran Church in America, # An Invitation to Action. A Study of Ministry, Sacraments, and Recognition. The Lutheran-Reformed Dialogue, Series III, 1981-1983, Philadelphia 1984, 74-83, cit 82

41 Id, 82

42 Ibid

des med påsken och uppståndelsen utan främst Kristi lidande och död. När nu inom den ekumeniska rörelsen i vidare mening, liksom inom många kyrkotraditioner, t ex den som omramas av Lutherska Världsförbundet, är på väg att återinföra söndagsmässan, beror det på att ett flertal teologiska skäl tydliggörs som ökar vikten av eucharistin i kyrkolivet.

Enklast torde vara att följa framställningen i *Baptism, Eucharist and Ministry* (1982).<sup>43</sup> Man kan här dela upp framställningen i fem motivkretsar som bygger på ett trinitariskt mönster:

1. Tacksägelse till Fadern (doxologi). Det är ur det här perspektivet som den bibliska termen eucharisti kommit till. Tacksägelsen drar in hela världen i återlösningens mysterium och tydliggör genom det liturgiska skeendet Sonens centrala roll.

2. Åminnelse av Sonen (anamnesis, memoria). Anamnesen är inte ett abstrakt sätt att minnas utan en handling som bryter sönder tids- och rumsperspektivet. I det här sammanhanget ska inte bara Kristi närvaro (realpresens) ses, utan också offret på Golgata som närvarandegörs i mässan.<sup>44</sup> Firandet av Sonens liv, död och uppståndelse i mässan gör den till ouplösligt förbunden med söndagen.

3. Åkallandet av Anden (epikles). Motivet tydliggör församlingens och handlingens förbundenhet med Guds nåd (bönen om Anden över människorna och nattvardselementen). Epiklesen drar in kyrkans strukturer i Andens sfär och låter det inkarnatoriska perspektiv som överbryggat gränsen mellan andligt och materiellt bli tydligt. Anamnes och epikles hör tydligt samman.

4. De troendes gemenskap (koinonia, communio). Kyrkan som gemenskap av de heliga (de döpta och troende) och som församlade kring det heliga (sakramenten) spelar en viktig roll inom den ekumeniska rörelsen.<sup>45</sup> Vid nattvardsbordet skapas en gemenskap mellan den lokala och universella kyrkan. Då firar kyrkan också gudstjänst i gemenskap med helgonen och martyrerna i den himmelska församlingen. Liksom vad gäller det anamnetiska perspektivet i relation till Kristus sprängs åter tidens och rummets dimensioner. Man har talat om en eucharistisk ecklesiologi.<sup>46</sup> Det för över till frågan om nattvarden som ett föregripande av det himmelska gästabudet.

5. Himmelrikets måltid (eskatologi). Eucharistin föregriper, som de olika motiven ovan anger, Gudsrikets ankomst. Detta tar sig olika ut-

43 Wainwright, Geoffrey, *Eucharist*, # *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva 1991, 374-377

44 Hönig, Elisabeth, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen*, Paderborn 1989

45 See *On the Way to Fuller Koinonia*. Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, ed Thomas F Best-Günther Gassmann, Geneva 1994

46 Lossky, Nicolas, *The Eucharistic Life. The Church as a Eucharistic Community at the Local Level*, # *Sharing in One Hope. Reports and Documents From the Meeting of the Faith and Order Commission, 15-30 August, 1978 ... Bangalore, India, Geneva [1979], 214-216*

tryck: genom glädje och hoppet om seger över döden men också i ett socialt och politiskt ansvarstagande. Himmelrikets måltid är ett tecken och instrument för det Guds rike där orättvisor, övervåld och lidande inte finns.

Om man inom Lutherdomen hävdar att Ordet och sakramentet, predikan och nattvarden, varit två lika viktiga inslag i mässan, förändras delvis denna aspekt inom Faith and Order-arbetet. I BEM-dokumentet blir Ordet i stället en viktig del av det eucharistiska firandet (Eucharist 3). Orsaken är att Ordet är den levande Kristus som blir tydlig i sin kyrka, inte bara genom predikan utan genom hela den gemenskap och alla de former för denna närvaro som eucharistin ger utrymme åt.

# Summary

## **SUNDAY MASS IN AN ECUMENICAL PERSPECTIVE**

At the beginning of modern ecumenical theological dialogues the idea of unity based on dogmatic consensus was predominant. After the Second World War this position was supplemented by a growing insight of the importance of the role of spirituality and liturgical life for unity among the churches. Consequently, sacramental praxis gained weight in the faith and order dialogues, not least under the influence of the liturgical movement.

From the Faith and Order World Conference in Montreal 1963 the question of "frequent celebration of the Holy Communion", especially on Sundays, has been on the agenda of the Faith and Order Commission and been an integrated part of several studies on the Eucharist. Since the meeting of the Commission in Louvain in 1971, the theme of "intercommunion" has been widened to include also common eucharistic practices, paving the way for common eucharistic fellowship among the churches. Celebration of the Eucharist every Sunday and frequent communion by the believers should be a sign of convergence. The recommendation frequently to celebrate Holy Communion, and at least each Sunday, was repeated at the General Assembly of the World Council of Churches in Uppsala, 1968.

The Lima Document, *Baptism, Eucharist and Ministry* (1982), recommends eucharistic celebration each Sunday and states that differences in practice, liturgy and theology are rooted in various customs. The underlying idea is that the local churches, by celebrating the Sunday Eucharist, relate to other churches and thereby to the Church Catholic. The local church does not celebrate Mass in isolation but as a part or manifestation of the Church of Christ.

Commenting on the Lima Document, the General Assembly of the Lutheran World Federation (LWF) in Budapest, 1984, consents with the idea of Sunday Mass. This is also in accordance with various previous statements from the LWF.

The situation among churches in Lutheran-Melanchthonian traditions vary on the matter of the frequency of Sunday Eucharist. In the Reformation period, Sunday Mass (with Word and Sacrament) was essential in church life. The demand for communicants each Mass and a reduction

of motifs in the eucharistic theology became, however, disastrous and in the long run the main Sunday worship was ordinarily celebrated without the Eucharist.

Influenced by biblical, patristic, liturgical and ecumenical scholarship this reductionism has changed into a growing acceptance of a great variety of eucharistic motifs. In church life, this has led to an increasing importance of the Eucharist, reflected in ecumenical dialogues in which Lutheran theologians have taken part, e.g. the Anglican-Lutheran dialogue 1972 (the Pullach-Report). This applies also to the Lutheran/Roman Catholic international dialogue (Das Herrenmahl, 1974, *Einheit vor uns*, 1984) in which the recommendations to the Lutherans to celebrate the Sunday Mass is of importance.

If, in the Faith and Order movement as well as in the bilaterals, there is an agreement on the necessity of Holy Communion each Sunday, it is being questioned in the Roman-Catholic/Evangelical-Lutheran Dialogue in Germany. This is due to the connection between frequent communion and the celebration of the Sunday Mass made in the previously-mentioned statements. Communion each Sunday seems, according to German dialogue, not to be necessarily in accordance with traditional Lutheran and Roman Catholic veneration of the eucharist. The intimate connection between communion and the celebration of the Eucharist every Sunday in the faith and order ecumenism (in its broadest sense) made the Germans refrain from recommendations.

The reasons for the above-mentioned connection seem to be that it gives the possibility to address not only churches practising infrequent Sunday communion but also churches practising the Sunday Mass although with many non-communicants taking part in the Mass. Appended to the Reformed-Lutheran dialogue in the USA, there is a Lutheran statement dealing with the above-mentioned connection clarifying the problem why frequency of communion and frequency of celebration should not be confused. The Church, on the one hand, must make the sacrament available but the partaking of the Holy Communion is a personal matter.

The motifs, mentioned above, which underline the importance of the Sunday Mass, are referred to in accordance with Geoffrey Wainwright's substantial and concise resumé in the Dictionary of the Ecumenical Movement, 1991.





# Recensioner

**BARTH MAGNUS, I & KJELLSTRÖM, B**

**MUSIKMOTIV i svensk kyrkokonst**

**Uppland fram till 1625**

**MUSICAL MOTIFS in Swedish Church Art**

**The Region of Uppland up to 1625**

**Almqvist & Wiksell International**

**Stockholm 1993. 408 s**

**ISBN 91-972117-0-2**

RIdIM är ett ytterligare tillskott till den rika flora av förkortningar som kan vara nyttigt för både konstvetare och musikvetare att känna till. Förkortningen står för Répertoire international d'iconographie musicale, ett internationellt projekt som startade 1971 med syfte att uppnå, som bokens förord uttrycker det: "en i princip världsomfattande inventering av musikhistoriskt relevant bildmaterial från alla tider" (p 7).

I Sverige har vi en nationell kommitté, Svenska RIdIM-kommittén, som har ansvaret för dokumentationen. Barths och Kjellströms bok är alltså en byggsten i denna världsomfattande inventering. Boken är genomgående tvåspråkig, svenska och engelska, vilket gör den användbar utanför Sveriges gränser.

Det område man valt att inventera är landskapet Uppland och den tid man fokuserar spänner från 1100-talet och fram till 1625. Anledningen till att man satt tidpunkten för inventeringens avslutning när det gäller det medeltida materialet så långt fram i tiden är att man anser att den medeltida traditionen är seglivad och både stilistiskt och ikonografiskt dröjer sig kvar i konsten.

Materialet är hämtat från 79 kyrkor och utgörs i stort sett av kalkmåleri. I detta material har man funnit c 250 musikmotiv och c 400 instrumentavbildningar av c 40 olika instrumentslag.

Boken börjar med en inledning där vi möter en nyttig historisk översikt samt en redogörelse för de målarskolor som förekommer i Uppland, vilka musikmotiv som förekommer och var de placeras i kyrkorummet. Den andra delen efter denna inledning är en materialdel som är uppställd i bokstavsordning efter kyrkornas namn. Boken slutar med en registerdel som är uppdelad i tre avsnitt; först ett konstnårsregister, därefter ett motivregister, båda ordnade i alfabetisk ordning, samt slutligen ett register

över olika instrument. Boken avslutas med ett appendix som innehåller dels arkitekturtermer, dels instrumenttermer samt en instrumentöversikt.

Boken är en guldgruva för den som är intresserad av medeltidens kyrkoliv och liturgi. Kapitlet om Allmänna tolkningsproblem (pp 60-68) är en utomordentlig genomgång av de problem som möter betraktaren av musikmotiven, fr a i kalkmåleriet.

Författarna framhäver att det är tre saker som är viktiga att beakta när det gäller bildkonstens värde som källmaterial. Konstnärens kännedom om verkligheten, hans förmåga att avbilda verkligheten samt inte minst hans vilja/intention att avbilda verkligheten (p 65). Här får vi bl a lära oss att Albertus Pictor själv var utövande musiker vilket naturligtvis är en viktig kunskap vid tolkningen av hans målningar vid sidan av förlage- och annan problematik.

Orgeln i form av portativ och positiv visar sig i detta material inte ta någon större plats. Endast elva nedslag i materialet finner vi. I Härnevi kyrka spelas positivet av en gris medan portativet spelas av en ängel. Kanske kunde författarna ha diskuterat något mer betydelsen av de olika utövarna av instrumenten, som här i samma kyrka med polariserade utövare.

Boken löser självklart inte alla problem som möter den konsthistoriskt och liturghistoriskt intresserade läsaren men ger uppslag åt fortsatt forskning kring en musikmiljö från medeltiden som bör ha varit åtskilligt rikare när det gäller instrumenttyper än den ensartade som senare blev dominerande med orgeln som kyrkans instrument par préférence. Visserligen vill författarna i första hand se t ex den rika framställningen av musikinstrument i sk änglakonserter i kalkmåleri och i altarskåp som ett symboliskt uttryck för den himmelska musiken och inte ett realistiskt återgivande, men tillägger: "Detta betyder förstås inte att inga instrumentavbildningar någonsin skulle kunna vara verklighetstroga eller att inga instrumentkombinationer någonsin skulle kunna återge aktuella ensembletyper!" (p 67). Det är ett tilltalande drag hos de båda författarna att inte fastslå en enda tolkningsmöjlighet utan lämna fältet fritt för också andra möjligheter. Detta är verkligen en bok att rekommendera!

*Lars Djerf*

**MATS BERGMAN**

**SILTE KYRKA. Sveriges Kyrkor, Gotland.**

Volym 215. Almqvist & Wiksell

Stockholm 1992. 127 s

Sveriges Kyrkor har av ekonomiska skäl tvingats slå ner på utgivningstakten och man har bl a prioriterat specialundersökningar med översiktskaraktär. Då och då kommer emellertid ännu monografier över enskilda

kyrkor ut; ett par landskap som härvid ofta återkommer är Gotland och Öland.

Gotland kom tidigt att tilldra sig särskilt intresse och flertalet av öns kyrkor har vid här laget publicerats i Sveriges Kyrkor-serien. Man är nu nere i Hablinge ting på sydligaste Gotland, där bl a *Silte kyrka* är belägen.

Silte kyrka hör inte till de större och inte heller till de mer kända gotlandskyrkorna men är väl värd att stifta bekantskap med. En restaurering 1971-1972 bragte många märkliga fynd i dagen och skapade ett tilltalande gudstjänstrum av den tidigare lite grå och enahanda interiören.

Ett av fynden 1971 var lämningarna av en stavkyrka - förmodligen en av de yngre på ön, byggd först ca 1200. Ganska snart - före 1200-talets mitt - har till denna fogats ett stenkor, huvudsakligen av sandsten. Efterhand har hela träkyrkan ersatts med en större byggnad. Idag består Silte kyrka av kor, långhus och västtorn, allt från 1200-talet. Det kan utan vidare sägas att Silte kyrka är ovanligt enhetlig med harmoniska proportioner.

Vid restaureringen framkom målningar från inte mindre än fem olika perioder, från 1200-talet till ca 1500. I valven finns bl a livsträdsornament från 1200-talet och på väggarna har bevarats delar av den s k Passionsmästarens dekorationer. I Silte finns dessutom - liksom i Öja - prov på från fastlandet influerat måleri: ett par scener från 1495 med tydliga stilfränder i Uppland.

Av stort intresse är tre målade rutor från 1200-talet, vilka tidigare varit deponerade på Fornsalen i Visby men nu åter sitter i korets trefönstergrupp. Ytterligare tre rutor finns kvar i Gotlands Fornsal.

Sedan 1972 pryds altaret av ett altarskåp från 1500-talets början, vars skulpturgrupp i mittfältet härrör från 1300-talet. Den sistnämnda torde ha hamnat sekundärt i altarskåpet men smälter idag mycket väl in i helheten. I kyrkan finns också en del andra skulpturer bevarade, bl a en relativt tidig Birgittabild. Denna finns inte med i Mereth Lindgrens bok om Birgittabilderna i Sverige! Dopfunten, kyrkans äldsta inventarium, härrör från den första kyrkan (ca 1200) och är gjord av den kände stenmästaren Sighraf.

Intresset för liturgisk skrud har inte alltid varit så stort på Gotland. När rec 1951 besökte kyrkan för första gången, fanns där bara en mässhake - uppsatt med häftstift på väggen i sakristian! Den hade då länge betecknats som obrukbar; 1964 avskrevs den. Året innan hade en ny mässhake skänkts av kyrkliga syföreningen. Utöver denna tycks blott stolar finnas.

*Bengt Ingmar Kilstrom*

ANNA-BRITA BODÉN (red)

KORAL I NORDEN. 10 koralexperter från ett symposium i anslutning till Harald Göranssons disputation om 1697 års koralpsalmbok den 17 maj 1992

Uppsala 1992. 94s

ISSN 1102-6960. ISRN UU-MSV-SER-8-SE

Den här lilla behändigade boken ger några aptitretande glimtar från några av de tio deltagarnas specialistområden. Här några glimtar från dessa glimtar:

*Doc Greger Andersson*, Lund, erinrar i sitt bidrag *Sambandet mellan koraler och blåsinstrument* om att de rikligt förekommande stadsmusikanterna i Europa som en viktig uppgift hade att vissa tider på dagen blåsa koraler från kyrko- eller rådhusorget. Oklart är om de också var skyldiga att medverka vid gudstjänsterna i församlingssången. I korungudstjänster hade militära blåsare en given plats. Under 1800-talets lopp blir koralblåsandet ett bestående inslag i de civila musikkårerna. Haeffner omnämner blåsarackompanjemang i koraler, men bara vid frasslut och kadenser. Kombinationen koral och blås har en lång och i mycket outredd historia.

*Prof Folke Bohlin*, Lund, tar upp den kända "bröllopspsalmen" ur Aug Södermans "Ett bondbröllop", 1868, under rubriken *En "folklig" manskörs-koral från 1800-talet*. Söderman ratade de två melodier som fanns till Wal-lins text (1937:233) och skrev en egen, kännetecknad av frekventa ackordupprepningar inkl upprepning av meloditonerna. Koralen har tematiskt samband med andra delar av den sats den ingår i. Men trots den ofta förbisedda underrubriken, "skildring ur folklivet", har S komponerat en främst harmoniskt koncipierad koralpastisch utan närmare anknytning till folklig tradition. Koralen saknar därför hymnologiskt källvärde men behåller sin popularitet som en vacker 1800-talskoral för manskör.

*Tonsättaren m m Sven-Erik Bäck* (d 1994) frågar: "Vad betyder 1697 års psalmbok för en tonsättare idag?", anknyttande till Göranssons egen fråga i avhandlingen: "Vad är det som styr sådana pendelsvängningar i koralutvecklingen som vi upplevt sen 1600-talet?". SEB hänvisar till de stora idéströmningarna. Efter Lutherepoken kommer humanismen med en ny mänskossyn, en ny världsbild och nya musikaliska former med särskilt intresse för mänskliga affekter. Scheidts koraler t ex är varken bättre eller sämre än Walters Lutherkoraler. Bachs harmoniskt avancerade koraler skall inte jämföras med Crügers rytmiskt spänstiga, modala. Pietismen, romantiken och nyplatonismen sätter spår i psalm- och visdiktning. För att rätt förstå en koral måste man känna dess kontexter i de teologiska och liturgiska, men också i de övergripande musikkulturella och musikestetiska, tendenserna.

*F konserthuschefen Bengt Olof Engström*, Stockholm, uppehåller sig vid *Psalmers identitet*. I psalmböckernas historia är det ingalunda en självklarhet att text och melodi skall betraktas som en odelbar enhet. Motpolen till den sk minimitabellen 1844 är 1986 års psalmbok (psb). De 325 första

melodierna i del I har t o m 329 melodier, medan ännu 1939 års psb hade endast 275 melodier till 600 texter.

*Prof Henrik Glahn*, Köpenhamn, ger en inblick i *Nogle breve fra Otto Kade til Thomas Laub*. Den danske banbrytaren på koralreformernas område, T L, korresponderade 1888-98 med den 34 år äldre tyske pionjären Otto Kade. Denne tog slutligen avstånd från Laubs radikala syn på koralernas rytm. Det dröjde ända till 1920-talet, innan Laubs idéer långsamt fick vind i seglen genom samarbete med Carl Nielsen och Mogens Wöldike. Glahn drar en parallell mellan Göransson och Laub. I motsats till Laub har Göransson, efter likaledes ca 40 år, i psb 1986 fått se arbetet med den rytmiska koralen bära frukt.

*Teol och fil dr Karl-Johan Hansson*, Växjö, frågar: *Kan koralutvecklingen styras?*. Enligt Göransson hade 1697 ringa genomslagskraft. Svensk tradition bromsade effektivt. I Finland gick det lika illa för melodirevisionen 1968. Varför? Yttre orsaker som försenad tryckning av koralpsb och koralbok, men fr a vågen av nya andliga sånger som vällde över församlingarna från 1970-talet - samt motståndet mot "experter".

*Pastor Åge Haavik*, koralboksredaktör, Oslo, talade om *Nordisk fellekskap*. Sedan länge hade man upplevt olägenheten att de nordiska kyrkorna hade sina särtraditioner av samma melodier. Nordisk Koralbok, 1961, ville visa en väg att råda bot på detta. Men konferensen på Hanaholmen i Finland 1980 kom till slutsatsen, att "hävdvunna och nationella traditioner bör betraktas som värdefulla".

*Bitr prof Reijo Pajamo*, Helsingfors, lämnar *Några bidrag till kännedom om 1700-talets finska koralböcker*. 1697 var förebild för Finlands första tryckta (enstämmiga) koralbok, "En Nödvändig Notbok", 1702. 200 melodier var gemensamma. Organisterna i de fåtaliga kyrkor som på 1700-talet hade orglar, kopierade 1697 för eget bruk eller gjorde själva en 4-st koralbok, så gott de kunde - någon ordnad organistutbildning fanns inte. De hittills kända tiotal handskrivna, fyrstämmiga koralböcker från 1700-talet, som alla har 1697 som förebild, "innehöll melodierna ur Den svenska psalmboken 1695". Givetvis förekom melodiska och rytmiska skiljaktigheter. De flerstämmiga koralböckerna från 1700-talet är inte behandlade sedan 1935 i avsikten att kasta mera ljus över koralsången och koralspelet i 1700-talets Finland.

*Kantor Elisabet Wentz-Janacek*, Lund, bidrar med *Svensk koralregistrant [SKR] - en kort presentation*. Redan på 70-talet hade man på kontinenten efterlyst en svensk motsvarighet till de tyska och holländska koralregistrarerna. 1981 anställdes EWJ av 1969 års psalmbokskommitté för att katalogisera, transkribera och transponera melodierna i den stora samling kopior av fr a 1600-talshandskrifter från Sverige och Finland som Göransson samlat. 300 melodier kom att ingå i det kartotek, som med statsbidrag 1983 blev utgångspunkten för SKR. I bidragsansökan skrev Folke Bohlin: "Projektet [SKR] syftar till att uppspåra alla i Sverige brukade koralmelodier ... och att upprätta en registrant över dessa, inklusive alla påträffade varianter". Hittills finns ca 14.000 handskrivna kort i SKR i Lund. En

stoppgräns går vid Haeffners koralböcker 1820/21. Pga det öppna systemet (för tillägg av nya fynd) är SKR inte avsedd att tryckas. SKR har redan utnyttjats flitigt i forskningen.

Prof Hans Åstrand, Stockholm, talade som f sekr i KMA om *Choral-boken - post festum ille 1697 sub speciae academiae*. Från början har KMA haft koralboks-förslag på sitt bord, t ex Haeffners KBF 1800 och 1819. En skamfläck är enligt Å den s k minimitabellen 1844. Frans Berwald in-kopplades på omarbetning av koralboken, liksom J A Josephson, men ingen av dem lyckades fullfölja uppdragen. Oscar II, som var preses för KMA under sin kronprinstid, ställde bl a frågan: Bör varje psalm ha sin egen melodi? Om KMA:s arbete med senaste KBF menar Å att "KMA alltjämt har den största sakkunskapen när det gäller att uttala sig om musikens plats och roll i kyrkan"... "Akademien måste stå stark som ljusets riddarvakt på musikens sida i den eviga maktkampen mellan ordet och tonen".

*Gudrun Zethelius*

**STEPHAN BORGEHAMMAR (red)**

**TID OCH EVIGHET. Predikningar från 200-tal till 1500-tal**

Artos Bokförlag

Skellefteå, 1992. 313 s

ISBN 91 7580 076 4

Tjugosju predikningar från tiden 200-talet till 1500-talet har redaktören samlat. Sjutton fackmän och -kvinnor har översatt och kommenterat dem. Stig Strömholm har skrivit ett förord till hela samlingen.

Att recensera predikningar är inte bara svårt - det kan rentav bli felaktigt, eftersom en predikan förutsätter en lyssnande församling *in Templo* och en direkt närvaro av den Helige Ande i själva predikans situation. Eftersom dock de här samlade predikningarna är utgivna och alltså också kan studeras som litteratur gör jag ändå ett försök till bedömning.

Ämnesområdena är vida. Här finns predikningar till olika dagar under kyrkoåret (Påskdagen, Juldagen, St Stefans dag m fl), här finns predikningar av mer allmän art ("Om bibelläsningens nödvändighet", "Om Fader Vår", "Om kropp och själ" m fl), här finns predikningar/tal avsedda att hållas till katekumener, till klosterkommuniteter och liknande grupper.

Det är som regel de stora, kända och vördade andliga talarna som träder fram i denna bok: Origenes, Gregorios av Nyssa, Johannes Chrysostomos, Augustinus, Leo den Store m fl, fram till Martin Luther och Laurentius Petri.

Självklart skiftar stilen och sättet att behandla ämnena med både författare och tidsskede. Men översättningarna är gjorda väl och de språkliga stöttestenarna undanröjda. Härtill bidrar givetvis de kommentarer som

görs till varje predikan och som inte bara är intressanta utan ofta ger fyllig kunskap om de olika auctores.

Det är med andra ord en bred och djup ström av andlig talekonst och andligt sakinnehåll som flödar fram ur denna bok. Om jag som recensent skulle ta fram några av dessa predikningar som vid genomläsningen står fram särskilt kraftigt skulle det vara följande två.

Dels en predikan på påskdagen av en "Eusebius Gallicanus" om vilken det sägs att han är en "okänd kompilator från 500-talet?". Det är tre sidors text vari författaren beskriver reaktionen i dödsriket när Kristus stiger ned dit: "O vackra ljus som strålade fram från den klara himlens höjd och plötsligt klädde dem som satt i mörker och i dödens skugga (Luk 1:79) i flödande dräkter av strålglans! Strax när Kristus steg ned blev dödsrikets eviga natt som klaraste dag, tystnade de klagandes jämmer och föll de fördömdas bojar brustna till marken. Plågoandarna blev stående som slagna av åskan, hela gudlöshetsverket skakade samfällt när Kristus plötsligt gjorde entré. De rostiga väktarna börjar så småningom tyst mumla till varandra i ett dunkelt hörn, där de skrämnda har gömt sig vid Kristi nedstigande: 'Vem är denne', säger de, 'som strålar så hemskt i snövit glans? Aldrig förr har vårt helvete fått ta emot en sådan... Det är domaren vi ser...'" (s 135).

Tankarna går till den ortodoxa typen av ikoner för Kristi uppståndelse, som just målar hans nedstigande till dödsriket, en del av trosbekännelsen som sällan förklaras i Västerens kyrkor.

Dels skulle jag vilja ta fram en predikan från den s k "Gammalnorska homilieboken" som är en anonym kompilation, möjligen från 1200-talet. Den utgörs av en förklaring till själva kyrkobyggnaden och har hållits "På en kyrkas invigningsdag", väl också som en predikan på en kyrkmässa. Författaren beskriver byggnaden så att han låter den "spegla" olika delar av kristenheten, av en enskild kristen människa och fungera som en tillämpning "på den enskildes livsföring". Det är en predikan som kan hållas närsomhelst också i vår tid - vid återinvigningar och invigningar av våra kyrkor för att förklara byggnadens symbolik. Den kan också vara blivande kyrkoarkitekter till vägledning och inspiration.

Efter avslutad läsning av denna bok kan jag inte undgå att fyllas av beundran över Artos förlags dådkraft att ge ut väsentliga skrifter och gräva fram material, ibland ganska okänt men av hög kvalitet.

*Per-Olof Sjögren*



**PER-ERIK BROLINSON OCH HOLGER LARSEN**  
**SATISFACTIONS - STUDIER I UNGDOMSKULTURENS MU-**  
**SIKESTETIK**

Kungl Musikaliska akademiens skriftserie, nr 63  
Stockholm 1990

"Vad uttrycker egentligen en rocklåt? Är rockmusik detsamma som ungdomsmusik? Vari består dess enorma slagkraft? Hur kan amerikanska texter "gå hem" bland såväl 6- som 16-åringar i hela världen? Är det verkligen möjligt att musiken bär på budskap som uppmanar till våld eller drogmissbruk?"

Så inleder Per-Erik Brolinson och Holger Larsen, docenter i musikvetenskap i Stockholm sin bok.

"Satisfactions" innehåller bland annat en metodisk och analytisk diskussion kring begrepp som ungdom, rockmusik och musikanalys. Hur kan man studera en rocklåt? Vilka karaktäristiska element och parametrar (som t ex rytm, klangfärg, harmoni) har den? I en betydande del av boken görs också en historisk genomgång av ungdomsmusiken från ca 1955-80 vad gäller artister och låtar, och detta i belysning av den tid som musiken växte fram i. Vad betydde den tekniska utvecklingen inom radio och TV? Hur speglades rasåtskillnader i rockmusikens utveckling? Elvis Presley, vilken roll hade han när det gällde den amerikanska rasismen och skräcken för uttalad sexualitet? Vad låg bakom de starka reaktionerna för eller emot Presley? Vad kom de engelska influenserna (Beatles m fl) att betyda?

Mot slutet av boken gör författarna en konstfilosofisk diskussion kring uttryck och mening, vad som rimligen kan betraktas som ett "verk" inom ungdomsmusiken. Man diskuterar också förhållandet mellan musiken och den som utför den. Vem är den tolkande parten och vem kommer mest till uttryck - musiken eller musikern?

Boken är utomordentligt kunnigt skriven och en rik källa att hämta ur om man är intresserad av bakgrunden till den ungdomsmusik som vi har idag. Språket är akademiskt och formulerat för sin vetenskapliga genre, men om man upplever detta som ett hinder, bör man göra sig besväret att ta sig förbi det.

En bok som mer direkt handlar om kyrkans ungdomar och deras musik är *Dansa vilt min själ* av Boström, Hansson, Larsson och Sjöberg. En annan viktig bok, *Under Rocken* av Johan Fornäs, handlar om musikens sociala funktioner överhuvudtaget. De är bra komplement till "Satisfactions".

Jag tror att det är hög tid för kyrkan att ta rockmusiken och populärmusiken på allvar. Det går inte längre att avfärda dem som ungdomars musik i en tid då popmusikerna själva och deras anhängare är en stadigt växande skara av 50-åringar. Popen har kommit för att stanna och den

viktigaste frågan för oss i kyrkan är inte om den har sin plats hos oss eller inte, utan vilken upplevelse den ger och vad den väcker inom oss.

*Siv Lindström*

## **GUILLARD, GEORGES**

### **J S BACH OCH ORGELN, Alhambras Pocket Encyklopedi/6**

Alhambra förlag 1992 (sv övers), 127 s,

ISBN 91-87680-37-8

Översatt av Pär Svensson

Att ge sig till att skriva en bok i ämnet "vad jag vet om J S Bach och orgeln" kräver stor eftertanke med tanke på den överväldigande mängd litteratur som redan finns tillgänglig. Och då behövs det lättfattliga introduktioner för den intresserade och det är som sådan Guillard presenterar sin skrift. Tyvärr kan man inte säga att han har lyckats värst bra.

Hela boken känns tabellartad och är i stora stycken punktvis uppställd. Det känns mer som en skiss till en bok än som ett färdigt alster.

Guillard har, i sin iver att få med så många olika aspekter på Bachs orgelmusik som möjligt, blandat de mest halsbrytande spekulationer i tal-symbolik och textillustration med mer vedertagna musikvetenskapliga teorier. Han har dessutom givit dem ungefär samma utrymme, vilket gör att den som inte är så bevandrad i ämnet - och det är ju för dessa som boken är sammanställd - lätt kan få intrycket att dessa teorier har samma dignitet, vilket ju är tråkigt.

Guillard har citerat andra skribenter flitigt. Hans källangivelser följer inte någon av de vedertagna metoderna, men man får åtminstone veta ur vilken bok citaten kommer. Guillards litteratururval förefaller en aning slumpartat. Det finns t ex nästan ingen representant för modernare tysk Bachforskning.

Ett annat problem som man ofta irriterar sig på är att Guillard ofta avslutar ett stycke med att konstatera att den och den har en intressant teori, men man får inte veta vad den teorin går ut på. Ett typiskt exempel finner man på s 67 där han behandlar Bachs fyra duetter i Clavierübung III. Han skriver: "Dessa båda 'preludier och fugor' kompletterar (trots de olika tonarterna) den 'lilla' versionen och har enligt K. Ehrich (BJ 1949) och F. Smend viss tematisk släktskap med resten av verket. Den senare har analyserat temat i Ess-durfugan i den fjärde duetten (takt 63 och 86)". Tyvärr får man inte veta vad han hittade.

Till bokens fördel skall sägas att den återger en del källmaterial vilket är intressant att ta del av som t ex orgeldispositioner och Bachs memorandum angående en ombyggnad av en orgel i Mühlhausen. I samband med detta memorandum kunde det ha varit intressant att få veta hur or-

geln var disponerad då detta memorandum upprättades. Man skulle ha fått en bättre bild av vad Bach var ute efter.

Det finns även åtskilligt att invända mot denna bok på detaljplanet och jag kan inte annat än rekommendera den som tänkt bilda sig i ämnet Bachs orgelmusik att botanisera ytterligare bland de böcker som finns i handeln.

*Mats Åberg*

**HELANDER, SVEN, PERNLER, SVEN-ERIK, PILTZ, ANDERS,  
STOLT, BENGT  
MÄSSA I MEDELTIDA SOCKEN.**

Artos bokförlag

Skellefteå (tr Malmö) 1993. 167 s

ISBN 91 7580 88-8

Hösten 1989 gjordes en filminspelning i Endre kyrka på Gotland. Det som gestaltades var en mässa, sådan denna kan ha firats i samma kyrka cirka 550 år tidigare. Filmen var ett samarbetsprojekt mellan Länsmuseet Gotlands Fornsal, Riksantikvarieämbetet och Utbildningsradion (UR-Media). Man önskade göra en vetenskapligt väl underbyggd dokumentärfilm, vilket förutsatte att forskare sattes att tänka igenom olika aspekter och att detaljplanera filmen. Sven-Erik Pernler åtog sig att vara samordnare för en forskargrupp med Sven Helander, Bengt Stolt och Anders Piltz som övriga medlemmar. Förutom att filmen faktiskt kom till stånd resulterade deras arbete i den bok som härmed anmäles. Jag vill framhålla att jag tyvärr inte varit i tillfälle att se filmen, som fr o m hösten 1993 kan beställas genom landets AV-centraler. Men boken har även, tagen för sig, sitt givna intresse.

Det är naturligt att de fyra forskarna skriver om sådant som de själva är specialister på. Piltz är ju docent i latinska språket, och hans bidrag blir därmed att ge en svensk översättning av den mässordning man kan förmoda varit i bruk på Gotland i mitten av 1400-talet. Gotland hörde då till Linköpings stift, varför det är mässan enligt Linköpings-traditionen som här återges, i välgjord översättning med adekvat men ganska knapphändig notapparat. Den som tagit fram källmaterialet för denna översättning är säkerligen docent Sven Helander, liturgiforskare med just den medeltida Linköpings-traditionen som specialitet. Helander svarar för volymens kanske viktigaste uppsats, om mässans liturgi. Han startar sin lärda exposé med en beskrivning av stiftstraditionen i Linköping relaterad till övriga stift, fortsätter med ett mer allmänt avsnitt, "perspektiv på medeltidens mässa", och avslutar med en bred skildring av hur man inför den aktuella filminspelningen tog ställning till olika problem. Även Bengt Stolt skriver om sitt specialområde som självlärd liturghistoriker (docentkompetensen

gäller som bekant matematik), nämligen "kyrkorum och kyrkoskrud"; framställningen är både instruktiv och detaljrik.

Den av de fyra som i störst utsträckning beträtt ny mark i förhållande till egen tidigare forskning är Sven-Erik Pernler, docent och under några år tf professor i kyrko- och samfundsvetenskap i Lund. Pernler har givit sig i kast med ett svårt och föga behandlat problem, nämligen lekfolkets agerande i mässan - ett problem som krävde bestämda ställningstaganden om filminspelningen över huvud skulle komma till stånd. Tillförlitligt källmaterial för detta problem finns knappast; Pernler använder sig huvudsakligen av andaktsboken "Sjælinna Thrøst" som innehåller anvisningar för lekfolkets beteende i mässan, men man kan givetvis inte säkert veta i vilken utsträckning anvisningarna följdes. Pernlers ställningstaganden förefaller dock rimliga, och uppsatsen erbjuder mycket intressant läsning. - Sammantaget alltså en väl läsvärd bok.

*Ragnar Holte*

## **KÅRING, GÖRAN**

**NÄR MEDELTIDENS SOL GÅTT NED - Debatten om byggnadsvård i England, Frankrike och Tyskland 1815-1914.**

Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien

Sthlm 1992. 469 s

ISBN 91-7402-235-0

Att landets prästgårdar i äldre tider fungerade som kulturhårdar i bygden är ett välkänt faktum. Prästen var ofta den ende i trakten som hade akademisk utbildning. Det var heller inte ovanligt att vederbörande vid Alma Mater hade ägnat sig åt andra discipliner än teologin. Dessvärre har detta blivit alltmer sällsynt. Många av dagens präster har eller har haft föga kontakt med kulturella frågor utöver de fackmässiga. Desto intressantare är det att stockholmsprästen Göran Kåring disputerat i konstvetenskap på avhandlingen "När medeltidens sol gått ned...". Avhandlingen behandlar den intensiva debatt som fördes om byggnadsvård - speciellt om kyrkorestaureringar - i England, Frankrike och Tyskland under 1800-talet.

Förr eller senare hamnar präster - i synnerhet på landsbygden - i kyrkobyggnads- eller oftare i restaureringsfrågor. Våra kyrkor genomgår ju en fortlöpande restaureringsverksamhet. Man brukar säga att det är dags att byta inredning och inventarier minst en gång per sekel. Varje kyrkoherde med självaktning brukar se till att kyrkan är nyputsad och fin när vederbörande skall till att avgå.

Tegnér's ord om att "all bildning står på ofri grund" gäller även denna verksamhet. Liksom de första katedralbyggarna hämtades från stränderna av Rhen, Seine och Englands floder så har kyrkobyggnads- och restaure-

ringsprinciper vandrat från sjudande byggnadshyttor och skrifvarstugor på kontinenten till våra byar och städer i kalla Nord. Det är därför av största intresse för oss att få veta hur man tänkte och vad man gjorde, i synnerhet i England, Tyskland och Frankrike under den tid då ombyggnader och restaureringar tog fart som sällan tidigare - under 1800-talet. Det är en betydelsefull beskrivning Göran Kåring givit oss om en viktig men hitintills rätt föraktad och därför okänd epok - från Wienkongressen till Första världskrigets utbrott - vad avser kyrkobyggandets historia.

År 1815 innebar en återgång till det konservativa Europa som Franska revolutionen och Napoleon sökt rasera. Den politiska konservatismen hade sin förankring i en kulturell och filosofisk grundsyn som tog sig uttryck i medeltidsromantik och en syn på folk och stater som levande organismer. Man vände sig emot upplysningstidens utilitarism och individualism och sökte sig till tider av mystik och fromhet. Redan år 1799 utkom den tyske författaren Novalis bok *Die Christenheit oder Europa* - ett aktuellt ämne även idag. Ännu i början av 1800-talet fanns ju åtskilliga byggnader kvar från medeltiden, inte minst kyrkor. Men många av dessa hade råkat i förfall på grund av bristande underhåll.

Entusiasmen för medeltiden gör att man börjar återställa dessa byggnader i en omfattning som väcker debatt, inte minst i England. Tre frågor återkommer här:

1. Vad kan och skall *bevaras*?
2. Kan man *återställa* byggnaden i ursprungligt skick?
3. Kan man *förnya* byggnaden så att den motsvarar vad man ursprungligen tänkt och önskat?

Inte minst den tredje frågeställningen väckte en enorm diskussion, vilken refereras av Kåring på ett föredömligt och åskådligt sätt. Sir Gilbert Scotts omfattande "medeltidsbyggande" kritiserades inte minst av arkitekturfilosofen John Ruskin, som menade att det är "bättre att medvetet riva ett monument än att låta klåfingriga förståsigpåare restaurera det".

Den hårda restaureringsdebatten i England hade knappast någon motsvarighet på kontinenten. Julirevolutionen i Frankrike 1830 skapade dock förutsättningar för en ny syn på restaureringsverksamheten. Här är det Victor Hugo som medverkar till stiftandet av en ny lag med uppgift att bevara det som finns kvar av medeltida hus och monument. Det fanns nämligen i Frankrike åtskilliga antikhandlare, som började slå mynt av medeltida föremål och även byggnader. Det är också ett citat från Victor Hugo som fått ge avhandlingen dess titel: *Quand le soleil du moyen-âge est tout-à-fait couché, quand le génie gothique s'est à jamais éteint à l'horizon de l'art, l'architecture va se ternissant... de plus en plus.*

Den arkitekt som i Frankrike skulle få den största betydelsen för restaureringsfrågorna var Viollet-le-Duc, som tillsammans med J B A Lassus fick i uppdrag att restaurera Notre-Dame i Paris. Den senare skrev 1843:

När en arkitekt blir betrodd med att restaurera ett monument skall han genomföra uppdraget vetenskapligt. Som vi tidigare sagt annorstädes bör konstnären utplå-

na sig själv. Han skall glömma sin smak, det han själv har förkärlek för, sina instinkter. Han bör ha som enda och ständiga mål att konservera och iståndsätta. Han skall tillägga minsta möjliga och blott då det är nödvändigt. Med en religiös respekt bör han undersöka formen, materialet och till och med de medel som fordom användes för uppförandet, ty det exakta tillvägagångssättet och den historiska sanningen är lika väsentliga för konstruktionen som för materialet och formen. Alla hans ansträngningar bör vara inriktade på att det skall bli omöjligt att återfinna spåren av hans beröring med monumentet. Det är uppenbart att allt skall göras uteslutande vetenskapligt och arkeologiskt.

Med de växande stilhistoriska kunskaperna förstärktes de puristiska kraven på stilenhetslighet som tar sig uttryck i det som får beteckningen *L'unité-de-style*. Detta blir en grundläggande princip både för nybyggnader och restaureringar. Man kräver nu att den restaurerande arkitekten skall "avstå från alla privata preferenser och helt underordna sig monumentets konst".

Restaureringsdiskussionen i Tyskland kom att i hög grad röra arbetet med Kölnerdomen. Det enda som var fullbordat sedan medeltiden var det gotiska koret. Mellan åren 1842 och 1880 genomföres nu ett nybygge av domen efter ursprungliga ritningar men med samtida teknik. Invigningen av Kölnerdomen 1880 blev en manifestation av den preussiska centralregeringen som ville markera att den medeltida gotiken ursprungligen var en tysk företeelse. Denna typ av restaurering kom att bli mönsterbildande över hela Tyskland.

Västfasaden på Nikolaikirche i Berlin utgjorde ett annat objekt som blev mycket omdiskuterat. Åtta illustrationer visar de olika alternativen. Annars skulle man ha önskat flera illustrationer i boken till de diskussioner som fördes. Avhandlingens redan betydande omfattning, 469 sidor, tillåter av förklarliga skäl inte detta. Enbart notapparaten omfattar 51 sidor.

Det är verkligen ett mastodontarbete Göran Kåring genomfört och han är värd all beundran för detta.

Diskussionerna om restaureringsprinciper i England och på kontinenten låter sig väl appliceras på svenska förhållanden. Helgo Zettervalls stilenhetsideal har inte uppstått i ett lufttomt rum. Men hur influenserna här vuxit fram återstår att beskriva. Benkt Olén har belyst den inomsvenska situation i vilken Zettervall verkade. Men säkert kände denne till vad som skedde i England och på kontinenten. Att Zettervall varit beroende av utvecklingen i Tyskland påvisades av Göran Lindahl redan 1954 i boken *Högkyrkligt, lågkyrkligt, frikyrkligt i svensk arkitektur 1800-1950*.

Göran Kåring har givit oss ett viktigt instrument för vidare forskning i den epok som dessvärre varit föraktad av följande generationer och därför också rätt okänd. Motvikten mot känslomässigt motiverat förakt är ofta gedigna kunskaper. Och det har Göran Kåring visat att han har i eminent grad.

*Lars Ridderstedt*

GÖRAN LARSSON, ROLF, LINDSTRÖM, ANN-CHRISTIN,  
LJUNGGREN, CHRISTIAN  
TONSPRÅKET OCH TRONS SPRÅK. VÄGAR IN I KYRKANS  
MUSIK.

Verbum

Stockholm (tr Borås) 1993. 95 s

ISBN 91-526-2128-6

Kyrkosångsrörelsen har blivit en av vår tids folkrörelser. Runt hundratusen körsångare samlas vecka efter vecka och övar. Självklart är det främst sången som har fångat deras intresse. Inte alltid hinner man nämnvärt reflektera över de texter som tonsatts eller hur tonsättaren gått tillväga för att göra dem levande. Därför är den här studieboken ett mycket värdefullt initiativ. Den är skriven av en kyrkomusikaliskt aktiv präst (Rolf Larsson), en journalist och aktiv körsångare (Ann-Christin Lindström) och en radioproducent och körledare (Christian Ljunggren). Bland den rikedom av texter som finns tonsatta har man gjort ett urval och stannat vid dem som utgör stommen i gudstjänstlivet - ett val som förefaller väl avvägt.

Först genomgås de olika momenten i mässans ordinarium (Kyrie, Gloria etc), därefter requiemmässan och sist några sånger ur tidegården, nämligen de tre nytestamentliga cantica (Magnificat etc). Alla texterna återges på latin (för Kyrie grekiska) med översättning till svenska. I varje avsnitt följer sedan en kort teologisk/liturgisk kommentar till texten och slutligen en rad kommenterade exempel på både mycket kända och mindre kända tonsättningar av texterna.

Boken kan karakteriseras som en elementär introduktion. Det är bra att inte så mycket förutsatts som bekant. Texterna kommenteras enkelt och lättfattligt. Musikexemplen är mycket väl valda, med representation från skilda epoker och stilar, och kommentarerna är på en gång sakkunnigt och trevligt skrivna. I slutet finns en lista över "Ord att förklara" - den hade kunnat göras längre. Verkligen en bok som ger mersmak - fortsätt gärna med nya volymer med utgångspunkt i andra texter, t ex psaltarpsalmer, koraler etc!

Detta är en utomordentlig studiebok både för körsångare och för lyssnare till/älskare av kyrkomusik.

*Ragnar Holte*

## RELIGION OCH SAMHÄLLE 1986-1993

I och med årsskiftet 93/94 har publikationsserien Religion och Samhälle upphört att finnas till, sedan den helt har kommit att integreras med Tro & Tankeserien.

För en "gammal" medarbetare i Religion och Samhälle ger detta vissa vemodskänslor, men att Religion och Samhälle nu försvinner får ändå ses som en logisk följd av att dåvarande Religionssociologiska Institutet (RSI) - som var beläget i Klarakvarteren i Stockholm - numera helt har inordnats i Svenska kyrkans forskningssekretariat i Uppsala.

Religion och Samhälle var, kan man säga, Religionssociologiska Institutets flaggskepp. Tidigare hade institutet fyra olika publikationsserier som dock från och med 1986 kom att bli en enda: Religion och Samhälle. I denna publikationsserie har under åren rader av - åtminstone för den religionssociologiskt sinnade - intressanta uppsatser och forskningsrön publicerats. Syftet med publikationsserien var att kontinuerligt redovisa:

rapporter om aktuell forskning  
kommenterad statistik rörande kyrkor, samfund och sekter  
tidskrifts- och litteraturöversikter  
debattinlägg kring religion, kyrka och samhälle

Av dessa fyra områden blev väl de två första bäst tillgodosedda. Tid- skrifts- och litteraturöversikterna hade tidigare funnits med som en sär- skild serie i RSI:s utgivning. I Religion och Samhälle kom de dock att föra en klart undanskymd tillvaro, vilket på ett sätt var synd, eftersom den in- ternationella religionssociologiska litteraturen är omfattande och regel- bundna forskningsöversikter skulle behövas för de svenska läsarna. Religion och Samhälle kom att bli en serie dominerad av monografier, främst projektrapporter och andra forskningsuppsatser. Vissa samlingsvo- lymer förekom dock, fr a efter 1990. Omfånget på volymerna varierade, från som minst knappt 30 sidor till i vissa fall över 150. Den utpräglat forskningsmässiga profilen gav - det var den stora tillgången - Religion och Samhälle en hög vetenskaplig nivå.

I Religion och Samhälle fanns de statistiska rapporterna som var regel- bundet återkommande, t ex om kyrksamheten i Svenska kyrkan, de fria samfundens medlemstal samt den sk Storstockholmsräkningen: den årliga presentationen av besöken vid gudstjänster och möten i hart när alla kyrkor, samfund och religiösa grupper i Storstockholmsområdet. Genom Storstockholmsräkningen har en av de ursprungliga målsättningarna med RSI kunnat upprätthållas: att studera religionens (och *religionernas*) ut- veckling i storstaden Stockholm, det Stockholm som RSI:s grundare, Berndt Gustafsson, hade sett som något av ett religionssociologiskt labo- ratorium i jätteformat. Sedan 1988 har Margareta Skog haft ansvaret för denna årliga undersökning, liksom för redovisningarna av medlemstalen i de fria samfunden.



De återkommande rapporterna finns samtliga kvar: i Tro & Tanke respektive T&T/Supplement.

Mycket av det som publicerades i Religion och Samhälle byggde på rapportering av olika slags statistik. Detta kunde kanske avskräcka vissa presumtiva läsare, vilket i så fall är att beklaga, eftersom de statistiska resultat som publicerades i Religion och Samhälle nästan alltid var kopplade till analyser av religiösa förhållanden i samhället. Vissa rapporter behandlade individuell religiositet och dess förutsättningar (och här fanns det också mer religionspsykologiska och religionspedagogiska perspektiv), andra tog upp företeelser i kyrkor och samfund. Ytterligare andra tog upp rena samhällsföreteelser, alltifrån sekulariseringen som social och kulturell strömning i Sverige till civilreligion i USA.

Bland de sammanlagt 88 Religion och Samhällerrapporter som publicerades mellan åren 1986 och 1993 vill jag särskilt lyfta fram fem, som jag ser som intressanta exempel på RSI:s utgivning under den aktuella tiden. Dessutom bör de kunna vara av visst intresse för Svenskt Gudstjänstlivs läsare. Rapporterna är:

Nr 7 (1986), Straarup, J, *Studier av kyrkan i urbaniserad miljö*. För Stockholms församlingsdelegerade "Kyrkan i framtiden".

Nr 8 (1986), Pettersson, T, *Svenska folket och Bibeln*.

Nr 30 (1988), Straarup, J, *Kultur som värdegemenskap och verksamhet*. Om kulturverksamheten i Svenska kyrkans pastorat.

Nr 50 (1989), Bäckström, A, *Från institution till rörelse*. En studie av Svenska kyrkan igår, idag och i morgon.

Nr 57 (1990), Gustafsson, G & Pettersson, T, *Församlingsstrategier och den kyrkliga sedens styrka*.

Rapporterna ovan härrör samtliga från tiden före inordnandet i Svenska kyrkans forskningssekretariat, även om serien Religion och Samhälle levde kvar till och med 1993 (som en delserie i Tro & Tanke). De allra flitigaste medarbetarna i Religion och Samhälle var under dessa år Göran Gustafsson, Margareta Skog och Jørgen Straarup, samtliga nära knutna till RSI.

Straarups *Studier av kyrkan i urbaniserad miljö* är exempel på just det jag nämnde som ovanligt i Religion och Samhälle, nämligen en översikt över vetenskaplig litteratur, i detta fall kring ämnet religion och urbanisering. Rapporten hade beställts av Stockholms församlingsdelegerade som ett led i deras arbete med att utreda villkoren för kyrkan i framtiden. Att rapporten sammanfattar tidigare forskning gör den inte mindre intressant. Många stora städer varandras erfarenheter, och villkoren för kyrkan liknar varandra i stadsmiljöer världen över. Därför blir en forskningsöversikt av detta slag närmast nödvändig i en diskussion om kyrkans framtidsituation i en stad som Stockholm. I Straarups rapport redogörs i första hand för forskning från de fem nordiska länderna samt från ett antal olika områden (geografiska såväl som tematiska) i Sverige under en 25-årsperiod. I sin sammanfattning förbinder Straarup de tre "poler" som försam-

lingens verksamhet existerar inom: *resurserna, utbudet och utnyttjandet*. Hans slutsats är att samtliga dessa tre poler måste finnas med i en analys av en församlingsverksamhet och att det är relationerna mellan dem som skall studeras. Genom en sammanställning av tidigare forskning läggs på detta sätt en grund för framtida studier, som kan föra vetandet framåt.

I arbetet med att föra det religionssociologiska vetandet framåt har ämnets båda professorer, Göran Gustafsson (Lund) och Thorleif Pettersson (Uppsala), varit mest tongivande. Tillsammans har de deltagit i rader av forskningsprojekt. Här skall nämnas två: NT 81 och Kyrkolivsanalys. I det stora projektet NT 81 (om mottagandet av den nya NT-översättningen) var Thorleif Petterssons bidrag *Svenska folket och Bibeln* det första religionssociologiska. Rapporten utgår egentligen från fyra olika delstudier: två större besöksintervjuundersökningar, en enkätundersökning och en undersökning med telefonintervjuer. De tre förstnämnda undersökningarna byggde på representativa befolkningsurval, den sista på ett urval äldre personer (över 65 år). Rapporten är alltför omfattande för att det här skall vara möjligt att referera den. Om man dock vill säga något generellt om resultaten så skulle det vara att Bibeln är en mycket spridd bok hos svenska folket (ca 90% har den) men att den läses av bara ungefär var tredje person. Av den tredjedel av befolkningen som är att beteckna som bibelläsare är det dessutom bara ett mindre del som läser Bibeln regelbundet. Pettersson konstaterar här, att det fr a är de äldre och de frikyrkligt inriktade som läser Bibeln. Bland andra grupper är detta sällsynt, trots att alltså så många ändå har tillgång till en bibel.

Ett annat omfattande projekt var det som fick namnet KYLA (kyrkolivsanalys). Resultaten av projektet kom att beskrivas i tre olika volymer av Religion och Samhälle: nr 35 (Gustafsson, G, *Kyrksamhet på 1920-talet och 1980-talet*; rapporten visar att en betydande men *differentierad* tillbakagång för kyrksamheten har ägt rum under 1900-talet), nr 53 (Straarup, J, *Kyrkoårets sekularisering*; här visar författaren att kyrkoåret håller på att förlora sin roll och att kyrkan alltmer anpassar sig efter ett "sekulärt verksamhetsår") samt nr 57, som jag här särskilt vill nämna.

Av projektnamnet (KYLA) att döma skulle man ha kunnat förvänta sig nedslående resultat, men det fanns onekligen några värmande ljuspunkter. En sådan ljuspunkt blev den centrala slutsatsen i Thorleif Petterssons och Göran Gustafssons rapport *Församlingsstrategier och den kyrkliga sedens styrka*. Författarna konstaterar nämligen att strategiskt arbete och "satsningar" i församlingarna lönar sig (dvs de ger utslag i kyrkostatistiken), om de bara är tillräckligt konsekvent genomförda och får verka över tillräckligt lång tid. Rapporten har givit upphov till ett smärre kyrkligt talesätt: *de lyckligt ovetande måste bli olyckligt vetande*. Detta innebär att det är bättre att veta att man har en svag kyrklig sed - så att man kan göra något åt den - än att intala sig att "allt är väl". Mer av den insikten skulle det kyrkliga livet onekligen må bra av.

En annan rapport som tar upp aktiviteten i Svenska kyrkans församlingar är Jørgen Straarups *Kultur som verksamhet och värdegemenskap*, en

rapport utförd på uppdrag av Svenska kyrkans kulturråd och Sveriges kyrkliga studieförbund. Det är, bör man påpeka, främst i bemärkelsen *verksamhet* som Straarup diskuterar kulturlivet i Svenska kyrkan. Han tar upp en rad kulturella verksamhetsformer, såsom kyrkokonserter och musikandakter, utställningar, kyrkospel, filmvisningar, föreläsningar, kulturresor, deltagande i vår- och midsommarfirande samt mycket annat. Han beskriver vanligheten hos dessa företeelser - samt hur mycket folk de lockar - i olika delar av landet och i olika församlingstyper. En jämförelse med de traditionella kyrkostatistiska variablerna - "kyrksamheten" - visar att det råder vad Straarup kallar ett "vågsålsförhållande mellan gudstjänstaktivitet och antal kulturprogram". Grovt generaliserat innebär detta att där kulturstatistiken är god är gudstjänststatistiken dålig - och omvänt. Utifrån detta resultat diskuterar Straarup huruvida det är möjligt att dra slutsatsen att kulturverksamheten fungerar som kyrklig *räddningsplanka*, dvs att den skulle vara något man tar till när det går dåligt för det traditionella gudstjänstlivet. Han kommer dock fram till att man inte kan dra några sådana slutsatser, eftersom man då också skulle behöva ta hänsyn till en tidsfaktor som saknas i det aktuella materialet. Tydligt är däremot att "den kyrkliga kulturverksamheten uppfattas som intimt förknippad med den lokala kulturen, från arrangörens (de församlingsanställdas) sida såväl som från publikens (församlingens) sida". Den kyrkliga *kulturverksamheten* är därmed, skulle man kunna säga, intimt knuten till den lokala kulturen i stort. Då har man också närmast sig det andra kulturbegrepp som antydde i rapportens rubrik.

Anders Bäckströms uppsats *Från institution till rörelse* är av ett annat slag. Här tecknas en mycket översiktlig bild av Svenska kyrkans utveckling: från det förflutna (institutionen) till framtidens kyrka (rörelsen) via dagens mer marginaliserade kyrka som inte riktigt vet vad den vill vara. Från denna vida utgångspunkt beskriver Bäckström en rad företeelser, framför allt sociala *förändringar* - när det gäller prästrollen, kyrkans samhällsställning, värderingsmönster i samhället etc. Bäckström anknyter till både äldre och nyare svensk kyrkosociologisk forskning samt till arbeten av flera utländska (fr a brittiska) forskare, vars resultat får belysa aspekter av Svenska kyrkans situation inför framtiden. Framtiden är överhuvudtaget påtagligt närvarande i Bäckströms text, och framtiden är - enligt honom - inte nödvändigtvis dyster, trots kyrkans nutida marginalisering. Med begrepp hämtade från den engelske teologen Terence Card beskriver han kyrkans liv i termer av ett spänningsförhållande mellan *essens* och *existens*. *Essensen* handlar om kyrklig lära och gudsuppfattning. Den är exklusiv och kan betecknas som snäv. *Existensen*, däremot, relaterar sig till mångfalden av människor och uppfattningar inom kyrkan. Den är till sin natur öppen och inklusiv. Termerna kan antyda att det handlar om två helt skilda kyrkovisioner, men Bäckström hävdar att det är *spänningsförhållandet* som hela tiden måste prägla kyrkan. Kyrkan är både *essens* och *existens*.

De nämnda rapporterna utgör ett axplock av fem års utgivning. Skall jag också säga något om de tre sista åren så vill jag särskilt nämna de två senaste årliga redovisningarna av Svenska kyrkans statistik, som - till skillnad från tidigare - har utgjort samlingsvolymen med bidrag från flera forskare. Genom denna mer omfattande publikationsform har analyserna av kyrkostatistiken kunnat utvecklas avsevärt. Själv har jag haft förmånen att få medverka i både 1992 och 1993 års kyrkostatistikvolymen (RoS nr 82 och 88, avseende 1991 resp 1992 års statistik). Ryktet säger att årets kyrkostatistikvolym, som blir ett nummer i Tro & Tanke, kommer att präglas av ett aktuellt teoretiskt perspektiv inom religionssociologin - den s k utbudsteorin. På detta sätt kan siffror från den svenska horisonten anknytas till det mest aktuella inom internationell religionssociologisk forskning och teoribildning. Detta måste också vara en viktig poäng med att ha religionssociologisk kompetens i Sverige och inom Svenska kyrkan.

*Jonas Alwall*

### **Kyrkobyggnader 1760-1860 del 1-3. SVERIGES KYRKOR, KONST-HISTORISKT INVENTARIUM**

Riksantikvarieämbetet och Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien

Del 1 1989, del 2 1993, del 3 1993

Det mastodontarbete som påbörjades av Johnny Rosval och Sigurd Curman när seklet var ungt - att beskriva Sveriges samtliga kyrkor ur konst-historisk synpunkt - har med beundransvärd tålmodighet fullföljts av de ämbetsmän och tjänstemän som trätt in i ansvaret efter de nämnda pionjärerna.

De första årtiondenas beskrivningar utfördes enligt en mall av saklighet som ej tillät några jämförelser, tolkningar eller personliga synpunkter. Endast sakupplysningar, ritningar och förklarande fotografier infördes. Ett undantag från den tiden är sedermera riksantikvarien Martin Olssons beskrivning av Riddarholmskyrkan på 1920-talet, omfattande 600 sidor! Desto intressantare är det forskningsprojekt om den nyklassiska kyrkan i Sverige som påbörjades 1984 och nu manifesterats i tre stora samlingsvolymen. Del 1 handlar om Skåne och Blekinge, del 2 om Småland och Öland samt del 3 om Övre Norrland. Här finns en rad analyserande artiklar som på ett föredömligt vis sätter in kyrkobyggandet i Sverige 1760-1860 i ett större sammanhang.

Det finns närmare 800 kyrkor som tillkommit under perioden 1760-1860, nybyggda eller kraftigt ombyggda. Flertalet är präglade av den nyklassicistiska stilen: vitputsade långhuskyrkor med lanterninkrönta torn, rymliga predikosalar, klart upplysta genom stora fönster. De framstår som urtypen för den svenska landsbygdskyrkan, tidvis älskad, tidvis mött med

ringaktning och skälld som kal och torftig lada. Kyrkorna från periodens senare del visar drag av olika nystilar, särskilt nygotik och nyrenässans.

Denna stora grupp kyrkor har inventerats i ett projekt vid riksantikvarieämbetet, genomfört i samarbete med konstvetenskapliga institutionen vid Stockholms universitet med stöd från Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet. Projektets ena huvudsyfte är att klargöra denna stora och av forskningen hittills ganska försummade grupp kyrkors konst- och kulturhistoriska ställning, det andra att genom inventeringen utröna vilka av dessa kyrkor som ännu är bibehållna i någotsånär ursprungligt skick och därmed har ett särskilt kulturhistoriskt intresse. Det är angeläget att värna om de ganska få välbevarade kyrkobyggnaderna.

I del 1, som beskriver kyrkor i *Skåne och Blekinge*, redovisar Siegrun Fernlund hur arbetet organiserades och genomfördes speciellt i Skåne. Hon ger många exempel på konflikter och störningar i samspelet mellan byggmästare, församling, biskop och centralmyndigheten, Överintendentsämbetet. De fina illustrationerna visar bl a Förslövs kyrka som den såg ut på 1800-talet och idag med Per Siegårds märkliga "ikonostas".

Axel Unnerbäcks inledning ger en utmärkt översikt av tidigare litteratur i ämnet. Han visar också vilken betydelsefull insats Carl Hårleman gjorde på 1750-talet, då han "skapade den kyrkotyp, som under ett drygt århundrade skulle bli nästan allena rådande inom svenskt kyrkobyggande". Unnerbäck visar också på den väldiga befolkningsökning som ägde rum i slutet av 1700-talet. Sveriges befolkning ökade under tiden 1760-1860 från två till fyra miljoner inbyggare.

Evald Gustafsson, den framlidne överantikvarien, var under många år verksam i Skåne. Han har skrivit en betydelsefull uppsats om C G Brunius, den mångkunnige professorn i grekiska, som byggde om Lunds domkyrka och ritade en rad kyrkor i stiftet i nyromansk eller nygotisk anda.

En stadskyrka, Sofia Albertina i Landskrona, presenteras i en artikel av Ingrid Sjöström. Kyrkan ritades 1753 av Carl Hårleman men blev klar först på 1830-talet och förändrades sedan vid flera genomgripande restaureringar. Kyrkan har sitt intresse både genom den ovanligt rikt dokumenterade byggnadshistorien och som exempel på smakens växlingar. Även de flesta sockenkyrkorna har genomgått mer eller mindre omfattande förändringar. Två särskilt drastiskt omvandlade kyrkor, Borrbys och Svedala, behandlas av Ingrid Sjöström.

De tre följande artiklarna gäller den enhetliga, nyklassicistiska gruppen Blekingekyrkor. Monica Ebeling belyser förhållandet mellan församling och överintendentsämbete och påpekar de många avvikelser från de centrala direktiven som de lokala byggarna av olika skäl gjorde. Marian Ullén framhåller Trefaldighetskyrkan i Karlskrona, Tessinkyrkan som efter en brand skickligt renoverats som nyklassicistisk centralkyrka. Birgitta Sandström gör en jämförande studie av Blekingekyrkornas fasta inredning.

Volymen avslutas med en sammanfattande översikt med kronologisk sammanställning, följd av bilagor med de kungliga förordningar som reglerade kyrkobyggandet under perioden.

Del 2 behandlar kyrkor i *Småland och på Öland*. Om Skåne präglades av en viss konservatism under den dynamiske Brunius inflytande är det påfallande hur Esaias Tegnér under sina biskopsår i Växjö 1824-46 sökte påverka präster och församlingar i upplysningstidens anda. Han avskydde medeltidssvärmarnas, de s k fosforisternas, idéer och tänkesätt. Tegnér ville att en kyrka skall vara "glad, rymlig och ljus". Hans kamp med de envisa Granhultsborna, som lyckades få behålla det "bofälliga brädskjulet", som Tegnér kallade Sveriges nu äldsta träkyrka (från 1220-talet), skildras föredömligt av Marian Ullén i hennes översikt av kyrkobyggandet i stiftet.

Den nyklassiska kyrkotypen hade introducerats långt före Tegnérs tid. Vid hans tillträde fanns 27 nybyggda kyrkor i stiftet. Stig Tornehed ger en målande skildring av Tegnérs agerande som kyrkbyggare i Gårdsby, hans prebendeförsamling.

Växjö domkyrka var den minsta av de medeltida domkyrkorna och stiftet omfattade ursprungligen endast Varend. Domkyrkan skadades svårt vid anfall av danska trupper 1570 och 1612. 1740 slog blixten ned och förorsakade en våldsamt brand. Kyrkan reparerades nödtorftigt men var enligt Tegnér "gammal, ful och förfallen". I en intressant uppsats berättar Evald Gustafsson om hur Tegnér själv år 1845 skrev till C G Brunius i Lund och bad honom "för gammal bekantskaps skull" komma och besiktiga domkyrkan. Brunius hade efterträtt Tegnér som professor i grekiska. Efter många turer fullbordades 1852 Brunius genomgripande ombyggnad med det system av trappgavlar på kyrkans långsidor och torn, som skulle bli bestående i hundra år. 1957-60 var det dock dags för en genomgripande restaurering under ledning av Kurt von Schmalensee. Han återgick till takformerna före Brunius ombyggnad i kombination med spetsiga dubbelspiror liknande dem som funnits före 1740 års brand.

Monica Eberling m fl svarar för den stora katalogdelen med text och bilder av 124 kyrkor i Småland och 20 på Öland. Efter katalogdelen redovisas planritningarna till samtliga kyrkor. Detta ger en mycket god överblick av kyrkornas grundformer. Man kan härvid konstatera att många kyrkor fått ett rundat kor. Detta förhållande behandlas i en särskild uppsats, "Rundat eller rakt?", av Ingrid Sjöström.

Pehr Hörbergs altartavlor ägnas tillbörlig uppmärksamhet i en uppsats om kyrkorummets utsmyckning av Marian Ullén. Kyrkorna på Öland behandlas av den främsta experten på detta område, Ragnhild Boström. Man kan beklaga ombyggnaden eller nedrivningen av de många medeltida kyrkorna på Öland och samtidigt tacka för att så ej skedde på det närbelägna Gotland.

Del 3 handlar om *Övre Norrland*, dvs landskapen Lappland och Västerbotten samt socknarna Nordmaling och Bjurholm. Volymen omfattar 56 kyrkor byggda under 100-årsperioden. Av dessa finns idag 27 bevarade

på ursprunglig plats, medan fem flyttats och återuppförts, i ett par fall delvis rekonstruerade, och resten, 24 stycken, rivits eller brunnit.

Redan på omslagsbilden av Åsele nedbrunna kyrka (foto från år 1900) möter oss ett motiv, som hör till de mest omtyckta under denna epok: ett naket kors (cruix nuda) med en svepeduk hängande runt om överdelen - ofta benämnt "korsfäst lakan". Sannolikt ville man komma bort från bilden av lidandet och peka framåt - från Golgata mot uppståndelsen.

Volymens huvudförfattare och redaktör är fil dr Barbro Flodin vid Riksantikvarieämbetets enhet för byggnadsdokumentation. Hon svarar för katalogen med arkiv- och litteraturgenomgång och för fältarbete med fotografering. Barbro Flodin har även författat de analyserande uppsatser som ger bakgrund och förutsättningar för kyrkobyggnadet i Norrland och klarlägger den stilmässiga utvecklingen. I en uppsats behandlas kyrkobyggnaderna och deras inredning i en ingående, sammanfattande redogörelse. Materialet visar stor bredd och regionala särdrag. Här ryms verk av skilda slag, från den stora stenkyrkan i Skellefteå landsförsamling till små, enkla träkapell i skärgården och fjällvärlden. Stor vikt läggs även vid att beskriva de många kyrkor som försvunnit. I belysningen av det som varit framstår de kvarvarande kyrkorna som än mer väsentliga att vårda och bevara.

Den första helsidesbilden visar det enkelt sköna kapellet på Malören, uppfört 1769-70, det nordligaste i den arkitektoniska pärlrad som fiskar-kapellen längs norrlandskusten utgör.

För att belysa kyrkobyggnadsverksamheten i hela det svenska riket under perioden ingår även två uppsatser om kyrkorna i Finland fram till 1809. Den ena är författad av fil dr Marja Terttu Knapas vid Finlands Kyrkor och ger det finska perspektivet. Här skildras biskoparnas, församlingarnas och byggmästarnas sätt att hantera uppgiften att bygga, bygga om och reparera kyrkorna, ofta under mycket knappa villkor. Även det finska materialet uppvisar stor variation och regionala särdrag, som i en del fall överensstämmer med det svenska materialet. Trä var det dominerande materialet i både de nordfinska och nordsvenska landskapen. Regionen bands även samman av arkitekter och hantverkare som arbetade på båda sidor om Bottenviken. Den mest kända av dessa är Jacob Rijf, vars verk ägnas särskilt intresse.

Den andra uppsatsen rörande Finland illustrerar med några valda exempel hur Överintendentsämbetet behandlade de finska kyrkobyggnadsärendena. Även här finns likheter med motsvarande förhållanden i Sverige. Denna uppsats är författad av fil kand Barbro Edling, som vid Stockholms universitet arbetar med en avhandling i konstvetenskap om ämbetets organisation och ämbetsutövning under 1700- och 1800-talen.

*Lars Ridderstedt*

## PETER TÅNGEBERG

### DAS "SCHÖNE KRUCIFIX" in Vadstena und Nussbaumholzsulpturen aus dem Deutschordensland.

Kungl Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Antikvariskt arkiv 75, 1993. 84 s

Peter Tångeberg besitter den ovanliga egenskapen att vara på en gång skicklig konservator och skicklig konsthistoriker. Sin utomordentliga förmåga att ur träslag och formgivning utläsa de konstvetenskapliga sammanhangen har han framför allt dokumenterat i sitt stora arbete *Mittelalterliche Holzsulpturen und Altarschreine in Schweden* (1986) som utgavs av Vitterhetsakademien och 1989 också utkom på ett tyskt förlag (Callweg & Co, München).

År 1993 utkom en i jämförelse med nämnda arbete betydligt mindre - men likväl tungt vägande - bok, "Das 'schöne Krucifix' in Vadstena...". Här handlar det om en specialundersökning av en till 1400-talets början begränsad grupp av skulpturer i valnötsträ. Till den gruppen hör alltså triumfkrucifixet i Vadstena klosterkyrka. Det uppvisar en Kristusbild med mycket sublimes och ädla drag, lidandespräglad men ändå majestätiskt och estetiskt tilltalande. Tångeberg daterar detta krucifix till 1410-20 och hänför det till den s k "sköna stilen". Han kallar det för "det sköna krucifixet".

Tidigare forskning har tämligen enhälligt gjort gällande att det skulle handla om ett Lübeckarbete, vilket Tångeberg på goda grunder betvivlar. Han har nämligen upptäckt att dess corpus är av valnötsträ, och i Lübeck gällde som skråordning, att endast ek fick användas i ateljéerna. Tångeberg analyserar vidare ett triumfkrucifix i Färentuna kyrka på Svartsjölandet (Uppland), vilket han kan bestämma som ett Danzigarbete. Det är ganska nära besläktat med triumfkrucifixet i Vadstena. Även här har tidigare forskning pekat på Lübeck som provinensort, liksom t ex också beträffande en "skön madonna" i Skällvik (Östergötland) och en "skön pietà" i Säby kyrka invid Tranås (Småland). Också de båda sistnämnda har nära släktingar i Marienkirche i Danzig. Även om inte de ifrågavarande konstverken, inklusive Vadstenakrucifixet, är gjorda i Danzig, så tillhör de "det böhmiskt-preussiska konstområdet" eller Tyska Ordens gebiet. Tångeberg utvecklar motiveringen härför utförligt och övertygande.

Att konstverk i svenska kyrkor inte alltid kommer från Lübeck eller Flandern, i den mån de inte är inhemska, det är i och för sig ingen nyhet. Åtskilliga konstskatter i Sverige har redan tidigare kunnat hänföras till de av Tyska Orden en gång behärskade områdena, men nu vill Tångeberg tillmäta detta en betydligt större roll som leverantör till Sverige än man tidigare gjort. Vadstenakrucifixet och andra av honom behandlade skulpturers "förmodade härkomst från Ordenslandet medför att betydelsen av detta område som konstproducent bör uppvärderas" är den slutsats som Peter Tångeberg drar av sin undersökning.

*Bengt Ingmar Kilström*



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

Nyköping 1992, 431 s

Inga Lena Ångström studerar i sin doktorsavhandling altarets utsmyckning i Sverige från reformationsriksdagen i Västerås 1527 fram till året för den slutliga kyrkolag, som från 1686 i tillämpliga stycken gällt fram till vår egen tid. Det första kapitlet utgör en historisk överblick med rubriken "Från relikskrin till retabel". I fornkristen tid var altaret fristående och biskopen ledde mässfirandet från sin stol, cathedra, i absiden, assisterad av präster och diakoner i en halvcirkel kring honom. Det råder olika uppfattning om när man övergav denna ordning att celebrera mässan *versus populum* och Ångström anger två alternativa perioder härför: 1000-talet enligt Braun, 600-800-talen i Gallien enligt Nussbaum.

Redan dessa olika tidsangivelser ger vid handen att man är osäker om tiden för mässfirande i östlig position. Det finns få källor som anger en ännu tidigare övergång än Nussbaum; jag har sett uppgifter om 400-500-talen. Förklaringen är nog ganska enkel: förändringen har skett vid olika tidpunkter i olika områden. Den har heller aldrig dikterats av något kyrkomötesbeslut utan kommit som en konsekvens av en förändrad teologisk syn på mässans innebörd.

Redan hos Gregorius den store (d 604) finns ju embryot till mässoffersläran. Altaret fortsätter länge att vara sin egen storhet, utan någon utsmyckning. I absid och korvalv fanns i stället mosaiker eller sedermera kalkmålningar, som gjordes till blickfång för gudstjänstfirarna.

Inga Lena Ångström har bemödat sig om att teckna en teologiskt riktig bakgrund till altarets utveckling och den därmed sammanhängande synen på mässan, men uttrycker sig stundom lite valhänt. När hon skriver att "Kristi offerdöd på korset framställdes symboliskt genom nattvarden på altaret" (s 17), avser hon knappast en reformert nattvardssyn utan en realistisk. Valhänt låter också formuleringen att "nattvarden som en offerritual" fortfarande lever kvar i den katolska kyrkan (ibm).

Vid tidpunkten för Sveriges kristnande har man allmänt börjat förse altarets frånsida med en bildskärm eller *retabel*. Denna utvecklas under senmedeltiden till stora och praktfulla altarskåp. Sådana förekom allmänt i våra kyrkor vid reformationens inträde. Det är inte på något sätt förvånande att nästan inga svenska kyrkor får nya altarprydnader på 1500-talet. Man hade fullvärdig altarutsmyckning och den lutherska inställningen till bilder var i motsats till den reformerta positiv, i Sverige kanske ännu mer än i Tyskland. Dessutom hade man inte heller råd med några nyanskaffningar.

Ett tidigt exempel på nyanskaffning utgör ett altarskåp i S:ta Anna kyrka, Östergötland, daterat till 1591. Intressant är att altartavlorna -

Ångström använder konsekvent den termen - länge har formen av triptyker, en som regel förenklad variant av det medeltida altarskåpet. Så sent som 1663 gjordes ett sådant för Askeryds kyrka i norra Småland.

Under renässansen och barocken börjar man emellertid i stället alltmer att bygga på höjden, och vi får altaruppsatser med ibland tre, ja, rentav fyra våningar. Tidiga praktexempel finns i Skåne, men avhandlingen tar inte upp de gamla danska och norska landskapen (f ö inte heller Finland). Till de ståtligaste skapelserna i denna genre hör Ewert Friis skapelser i Falun, Gävle och Askersund. Altaruppsatsen i Falu Kristine kyrka, tillkommen 1669, har fyra våningar och dessutom som krönfigur den uppstående Kristus med segerfanan. Denna "altartavla" ger oss tillfälle att studera den altarikonografi som blir den dominerande i Sverige och som Ångström betecknar som typiskt luthersk. I sockelpartiet är infälld en målning av Nattvarden, sedan följer Korsfästelsen, Uppståndelsen och Himmelsfärden. I Falun som har de flesta våningarna finns dessutom upp till en framställning av den yttersta domen. Trefaldighetskyrkans i Gävle ikonografi är densamma som i Falu Kristine, men här saknas Yttersta domen, efter som det "bara" finns tre våningar. Inga Lena Ångström har lagt ned mycket stor möda på att noga penetrera sitt material, vilket hon redovisar dels i den löpande texten, dels i en fullständig alfabetisk förteckning på slutet. Denna avhandling utgör en guldgruva för den som vill studera altarutsmäckning och ikonografi i våra kyrkor under den angivna perioden. Man får dessutom veta vilka altartavlor som kommit till Sverige som importarbeten respektive krigsbyten. De senare visar hur tolerant man kunde vara, när altaruppsatser från katolska kyrkor plötsligen omplanterades i den svenska lutherdomens mylla. Ibland kunde det hända att vissa "retuscheringar" gjordes, vilket även kunde drabba befintliga äldre altartavlor. Detta kan man närmare ta del av i kapitlet om "förvaltningen av det medeltida arvet". Dylika justeringar kunde också drabba kalkmålningar, men där kunde det hända att man helt sonika målade ett nytt lager, sedan de medeltida bilderna överkalkats. Ångströms avhandling tar endast i förbigående upp detta. Mereth Lindgren behandlade ju detta ämne i sin avhandling "Att lära och att pryda" (1983). Recensenten har f ö funnit fler exempel på den saken än de där redovisade.

Inga Lena Ångström nöjer sig inte med att detaljerat beskriva sina altartavlor; hon plockar också fram förlagorna till dem. Det är överraskande att man i så stor utsträckning verkligen kan fastställa förlagorna.

Det är sällan Ångström gör någon "tabbe" i den ikonografiska analysen, men när det gäller några bevarade fragment från en altaruppsats i Lofta kyrka i Småland, tycks så vara fallet. Hon identifierar två av dem som "dygderna Patientia och Prudentia...samt Lucretia" (s 94f). Lucretia hette som bekant den beryktade påvedottern Borgia (dotter till Alexander VI), men någon dygd med denna odygdiga kvinnas namn finns inte. Den föregivna dygden visar en naken kvinna och torde väl närmast illustrera Luxuria. Det är synd att Loftaaltaret är så fragmentariskt. Om det varit intakt hade det kanske givit oss en efterreformatorisk variant av det

medeltida temat dygder-laster! På s 56 råkar förf skriva att det välkända Botkyrkaskåpet är utfört i Amsterdam. Det är naturligtvis en ren felskrivning för Antwerpen. Inga Lena Ångström ägnar stort utrymme åt "Johan III och kyrkokonsten" och analyserar noga kungens liturgiska och estetiska intressen. Hon hör till de forskare som befriar honom från misstankar för kryptokatolicism och ger gott betyg åt hans strävanden på kyrkobyggnadskonstens område. Hon påpekar bl a att Johan i sina privata kapell "med förkärlek placerade ett krucifix på altaret" (s 60), vilket inte kunde ha gått för sig i England. Johan var, skriver Ångström, "inte lika påpassad som (den engelska) drottningen". Krucifix har väl aldrig varit någonting misstänkt inom lutherdomen. Tvärtom, hävdas längre fram i boken, att altartavlor med Jesus på korset blev den speciellt lutherska altartavlan.

Som ytterligare exempel på förf:s bristande insikter i den teologiska terminologin kan anföras att hon använder uttrycket "munkkappa" i stället för munkkåpa (s 113) och benämner botens sakrament "botgörelsen" (s 118). Den värsta tabben är det väl ändå när Ångström kallar den Augsburgska trosbekännelsen för "den augustinska" (s 132); förvisso en originell översättning av "Augustana"! När förf på s 158 talar om "en katolsk kyrkfana", antar jag att det är en *processionsfana* som avses.

På s 241 skriver Ångström att Nattvarden för lutheranerna är "en gemenskapsmåltid till åminnelse av den första nattvarden": det är ju ändå till Kristi "åminnelse" som vi firar Nattvard, och i luthersk nattvardssyn innebär termen något vida mer än blott och bart firandet av ett minne! Hela resonemanget om Luthers nattvardssyn på s 242 är lite egendomligt; "den bibliska realismen" ställs på något sätt i motsats till hans sakramentala syn: "Men han betonade lika starkt nattvardens sakrament". "Detta", skriver förf, "resulterade bl a i framställningar där brödet och vinet delas ut av två (!) lutherska präster". Det var väl fullt naturligt att det gick till på det viset! Ångström menar vidare, helt felaktigt, att placeringen av nattvardsinstiftelsen på altaruppsatsens sockel låter "motivet spela en ganska underordnad roll" (s 294). Hon befarar dessutom att det därjämte löpte "risken att skymmas av ljus, blommor och andra föremål på altaret" (ibm). På 1600-talet och långt senare fanns det som regel bara två ljus på altaret - dessutom endast tända under den mörka årstiden - och altarblommor fick vi inte förrän ca 1930!

Även en del misstag på det geografiska området hör påpekas. Piteå ligger i Norrbotten, inte i Västerbotten (s 119, 120). Med "Eskilstuna landsförsamling" - någon sådan finns inte - betecknas Eskilstuna Fors församling (s 140), och Håbo-Tibble i Uppland kallas för enbart "Tibble kyrka". Nu råkar det faktiskt finnas ett Skogs-Tibble i Uppland, lokalt ofta benämnt just "Tibble". Det småländska Pjätteryd kallas konsekvent för Pjätterud (s 37, 250 + registret); ortnamn på "rud" förknippar man väl vanligen med Värmland, under det att "ryd" är ytterst vanligt i Småland.

Förf råkar i samband med behandlingen av altartavlan i Långtora kyrka, Uppland, upprepa en från Nils Sundqvists kyrkobeskrivning härstammande felaktighet. Det sägs att altartavlan "hade bekostats av teologie

professorn, sedermera biskopen i Strängnäs Johannes Matthiae" 1659. Joh Matthiae blev biskop i Strängnäs redan 1643 med tillträde 1644. Han ägde emellertid en gård i Långtora, dit han fö återvände efter sin avsättning 1664. Det troliga är att det var biskopens son, adlad Oljeqvist (1645), som skänkte altarpupsatsen. På den ännu bevarade altartavlan finns nämligen det Oljeqvistska vapnet. Men detta är alltså en från Nils Sundqvist övertagen uppgift, som naturligtvis hade mått bra av att bli föremål för kritisk granskning.

Förf ger flera exempel på hur altarprydnader flyttats i och med att nya anskaffats. Sålunda kom Maria Magdalena kyrkas altarprydnad att 1690 hamna ända uppe i Piteå, där den alltjämt gör tjänst. Och i Öregrunds kyrka finns alltjämt ett altarskåp, som 1658 avlägsnades från Klara kyrka och sex år senare skänktes till Öregrund. Till detta kan läggas en mer näraliggande förflyttning; när Hargs kyrka i Uppland 1758 fått sitt barockaltare, skänktes efter några år det medeltida altarskåpet till Singö kyrka. Detta visar hur man ännu närmare hundra år efter den av Inga Lena Ångström behandlade perioden kunde visa pietet mot altarprydnader från den katolska tiden.

Även om här ett och annat fel har påpekats, är det mycket angeläget att få betona att denna avhandling är ytterst välgjord och tillförlitlig. Inga Lena Ångström har givit oss ett standardverk för förståelsen av vissa mycket centrala sidor av svenskt kyrkoliv under en minst sagt dynamisk period.

*Bengt Ingmar Kilström*





### VERKSAMHETSBERÄTTELSE för år 1993

Sällskapets styrelse utgjordes år 1993 av komminister Sören Bolander, Partille, ordförande; professor Ragnar Holte, Lund, vice ordförande; musikedirektör Gun Palmqvist, Oskarshamn, sekreterare; kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Sävere, kassaförvaltare; musikedirektör Albert Sjögren, Onsala, och musikedirektör Maria Thyresson Hedin, Stockholm.

Suppleanter i styrelsen har varit musikedirektör, teol och fil kand Gudrun Zethelius, Västerlanda; professor Folke Bohlin, Lund; musikedirektör Birgit Lindkvist Markström, Knivsta, och teol dr Nils-Henrik Nilsson, Stockholm.

Styrelsesammanträden ägde rum den 14/5 och den 24/9.

Sällskapets medlemsantal uppgick den 31/12 1993 till 236 personer.

I samband med årsmötet hölls studiedagar i Växjö den 24-25/9 i anslutning till det körledarkonvent som anordnades av Föreningen Sveriges körledare. Några seminarier hade anknytning till kyrkomusik och liturgisk sång, nämligen "Tonspråket och trons språk" med Christian Ljunggren och "Gregorianik - något att vårda eller glömma?" med Knut Sitell.

Redaktör för årsboken Svenskt gudstjänstliv, som numera ingår i skriftserien TRO & TANKE, har varit professor Sven-Erik Brodd, Uppsala. Årgång 68/1993 hade temat "Bildligt - om gudstjänst och bild".

Stockholm den 10 september 1994

Sören Bolander  
ordförande

Gun Palmqvist  
sekreterare

## Under 1991/94 har hittills utgivits

### TRO & TANKE

- 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 Igneštam
- 1991:10 Kyrksamheten i Svenska kyrkan 1990 med kommunuppgifter av Göran Gustafsson, Religion och Samhälle nr 70  
Antalet medlemmar i valda samfund 1975-1991 av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 71  
Gudstjänstbesök och livsriter i Svenska kyrkan under 1980-talet av Curt Dahlgren, Religion och Samhälle nr 72
- 1992:1 Om tolkning II. Att förstå av Eberhard Herrmann
- 1992:2 Kvinnor och män som bibelläsare av Eva M Hamberg, Religion och Samhälle nr 73
- 1992:3 Religionsfrihet och folkkyrka, red Jørgen Straarup, Religion och Samhälle nr 74
- 1992:4 Svenska Missionsförbundet. Identitet och utveckling av Sven Halvardson, Religion och Samhälle nr 75  
Gemensamma församlingar av Irving Palm, Religion och Samhälle nr 76  
Frikyrkornas medlemstal i landets kommuner 1990 av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 77  
Antalet medlemmar i Jehovas vittnen och Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagens Heliga. Kommuner och län den 1 januari 1990 av Margareta Skog, Religion och Samhälle, nr 78
- 1992:5 Kyrkosyn och administration
- 1992:6 Sekularism ifrågasatt. "Fundamentalism" och religionspolitik i jämförande perspektiv, red David Westerlund
- 1992:7 A Just Europe. The Churches' Response to the Ethical Implications of the New Europe, eds. Dag Hedin/Viggo Mortensen
- 1992:8 Kan vi tro på Gud Fader?, red Hanna Stenström
- 1992:9 Kyrkbröllop (Svenskt Gudstjänstliv årg 67)
- 1992:10 Diakoniet. Från ekklesiologi 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 Herrrens 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 Diakonater i världens kyrkor idag, av Åke Ardrén
- 1994:8 Söndagens mässa (Svenskt Gudstjänstliv årg 69)

#### TRO & TANKE/Supplement

- 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)

#### Svenska kyrkans församlingsnämnd

##### MITT I FÖRSAMLINGEN

- 1993:1 Kraften, viljan och stegets svikt - om friskvård i församlingen



- 1993:2 Kyrka inför år 2000  
 1993:3 För barnens skull  
 1993:4 Tillägg till Den svenska kyrkohandboken III-IV - Temamässor/Temagudstjänster, Särskilda gudstjänster  
 1993:5 Kyrkan och arbetslivet  
 1993:6 På rutinens brant - om församlingen och den kyrklösa tron av Mats Johansson och Urban Olander  
 1993:7 Herrens bön, den apostoliska och den nicenska trosbekännelsen - Nyöversättningsförslag för gudstjänstlivets behov av Birger Gerhardsson och Per Erik Persson  
 1993:8 Kom gärna lite närmare - om personer med funktionshinder i kyrkans liv och verksamhet  
 1994:1 Riktlinjer för Svenska kyrkans konfirmandarbete  
 1994:2 På mångahanda vis - ett stimulanspaket för konfirmandarbetet  
 1994:3 På andra sätt - konfirmandarbete bland förståndshandikappade  
 1994:4 Abort - verkligheten, valen, moralen  
 1994:5 Gud Moder - var är du?  
 1994:6 Illusion och verklighet - drogfrågan som utmaning till Svenska kyrkan  
 1994:7 ...bara hushållerskor... - ett kvinnligt perspektiv på jubelåret

#### **Svenska kyrkans centralstyrelse**

**Det kyrkliga ämbetet** - Betänkande av kyrkoordningskommittén

**Svenska kyrkans grundläggande dokument** - Betänkande av kyrkoordningskommittén

**Svenska kyrkans ekumeniska arbete** - Riktlinjer antagna av centralstyrelsen och biskopsmötet

**Kyrkotillhörigheten i Svenska kyrkan** - Betänkande från den av Svenska kyrkans centralstyrelse tillsatta Kyrkotillhörighetsberedningen

**Stiften om stiften** - Rapport från stifts- och kontraktsutredningen i samarbete med Svenska kyrkans forskningssekreteriat

**Tro-Bekännelse-Lära** - Svenska kyrkans grundläggande dokument. Kyrkomötet 1992

**Regioner i relationer** - en inventering av stifts- och kontraktsfrågorna

**Kyrka-Ämbete-Enhet** - Rapport från en samtalsgrupp utsedd av arbetsgemenskapen

Kyrklig Förnyelse, Biskopsmötet, Svenska kyrkans centralstyrelse och Svenska kyrkans fria synod

**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

#### **Svenska kyrkans utredningar**

1994:1 **För att tjäna.** En studie av diakoniuppfattningar hos kyrkliga befattningshavare. Anders Bäckström m fl. Diakonistiftelsen Samariterhemmet

#### **Svenska kyrkans utbildningsnämnd**

**Resurs att utveckla** - Utredning om folkhögskolor med anknytning till Svenska kyrkan och Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen

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

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

Möjligheterna att dela ut anslag är relativt begränsade - och den ojämförligt största delen av arbetet är knuten till forskningssekretariatet, som är beläget i Uppsala. Det har akademisk forskningskompetens inom de flesta av de religionsvetenskapliga områdena.

UNIVERSITETSBIBLIOTEKET

94 -12- 2 1

LUND



I den tidiga kristna kyrkan var eukaristin söndagsgudstjänstens centrum. Detsamma gäller den svenska reformationstiden. Ordets förkunnelse och nattvarden utgjorde en enhet. När därför senare nattvarden inte längre firades i söndagens huvudgudstjänst, uppstod en brytning med en 1600-årig tradition. I modern tid har sändagsmässan åter börjat praktiseras i många kyrkotraditioner där den helt eller delvis varit ur bruk.

Detta nummer av TRO & TANKE belyser den moderna sändagsmässan ur några perspektiv:

**Sven-Erik Brodd**, Söndaglig mässa - några internationella ekumeniska utblickar

**Per Eckerdal**, Om den söndagliga mässan i Svenska kyrkan

**Ragnar Holte**, Tackoffer, kommunion, solidaritet - om olika nattvardsmotiv

**Sverker Jullander**, *Sub communione* - perspektiv på kommunionsmusiken

**Martin Lind**, Söndagens mässa ur pastoralteologiskt perspektiv

LUNDS UNIVERSITETSBIBLIOTEK



15000

600305631