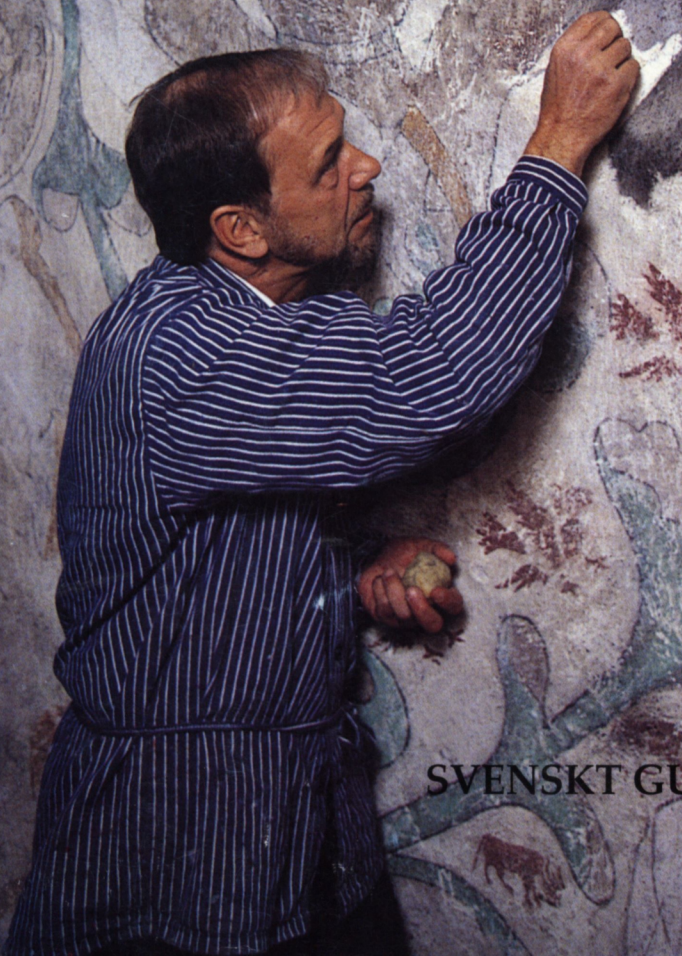




# TRO & TANKE

SVENSKA KYRKANS FORSKNINGSRÅD 1993:8

## BILDligt om gudstjänst och bild



SVENSKT GUDSTJÄNSTLIV  
ÅRGÅNG 68

BILDGUTS-ON-BOARD (Svenskt Guds-ON-BOARD) 993:8



1800  
pL  
S 506  
NBA

TRO & TANKE 1993:8



PC  
s 506:68

# BIDLIGT

## om gudstjänst och bild

---

Bengt Arvidsson, Lars Hartman, Jan Arvid Hellström,  
Ragnar Holte, René Kieffer, Maria Klasson Sundin,  
Nils-Henrik Nilsson, Elisabeth Stengård

Svenskt Gudstjänstliv årg 68

Svenska kyrkans forskningsråd

TRO & TANKE  
Box 65  
751 03 UPPSALA

018/16 97 25

Prenumerationspris för 1993: 600:-  
Enstaka nummer i serien, 50:- - 200:- + porto

Pg 19 40 69 - 1

© 1993, Svenska kyrkans forskningsråd och författarna  
Omslag: Björklinge kyrka, Uppland; foto: Rolf Hamilton  
Tryck: Ljungbergs, Klippan  
ISSN 1101-7937  
Redaktör: Evah Ignestam  
Svenskt Gudstjänstliv årg 68  
Utg m bidrag fr Humanistisk-Samhällsvetenskapliga Forskningsrådet

## Innehållsförteckning

"Bildligt": bilder som talar - bildligt talat . . . . .	7
Bild och verklighet - Några reflexioner över det religiösa språkets egen- art . . . . .	11
<i>Av René Kieffer</i>	
Resumé . . . . .	21
Bilder av den bildlöse . . . . .	23
<i>Av Jan Arvid Hellström</i>	
Summary . . . . .	45
Frötallar och ropande eldtungor - Om bilder i predikan . . . . .	47
<i>Av Lars Hartman</i>	
Summary . . . . .	66
Bilder för de inte läskunniga - Gregorius' argument i historiskt perspektiv . . .	67
<i>Av Bengt Arvidsson</i>	
Summary . . . . .	81
Ecce lignum crucis - Se korsets trä . . . . .	83
<i>Av Nils-Henrik Nilsson</i>	
Summary . . . . .	99
Sökarens tecken - några reflexioner kring geometriens och tomrummets användning i den moderna andliga konsten . . . . .	101
<i>Av Elisabeth Stengård</i>	
Summary . . . . .	117
Säll den henne finner - Om kvinnligt och manligt i gudstjänstens bilder . . . .	121
<i>Av Maria Klasson Sundin</i>	
Summary . . . . .	140
Recensioner . . . . .	143





# "Bildligt": bilder som talar - bildligt talat

Paradoxen är välkänd: kristen tro gör anspråk på att beröra en verklighet som "inget öga sett och inget öra hört", men den bemödar sig ständigt att söka göra denna verklighet tydlig för både öga och öra. All kunskap startar med våra sinnen, och så måste det osinnliga klädas i sinnlig dräkt för att bli begripet fast detta egentligen är omöjligt. Det uttrycks i ord - med adress till örat, och i bild - med adress till ögat. Men i ständig växelverkan: bilden illustrerar det ordet söker uttrycka, och ordet får ofta formen av bildligt tal. Vår volym "Bildligt" handlar om båda aspekterna, med olika accenter i olika bidrag: bilder i egentlig mening (målade, skurna etc) och bildspråk.

Problemet är aktuellt inte bara för trons egen reflexion utan också för religionsvetenskapen. Det framhåller biskop Jan Arvid Hellström i sitt bidrag till volymen, och själv har jag ingående diskuterat problemet i kap 5-6 av min bok "Människa, livstolkning, gudstro", 1984. Den vetenskapliga teologin har bl a till uppgift att för en intresserad allmänhet beskriva vad kristen tro handlar om, och så blir problemet genast akut.

René Kieffer, professor i Nya testamentets exegetik i Uppsala, är god kännare också av fransk religionsfilosofi. Kombinationen exegetik-filosofi präglar på ett instruktivt sätt hans studie för denna volym: "Bild och verklighet. Några reflexioner över det religiösa språkets egenart". Här finns en klar tyngdpunkt på bilden i överförd bemärkelse, som språkligt fenomen.

Jan Arvid Hellström tar i sin redan nämnda studie upp själva det principiella grundproblemet om bild och verklighet, bild då behandlad ur båda aspekterna. Studien har fått den talande titeln: "Bilder av den bildlöse. Reflexioner kring gudstro, gudsbild och verklighet". Av särskilt intresse är Hellströms vittnesbörd om vad den svenske diktaren Dan Andersson har betytt för honom till hjälp att fixera huvudproblemet rörande religiöst bildspråk. Här finns också en intressant belysning av hur

psalmdiktaren J O Wallin söker komma till rätta med kontrasten avstånd-närhet i gudsrelationen.

Hellström skildrar inledningsvis sina barndomsintryck av "Öckerös Michelangelo", Jean Lilliedahl, som liksom sin store föregångare åstadkom takmålningar över himmelen, med Gud som patriarkalisk och långskäggig fader i centrum. I anknytning härtill - och då saken inte berörs i någon av studierna i denna volym - vill jag nämna en aha-upplevelse jag fick när jag 1978 kartlade material för ett föredrag om "Gottessymbol und soziale Struktur" (tryckt i volymen "Religious Symbols and Their Functions", Donnerska institutets skriftserie X, Åbo 1979). Vad jag upptäckte var att respekten för det gammaltestamentliga bildförbudet under hela det första årtusendet hindrade alla försök att i bild framställa den första gudomspersonen. Endast den andra personen avbildades, den människoblivne Logos (tillika med Maria, apostlar, helgon etc). Det var inkarnationen som teologiskt legitimerade bildframställningar, men den uteslöt samtidigt försök att avbilda Gud som icke-inkarnerad. Den utveckling som startar från 1100-talet och kulminerar med Michelangelo, med långskäggiga framställningar av Gud Fadern, utgör således ett beklagansvärt avsteg från en tusenårig kristen konsensus. Visst finns det patriarkala drag redan i den bibliska gudsbilden, men utvecklingen i renässansens bildkonst innebär en kolossal förgrovnig av dessa drag.

Studier av kristna predikanter bildspråk har väl knappast alls gjorts i vårt land. Exegetikprofessorn Lars Hartman, numera forskningschef vid Svenska kyrkans forskningsråd, gör faktiskt en liten pionjärinsats med den pilotstudie han framlägger i denna volym: "Frötallar och ropande eldtungor. Om bilder i predikan". Huvuddelen av materialet är från vårt eget sekel, men två 1800-talsexempel förekommer också. Man vill gärna hoppas att denna studie skall ge impulser till mer forskning på området.

De tre följande studierna handlar alla om bilden i egentlig mening. Bengt Arvidsson, lundensisk TD med bildbruket inom lutherdomen som specialområde, tar här upp ett tema som spelat stor roll för att inom denna tradition legitimera bruket av bilder: "Bilder för de inte läskunniga. Gregorius' argument i historiskt perspektiv". Argumentet (formulerat av påven Gregorius den store) går ut på att bildliga framställningar i kyrkorummet, framför allt av episoder ur Bibeln, är nyttiga med tanke på de inte läskunniga. Arvidsson ger en lärd exposé över diskussionen härom och framhåller också en problematisk sida av argumentet: det kan tolkas som att läskunniga saklöst kan avvara bilder.

Nils-Henrik Nilsson, TD, verksam inom gudstjänstsektorn i Svenska kyrkans centrala planeringsarbete, gör en specialstudie kring den 1986 nyinförda korsandakten på långfredagen: "Ecce lignum crucis - Se korsets trä. Bilden i Svenska kyrkans gudstjänst". Studien belyser på ett intressväckande sätt hur det nya ritualet innebär en innovation vars principiella innebörd beslutsfattarna knappast var fullt medvetna om.

Elisabeth Stengård, TD i konstvetenskap, ger en intressant, "avvikande" studie kring religiös bildkonst: hur man i riktningar av modern andlig konst undviker konkret bildskapande och i stället söker sig till ett abstrakt framställningssätt: "Sökarens tecken - några reflexioner kring geometrins och tomrummets användning i den moderna andliga konsten". Bakgrunden i mystik erfarenhet av konkretionens omöjlighet framhävs.

Maria Klasson Sundin, doktorand i teologi, svarar för den avslutande studien, "Säll den henne finner - Om kvinnligt och manligt i gudstjänstens bilder". Den patriarkala gudsbilden - berörd ovan - står i centrum för en kritisk studie, där över huvud det ringa utrymmet för kvinnlig religiös erfarenhet i nuvarande gudstjänstordningar påtalas. Denna studie väcker verkligen många tankar, och det var väl meningen.

Årsboken Svenskt gudstjänstliv, årgång 68/1993, överlämnas härmed till läsaren i förhoppningen att den skall stimulera till eftertanke, diskussion och vidare fördjupning i en för allt andligt liv ytterst central och angelägen problematik.

*Ragnar Holte*



# Bild och verklighet

## Några reflexioner över det religiösa språkets egenart

---

Av René Kieffer

---

### INLEDNING

En stor del av våra ord betecknar ting som finns i sinnevärlden. Av den verklighet som vi fångar upp genom våra sinnen gör vi oss föreställningar och bilder. Vi kan sålunda tala om kvinnobilder, moders- och fadersbilder, och, angående den yttersta verkligheten (som egentligen är bortom vår sinnevärld), om gudsbilder. När man talar om "bildspråk" menar man i förstone ett språk som nyttjar olika bilder för att beskriva verkligheten eller en påhittad sådan (romanens värld, t ex).

Själv har jag föreslagit en utvidgning av begreppet "bildspråk", för att kunna inbegripa även det som man brukar kalla för "scenbilder" (scener som målar upp en händelse), eftersom övergången från bilder till scenbilder hos författare ofta är mycket smidig.

Schematiskt sett kan man säga att det finns två motsatta temperament: de som tänker och talar i abstrakta termer, och de som tänker och talar med hjälp av bilder eller scenbilder som de så att säga ser framför sig. I den meningen uppfattar jag Johannesevangeliets författare som en typisk tänkare i bilder och scenbilder. När han talar om t ex ljus, så handlar det inte för honom om en abstraktion, utan om konkreta scener där Jesus framträder som världens ljus.

När vi betraktar språkets struktur, brukar vi skilja mellan det betecknande ordet (t ex fonemen v-a-t-t-e-n) och den betecknade innehållssidan, begreppet "vatten". I lingvistik brukar man kalla dem *significans* och *significatum*. När vi i vårt språk begagnar bilder, symboler eller meta-

forer, kan vi göra ytterligare en distinktion mellan det som betecknas direkt och det som betecknas indirekt, dvs "det som skall medbetecknas", ett *significandum* eller *symbolisandum*. Bilden av vattnet som är något påtagligt, kan således stå för något annat, ibland något vagt som livet, ungdomen, eller, i en viss miljö, en konkret handling, t ex dopet. Bibeln och liturgin leker suveränt med ord och bilder, som associeras till annat än deras normala innebörd. "Vattnet" kan där stå för nästan allt positivt och negativt, som har med människornas existentiella villkor att göra: Guds nåd, Guds barmhärtighet, frälsningens glädje, skapelsens fruktbarhet, syndaflo den osv.

Jag vill också i denna inledning understryka att den religiösa erfarenheten är personlig för var och en av oss. Den är färgad av alla andra erfarenheter vi gjort under vår uppväxt: vi har tagit till oss kärlek och omsorg, budskap och anvisningar vi fick av våra föräldrar och andra närstående människor. Vi har utvecklats i en bestämd kulturmiljö, med ett spåk som var givet och förmedlade kunskaper om verkligheten. Vår religiösa erfarenhet kan ha varit präglad av tillit till den som av vår omgivning kallades för "Gud", men den kan också ha varit en blandad upplevelse av hopp och förtvivlan, av glädje över en Guds närvaro men också av förtvivlan över hans frånvaro. De känslor som föräldrarna framkallat hos oss genom sin uppfostran har varit betydelsefulla även för vår gudsupplevelse. Men hur vår religiösa erfarenhet än har sett ut, så har den inte kunnat utvecklas utan språklig förmedling.

Den religiösa erfarenheten innehåller sidor, som språket inte kan redogöra för på ett adekvat sätt. Alla mystiker brottas med problemet hur de skall uttrycka de utsägliga upplevelser de haft av sin Gud. Men ändå spelar språket en väsentlig roll i all förmedling av religiösa budskap. Jag tar här ordet "språket" i en vid mening och syftar inte på de rent lingvistiska fenomenen av ett artikulerat språk utan också på gesternas, handlingens och bildernas språk. Man kan kort säga, att den religiösa erfarenheten inte är enbart språk, men den kan inte uttryckas på annat sätt än genom olika språkliga fenomen.

## 1. DET RELIGIÖSA SPRÅKETS EGENART

Alla som deltar i en gudstjänst vet att det religiösa språket är mångfasetterat. I en högmässa finns t ex utsagor av tydligt formulerad art, på ett språk som liknar ett faktaspråk. Jag tänker på trosbekännelsen, som har uttalade kunskapsmoment om Gud Fadern, Sonen och Anden. Även epistel- och evangelieläsningen kan uppfattas som förmedling av bestämda kunskaper om det kristna budskapet. Däremot är det trefaldiga Kyrieleison ett språkligt uttryck för syndamedvetenhet. Gudstjänstfiraren stämmer in i en formel som appellerar mer till hans/hennes känslor än hans/hennes intellektuella begreppsapparat. Mycket i liturgin utgörs av

gester och handlingar som har ett symbolvärde. Prästen lyfter nattvardsbrödet eller kalken och visar dem för de närvarande. Genom detta tysta språk riktas uppmärksamheten på något väsentligt som försiggår. När deltagarna tar emot nattvardsbrödet och -vinet, förenar de sig i den symbolhandling som försiggår. De kunskaper de har fått förmedlade till sig om ritens innebörd kan präglade deras respektfulla attityd gentemot det gudomliga de införlivar med sig.

Även om det i det religiösa språket finns kunskapsförmedling, så är det alltså ofta andra moment än de begreppsliga som står i förgrunden. För att förtydliga detta kan det vara nyttigt att fundera över vad vi finner i den bok kristna brukar gå till, Bibeln. Exegeter har sedan länge delat in texterna i olika litterära genrer: berättelser, profetior, visdomsord, lagord, lovsånger, brev, liknelser. Går man ännu längre in i formbeskrivningen, kan man skilja ut saligprisningar, välsignelseformler, trosformler, doxologier osv. Egentligen kan litteraturvetaren alltid klassificera texter på ett nytt sätt, om han eller hon kan hitta formella eller innehållsliga likheter dem emellan. I dessa olika litterära genrer och former finns kunskaps- och känslomoment inbakade. En välsignelseformel kan t ex beskriva hur den välsignade skall bete sig och samtidigt på ett performativt sätt nedkalla välsignelsen över honom eller henne. En liknelse om Guds rike kan uppfattas som en undervisning, samtidigt som den uppmuntrar läsaren att bemöda sig att komma in i det. Hymner ger kunskap om vilka egenskaper Gud har, men är egentligen en uppmuntran till läsaren eller åhöraren att stämma in i lovprisningen av denna Gud. Vi har alltså i bibeltexter kognitiva dimensioner (som tilltalar förnuftet), konativa aspekter (som riktas till vår vilja) och en emotionell färgning (som influerar vårt känsloliv).

Med andra ord: i alla religiösa textkategorier i Bibeln finns något gemensamt, som utgör en förbegreppslig värld. Vi skiljer mellan kunskap och uppmuntran till olika affekter och känslor, men i den religiösa texten finns dessa moment ofta integrerade.

Detta blir ännu tydligare om vi något funderar över begreppet "myt". Författaren till 2 Petr skriver: "Det var inte några skickligt ihopdiktade sagor jag byggde på när jag för er förkunnade vår Herre Jesu Kristi makt och hans ankomst, utan jag hade med egna ögon sett honom i hans majestät" (2 Petr 1:16).

Det författaren (troligen en petruslärjunge) anspelar på är Jesu "förklaring" på det heliga berget, innan han går döden till mötes, och som våra synoptiska evangelier berättar om. Här sätts mot varandra "hopdiktade sagor" (på grekiska används ordet "myter"), mot den underbara verklighet Petrus skulle ha sett med egna ögon. De första kristna var måna om att understryka, att allt det som de förkunnade om Jesus, hans död, förklaring eller uppståndelse, var *verkligt*, i motsats till romerska och grekiska myter och sagor. Detta kan också den nutida kristna bejaka, åtminstone vad beträffar Jesu död och uppståndelse. Men samtidigt är den lösning som författaren till 2 Petr föreslår alltför ensidig. Jesu förklaring



kan också i en viss mening uppfattas som "myt", om man med "myt" betecknar sådant som berör grundläggande existentiella dimensioner i människans liv.

M Dibelius uppfattade faktiskt Jesu förklaring som en "myt" och hans kollega R Bultmann föreslog att vi skulle "avmytologisera" Bibeln, och därmed syftade han på det hermeneutiska arbete som varje uttolkare nödvändigtvis gör utifrån sin förståelsehorisont. Men idag är teologerna mindre säkra på att en enkel avmytologisering är lösningen. Tvärtom: många menar att Bibeln blir intressant just genom de myter, bilder och symboler som den tillhandahåller. Det har biskop G Aulén redan 1965 understrukit i sin betydelsefulla bok "Dramat och symbolerna".

Religionshistoriker, som M Eliade, har påpekat, att den föraktfulla attityd som många bland de första kristna hade mot hedniska myter var mycket inskränkt och därför senare skulle drabba kristendomen själv. Myterna, symbolerna, bilderna är i alla religioner väsentliga redskap, också i judendomen och kristendomen. Alla myter, menar Eliade, är både förebildliga och skapande. Den kosmogoniska myten, t ex, berättar om hur världen blev till och ordnar därmed för människan det kaos ur vilket kosmos, dvs den ordnade världen, uppstår. Genom myten kan människan bli medveten om varats alla dimensioner. Myterna angår hela människan: de tilltalar förnuftet genom att ge en förklaring på hur saker och ting kom till; de angår människans känslor genom att framkalla tillit till gudomen.

Det är på denna nivå som de bibliska texterna kan påverka oss i liturgin. När vi under påsknatten i den katolska liturgin hör berättelsen om hur Gud på sex dagar skapade världen kan vi, i påskens ljus, glädja oss över att skapelsen var tänkt så att "Gud såg att det var mycket gott". När vi under samma liturgi hör berättelsen om uttåget ur Egypten, gläds vi med generationer av judar och kristna över att vi inte längre dyrkar Egyptens avgudar utan har fått möta den levande Guden, JHWH, han som ensam verkligen är. När vi slutligen hör Jesajas profetia om vatten som skall stilla människans törst, eller Paulus förkunnelse om att döden nu är uppslukad, så gläds vi över den seger som ägde rum på påskdagen och som nu ger oss det levande vatten som Jesus hade utlovat, den heliga Anden, Guds ord och sakrament.

Att ha en positiv inställning till "myt"-aspekten i Bibeln behöver inte strida mot en kristen uppfattning om att Jesu död och uppståndelse är verkliga. Detta ger de kristna uttryck för i sina trosbekännelser, som är begreppsligt klagörande. Men det religiösa språket i allmänhet rör sig på ett förbegreppsligt område. Dess symboliska aspekt kan, i anknytning till E Cassirer, uppfattas som strukturer av den mänskliga erfarenhet, som är kulturellt betingad och förbinder den religiösa grupp som erkänner värdet av dessa symboler, bilder och myter.

## 2. BILDER I BIBELN ELLER LITURGIN OCH VERKLIGHETEN

Bibelns och liturgins språk är till stor del både berättande och beskrivande. I båda fallen spelar bilder, metaforer, liknelser och symboler en betydande roll. Den vetenskap som framför andra fångar upp dessa olika aspekter kallas för "poetik". Den uppmärksammar den skapande process som förnyar språket. Vi vet hur diktare genom sitt sätt att ge invanda ord nya semantiska innebörder kan hjälpa oss att med nya ögon se på vår omgivning. Helvetet och himlen ser annorlunda ut, när man har läst Dantes stora epos. Så är det naturligtvis också med alla liknelser om himmelriket som Jesus berättar eller alla eskatologiska visioner som beskrivs hos de gammaltestamentliga profeterna. De är källor ur vilka vi öser ny kunskap om Gud och människan.

Poetiken överskrider den gräns som lingvistikens sedan de Saussure dragit mellan de språkliga tecknen och deras referens. Den återhållsamma attityd som semiotiker i de Saussures anda förordat är metodologiskt fruktbar, men den täcker inte hela verkligheten. P Ricoeur förordar en hermeneutisk medvetenhet om språkets funktion som innebär, att man också beaktar hur språket är ett medel för kommunikation mellan människan och hennes omvärld. Språket är vårt redskap för att förstå oss själva och andra, men också för att utvidga vår horisont och hjälpa oss att bättre se verkligheten.

Vi kan betrakta symbolspråket både i icke nedskrivna och i skrivna gestalt. Antropologer som C Geertz eller C Lévi-Strauss har vant oss vid att analysera även kulturer som inte lämnat litterära texter efter sig. En symbolvärld uppstår i en bestämd kulturell kontext, med dess roller och strukturer som möjliggör symbolhandlingar. C Lévi-Strauss har i denna mening kunnat sätta regler om förbjudna och tillåtna äktenskap i samband med handelsutbyte.

Det förhåller sig på ett liknande sätt med det symbolspråk som förekommer i skriftliga dokument. Jag nämnde förut skapelsemyterna i Bibeln: där finns också roller, lagar och strukturer som bestämmer över hur Adam och Eva förhåller sig sinsemellan och till sin Gud. Det goda och det onda som Bibeln beskriver utgör traditioner som de bibliska författarna uppfostrades i. I medvetandet om synden, t ex, kan finnas primitiva föreställningar om orenhet, men också en mer nyanserad förståelse för hur man kan förfela målet med livet eller såra ett förhållande till Gud. De grundläggande myterna om skapelse och synd, kosmos och kaos återges i våra bibliska texter ofta i form av berättelser. Men i dessa berättelser dyker också bilder eller symboler upp, som livets och kunskapens träd.

I många texter kan man se hur metaforen förnyar symbolspråket. Hos Aristoteles uppfattades metaforen som ett retoriskt ornament i språket. Diktarna såg likheter mellan olika ting, som t ex mellan Akilles och lejonet ("Akilles är ett lejon"). Men egentligen ansågs det metaforiska språk-

ket som oprecist. Filosoferna skulle lösa upp det oklara med hjälp av exakta begrepp: Likheten mellan Akilles och lejonet låg i begreppet "styrka". P Ricoeur har i sitt betydande verk *La Métaphore vive* visat, hur den tradition som byggde på en ytligt förstådd Aristoteles hindrade filosoferna från att förstå den förnyelse som "levande metaforer" tillför språket. I anslutning till bl a M Black visar han, hur i en "levande metafor" det man talar om ("Akilles"; på engelska betecknar man det på fackspråk "tenor" eller "topic") är sett genom ett nytt filter ("lejonet"; på engelska "vehicle" eller "ground"), åtminstone när metaforen ännu inte är sliten.

Själv har jag inspirerats av Ricoeurs teorier och utvidgat dem i en bok om Johannesevangeliet. När Jesus säger att han är världens ljus, så skapas ett nytt samband mellan Jesus och världen. Men Johannesevangeliet nöjer sig inte med att använda olika metaforer om Jesus, såsom den gode herden, sanningen, livet, vinstocken, utan själva berättelserna används i en process som jag kallar för "progressiv metaforisation". När t ex Jesus driver ut månglarna ur templet, ses denna handling som ett tecken på hans nitälskan för Guds hus, men också, i ljuset av uppståndelsen, som ett tecken på att han själv i sin kropp föreställer templet som bryts ner och byggs upp igen. Hans handlingar får ett symbolvärde och hans kropp dras in i denna handling. En ny metafor uppstår: Jesu kropp är det nya templet.

Ett annat exempel är berättelsen om Jesus och den samariska kvinnan. Hon kommer till brunnen för att hämta vatten. Jesus ber henne att ge honom vatten. Men i den dialog som uppstår säger Jesus, att han själv skall ge kvinnan en Guds gåva, ett levande vatten, som i den troende blir till en källa, med ett flöde som ger evigt liv. Den metaforiska processen är här ännu mer subtil än i det föregående exemplet: Jesus är ett levande vatten, som blir till en källa. Denna källa ger i sin tur evigt liv. Metaforer hopas i den berättande texten, som därigenom blir berikad.

Vem är Jesus för Johannesevangeliets författare? Han är alla dessa metaforers centrum. I honom finns det levande vattnet, uppståndelsen, livet, ljuset, han är lammet som tar bort världens synd. Den levande metaforen karakteriseras i alla dessa exempel genom en bokstavlig omöjlighet: Jesus kan inte vara så olika saker som ljus, lamm, vatten, liv och uppståndelse. Här har en skapande diktare fördjupat sig i vem Jesus är för honom och hittat slående bilder för att förnya förståelsen av honom.

I Uppenbarelseboken har detta spel med metaforer gått ännu längre: Jesus är där både lammet och lejonet, han har sju horn och öppnar bokens sigill; han är också bokstaven A och O, dvs alfabetets och därigenom språkets och verklighetens sammanfattning. Det behövs mycket fantasi för att skapa sådana bilder, som en naiv läsare uppfattar som oförnuftiga, men som för den som är kunnig om den religiösa traditionen blir meningsfulla. De uttrycker egenskaper hos Jesus som appellerar till den troende.

### 3. BERÄTTELSE I BIBELN ELLER LITURGIN OCH VERKLIGHETEN

Jag har hittills koncentrerat mig på bilder och metaforer som förekommer i berättande texter. Men hur förhåller sig själva berättelserna till verkligheten? Aristoteles har i sin poetik uppfattat berättelsen som en diskurs (*mythos*), som utgör en helhet (*holon*), med en början (*archè*), en mitt (*meson*) och ett slut (*teleutè*). I alla berättelser förekommer personer med olika roller och ett narrativt program som författaren tänkt ut för de handlande personerna. A-J Greimas har utarbetat modeller för hur man kan analysera det förlopp som försiggår i en berättelse. Han skiljer mellan sex agerande: berättelsens hjälte eller "subjekt", som söker förverkliga ett projekt och uppnå sitt "objekt". Han står i tjänst åt sin uppdragsgivare "avsändaren", och har ett syfte för berättelsens "adressater". I berättelsens utveckling finns "hjälpare" och "opponenter", som antingen främjar eller motverkar hjältens projekt. I berättelsen förekommer dessutom olika funktioner, som kan reduceras till grundläggande moment som "kontrakt", "kamp" och "belöning".

I våra evangelier som helhet kan vi ana ett implicit kontrakt, som utgörs av förbundet mellan Gud och Israel. När tiden är fullbordad, skall också hedningarna omfattas av detta förbund. Hjälten Jesus går igenom flera prövningar innan han utverkar belöningen i sin uppståndelse. Som förkunnare har evangeliernas Jesus som syfte att adressaterna (folket då, och vi som idag läser evangelierna) berörs av hans budskap. Lärjungarna, och särskilt de tolv, hjälper delvis Jesus att genomföra hans program, när skriftlärda, överstepräster, fariséer, romare opponerar sig mot det. Men även de tolv kan ibland hamna i opposition till Jesu budskap.

Greimas narrativa schema står i samband med livets olika faser. Början av våra evangelier kan i den meningen uppfattas som det moment, där subjektet eller hjälten Jesus introduceras med den speciella uppgift han har. Mitten av den övergripande evangelieberättelsen visar, hur Jesus, utifrån de möjligheter som ges, förverkligar sin bestämmelse: han har kunskaper, han har också viljan och makten att göra det. I slutet finns för honom (och för de troende) belöningen.

I tänkvärda böcker har P Ricoeur funderat vidare på berättelsen som den normala struktureringen av människornas kollektiva och individuella historia. Vi får alla grepp om vårt liv genom att berätta om vår historia: vi är födda på en bestämd plats och vid en bestämd tid, i en konkret familj med dess sociala och kulturella möjligheter. Vi vill under vårt liv förverkliga vissa mål och har de kunskaper och de möjligheter som omständigheterna ger oss. I slutet av vårt liv väntar döden och, enligt Bibelns budskap, livet efter detta. Vi har mer eller mindre lyckats eller misslyckats med vårt liv.

I de flesta religioner finns detta schema inbyggd: vi skall leva ett riktigt liv, som får sin eskatologiska sanktion, himmel eller helvete, eventu-

ellt reinkarnation. Jordelivet uppfattas gärna som en väg mot ett mål. I Gamla testamentet finns t ex exodusmotivet som en tydlig illustration till det: ut ur Egypten, slaveriets land, kallas det utvalda folket för att ge sig på vandring mot det utlovade landet och lära känna sin Gud. Eskatologin får i flera religioner drag av protologi: återskapelsen, den nya himlen och den nya jorden, anknyter till den första skapelsen, till paradiset eller den gyllene tidsåldern. Det framtida paradiset kan utmålas som ännu vackrare än det första, liksom i evangelieberättelserna hjälten Jesus får en upphöjelse som överträffar den dolda utgångspunkten. En underbar "recapitulatio" eller återställelse äger rum, för att använda kyrkofadern Irenaeus' terminologi.

För både judar och greker verkade Jesu död på korset i förstone avskräckande: "en dårskap för greken, en stötesten för juden", såsom Paulus skriver till korintierna (1 Kor 1:22 ff). Men en förkunnelse som bars av en övertygelse om att denne Jesus hade uppväckts från de döda och att han nu var Herre över hela *kosmos* kunde väcka genklang. När Jesu frälsningsgärning dessutom tolkades som ett uttryck för en personlig kärlek från Gud, så kunde de kristna berättelserna bli till ett glatt budskap. Paulus upplevde det, när han skrev till galaterna: "Så långt jag ännu lever här i världen, lever jag i tron på Guds son, som har älskat mig och offrat sig för mig" (Gal 2:20). I Johannesevangeliet framhävs på samma sätt att Jesus har älskat de sina intill döden, och i Johannesbrevet att Gud själv är kärleken.

Evangeliets helhetsstruktur kan angå oss genom att Jesu liv och död ställs som parallell till vårt eget liv och vår död. Men även de små berättelserna om hur Jesus botade sjuka, upprättade fattiga, tröstade bedrövade, gav livsmod, uppmuntrade till engagemang för medmänniskan, kan genom evangelieförkunnelsen tränga in i människornas vardag.

I liturgin delas evangelieberättelserna upp och får betydelsen färgad av kyrkoåret. Epistlarna och de gammaltestamentliga läsningarna ger kompletterande aspekter. På det sättet kan de kristna varje år ställa sina liv i samband med julens, påskens och pingstens olika mysterier. Deras liv får en liturgisk orienteringspunkt, där berättelser om Jesus belyser deras eget personliga förhållande till Gud och medmänniskorna. Predikningarna är i denna mening tänkta som hjälp på deras livsväg.

Jag nämnde förut, hur levande metaforer och bilder berikar ordens betydelse och därmed också vår verklighetsuppfattning. På liknande sätt kan evangelieberättelserna och i synnerhet Jesu liknelser förnya vårt sätt att se på vår omvärld. Det som berättas förmedlar för oss det som har hänt med Jesus på hans tid och ger oss tillgång till det budskap som evangelierna fortfarande har idag. Jesu liknelser pekar mot ett innehåll som går utöver det som berättas. De är liknelser om "Guds rike" som bryter in i vår värld, då och nu. Vi konfronteras med den Gud som vill något med våra liv.

Vi är inte instängda i ett symbolspråk, såsom en extrem lingvistisk teori vill göra gällande, utan språket öppnar oss också mot verkligheten.

I denna verklighet ingår för den kristna självförståelsen både Gud och omvärlden. Religiös symbolik och bildspråk pekar ut över sig själva, de är fönster mot en transcendens. Med Augustinus formulering handlar det om *signa* som betecknar *res*, tecken som hänvisar till en verklighet. När dessa tecken, ord och bilder, betecknar Gud, så handlar för kristna, judar och muslimer själva saken, *res*, om den "levande och verklige Guden".

Denna "realistiska" tolkning av de språkliga uttrycken gäller också för liturgin. Det som försiggår i det liturgiska spelet är inte enbart symboliskt, utan det vill föra deltagarna in i en verklighet. Symbolerna, bilderna, gesterna, kyrkans arkitektur och de liturgiska färgerna vill hjälpa oss att närma oss den helt Annorlunda, den Gud som enligt den kristna läran uppenbarat sig i Kristus på ett slutgiltigt sätt. Det är denna Gud som de kristna hyllar i hymner och sånger och som de tillber i nattvardsfirandet. De vill möta den levande Guden, som håller allas liv i sina händer. Han är ju, enligt en tolkning av namnet JHWH, den enda som verkligen är. Han har skapat människorna till sig och det är därför de söker honom i sina gudstjänster.

## BIBLIOGRAFI

Aristoteles, *Poetik*.

Aulén, *Dramat och symbolerna*, Stockholm 1965.

Bultmann, R, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921.

Bultmann, R, *Jesus Kristus och avmytologiseringen*, sv övers Lund 1968.

Cassirer, E, *Philosophie der symbolischen Formen*, Band 1-3, 1924; nyutgiven Darmstadt 1977.

Dibelius, M, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919.

Eliade, M, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.

Eliade, M, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957.

Eliade, M, *Aspects du mythe*, Paris 1963.

Geertz, C, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973.

Greimas, A-J, *Sémantique structurale*, Paris 1972 (andra uppl).

Kemp, P och Kristensson, B (red), "Tema: Text och verklighet - Paul Ricoeur" i *Res Publica*, Symposionförlaget 1987, 37-191.

Kieffer, R, *Le monde symbolique de saint Jean*, Paris 1989.

Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958.

Ricoeur, P, *La métaphore vive*, Paris 1975.

Ricoeur, P, *Temps et récit*, vol 1-3, Paris 1983-1985.

Ricoeur, P, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.

Ricoeur, P, "Biblical Hermeneutics", i *Semeia* 4 (1975), 27-148.

Ricoeur, P, "Poétique et symbolique", i B Lauret-F Refoulé (éd), *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris 1982, t I, 37-61.

# Résumé

L'article est intitulé "Image et réalité: Quelques réflexions à propos du langage religieux".

Dans une introduction l'auteur rappelle qu'il est usuel de distinguer entre le signifiant et le signifié. Il propose d'introduire dans l'analyse du langage symbolique le terme de "signifiant" (*significandum* ou *symbolisandum*), pour capter ce qu'un mot signifiant peut désigner au-delà du signifié. Ainsi l'eau qui est une réalité concrète symbolise, selon les contextes littéraires, la jeunesse ou le baptême. L'auteur souligne aussi que toute expérience religieuse est personnelle et dépend en partie du milieu familial, social et culturel.

Dans une première partie, l'auteur étudie les caractéristiques du langage religieux, à partir des genres littéraires qu'on a distingués dans la Bible et en développant une description positive de la notion de "mythe". Il y souligne avec P Ricoeur, qu'en général le langage religieux demeure préconceptuel.

Dans la deuxième partie, l'auteur étudie les rapports entre les *images* et la réalité, dans la Bible et dans la liturgie. Il montre comment les méta-phores vives renouvellent notre compréhension du monde. Il rappelle aussi le processus de métaphorisation qu'il a étudié dans un livre sur S. Jean.

Dans la troisième partie finalement, l'auteur envisage les rapports entre les *récits* et la réalité, dans la Bible et dans la liturgie. Prolongeant les schèmes d'analyse de Greimas, il montre comment les récits bibliques peuvent nous aider à structurer notre propre vie. Le jeu liturgique n'est pas seulement symbolique, mais il ouvre encore des perspectives sur le monde transcendant. Il nous aide à passer des signes à la réalité du Dieu dont notre vie dépend.





# Bilder av den bildlöse

---

Av Jan Arvid Hellström

---

"Han höll ut, därför att han liksom såg den Osynlige" (Hebr 11:27)

## REFLEXIONER KRING GUDSTRO, GUDSBILD OCH VERKLIGHET

### 1.

Bilder, bilder, bilder...

Egentligen är det bilder alltsammans: vad vi säger, vad vi gör, våra sätt att uttrycka och formulera oss. Bilder och analogier för en verklighet som vi inte kan greppa eller formulera.

"Ett försök att uttrycka det absolut uttryckslösa", sa Dan Andersson om sin dikt "Omkring tiggarn från Luossa"; en dikt som i märkliga, suggestiva bilder vill fånga in verkligheten Bakom - Bortom blommorna och sången.

Likadant förhåller det sig med vår kristna liturgi, med våra trosutsagor och predikningar, med våra dogmatiska formuleringar, våra psalmer, dikter, ikoner och målningar: allt är försök att nå Det Ouppnådda och att uttrycka Det Absolut Uttryckslösa.

### 2.

Redan detta är paradoxalt: att skriva böcker eller artiklar om bilder. Motsägelsefullt och fyllt av paradoxer, på flera olika nivåer.

För det första: eftersom Bilden *är*, i sig! Det betyder: när man diskuterar, analyserar och beskriver bilden (utsagan, riten), lägger man till subjektiva komponenter och tolkningsled som inte utan vidare finns i utgångsläget, originalet.

För det andra: därför att redan Bilden i sig är en tolkning av en annan, bakomliggande verklighet. När man återger, beskriver eller analyserar Bilden, förflyttar man sig ytterligare ett, två, tre eller flera led från den verklighet som den vill uttrycka. Och som man själv ytterst vill få kontakt med.

Denna enkla sanning gäller både förkunnelse, gudstjänst - och religionsvetenskaplig forskning.

Att skriva en vetenskaplig, populärvetenskaplig eller teologisk essä om Bilder är alltså i sig en omöjlighet. Med denna glada vetskap får vi ge oss i kast med det omöjliga!

### 3.

Jag vet inte hur många timmar, dagar eller veckor jag som barn satt av i Öckerö gamla kyrka. Men många var det.

Under långa predikningar och ljusa helgsmålsböner fick jag otaliga möjligheter att studera kyrkans målningar - "de fattigas Bibel". Längst fram fanns *himlingen*.

I många kyrkor hämtar takmålningarna i koret sitt motiv från himlen. Där residerar Gud Fader i centrum, patriarkalisk och långskäggig. Där virvlar gudomliga och himmelska gestalter runt i rymderna, med eller utan vingar. Lockiga små änglar vilar ut på sina molntussar och fullbordar så den himmelska härligheten. Från himlingen går vandrigen vidare, västerut mot kyrkans läktare. Mitt i kyrkan finns den jordiska vardagen, där Guds Son vandrar kring i Jesu gestalt.

Och så över läktaren: helvetet. Alla Gehennas lågor välver sig över den arme organisten vid hans orgelverk. Djävulen plockar fram den ena fördömda människokroppen efter den andra ur de fasansfulla lågorna, gnager på deras ben och plågar dem på alla upptänkliga sätt. Tala om sadomasochism!

Från kyrkbänken har man utsikt över hela registret.

Jean Lilliedahl hette Mästaren. Han som på 1700-talet målade Gud på kyrkans tak.

Mäster Lilliedahl var Öckerös Michelangelo. Men han var inte lika vanvördig, för Gud har massor av kläder på sig, mantlar av alla de slag. I Sixtinska kapellet far han runt i rymderna med ändan bar.

### 4.

När Paulus för snart 2000 år sedan kom på besök till Aten, fann han sig omgiven av gudabilder. Bilder av Zeus, Pallas Athene och alla de andra gudomligheterna, på och kring berget Akropolis. När han sedan talade till atenarna, utgick han från sin vandring bland grekiska altaren och gu-

dabilder. Men han hade också anat att det fanns folk i Aten som hade klart för sig att Gud inte kunde fångas in av konstverk, bilder och beskrivningar. Därför hade de rest ett altare åt *Den Bildlöse*: "Åt en okänd Gud".

Med den inskriften inledde Paulus sitt berömda tal i centrum av Antikens Aten. Det var Den Okände han hade kommit för att berätta om, Den Bildlöse: "När vi har vårt ursprung i Gud", säger han, "då får vi inte föreställa oss det gudomliga som något av guld eller silver eller sten. Som något en människa har format efter sina idéer och med sin konstfärdighet".

Det är *Gud* som har skapat människan, det är hans budskap. Inte människan som har skapat Gud. Med hjälp av sina bilder, händernas eller tankens.

## 5.

Från barndomen bär många med sig en patriarkalisk gudsbild ut i livet. Som barn tänkte vi oss Gud som en gammal man, med långt, vitt skägg, svävande runt uppe i sin himling. Själv minns jag hur jag gick runt i prästgårdsträdgården på Öckerö och med förundran betraktade den blå atmosfären! För mig var den himlens golv: tänk, att det ändå var så nära upp till Gud! Tänk att han vandrade runt och trampade på himlagolvet där uppe!

Även om vi som vuxna begriper att det där inte kan vara riktigt, har vi ändå svårt att tänka om. På något sätt dröjer sig barndomens mänskliga och patriarkaliske Gud omedvetet kvar i vårt medvetande.

Som hos Gagarin, den förste ryske kosmonauten. När han kom tillbaka efter sina äventyr i rymderna, kunde han med stolthet rapportera att någon Gud hade han då rakt inte kommit i kontakt med.

Gud Fader var mogen för avskrivning. Han fanns i varje fall inte i den del av rymden som Gagarin hade utforskat.

## 6.

Det brukar dröja innan man *på allvar* blir medveten om att Gud inte ser ut och uppför sig som vi trodde när vi var små. Det tar tid för de flesta. Många upptäcker det aldrig.

I slutet av 60-talet drev man i Svenska kyrkan den sensationella pedagogiken, att barn inte kan tänka i abstraktioner. Därför får heller inte undervisningen vara abstrakt; logiskt och genialt! Först senare, vid 11-12-årsåldern, upp mot tonåren, när man börjar kunna tänka i abstraktioner, får man snygga till sin pedagogik. Då ska ungarna kunna skilja mellan bild och verklighet.

Dessa goldmanska tankar var alltså revolutionerande i den kyrkliga barn- och konfirmandpedagogiken för ett kvartsekel sedan. Idag är de så självklara så att de inte behöver påpekas.

Utom när det gäller gudstjänsten och predikan, liturgin och homiletiken, som fortfarande ligger på en förunderligt hög abstraktionsnivå.

Mest, kanske, för att vi saknar målgruppsanalys när vi firar gudstjänst. Därför lägger vi oss, språkligt, bildligt och innehållsmässigt, för högt för dem som har svårt för abstraktioner. Och på tok för lågt för de många intellektuella. Resultatet blir en fixering vid ordval och "så ska det vara"-riter i stället för vid substansen i vad som sker och sägs. Ibland upplever vi alla att något fundamentalt är fel med våra huvudgudstjänster. Själv tror jag att något av problemet ligger ungefär i detta: att vi inte är medvetna om till vem vi vänder oss.

Det är därför som gudstjänster för riktade målgrupper fungerar, musikgudstjänster, gammalkyrkliga predikogudstjänster eller liturgiska fyrverkerier som i Sankt Ansgar, Två Systrar eller Döderhult. Men det är därför "vanliga" obestämbara gudstjänster har så svårt att nå fram.

För nog är problemet mera komplicerat än vi anade när vi vid 60-talets slut tog åt oss de nya pedagogiska landvinningarna.

## 7.

Ser man det intellektuellt är upptäckten att Gud inte är en människa föga sensationell. Men den har ändå svårt att slå igenom på djupet, på *det existentiella planet*. Den gud man tror på (eller tar avstånd från) är trots allt *den bild av Gud* som man har gjort sig.

Innan jag själv började fatta vad det hela egentligen rörde sig om hade jag hunnit doktorera och bli docent i teologi. Enligt skolpsykologin hade jag då kunnat tänka i abstraktioner i ett tjugotal år. Teolog hade jag varit i nästan tio.

Det känns genant att behöva säga det, men den som förmedlade upplevelsen om *gudsbilden på djupet* var varken präst eller fackteolog. Det var en diktare: Dan Andersson. Själv hade han ett halvsekel tidigare gått igenom samma process. Han hade upptäckt att den intellektuella distinktionen mellan gudsbild och gudsverklighet inte får någon egentlig betydelse förrän man har tillägnat sig den med känslan och varelsen, med hela existensen. Alldeles för många av oss sitter fast i en gudsbild som är vår egen projektion; fast vi inte är medvetna om det på riktigt, hur många år vi än har kunnat tänka i abstraktioner.

Jag tänker på berättelsen i jesuitprästen Anthony de Mellos underbara bok "Lyssna till fågelns sång" (Åsaks förlag):

Det var en gång en helig man som hade fått gåvan att tala binas språk. Han vände sig till ett bi som gav intryck av att vara mycket lärt och frågade:

Hur ser den Allsmåktige ut? Är han lik ett bi?

Det lärda biet svarade:

Den Allsmåktige? Naturligtvis inte. Du förstår: vi bin har bara en gadd, men den Allsmåktige har två.

När det lärda biet tillfrågades om hur det skulle bli i himlen, svarade det med övertygelse:

Där kommer vi att vara lika honom och ha två gaddar, fast mindre än hans.

(ur Anthony de Mello, "Lyssna till fågelns sång", Åsak 1989)

Alldeles för många har tagit avstånd från Gud och kristen tro för att de har rört ihop en obeskrivlig gudomlig verklighet med sina egna bilder av den.

## 8.

Sammanblandningen mellan bild och verklighet är ödesdiger för både de troende och för dem som kallar sig icke-kristna. Många människor med s k trosproblem brottas i själva verket, mindre med tron, men mera med de fromma bilderna. Fromma gamlingar som knappt har gjort en fluga förnär går kring med en helvetesångest som bottnar i den bild av helvetet som de har fått i sig genom målningarna, folktron och Dantes medeltida bok "Divina Comedia". Jag undrar hur många Öckeröbor som har skrämts till förtvivlan av Mäster Lilliedahls helvetsbilder över orgelläktaren...

Andra menar sig ha lämnat både gudstron och kyrkan. Men i själva verket är det *sina egna bilder* som de har tagit avstånd från: de bilder av Gud och av den kristna tron som de har burit med sig genom åren och som efter hand tett sig mer och mer orimliga. Sammanblandningen av bild och verklighet är ett stort teologiskt och pastoralt problem.

## 9.

Att frågan om bild och verklighet är ett så svårt pastoralt problem ledde till att jag tog upp den till diskussion (åtminstone antydningvis) i mitt herdebrev till Växjö stift ("Bilder", Libris förlag, 1992).

När recensionerna började strömma in framgick det att några teologer ansåg att detta med bilderna var så självklart, att det var märkligt att det alls behövde diskuteras. Andra (som Per Beskow i Signum) hade en nästintill motsatt uppfattning: diskussionen i herdebrevet framstod för honom som exempel på ett "paradigmskifte" inom Svenska kyrkan och den lutherska teologin. Det hela var, enligt Beskow, en farlig balansgång i trons utmarker mot New Age och religiös flummighet.

För andra recensenter och många brevskrivare var problemen däremot viktiga. Särskilt tycks diskussionen om vad Hans Åkerberg kallar för "den affektiva antropomorfismen" ha blivit något av en aha-upplevelse. Det som avses med detta är alltså den "mentala", "sjäsliga" sidan av gudsbilden: detta att vi faktiskt förstår att Gud inte till det yttre ser ut som en människa - men att vi ändå mer eller mindre omedvetet tycks förutsätta, att han har en människas mentalitet och egenskaper ("vred", "god" etc). Många vuxna kristna hade helt enkelt inte reflekterat över att också detta kunde vara en mänsklig bild av Gud - låt vara på det psykiska planet.

## 10.

I själva verket är det naturligtvis föga sensationellt att vi inom den kristna tron använder oss av bilder och bildspråk. Det är en självklarhet och en nödvändighet. Gud bor i ett ljus dit ingen kan gå: därför är det också nödvändigt att nalkas honom med bildens hjälp. Bilder och analogier från vår mänskliga erfarenhet är det enda vi har att ta till.

Så länge människan har ägt förmågan att reflektera, har hon försökt formulera och framställa Det Gudomliga i bilder, riter, tankar och ord. Tron på Gud/gudar och försöken att avbilda gudomen har utmärkt den tänkande människan - *homo sapiens* - genom hela hennes historia och är i dubbel mening arketypiskt.

Att göra sig en bild av det gudomliga är naturligt och legitimt. Att en sådan bild antar mänskliga drag är också naturligt, eftersom vi saknar andra referensramar än just de mänskliga.

Hela Bibeln är fylld av sådana bilder. Sedan begynnelsen hör de den kristna traditionen till. Ända sedan Jesus målade upp både bröllop, fiske och vingårdar som bilder för Guds rike. Ända sedan Paulus använde sig av liknelsen om fröet och vetekornet för att kunna berätta om livet, det eviga.

Inom kristendomen har Gud och gudsbilden i snart 2000 år blivit föremål för diskussion och reflexion. Frågorna om vem Gud är, hurdan han är och hur han uppenbarar sig utgör något av själva *substansen* i den äldsta kyrkans skrifter. Diskussionen om gudsbilden är central i de apostoliska och efterapostoliska skrifterna, inte minst i de nytestamentliga böcker som bär Johannes' och Paulus' namn. Frågorna om Guds väsen och uppenbarelseformer diskuteras med frenesi av den gamla kyrkans ledande teologer.

Vill vi tala om det utsägliga - i ordets egentliga mening! - är alltså bilderna vårt enda sätt formulera oss. Lyssna på Dan Anderssons bildspråk när han vill "uttrycka det absolut uttryckslösa":

Vid en snäckbesållad havsstrand står en port av rosor tunga,  
däri vilar multna vraken och de trötta män få ro.  
Aldrig hörda höga sånger likt fiolers ekon sjunga  
under valv där evigt unga barn av saligheten bo.

Faran är inte att vi *använder* bilder: det är en nödvändighet. Faran uppstår när vi *blandar samman* bild med verklighet. Att vi tror att våra bilder, bildspråk och metaforer inte är svaga mänskliga försök och hjälplinjer utan att bilderna faktiskt *är* den kristna verkligheten.

Den judiske överrabbinen Morton Narrowe formulerar det så i en intervju i Svenska Dagbladet (20/10 1989):

Kristendomen gjorde tidigt ett fruktansvärt misstag säger överrabbinen. De kristna omvände världen men världen kunde inte tänka i abstraktioner. Därför formulerades tron i fasta formler, i bilder som var konkreta, i formler som inte fick ifrågasättas.

...

Det är detta som är kristendomens svårighet i dag, man sitter där med frysta former, konkreta, nedtagna till förnuftets nivå. Men under seklernas gång har människan lärt sig tänka abstrakt. Och dessa nya människor som söker Gud idag, ja de stöts bort av formen, det bestämda, det primitiva.

Problemet som Narrowe tar upp är detsamma som vi oupphörligt stöter på. Många tänkande människor har det svårt i vår kyrkliga värld. Inom samfunden möts de alltför ofta av förenklade och banala trosutsagor, eller av snåriga teologiska system och trosframställningar.

I tomrummet mellan det alltför banala och det alltför sofistikerade försvinner allför många. Den fromma jargongen är inte längre trovärdig, lika lite som sofistikerade teologiska tankebyggnader.

Många lämnar gudstjänster, predikningar eller fromma böcker och samtal lika tomma som när de kom.

Den intellektuella nöden är djup i trons och kyrkans värld. Och väldigt mycket beror på sammanblandningen av bild med verklighet. Som när vi tror att himlen ser ut som i Dorés familjebibel - eller helvetet som på Mäster Lilliedahls takmålningar i Öckerö gamla kyrka.

Det är samma sak när våra vaga mänskliga försök att uttrycka Det Uttryckslösa får karaktären av fasta dogmer och teologiska system. Det är då alla bibelord (t o m i översättning) blir Guds eviga och oföränderliga. Trots att vi vet att massor av fakta i tidigare predikningar och katekesundervisning helt enkelt kom att försvinna eller förändras genom en så enkel åtgärd som en ny bibelöversättning.

Det är när man *blandar samman* bild med verklighet som man kan disputera i årtal om detaljer, formuleringar och enskildheter i alla tros-sammanfattningar och bekännelser som har kommit till under årtusendena. Den splittring som har sprängt sönder våra kyrkor beror till stor del



på olikheterna i bildspråket. Det är också därför som mystiker inte kan motsäga varandra - som man brukar säga - oavsett konfession:

Mystikern kom tillbaka från öknen.

Berätta för oss hurudan Gud är, bad man.

Men hur skulle han någonsin kunna beskriva vad han upplevt i sitt hjärtas djup? Kan Gud uttryckas i ord?

Till slut formulerade han ändå en utsaga, om än ytterligt otillräcklig och vag, men han hoppades ändå att den skulle locka en eller annan att själv söka erfarenheten.

Men man tog fasta på *utsagan*. Man gjorde en helig text av den. Man tvingade den på andra såsom ofelbar lära. Man tog på sig stora vedermödor för att sprida den i andra länder. Några gav till och med sina liv för den.

Men mystikern sörjde. Kanske skulle han tigit?  
(ur "Lyssna till fågelns sång")

Inom kristen tro finns traditioner där man inte alls har velat använda sig av bilder, varken i målningar eller ord. Dit hör den strikta tillämpningen av det gammaltestamentliga bildförbudet som fortfarande upprätthålls inom fr a den reformerta världen. De s k bildstriderna under olika kristna epoker (framför allt på 700- och 800-talen) hänger direkt samman med bildförbudet.

Inom mystiken finns en riktning som brukar kallas *via negationis*, "den negativa teologin" eller "vägen". Benämningen hänger samman med att man inte vill använda några mänskliga bilder alls om Gud. Man talar om honom i "icke-kategorier": Gud är icke-ond och icke-god. Han saknar egenskaper och kan inte formuleras i bilder. Såsom 1300-talsmystikern Eckehart talar man t o m om Gud som "icke-vara": han *är* alltså inte - om man med detta utgår från existens i mänsklig mening.

Mästaren vände sig till lärjungen:

Om du är införstådd med att du ingenting begriper kan du gå in i verkligheten med öppna ögon. Den som vet och förstår för mycket, kan aldrig tränga in i Det Fördolda. Vet du att du ingenting vet och förstår du att du ingenting förstår, är du öppen för det ofattbara och det outsägliga. Då kan du söka dig mot landet som icke är, bortom och bakom allt vad du begriper, ser och hör.

Lärjungen suckade.

Herre, jag förstår inte vad du säger!

Mästaren log.

Det är en god början, min dotter, svarade han.

Den negativa teologin är den yttersta mänskliga konsekvensen av tron att Gud är bortom och bakom alla mänskliga tankar och föreställningar:

Det jag älskar, det är bortom, och fördolt i dunkelt fjärran,  
Och min rätta väg är hög och underbar!  
Och jag lockas mitt i larmet till att bedja inför Herran:  
Tag all jorden bort, jag äga vill vad ingen, ingen har.  
(Dan Andersson, Omkring tiggarn från Luossa)

## 11.

Diskussionen om tro och bild hänger nära samman med *verklighetssyn och kunskapsteori*. Utgångspunkten för hela mitt resonemang är att det finns en bortomliggande ("transcendent") verklighet som vi som människor aldrig fullt ut kan nå fram till. Den är ouppnådd, utsäglig, ofattbar.

Detta är den kristna verklighetsbilden. Jag vidhåller detta trots kritiken mot mitt herdabrev för att jag inte tar tillräcklig hänsyn till den "immanenta" gudsnärvaron (Gud i vardagen, Gud mitt ibland oss, Gud i lidandet osv). Jag vidhåller samma kristna verklighetsbild trots kritiken att jag inte skulle ha tagit tillräckligt stor hänsyn till nyare teologiska utvecklingslinjer, typ sekulariseringsteologi eller feministteologi.

Jag menar att sådan kritik rör sig på ett helt annat plan än på det fundamentala, basplanet. Den söker upp och förutsätter en förment motsats mellan en transcendent verklighetssyn och Guds närvaro i världen.

Han kom till Mästaren i de kringvandrande asketernas dräkt. Och han talade de kringvandrande asketernas språk.  
I åratal har jag sökt Gud. Jag har lämnat mitt hem och sökt honom överallt där han påstås vara: på berqstoppar, ute i öknen, i klostertystnaden och i de fattigas hyddor.  
Och har du funnit honom? frågade Mästaren.  
Nej, det vore lögn att påstå. har du?

Vad skulle Mästaren svara? Kvällssolen fyllde rummet med sina gyllene strålar. En svärm sparvar kvittrade i banyanträdet. Långt bortifrån vägen hördes sorlet av trafiken. En mygga varslade med sitt surr att den tänkte sticka... Och ändå kunde denna man sitta där och påstå att han inte hade funnit Gud, att han fortfarande sökte efter Gud.

Efter en stund reste han sig och gick besviken sin väg. Han skulle söka någon annanstans.  
(ur "Lyssna till fågelns sång")

I själva verket handlar den kristna tron om att motsättningen mellan Den Oändligt Avlägsne och Den Oändligt Närvarande inte längre exis-

terar. Just detta är inkarnationens under: att Gud, den outsäglige, plötsligt talar, tilltalas och omtalas, att Gud, den osynlige, plötsligt blir synlig.

Att vi plötsligt kan ta med våra händer och röra vid den ouppnådde.

Att Gud är ofantligt mycket mera, mycket större, än vår mänskliga erfarenhet, intellektet och referensramen: det är den självklara kristna verklighetsuppfattningen.

## 12.

Den kristna kunskapsteorin hänger självklart samman med verklighetssynen. Utgår man från Gud Bortom, Bakom, Innanför, Över och Under all mänsklig erfarenhet och allt det skapade: då blir vår kunskap aldrig mera än ett "styckverk" (1 Kor 13:12, numera ändrat till "begränsad"; bibelversen är fö en utmärkt illustration till diskussionen om gudsbilden). Nu är den sanna gudomliga verkligheten oåtkomlig för ord, förnuft och sinnen, våra kommunikationsmedel. Vi lever i tro, utan att se (2 Kor 5:7). Först i en annan tillvaro, en annan verklighet, ska vi få uppleva Bredden, Längden, Höjden och Djupet.

En sådan verklighet och en sådan kunskap kan aldrig formuleras i fysikaliska lagar eller i kemiska, matematiska och geometriska formler. Den kan varken beskrivas, mätas eller vägas. Åtkomligt för mänskliga och vetenskapliga empiriska undersökningar, modeller, forskning och beskrivningar är bara utanverket.

Kanske inte ens *detta* kan förstås och beskrivas utifrån mänskliga och naturvetenskapliga infallsvinklar.

Självklart kan en diskussion om kristen verklighetssyn och kunskapsteori bli hur omfattande som helst. Min uppgift är inte att gå in i en sådan diskussion. Här och nu vill jag bara peka på hur intimt synen på verkligheten, kunskapen och Gud hänger samman: ytterst är ju Gud både Verklighetens och Kunskapens ursprung och sammanfattning.

Men utgår man från premisserna att den gudomliga verkligheten är bortom all mänsklig erfarenhet och all förnufts- och sinneskunskap, så blir bilderna och analogierna det enda och det självklara. Och samtidigt förstår man hur oändligt viktigt det är att skilja mellan verklighet och bild.

## 13.

Tron på den outsäglige, oändlige Guden bortom och bakom allt vad vi kan säga eller tänka har alltid inneburit teologiska problem och faror. Dit hör den ängsliga frågan: hur ska *jag* som människa kunna komma i kontakt med denna ofantliga verklighet? Dit hör också risken att gudsge-

menskapen försvinner i en allmän panteism, en sorts opersonlig gudom i och över allt och alla.

Sådana utmaningar och problem har den kristna tron brottats med i alla år. Nya bilder, nya formuleringar och nya modeller har hela tiden skapats för att den oändliges och den ouppnåddes Närvaro ska kunna bli tydlig och möjlig att formulera.

Det 2000-åriga kristna svaret på alla sådana frågor och utmaningar är detta att Gud själv blev människa - inkarnationens under. Jesus Kristus, sann Gud och sann människa, är trons lösning på det olösliga, föreningen mellan de absolut oförenliga världarna. Det är detta som är själva undret, den ofattbara och unika lösningen:

Gud bor i ett ljus, dit ingen kan gå,  
Gud kan vi ej se och inte förstå.  
Men Gud kommer hit,  
han vill vara här.  
Så blir han ett barn som Maria bär!  
(Margareta Melin, sv ps 605:1)

Först när Gud verkligen framstår som ouppnåelig och outsäglich, blir inkarnationen det stora undret. Ytterligheterna betingar varandra.

Då är Gud Den Absolute, Universums och Kosmos höge, ofattbare härskare. Och samtidigt det lilla människobarnet, den lidande och gråtande människan.

Det är den paradoxen som gör Gud till Gud och Kristus till Jesus. Som gör inkarnationen till det största av under: detta att Gud blev människa. Ett under som varken ord eller bilder någonsin kan täcka in.

## 14.

Problemkomplexet kring gudsbild, verklighetssyn och vår möjlighet till faktisk kunskap är väsentligt när det gäller det kristna evangeliets trovärdighet och möjlighet att tas emot. Ändå finns det förvånansvärt lite teologisk reflexion kring detta centrala problem, allra minst i Sverige. Åtminstone inte i sådan form att diskussion och reflexion alls kan nå ut utanför de teologiskt sakkunnigas väggar.

Man får hoppas på en ändring.

Samtidigt är det viktigt att betona, att reflexionen kring Gud, gudsbilden, verkligheten och kunskapen sannerligen inte bara är en intellektuell sysselsättning. Bättre än i den akademiska teologin har denna reflexion och diskussion tagits tillvara inom liturgin, inom konsten, psalmen och poesin.

Men både inom teologi, konst och dikt behövs det *mycket* mer uppmärksamhet kring gudsbild och verklighet. Kanske är en av nycklarna

till Dan Anderssons stora folkliga popularitet att han lyckades formulera problemen och frågorna så att människor känner igen sig?

## 15.

Den kristne naturvetaren Stefan Edman skriver, att "poesin" idag är den kanske bästa och mest relevanta vägen att beskriva den moderna världsbilden. Poesin rör sig ju med bilder och metaforer, och den moderna världsbilden är enligt Edman så obeskrivbar och utsäglig att den bäst beskrivs i just symboler.

Kanske kan motsvarande sägas om teologin? Är det lättare för diktare och konstnärer än för teologer att återge den kristna verkligheten för dagens människor?

I mitt herdabrev fick jag anledning att gång på gång gå tillbaka till psalm och poesi för att illustrera den kristna tron på Gud och bilderna av honom.

Intressanta exempel är de många alluderingarna till och citaten från Paulusordet från 1 Kor 2:9 ff: "Vi tala... vad intet öga har sett och intet öra har hört och vad ingen människas hjärta har kunnat tänka, vad Gud har berett åt dem som älska honom". Det är ett kärt bibelställe för psalmförfattare och poeter:

Hört haver intet öra  
Och intet öga sett  
Den fröjd som Gud vill göra  
Dem riket är berett.  
De skola ohöjt skåda  
Guds majestät och ljus.  
Oändlig frid skall råda  
i deras Faders hus.  
(1937, 592:3)

En variant finns i Laurinus' himlapsalm:

I himmelen, i himmelen  
en sällhet du berett,  
som intet öra hörde än  
och intet öga sett,  
ej njuten av ett dödligt bröst,  
ej sjungen av en dödligs röst,  
o Herre Sebaot...  
(sv ps 169:5)

Samma Pauluscitat används "positivt" av Natanael Beskow i hans vår- och pingstpsalm från 1919 (sv ps 162:3):

Vad intet öga spanar,  
vad intet öra hör,  
vad ingen tanke anar  
när Anden hjärtat rör,  
ur djupen uppenbaras  
från höjden stiger ner:  
Guds hemlighet förklaras  
och tvivel är ej mer...

Det som människan inte kan förstå eller uppleva med sina sinnen: om detta får hon alltså insikt genom Guds Ande: också detta en tanke som präglar framför allt Paulus- och Johannesskrifterna i Nya Testamentet.

Och Dan Andersson:

Och den allra högsta sången, den sjöngo de efteråt, och fast jag inte begrep ett ord, jag brast i en hejdlös gråt -  
det var utanför alla hjärtan och en stjärnbana framför allt vett -  
det var vad intet öra hört och intet öga sett...  
(ur "Gillet på vinden", Svarta Ballader)

Just Dan Andersson är mycket intressant att studera när det gäller gudsbild, gudstro och verklighetssyn: jag har gjort det utförligt i andra sammanhang. Hans ambition är dubbel. Först och främst kritiserar och parodierar han den fundamentalistiska, mänskliga guden och gudsbilden,

Du minns väl den gamle guden?  
Han som amman trodde på -  
(ur "Tiggar-Stinas middagssång").

Samtidigt bröt han radikalt med den antropomorfa bild av Guds utseende och känsloliv som han fann i samfundsfromheten. Den guden var ett verk av människor - en *avgud*: "Din gamla Gud, han hör bara denna världen till han med. Han är en gammal grym officer, som dom har placerat allra högst opp, människorna. Det är därför att han är en människa, som han ställer till så mycket förargelse".(ur "De tre hemlösa", 1918)

För Dan Andersson är Gud bortom och bakom allt mänskligt. Den andliga världen går inte att föreställa sig med förnuft och tanke. En sådan av intellektet framställd tillvaro blir bara en ny värld, "som liknar en biografföreställning av denna, fast bara för barn... I denna värld eller nästa - vad sådant låter dumt, denna och nästa - vi kan ju inte tänka oss denna nästa utan att kopiera den efter denna jord..." (ur "David Ramms arv", 1919).

Verkligheten "bortom" och "bakom", bortom "blommorna och sången", har sitt främsta uttryck i dikten "Omkring tiggarn från Luossa":

Det jag älskar, det är bortom och fördolt i dunkelt fjärran  
och min rätta väg är hög och underbar.

Och jag lockas mitt i larmet till att bedja inför Herran:  
"Tag all jorden bort, jag äga vill vad ingen, ingen har!"

Kristen litteratur är fylld av "det eviga nyckelordet *bortom*", som Bertil Lauritzen formulerar det. Han räknar upp en rad svenska sekelskiftesförfattare med kyrklig eller frikyrklig bakgrund, som alla kände "behovet att relatera senare upplevelser till sin barnatro i strävan att finna ett hållbart svar på de eviga frågorna". En viktig länk i deras sökande var just "det eviga nyckelordet *bortom*", den mystiska längtan efter att böttna i existensen. Detta "bortom" det mänskliga, det jordiska återfinns överallt i den klassiska mystiken - som hos den numera så berömda Mäster Eckehart, en av Dan Anderssons viktigaste lärofäder:

"Vår Herre är uppstånden till himmelen över allt ljus och över människornas förstånd och alla begrepp. Den som således blir höjd över allt ljus når enheten. Därför säger Sankt Paulus: "Gud bor i ett ljus dit ingen kan komma..."

Andra svenska diktare med samma inriktning är Pär Lagerkvist, Gustaf Fröding, Hjalmar Gullberg, Bo Setterlind och Gulli Michanek. Och, förstås, Johan Olof Wallin.

Litteraturvetaren Bertil Lauritzen har i en undersökning visat på de stora likheterna mellan Dan Andersson och den unge Pär Lagerkvist. Båda var ungefär samtida, men Dan Anderssons diktning avbröts tidigt av döden, medan Lagerkvist fortsatte sitt författarskap långt in i ålderdomen. Lauritzen hämtar ur Pär Lagerkvists produktion fram en direkt "kopiering" till Dan Anderssons tigger-dikt:

Jag vet, att bortom det jag dunkelt anar  
finns nya ting, mer sällsamt underbara  
än de jag höll förundrad i min hand.  
Jag vet. Och jag är rik som ingen.  
Jag håller i min hand de gåtfullt vissa tingen,  
och deras bröder vänta mig i dolda land.  
(ur "Kaos", 1919)

Ett annat exempel: i sin bok om Ahasverus, den evigt vandrande juden, ställs samma problematik på sin spets. Det heliga existerar, verkligen, trots allt - men bortom "människoinbillningens alla missfoster", all helig bråte, t o m "bortom gudarna":

Bortom gudarna, bortom allt som förfalskar och förråar det heligas värld,  
bortom all lögn och förvriddning, alla förvridna gudaväsen och människoinbillningens alla missfoster, måste det finnas någonting oerhört som är oåtkomligt för oss. Som genom alla våra fåfänga försök att infånga det visar hur oåtkomligt det är för oss. Bortom all helig bråte måste det heliga själv finnas, trots allt. Det tror jag, ja det är jag förvissad om.  
(ur "Ahasverus död", 1960)

Rent allmänt är alltså diskussionen om gudsbild och verklighet viktigare för våra stora diktare än för våra teologer. Och entydigheten är stor: Gud, det gudomliga, existerar bortom den mänskliga tankens och sinnenas begränsningar. Allt annat är självbedrägerier! Också den "negativa teologin" har flera företrädare inom svensk poesi, exempelvis hos Viktor Rydberg, Dan Andersson, Pär Lagerkvist och Hjalmar Gullberg, allra tydligast kanske hos Lagerkvist.

Gustaf Fröding ägnar sig med stor lidelse åt samma diskussion om gudsbild och verklighet. Framför allt gäller det diktsamlingen "Graalstänk", utgiven 1898 i den stora sjukdomens skugga:

Jag avskyr Gud, betraktad såsom pater,  
och hatar tanken, att ditovan hunna,  
ej man och kvinna mer, men munk och nunna,  
vi skola sjunga eviga kantater.  
Jag avskyr änglar, om med stela later  
de träda mot mig kyliga och tunna  
likt dessa Dygder, som i tider svunna  
gjorts till personer på en klerkteater...

"Klerkerna" har alltså förminskat och förmänskligat det heliga, till "personer på en klerkteater". I diktsviten "Gud?" kommer samma kritik tydligt fram:

Om Gud är till, vad är han?  
den vetande give mig svar.  
Det samma namnet bär han  
som fordomdags han bar.  
Mig synes dock,  
fast samma namn vi stamma,  
att samma rock  
ej alltid täckt detsamma.

Eller:

Att vara är ej en gestaltgud  
med mänskligt personliga drag,  
en Herre ej alltid en Alltgud  
och ande ej alltid ett jag...

"Det eviga nyckelordet Bortom" klingar också hos den tidige Hjalmar Gullberg:

Bortom berg och mörka vatten  
lever någon som behöver mig.  
Som en tjuv om natten  
skall han komma över mig.



Jag skall ryckas upp från grunden  
och bli träffad såsom av ett sting.  
Men om tiden och om stunden  
vet jag ingenting.

När det sker och han är framme,  
han vars blotta glans förbränner mig,  
är jag icke mer densamme  
som ni känner mig.  
(ur "Att övervinna världen", 1937)

## 16.

Många diktare har alltså brottats med frågan om gudsbild och verklighet. De flesta har gjort halt vid upptäckten att Gud som de har mött honom i den kristna traditionen är en människoskapelse, en mänsklig bild, och att den gudomliga världen är en "biografföreställning av denna, fast bara för barn". De menar att Gud/den gudomliga verkligheten finns *bortom* allt det, bortom människors tankar, ord, föreställningar och sinnesförmåelser.

Den som har gått längre och djupare (ur kristen synvinkel sett) är psalmförfattaren Johan Olof Wallin. Stora delar av sin teologiska diktning ägnar han åt problemet hur den oändligt avlägsne kan komma oss så oändligt nära. Det betyder att Jesusgestalten och inkarnationen spelar en central roll hos Wallin, på ett sätt som saknar motsvarighet hos de diktare som har nämnts tidigare.

Men frågan börjar i samma märkliga *Bortom*: Gud, den oändligt avlägsne, höge, store - hur ska jag, ett människokryp, komma i relation till honom:

Din väldighet, ditt majestät,  
ditt underfulla råd  
jag såg i solens höga fjät  
och gräsets minsta tråd.

Dock låg för mig den mening skymd,  
ditt hjärta jag ej fann,  
och i en mörk, oändlig rymd  
jag som ett stoft försvann.  
(Sv ps 63:4,5)

Eller:

Tanken sig ej reda mäktar  
Ur det mörker, som mig höljer,  
Viljan vacklande försmäktar

I den vanmakt, som mig följer,  
Och vad hjärtat eftersträvar  
Av mitt samvet förevises.  
Mellan liv och död jag svävar,  
Mellan jord och himmel slites...  
(1937, 45:2)

Ett bärande motiv i hela Wallins psalmdiktning är att finna vägen, bron, mellan den höge, avlägsne, oändlige och outsäglige Guden och människorskans enkla värld.

Lösningen är Jesus Kristus, som förmedlar den oändliga Visheten och Sanningen. Men också Nåden, Försoningen och Frälsningen:

Ned i dödligheten stiga  
Nåd och sanning och försoning  
Och det fromma hjärtat viga  
Till Guds Helge Andes boning.  
Sig med människonaturen  
Herrens härlighet förenar,  
Och Guds Son, av kvinna buren,  
blir det offer, som oss renar.  
(1937:45:6)

Inkarnationen är det stora, ofattbara undret. Jesus blir bron mellan Det Outsägliga och Det Närvarande, mellan Den Oändligt Visas Råd och människans tafatta bilder:

Ej av världens vise kändes  
den oändligt Visas råd...

Men:

...Kristus kom, och dagen tändes,  
full av sanning och av nåd.  
(Sv ps 34:2 - jfr 1 Kor 1:21-25)

Så löper motiven samman: det oändliga och det ändliga, det bortomvarande och det närvarande, den oändligt Visen och människans ynkliga tankeförmåga. Allt knyts samman i Jesu person: i Guds Son, av kvinna buren.

I Wallins stora himmelfärdspsalmsalm (Sv ps 159, oförstörd i 1937:125) är verkligheten osynlig och ouppnåelig. Men också till det oändligt avlägsna fjärran, genom skyar och ofantliga avstånd, är Jesus Vägen, Föregångaren:

Till härlighetens land igen  
jag ser dig, Jesu, fara  
men jag på jorden måste än

en gäst och främling vara.  
Långt från mitt hem jag vandrar här.  
Mitt sällskap sorg och möda är.

Långt från min Faders hus jag går,  
Ack Herre, huru länge?  
Men dit mitt öga icke når  
min ömma bön sig tränge.  
Min suck, osäglig, innerlig,  
skall dela skyn och hinna dig...

Hos Wallin är alltså Jesus Bron mellan den oändligt avlägsne och den oändligt näre, mellan det oändliga och det ändliga, mellan den eviga världen och den synliga.

I Jesus får den osynlige ett ansikte. Han blir synlig, uppnåelig. I honom går evighetens sol upp över jordiska lundar. Så stilla att mitt öga kan uthörda hennes sken:

Vänligt över jorden glänser  
strålen av ett himmelskt hopp.  
Stilla inom tidens gränser  
evighetens sol går opp.  
Ack, så stilla att mitt öga  
hennes sken fördraga må  
och Guds dolda råd förstå.  
(Sv ps 34:1)

Mer genomreflekterat än hos någon annan svensk teolog och diktare jag känner till har Wallin byggt samman den outhärliga gudomliga världen med vardagens människor, trons, kampens och sökandets. Byggstenen är Jesus Kristus - och det innebär också att inkarnationen har en ofantlig betydelse för Wallin. Samtidigt som han betonar Guds outhärlighet som en verklighet långt bortom alla mänskliga ord och bilder, blir Jesus den enda sanna gudsbilden, *imago Dei*, Guds bild och ansikte på jorden.

## 17.

När det gäller gudsbilden intar Wallin en särställning bland våra psalmförfattare genom att han teologiskt-medvetet har problematiserat och arbetat sig igenom själva grundproblematiken om förhållandet mellan gudstro, gudsbild och gudsverklighet. Men på ett annat plan innehåller vår psalmskatt ett bländande fyrverkeri av gudsbilder. Här bara några enkla exempel: i övrigt skulle frågan om bild och verklighet i våra psalmer och andliga sånger kunna bilda underlag för en eller flera doktorsavhandlingar.

"Ein festes Burg ist unser Gott", skrev Luther, "vår Gud är oss en väldig borg...". Ett enkelt exempel på hur gudsbilderna varierar med tiden och med olika epokers trygghetssymboler. "Klippa, du som brast för mig" och "Här en källa rinner" är två välkända anglosachsiska 1800-talspsalmer med olika bilder.

"Herren är min herde god" - en självklar och enkel bild. Som så många andra gudsbilder bygger den direkt på Bibeln. "Du sanna vinträd, Jesus Krist", är en annan.

Ett speciellt problem är de många fadersbilderna i psalmboken: "Som sig en far förbarmar", "Fader, du vars hjärta gömmer", "En Fader oss förenar" osv. I vår egen tid försöker man ju bryta den gudomliga mansrollen och fadersbilden. Att Gud skulle vara av manligt kön upplevs som en mänsklig projektion, en reminiscens från ett patriarkaliskt samhälle.

Speciellt problematiskt är detta eftersom pappan för många barn har fått symbolisera respekt, auktoritär uppfostran och bestraffning. Mamma tröstar, när barnet har fått stryk av pappa (mera förr än nu, förstås). Om det nu är *modern* som står för trygghet och för närhet och fadern för bevakning och bestraffning - och samtidigt vår gudsbild bär så många manliga, faderliga drag - vad säger detta om våra relationer till Gud. Men visst finns det ansatser till en kvinnlig/moderlig gudsbild: det gäller inte minst vår småländska psalmförfattare Lina Sandell. För henne bar Gud, som inte minst Ragnar Värnon har utvecklat, moderliga drag: "Bred dina vida vingar..." - kycklingmamman som beskyddar sina ungar. "En moders hjärta" som Lina Sandell skrev, tvingades hon av konvensen byta ut mot "en faders hjärta". Samma moderliga kvinnliga gudsbild finns ju också - utanför psalmboken - hos en annan Växjöstiftare, Pär Lagerkvist. Det är Gud/modern som vårdar sig om sina förlorade söner - fadern finns knappast alls med i sammanhanget:

...ett brev ifrån min gamla mor  
med skrift så darrhänt stor...

Det hade hastat natt och dag  
utan att vila för att jag  
långt borta skulle veta det  
som är av evighet.

Än mera slående är analogierna i "Nu vänder mor sitt bibelblad". Precis som modern i skymningen sitter Gud med Livets Bok uppslagen och "tänker milt på sina barn":

och deras vägar där de går  
hon blid förstår...

Så satt måhända vid sin bok  
inunder stjärnehimlens dok  
så mången gång ock Herren själv

Allsmäktig Herren själv...

Men när hans visdom syns för stor,  
då sitter han som du nu, mor,  
så mild och god i skymningen  
och vilar ut i den.

Då tänker han på sina barn,  
och all hans visdom syns som flarn  
emot hans kärleks stilla fred  
som dit sig sänker ned...

Så kan man kartlägga och diskutera gudsbilderna i vår psalmdiktning ur både teologiska, historiska, sociala och könsmässiga kategorier. Vilka härliga uppgifter väntar inte framtidens hymnologer!

## 18.

I herdabrevet har jag listat olika bilder i psalmboken för den gudomliga verklighet vi brukar kalla himlen. Dit hör äldre bilder som "En herrdag i höjden", "Vid evighetens brunnar står livets träd i blom", "En evig högtidssal", "Hem, hem, mitt kära hem", "De strålande salar", "I hamn", "Mitt hemlands stränder", "Min faders hus", "Där livets träd i blomma vid ljusets källa står" och "Han har öppnat pärleporten".

Men en ny tid och en ny psalmdiktning har skapat nya bilder: "En mörklagd hamn", "En dag och stjärnor växer ur hans famn", "En kust som jag aldrig har sett" - eller Olov Hartmans bild av Guds rike som målet för en flygresa:

Tid - det är skapelsens färd  
mot ett land där allt förenas.  
Alltings trängtan. Ett fågelstreck.  
Guds rike är nära.

Fallande vingar och nu  
bådar tecknen slut på resan.  
Töcknen delas, vi nalkas Gud.  
Hamn glimmar i natten.

Se - där är staden, ett mynt  
gömt i natten, efterletat,  
mål för resa i tid och rymd.  
Dit vallfärdar stjärnor.

Så växlar bilderna av Gud och den gudomliga verkligheten med tider och miljöer. Det sker i förkunnelsen - tänk bara på Pastor Jansson! Det

sker - för många alltför omedvetet! - i liturgin, där bilderna av det oändliga gestaltas i handling och i riter. Allra tydligast sker det kanske i psalm och kristen poesi som rent substantiellt bygger på bild och metafor.

Enligt kristen verklighetsuppfattning når vi här i tiden inte längre än till bild och metafor när vi vill uttrycka det uttryckslösa och förkunna Den Outsäglige. Ännu ser vi en gåtfull spegelbild; då ska vi se ansikte mot ansikte. Ännu är min kunskap begränsad; då ska den bli fullständig som Guds kunskap om mig (1 Kor 13:12).

För mig framstår frågan om gudsbild, gudstro och gudsverklighet som något av det mest väsentliga i trons värld - och därmed teologins. Jag beklagar att man från teologiskt håll i så liten utsträckning har uppehållit sig vid detta, i varje fall på ett sådant sätt att det kan bli till praktisk nytta för människorna i vårt land och våra församlingar.

Därför hoppas jag också att enkla reflexioner som de här ska kunna bidra till annorlunda och mera tillgängliga samtal kring något av det mest väsentliga vi har att tala och forska kring.

## ANFÖRD ELLER ANTYDD LITTERATUR

*Aulén, Gustaf*, Dramat och symbolerna (1965, med senare nyutgåvor).

*Aulén, Gustaf*, Kristen gudstro i förändringens värld. 1967.

*Bergstrand, Göran*, En illusion och dess utveckling. Om synen på religion i psykoanalytisk teori. 1984.

*Bergstrand, Göran*, Gud Fader i ett faderlöst samhälle. 1987.

*Hellström, Jan Arvid*, Den allra högsta sången. Kring Dan Anderssons tro och diktning och om annan religiös lyrik. 1981. (Dan Andersson-Sällskapets Skrifter. 15.)

*Hellström, Jan Arvid*, Den hemlighetsfulla sången (i: Jan Arvid Hellström, red, Den hemlighetsfulla sången. 2 uppl 1990).

*Herbert, A G*, Liturgy and Society. London 1935.

*Kieffer, Margareta*, Gud till sin avbild (Signum 1, 1992).

*Larsson, Bo*, I många gestalter... Några tankar kring Gud i modern svensk skönlitteratur (Wallinsamfundets skriftserie. 30, 1992.).

*Larsson, Bo*, Närvarande frånvaro. Frågor kring liv och tro i modern svensk skönlitteratur. 1989.

- Lauritzen, Bertil*, "Bortom det jag dunkelt anar" (Kyrkohistorisk årsskrift, 1990).
- de Mello, Anthony, S J*, Lyssna till fågelns sång. 1989.
- Mitchell, Leonel L*, The Meaning of Ritual. Paulist Press, New York 1977.
- Pannikar, Raimundo*, Worship and Secular Man. Orbis Books, New York, 1973.
- Rizzuto, Maria*, The Birth of the Living God. Chicago & London 1979.
- Sandahl, Dag*, Sann myt. 1990.
- Sundén, Hjalmar*, Religionen och rollerna. 1959.
- Sundén, Hjalmar*, Människan och religionen. 1964
- Wikström, Owe*, De ofrånkomliga orden. 1982.
- Åkerberg, Hans*, Omvändelse och kamp. 1975.
- Åkerberg, Hans*, Kamp och kris. 1983.
- Åkerberg, Hans*, Diktaren och arvet. Några Dan Andersson-studier. 1985 (Dan Andersson-Sällskapets Skrifter. 19.).

# Summary

To all appearances it is a simple question, but theologians, artists, poets, and philosophers have, for thousands of years, been discussing and analyzing the question of the relationship between picture and reality. In many passages in the Bible there are bans on pictures - and also on confusing picture and reality. The Old Testament ban on producing pictures of God has led to both Judaism, Christian creeds, and Islam having refused to have the picture of God reproduced. Paul puts emphasis against our visualizing "... that the deity is like an image in gold or silver or stone, shaped by human craftsmanship and design" (Acts 17:29, and other Bible texts). For more than a hundred years, the so-called iconoclasm split up the Eastern Church on account of antagonism on the question of pictures of God, the One Inexpressible and Pictureless. As to the rest, in the big church traditions one has stressed the demands that the use of pictures must be accompanied by a strong underlining of picture and reality being separated.

The same goes for mental pictures; notions which human beings make of and about God with the help of thoughts, words and ideas. It does not primarily concern the outer, so-called, anthropomorphism: we are all aware of the fact that God does not look like a human being. But, pictures do easily stay on in peoples consciousness that God has a spiritual life like a human being, i.e., a picture of God with a human beings mentality and character. In mysticism one has at times been so much afraid of this confusion that one refuses to speak of God in positive categories: God is non-good, non-evil, lacks existence in the human sense, etc. This *via negationis* meets us everywhere in Christian mysticism, and also in modern literature and poetry, as, e.g., in Dan Andersson who characterizes one of his great poems as "an expression of the absolutely expressionless". In Sweden poets and authors have, on the whole, more consciously than present-day theologians been working on this complex of problems.

This essay discusses the complex of problems, exemplifies and lays down general outlines and hints to continuing theological work on this burning question which, according to the thesis of the essay, has exercised a strongly negative influence on peoples attitude to the belief in God and the reality of God, just by confusing picture and reality.





# Frötallar och ropande eldtungor Om bilder i predikan

---

Av Lars Hartman

Hans Alfredson och Tage Danielsson spred mycken glädje och skadeglädje, kanske också någon irritation, med sin gestalt pastor Jansson, han som inte hade någon bestämd åsikt om någonting och var en värdig representant för den svenska statskyrkan, såsom, om jag minns rätt, orden föll. Också titulus Janssons predikokonst var på tapeten. Om jag fortfarande minns rätt, sade han aldrig någonting rakt ut, utan talade i bilder och med krusiduller. Således jämförde han livet med en spårvagn, där kraften togs ovanifrån. Livet sades också vara som en påse, vilken är tom tills man fyller den med något, ja det kunde t o m vara som en karamell som man suger och suger på för att få ut det gottaste. Osv.

Funderingarna kring pastor Jansson rör vid flera problem som jag ska ta upp i den här artikeln. Bildligt tal är ju vanligt i predikan, och driften med pastor Jansson ger anledning till frågor om hur bildspråk fungerar, hur det förmedlar ett innehåll, belyser eller inskräper det, men också hur det kan engagera åhöraren, irritera och tjusa, men också inbjuda till löje.

I den här uppsatsen ska jag diskutera predikans bildspråk som ett retoriskt specialproblem. Jag tänker således inte presentera några drag i predikans historia i vad avser bildbruket, inte ens försöka antyda drag i t ex J O Wallins eller Viktor Rundgrens eller Olov Hartmans predikoprofiler med hänsyn till bildspråket i deras predikningar.<sup>1</sup> Inte heller ska jag försöka skissera vad som skulle kunna bli ett kapitel i en lärobok i homiletik, föreslåendes vissa riktlinjer eller åtminstone ting att tänka på när man predikar i vad avser hur man ska, kan, eller inte bör använda bilder.

Som en bakgrund ska jag först skissartat beröra bilders funktion i språket. Dels och antydningssvis tar jag då upp allmänna semiotiska insikter - sådana som utvecklas särskilt i René Kieffers bidrag i den här volymen. Dels anför jag en del av vad antika teoretiker och lärare i talekonst hade

att säga i ärendet; de hade inga skrupler när det gällde att diskutera alla tänkbara medel som talekonsten kunde ta till för att talarens syfte gentemot åhöraren skulle uppnås. Och bruket av metaforer, bilder, jämförelser etc hörde till de medlen.

I huvuddelen av min uppsats applicerar jag på predikan en del av de antika retorernas insikter. Mitt material som får leverera exempel är samlat genom en snabbbläsning av ett antal samlingar av predikningar, nämligen följande:

J O Wallin, Predikningar öfver de årliga sön- och högtidsdagarnas evangelier, del 1, 2:a uppl, Stockholm 1842

Viktor Rundgren, Evangeliepostilla, 3:e uppl, Stockholm 1969 (1:a uppl 1927)

Nils Bolander, Också detta år. Dagliga betraktelser under ett kyrkoår, Stockholm 1951

Svensk predikan. En samling betraktelser, utg H Åkerhielm, Stockholm 1952

Olov Hartman, Gud i nattens timmar, Stockholm 1960

Ung predikan. Predikoantologi, red F Dahlby, H Ivarsson, Stockholm 1967

E Grönlund, I verklighetens sammanhang. En årgång predikningar Första söndagen i advent-Annandag pingst, Uppsala 1986.

Öppna din mun... Kvinnor predikar, red U Bardh, L Å Lundberg, L Olsson, Stockholm 1980.<sup>2</sup>

I vår tid har en livlig och inträngande diskussion förts om hur olika sorters bildligt tal fungerar. I mycket har den koncentrerats kring olika metafor teorier.<sup>3</sup> Ordet metafor är taget från den antika stilläran där det grekiska *metafora* ordagrant betydde överflyttning. Dvs man flyttade över innehåll i ett uttryck till något som i vanliga fall detta uttryck inte användes om. De latinska retorikerna översatte termen med *translatio*. Ett vanligt exempel var det här: "Achilleus är ett lejon". Satsen syftade då på hjälten i Homeros' Iliad - inte på ett bestämt exemplar av de stora katterna. Outsagt flyttades alltså en del egenskaper hos lejonen över på Achilleus, och det var läsarens/åhörarens sak att bland dessa lejonens egenskaper välja de som var lämpliga. Från metaforen skilde man jämförelsen, vilken var ett svagare och ett något mindre engagerande uttryckssätt: "Achilleus är som ett lejon".

När man diskuterar metaforiskt språk, gör man ibland skillnad mellan olika grader av "överflyttning". Detta sker redan genom distinktionen mellan döda och levande metaforer. Ord som sågtand eller stolsrygg är ju på ett sätt sett bilder, men de fungerar inte som bilder. De är alldeles lika ord som handtag och buske. I den motsatta änden av skalan ligger en bild som den här, vilken utgörs inte bara av ett ord utan är utförd i ett slags berättelse; det som placerar den i andra änden av skalan är att den kan ha full bildverkan. Inför grubbel över lidandets problem kan således någon säga: "Vi släpper vår tanke som en sten ner i livsåskådningarnas

brunn och den faller och faller, men vi hör aldrig plasket när den når vattnet". När man börjar fundera över bildverkan inser man snabbt att bilden förutsätter vissa gemensamma erfarenheter eller kunskaper hos talare och åhörare. Flertalet barn vet i dag t ex inte vad en brunn är, allra minst en som man kan släppa ner en sten i. Vet man inte detta är bilden stum. Vidare är det nog bra om åhöraren, åtminstone halvt omedvetet, har erfarit en hisnande känsla inför att luta sig över ett mycket djupt brunnhål, liksom det också kan ha sina följder för förståelsen om man kan levandegöra för sig hur det låter när den nedsläppta stenen möter vattenytan. Slutligen kan andra bruk av bilden, såsom t ex tal om vishetens brunn spela in. Alltnog, sådana här erfarenheter gör att redan denna inte alltför sofistikerade bild inte är alldeles entydig. Den inbjuder till litet olika associationer, även om det närmaste sammanhanget i talet eller texten kanske bidrar till att uppmuntra en eller ett par på bekostnad av andra; i det här exemplet kanske känslan av oändligt frågande utan svar, eller av ogenomtränglig, mysteriös problematik. Tillkommer sedan förstås den känslomässiga och den estetiska effekten; bilden av brunnen kan glimma till i en annars gråtrist textmassa, den kan komma talaren/författaren att framstå som elegant eller charmerande, eller någon kan tycka att bilden är teatralisk eller enfaldig.

De nämnda exemplen är ytterligheter. Mellan dem ligger en mängd andra möjligheter. Bilder, metaforer, jämförelser, illustrationer, exempel - alla kan de vara så traditionella att bildverkan försvagas och alltså utmaningen av åhörarens/läsarens fantasi uteblir. Ingen ryser längre över hur tidens tand tär. Samma öde röner också bilder som ursprungligen är bibliskt inspirerade. Så är "levnadslopp" och "vandring genom livet" för de flesta bara rena synonymer för "levnad" osv, bara något litet högtidligare uttryckt. Samma sak med uttryck som t ex "himmelsskriande" orättvisa (jfr Gen 4:10).

De här enkla påminnelserna<sup>4</sup> antyder också för oss att bildligt tal av olika slag är underkastat samma sorts förändringar som andra språkliga uttrycksmedel. De föds, åldras och dör, de är beroende av de skiftande sociala och textliga sammanhangen, de kan bli tradition, de kan förnyas och återfå sin kraft. Detta gör en seglats som den vi nu ger oss in på litet extra osäker: vi kan t ex tycka att bilder i J O Wallins predikningar för styvt 150 år sedan är intetsägande, liksom att en och annan bild i predikningar i det utgående 60-talets pyrande år var pinsamma försök att närma predikan till "verkligheten". Men predikningar ska ju egentligen vara "här och nu"-bundna i en större utsträckning än många andra texter i livsåskådningsärenden. Vi kan erinra oss de klassiska homiletiska frågorna: quid (ad illos) (vad [sade texten] till dem), quid ad me (vad [säger texten] till mig), quid ad nos (vad [säger texten] till oss, dvs till åhörarna och mig), quomodo (hur [säger jag det]).<sup>5</sup> Svaren på de tre sista frågorna knyter predikan till sin samtid, och läsare från en annan tid löper risk att vara orättvisa i sin bedömning, både när det gäller texttillämpningen och framställningssättet. Deras tid är ju inte predikans.

Mycket av det jag sagt hittills är föremål för de antika lärarnas i retorik uppmärksamhet. När jag i det följande anför några synpunkter från dem kan detta rättfärdigas på flera sätt. Således ligger faktiskt deras överväganden och rekommendationer bakom många drag i kristen predikan sedd som talekonst. Såvitt jag förstår har de också i äldre tider direkt bidragit till homiletisk teori och praktik.<sup>6</sup> Må det vara tillräckligt att påminna om att termer som partition och exordium som möter också i modern tid direkt härrör från antikt retoriskt fackspråk. Det bästa skälet att kasta en snabb blick på dessa gamla herrars överväganden är dock att de, som få, verkligen analyserat och diskuterat talekonsten. De har inte bara bearbetat den som skön konst, som någon sorts lyxvara eller ekvilibristik, utan också och framför allt behandlat retoriken som ett instrument med vilket man åstadkom saker hos ett auditorium; man kunde undervisa det, tjusa det, röra dess känslor.<sup>7</sup> Det kunde röra sig om olika typer av uppgifter vilka krävde olika sorters tal; man talade om olika gener. Så skilde t ex Aristoteles mellan mellan tal inför domstol, tal inför folkförsamlingen och festtal (Rhet 1.3). Olika situationer krävde olika medel, och för olika auditorier var olika metoder och tekniker att rekommendera. Handböckerna var detaljerade och gav också praktiska vinkar om t ex röstbehandling, kroppshållning, gester osv. Allt skulle tjäna huvudsyftet att leda åhöraren dit man ville.<sup>8</sup>

Det är alltså föga överraskande att finna att de antika handböckerna i talekonst också gav anvisningar om hur man skulle använda bildligt tal. Detta hör till avdelningen talets elegans (grek *kataskeuxē*, lat *ornatus*). Dit hör åtskilligt: ordval, satsrytm, stilfigurer osv. Sådan utsmyckning är viktig och ingen onödig lyx. Märk t ex vad Quintilianus skriver i ärendet:

Talets elegans befordrar vår sak i icke ringa mån. Ty den som villigt lyssnar är mer uppmärksam och är mer böjd för att bli övertygad. Han rycks med genom att han behagas och mången gång hänrycks han av sin beundran. (8.3.5)

Jag går nu över till den här uppsatsens huvuddel och tar fram en del exempel ur de nämnda predikosamlingarna. Jag har inte sorterat dem strängt systematiskt, men ändå fört samman dem i grupper efter vissa övergripande synpunkter. Det är främst bildernas retoriska funktion som styrt grupperingen.

A. "Pathos". Esomoftast ger våra exempel intrycket att talaren vill få det att rista till litet grand i åhörarnas inre. De antika retorikerna är eniga om att bildligt tal ibland får lov att vara drastiskt och kraftigt; framfört med starkt pathos i rätt ögonblick gör det sin verkan (Pseudo-Longinos 32:3).

Så försöker en predikant i mitt material skildra stämningen i Jerusalem inför vad som berättas i Palmsöndagens evangelium (Joh 12:1-16):

"Tillvarons nerver ligger blottade".<sup>9</sup> Detta bör vara en bild som fungerar intuitivt och som mister sin effekt om man börjar analysera den mer aggressivt nyfikat. (Lägg följande också märke till att predikanten talar i historiskt presens, vilket kan öka livfullheten.)

En annan predikant utnyttjar åhörarnas nu och dessutom de för honom och dem gemensamma associationerna till korsymboliken, när han anknyter till kyrkobyggnadens form: "Vi sitter nu bokstavligt talat inne i korset, omslutna av den lidande kärleken."<sup>10</sup>

Ett visst pathos ligger under följande karakteristik av kejsarkulten, och verkan förhöjs av kontrasterna mellan elementen som förs samman: "Torgen var hans offerplatser och pengarna hans oblater".<sup>11</sup>

Från ett alldeles annat erfarenhetsområde hämtar samme predikant en bild som kan väcka en svårbestämbar genklang hos åhörarna: "bortom allt förnuft och all beräkning är själen lik ett oroligt djur, som omöjligt kan vara stilla när dess Herre nalkas".<sup>12</sup> Vi noterar tekniskt sett att bilden här uttryckligen är en jämförelse ("lik"). Det hade varit för kärt att säga: "själen är ett oroligt djur...". Jfr Pseudo-Longinos: bilder får vara vågade, men man kan mildra kärvheten genom att infoga "så att säga", "liksom", etc (32:3). Likafullt suddas "liksom"-gränsen över: de som är hemmastadda i religiöst språkbruk hör att "dess Herre nalkas" mera talar om själen än om djuret; detta skulle ju annars sagts vara oroligt "när husbond kommer" e dyl. Den som läser den tryckta texten ledes förstås också av den stora begynnelsebokstaven i "Herre". Bilden fungerar på ett sätt som är typiskt för verkningsfulla sådana. Inte bara så att man erfarenhetsmässigt vet hur en hund betar sig när den anar husses bil i faggorna, men också så att den understryker det som sägs i försatsen om att det rör sig om instinkter och känslor.

En flertydig men intrycksfull bild är den här som möter i ett griftetal: "det kom en solstråle över snön i morse ett tag. Man kan inte gripa tag i och behärska solstrålar. Men de kan lysa och värma och leda en vidare...".<sup>13</sup>

Av mindre djupsinne, men ändå fungerande, är Eric Grönlunds bild (han hade ö h t en förkärlek för att vara drastisk i sitt ordval) när han sade att "där sänktes en gudsfred ned i själens golvkällare".<sup>14</sup> I sin enkelhet kan väl metaforen sägas vara användbar för att beteckna de halv- och omedvetna skikten av jaget. Samme predikants bild fungerar kanske för somliga åhörare när han hoppas på väckelse vid läroverken och kallar dessa för "tillhåll för andliga brasor".<sup>15</sup> Men sannolikt blir väl här bilden mer ett slags uppiggande glimt än något som öppnar djup under orden och engagerar. Samma torde väl vara förhållandet när Grönlund hurtigt karakteriserar Johannes döparen som "den sprakande botpredikanten".<sup>16</sup> (Jag har således svårt att tro att åhörarna associerade till hur Jesus i predikotexten kallade Johannes "den brinnande lampan"; Joh 5:35.)

B. *Bibliska bilder.* För att fungera förutsätter de hittills citerade exemplen att talare och åhörare är av samma mening beträffande vad det ord normalt står för som här är bildligt använt. Det gäller förstås allt funge-

rande bildspråk. I den sorts texter vi nu studerar intar de bibliska bilderna och bildfragmenten en särställning. Det kan i detta sammanhang vara nyttigt att påminna om några av Quintilianus' observationer: bilder och jämförelser bör inte vara så svåra att verkan uteblir. Litet ovanligare sådana kan emellertid faktiskt fungera som utsmyckning och vara verkningfulla (8.3.75). Men mer sällsynta och okända bilder, t ex från mytologin, kan bli för pedantiska (de fordrar för mycket förklaring för att kunna fungera så snabbt som en bild ska; min anm). Poeter kan dock bruka dem med god effekt (8,3,73; men då är vi ju i en särskild litteratursort; min anm). Vi bör också betänka att en framställning kan få en extra tyngd genom att talaren låter biblisk; det sagda lånar s a s litet auktoritet från Bibeln.

Bibliska bilder alltså. Viktor Rundgren målar upp grupper som går in i himlen, och sist nämner han "ett ändlöst tåg, större än alla de föregående. I spetsen går den botfärdige rövaren och efter honom följde otaliga andra stora syndare och synderskor".<sup>17</sup> Detta är snarare en åskådlig dramatisering än ett slags metafor - "överflyttning".

Den sist nämnda bilden fungerade säkert hos Rundgrens åhörare. Men inför en annan bild hos samme Rundgren tror jag att även många i dagens prästerskap skulle stå handfallna. Han talar om hur de kyrktrognas skaror glesnat och antyder sitt hopp genom bilderna han använder: några finns dock kvar "och höra till de 7.000 som icke böjt knä för Baal. Likt frötallar på de kala sandmoarna äro här och där några församlingar och grupper kvar".<sup>18</sup> De båda bilderna är skickligt kombinerade, men nutida läsare kanske inte ens utan aktiv eftertanke kan få bilden av frötallarna att fungera - erfarenheterna av nutidens kalhyggen och röjningsytor garanterar inte en naturlig association. Än mindre torde de 7.000 leda deras tankar till Herrens löfte till Elia (1 Kon 19:18) om en kvarleva av Israel som kan bli början till en förnyat gudsfolk. Här utnyttjas ett ställe som inte är bildligt i sitt första bibliska sammanhang. Men det har i en nyare tid blivit "överflyttat" till att tala om något annat. Dock gjorde redan Paulus i Rom 11:4 en liknande "överflyttning" av det aktuella stället.

Vanligast är förstås att bibliskt inspirerade bilder är bilder redan i Bibeln. De är också i regel mindre krävande för senare tiders åhörare. Så är fallet när J O Wallin hävdar att för den kristne evangelium blir "en det inre livets källa, som rik och klar flödar i deras hjertan med nåd och frid och kraft och välsignelse".<sup>19</sup> Möjligen blir bilden i sammanhanget mer elegant än engagerande. Eric Grönlund använder en variant av bilden och utbrister: "Ska det någon gång bli slut på ditt eviga rännande efter att släcka livets törst, då måste du bli sann tvärs igenom hela ditt väsen".<sup>20</sup> Här uppnås väl någon sorts effekt genom det respektlösa uttryckssättet, att inte säga stilbrottet. Möjligen kan därigenom bildvärdet i "törst" stärkas och engagera de halvmedvetna skikten i åhörarnas sinnen. (Det är att observera att predikotexten utgöres av början på Joh 4 om Jesus och kvinnan vid Sykars brunn.)

Bibliska bilder är stundom så kulturberoende att de orsakar problem för senare tiders bibelläsare och åhörare till predikningar. Detta har inte minst skett för feministisk teologi av olika sorter påmint om. Så funderar en predikant så här över bilden av Gud som herde: "Gud som herden - det ger mig felaktiga associationer. En herde i ljusblå knäbyxor... Jodå, jag har lärt mig av specialisterna att herdejobbet då var ett jobb för Män, för Verkliga Karlar. Det gör inte saken bättre. Stor och stark, med pengar, snus och revolver i fickan. Herren är min cow-boy".<sup>21</sup>

C. *Allmänmänniskliga bilder, ibland med vagare bildvärde.* Åtskilliga bibliska bilder är inte bara bibliska eller ger inte främst bibliska associationer. I sådana fall kan bildverkan bli ganska svag och bilden blir nästan bara ett växelbegrepp. Så är fallet när Nils Bolander ber: "mina nederlag lägger jag i din hand".<sup>22</sup> Likaså när J O Wallin hotar sina åhörare: "...*din vandring genom världen: med hvarje steg måste du nödvändigt antingen aflägsna dig från himmelen eller närma dig dit*".

Det material ur vilket jag tagit mina exempel överflödar av sådana här föga engagerande bilder. Men de hör till stilen. Här följer en lista.

Från J. O. Wallin:

"i vår blindhet och yra" besinnar vi ej syndens faror<sup>23</sup>

"vårt andliga mörker och elände"<sup>24</sup>

"ett herrlighetens återsken genombröte alla tidens dimmor"<sup>25</sup>

"låt dem (dvs "väckelser") uppskaka dig, syndare, ur *din säkerhets dvala*"<sup>26</sup>

Om dem som döpts som barn: "Hvad som gömdes i sin slutna knopp har småningom utvecklat sig till rosor eller tistlar".<sup>27</sup>

Med anledning av "frid på jordene": "I alla hjertan, som höra hans ord, skall stormen lägga sig".<sup>28</sup>

"böjd eller bruten af samma storm, som öfverfar all jorden och i sin fart ömsom nedslår det upprätta, ömsom uppreser det nedslagna, - förd eller fördränkt af samma förgängelsens flod, på hvars väldiga vågor alla menniskolif, alla menniskoöden, såsom vattubläddror, uppstiga eller brista".<sup>29</sup>

Inte minst det sista citatet visar den eleganta och storslagne retorn. Kanske grep bilderna åhöraren genom just elegansen och de majestätiska dragen i framställningen.

Alldeles olikt är det retoriska klimatet i följande bilder, men också här kan man fråga sig i vilken utsträckning de lämnade några djupare spår i åhörarnas sinnen. De bidrar till stilen och gör den högtidlig, elegant eller vädjande - eller får talet att kännas substanslöst!

"han vill bryta dina bojar"<sup>30</sup>

"hans andes vingar voro stäckta"<sup>31</sup>

"håller inte kyrkans skepp på att sjunka?"<sup>32</sup>

"trons barnaögon"<sup>33</sup>

"det hemlighetsfulla byggnadsverk som varje människa utgör".<sup>34</sup>



Ett helt annat stilvärde har förstås en sådan här vändning: "nog är du olycklig och *sprucken inombords*".<sup>35</sup> (De flesta åhörare associerar knappast till exempelvis en ekas tillstånd utan lär väl låta eventuella tankar gå till spruckna vaser, fioler e dyl.)

Inte olik är stämningen i den här bilden: det går inte "att *åka snål-skjuts* in i himmelen på en annans bekostnad".<sup>36</sup> Exemplet rymmer emellertid också ett problem vi senare kommer in på, nämligen att uttrycket har tappat sin lyster genom att det inte längre brukas i egentlig mening utan endast med överförd sådan. Dvs, är det egentligen något som "överföres" längre? (Minns det latinska uttrycket för metafor, *translatio*, "överflyttning".) Quintilianus konstaterar också att bilder kan ha blivit så välbekanta att de deras utsmyckande verkan uteblir (8.3.75).

Ljuset har många bildvärden. Utan att göra en särskild inventering av hur det används bildligt i vårt material ska vi se på ett par exempel som hör hemma i den stora gruppen av bilder hämtade från allmänmänskligt håll (men ofta också använda i Bibeln) och som oftast inte är så engagerande som bilder utan mera svarar mot en stil som är någon sorts retorisk konvention. Något mer än bara retoriskt glitter utvinns här: "med Jesus vid sin sida...har man alltid *ledlyse* för nästa steg genom livet".<sup>37</sup> Det här exemplet är ganska likt: "vi behöver hjälp av någon som kan vara *vår syn i vår egen blindhet och vårt mörker*".<sup>38</sup> Otydligare är bilden i följande fall där det är tal om kampen mellan ont och gott hos en människa: "när Kristus får komma i närkontakt med en människa, *utstrålar han något*, som man inte kan stå likgiltig inför... Också dina och mina förhållanden är *ljusbestrålade* av hans närhet".<sup>39</sup> Möjligen är otydligheten så stor att predikanten skulle träffats av Quintilianus' förmaning: bilden måste vara tydlig och känd (8.3.73).<sup>40</sup>

*D. Närmande av bibeltext till nutid.* I en grupp exempel vill predikanten överbrygga avståndet mellan sin bibeltext och åhörarna genom att rycka åhörarna in i texten eller lyfta texten eller element i den in i nutid. Retoriskt sett är alltså avsikten att på så vis få åhöraren att ta till sig texten och predikantens tolkning av den; texten ska bringas att handla om åhöraren! En predikan i mitt material har ett jämförelsevis flödigt bildspråk som representerar ett säreget grepp. Det rör sig om en predikan över evangeliet om den tolvårige Jesus i templet (Luk 2:42-52). Detaljen om hur Jesu föräldrar upptäcker att sonen är borta och börjar söka efter honom transformeras in i åhörarsituationen så: "Man har vandrat...en hel levnadsdag...men när det skymmer, när det blir tid att gå till vila efter livets långa dag, då blir det förskräckelse, när man förstår hur ensam man är... Ju gudfruktigare livets resesällskap är, desto mer frestande är det att inbilla sig att det räcker med att ha Jesus med i hopen". Och i avslutningen: "Du ska inte lämna Jesus i kyrkan...du skall gå hem tillsammans med honom. Du skall lägga din hand i hans, du skall prata ivrigt och enkelt med honom".<sup>41</sup>

Det just anförda exemplet gör bibelberättelsen till en sorts allegori för åhörarnas villkor. Men en åhörare med vaket sinne - och det finns en och annan sådan! - kan undra med vad rätt predikanten låter en av honom påhittad detalj i en berättelse om en Jesu föräldrars resdag bli "överflyttad" till att handla om åhörarnas levnadsdag! Handlar Lukastexten om det? Samtidigt får andra (utmålade) detaljer i den (gå tillsammans med Jesus från templet) bli bildspråk som utnyttjar åhörarens/läsarens tendens att leva sig in i en berättelse. Här blir drag i bibelberättelsen "överflyttade" till att säga något om hur åhörarna ska handla. Inte helt olikt hanterar en predikant liknelsen om gästabudet (Luk 14:16-24) men då är det förstas frågan om något som redan i Bibeln är en bild. Hon framställer livet i kyrkan som *en fest* som har svårt att komma igång så att några blir tveksamma och vill gå igen; då uppmanas åhöraren: "*Lägg armen om deras axlar och få dem att stanna*".<sup>42</sup> Konkretionen och uppmaningen till kroppsspråk bidrar till att bilden är verkningsfull.

Ett annat sätt att göra något liknande men så att säga åt andra hållet representeras av de inte så få fall där predikanten försöker aktualisera bibeltexten genom att förse den med några drag från nutid. Viktor Rundgren återger således bilden av hur det var på Noas tid före syndafloden, vilket i Luk 17 blir en bild för hur det ska vara vid Jesu återkomst, och han gör det på sitt eget underfundiga vis: "människorna åto och drucko - möjligen ibland något för mycket-, gifte sig- kanske något för litet, åtminstone efter vad de påstå, som kunna överblicka samtidens folkliiv".<sup>43</sup>

Så får också den rike kornbonden bege sig för "betrakta den nya skördetröskan".<sup>44</sup> Bibelns liknelse byggs ut med en modern detalj. En nutidsinriktad präst talar om en "*löneförhandling med Gud*" apropo Matt 19:27-30, där det står om hur Petrus frågar vad lärjungarnas lön blir för att de följt Jesus.<sup>45</sup> Där läggs en modern bild till en inte entydigt bildlig bibeltext. Man kan tänka sig flera effekter hos åhöraren: engagerande, irritation över krampaktig vilja att vara "modern", likgiltighet.

Våldsammare går det till i den utläggning som en av våra predikanter ger av hur vingårdsmannen gräver kring det ofruktbara fikonträdet enligt Luk 13:6-9. "Han måste kanske 'gräva' omkring dig, så att det vaggar till i hela din existens. Glöm då inte att det är *himlens grävskopor*, som är i gång".<sup>46</sup> Låt oss hoppas att åhörarna inte frågade sig hur man gräver kring fruktträd med grävskopa! Ty då hade den pastoral omsorgen knappast kunnat tränga igenom den mur av oförstående eller obehag som bildbruket byggt upp.

När samme predikant utlägger orden om ljuset som du har i dig (Luk 11:35), blir det bl a så här: "*Strömbrytaren* vilar i din egen hand...kommer herr Pettersson, kommer Karin i R II<sup>4</sup> att *släcka ljuset?*".<sup>47</sup> Det är mycket möjligt att det sagda gjorde intryck, inte genom konstfullhet eller elegans utan genom att vara förenklande och påträngande. Men gamle Pseudo-Longinos skulle nog ha menat att risken för att bilden skulle bli löjlig var alltför överhängande (38.1).

Av helt annat kynne är predikanten bakom nästa exempel. Men han förkunnar ändå: "dragningen från *Kristi magnetfält, försoningsklippans magnetberg*, kommer ingen undan".<sup>48</sup>

En ung förkunnare blandar en senare tids bild med en annan, betydligt mer exotisk. Texten är Matt 8:1-13, om bl a hur Jesus botar en spetälsk. "En alkoholist eller en som misslyckats i klättringen på samhällsstegen bär små osynliga klockor, som förkunnar för oss: 'Där kommer en oren...'"<sup>49</sup> Bildbruket verkar förutsätta att predikant och åhörare båda räknar med att spetälska i Palestina på Jesu tid bar varningsbjällror som varnade för deras kultiska orenhet. Att detta såvitt jag vet inte var falset,<sup>50</sup> innebär ju inte att bilden inte fungerar. Det gör den ändå så länge talare och åhörare är ense om bjällroras existens och uppgift.

E. Jämförelser som ska göra det sagda tydligt eller angeläget för åhöraren. Några exempel utgör regelrätta jämförelser, och om dem kan vi citera Quintilianus: "similitudo (jämförelsen) inskräper och förtydligar det man skall säga genom att den hänvisar till erfarenheten" (8.3.72). Men i några fall brukas den nog snarare för att ge liv åt framställningen. Rundgren kommer således in på Josef i Egypten under de sju magra åren och förklarar: "Han motsvarar den livsmedelskommission, som vi hade under världskriget"<sup>51</sup> (förstås det första). En annan gång illustrerar han de kristnas förhållande till världen: det "skall vara såsom farkosten i vattnet: den måste vara i vattnet, annars blir vattnet till ingen nytta, och vattnet kan tränga in i skeppet, men det måste ösas ut".<sup>52</sup> Samme Rundgren satte puritansk vedervilja mot naturliga glädjemöten på plats: han menar att de "ofta liksom överkalkade de brokiga målningarna på väggarna i naturglädjens helgedom".<sup>53</sup>

J O Wallin är väl anpassad i sitt samhälle när han predikar över dopets förbund och jämför med *världsliga förbund*, dvs sådana mellan tjänare och herre, mellan make och maka, mellan undersåte och konung och samhälle; om dem alla gäller "vanäran drabbar alltid trolösheten".<sup>54</sup>

En predikant av betydligt senare årgång predikar om skillnaden mellan att existera och att fungera och illustrerar den litet abstrakta passagen med att nämna "en Volkswagen för 800" som inte startar.<sup>55</sup> Mindre drastisk men sannolikt fungerande är den här jämförelsen: "Frestelsen är som de frostnätter, som vissa år uppträder på försommaren och äventyrar växternas framtid...". Märk att bilden av frostnätterna preciseras och avgränsas genom den tillagda relativsatsen. Men den är nödvändig för att bilden inte ska bli hopplöst allmän.<sup>56</sup>

Man kan undra om den här jämförelsen har så mycket kvar av sin smyckande och/eller förtydligande effekt: "vi alla syndare tillsammans... får leva som syskon i Hans kärlek".<sup>57</sup>

Slutligen en jämförelse som knappast är där för att förtydliga eller understryka. Om kyrkans vänner hävdar nämligen en predikant att de "kryper ihop...som kuschade hundar".<sup>58</sup> Bilden är väl så använd att kraften gått ur den. Ja, jag undrar t o m om "kuscha" numer - eller ens vid tiden för

denna predikan, dvs 1952 - används annat än i detta uttryck och då just som jämförelse, icke i reguljärt tal.

F. "Blomsterspråk". Vi har nu kommit till den sorts bildspråk som inte har så stor innehållslig tyngd utan huvudsakligen är ett utsmyckande stilmedel på det sättet att "utsmyckningen" (minns de gamla retorikernas term!) är där för att det hela skall vara vackert, stämningsfullt eller högtidligt. Vi har redan tidigare mött exempel där man kunde misstänka att så var fallet. Men i följande fall kan knappast någon tvekan råda. De antika retorikerna visste också att respektera en sådan utsmyckning; att "behaga" eller "tjusa" (lat *delectare*) åhöraren kunde vara nog så viktigt.

I ganska stor utsträckning - om än i olika mängd hos olika predikanter - är detta blomsterspråk företrätt i vårt material, och ett och annat av de exempel jag redan varit inne på skulle tveklöst också kunnat citeras här. Ett typiskt exempel är detta hos Wallin (som dock annars är sparsam med den här sortens retoriska grepp<sup>59</sup>): när ett spädbarn dör, får man "se en späd älskling bortryckas i *lifvets gryningsstund, såsom blomman vissnar och faller på vårmorgonen*".<sup>60</sup>

Exemplet innehåller en vanlig språklig figur. Den består av att det som "prydes" (här "lifvet") sätts i genitiv och därtill fogas bilden prydnaden (här "gryningsstund").<sup>61</sup> Uttryck som "*tillgivenhetens rökelse*",<sup>62</sup> "*likgiltighetens stensatta torg*", och "*förnekelsens mörka gränder*" hör hit.<sup>63</sup> Likaså lyckönskan över den som "när grävådersstämmning lägger sig över tillvaron, kan tända en hoppets fackla".<sup>64</sup> Vidare "*prövningarnas stjärnlöshet*",<sup>65</sup> "*en fridens duva*",<sup>66</sup> "*Guds nådeslöftens trygga famn*"<sup>67</sup> och "*sorgens börda*".<sup>68</sup>

Samma smyckande effekt men under den uttalade formen av en jämförelse: "det nya årets förhoppningar som likt en skara glada barn i den rosiga morgonen smyga sig fram till ditt hjärta".<sup>69</sup>

Helt andra associationsområden men en liknande retorisk effekt möter vi här: (om Matt:s berättelse om Josef, som får uppenbarelser i drömmen) "en sovande man under kalla stjärnor".<sup>70</sup>

Nils Bolanders predikningar överflödar av den här sortens prydnadsbilder. Några exempel ur högen: "Namnet Jesus är stjärnan på vår himmel som vägleder oss genom ett nytt års dunkel";<sup>71</sup> "det underbara ordet 'broderskap', som en gång spände vingarna till flykt över världen, hamnade i en massgrav vid östfronten";<sup>72</sup> "ett gapande svalg mellan vad jag lär och vad jag är...".<sup>73</sup> Han kunde också måla mer omfattande bilder, som den här: "Morgonens daggfriske Kristus träder förvandlande in i varje gryningsmänniskas vardag...Mästaren vid Galileiska sjön kommer inte till några tårdränkta svärmare utan till arbetets slavar".<sup>74</sup>

Och här verkar nästan en nordsvensk fäbodsidyll ha blivit omplacerad till Galileen: "Ett dalrande soltöcken över saligheternas berg. Fågelsång och fjärlfladder. En bäcks kluckande i dalen. En betande hjord. Skällkons klocka klirrade melodiskt. Vita liljors snö utefter bergsslutningarna. Mitt i denna liljeidyll och sommarfrid stod Jesus ansikte mot ansikte med oron i en

handfull ängslade mäns gestalt. Brunbrända, härdade män, vana vid hårt arbete, och lika fullt orons fåglar".<sup>75</sup>

Med anledning av det "blomsterspråk" vi nu sett en rad exempel på kan jag inte låta bli att citera den gamle retorikern Quintilianus' bistra ord

Ska jag anse att en gård är en mönstergård, därför att ägaren visar mig liljor och violer och sippor och sprudlande källor i stället för ymniga skördar och vinstockar som dignar under sina klasar? (8.3.11)

I själva verket är det förstas att misstänka att åtskilliga kritiker, inklusive dem som skojar med pastor Jansson, har en känsla av att predikningar i alltför stor utsträckning döljer brister i substans och relevans bakom en ridå av blomsterspråk och andra språkliga krumbukter. Jag vill inte antyda att någon eller några av predikanterna som företräds i mitt material inte håller måttet i det avseendet. De har alla av sin samtid hållits för att vara goda predikanter. Samtidigt ger avståndet - de flesta predikningarna ligger ju minst ett par, tre decennier tillbaka i tiden - ett nyttigt perspektiv. Åtskilligt i den här sortens retorik åldras snabbt. Detta faktum inbjuder läsare av den till tolerans och nutida predikanter till självkritisk uppmärksamhet.

G. *Urblekta bilder, vanskliga kombinationer*. Vi noterade att bilder lätt blir slitna eller urblekta; deras innehållsförmedlande effekt minskar snabbt, och konventionerna för vad som är god predikokonst förändras hastigt (att inte nämna olika kyrkliga miljöers olika förväntningar!). Några ytterligare exempel ger den nutida läsaren anledning att påminna sig om att tiderna förändras och vi med dem, och om att retorik är en skön konst, men svår. Således har arkaiserande bilder sina risker, men kanske inget fatalt händer i det här fallet: "Herrens ord sätter spjutet på mitt eget bröst"<sup>76</sup> (även om den respektlösa, nyfikna läsaren undrar om bilden föreställer ett jaktspjut eller ett som Roms legionärer brukade; samma läsare kan måhända sedan tycka att, oavsett valet av bildvärde, bilden är ganska otäck). Men vad har egentligen Johannes döparen för sig när han enligt en ung predikant gör så här: "Nu packar han ihop och träder åt sidan".<sup>77</sup> Är det kamelhårddressen och en matsäck av gräshoppor han stuvar in måntro? En bild vars kraft försvagats är nog följande: när man "bara har sinne för det jordiska...då börjar man gräva sin egen grav".<sup>78</sup> Än mer gäller detta i det här exemplet om Jesusbarnet: det "skulle inte vandra sitt korta jordeliv på rosor utan på tistel och törne".<sup>79</sup> Och i den här bilden av Josef och Maria har väl Ordspråksbokens gamla bild i förmaningen till den late helt sekulariserats: "två alldagliga arbetsmyror i den jättemyrstack som heter världen".<sup>80</sup>

Alltför lätt händer det att bilder (för att tala bildligt!) kommer snett eller kombineras på ett olyckligt sätt. Självaste Wallin hanterar väl bildspråket litet vårdslöst när han talar om barnens framtid så här: de "måste

ut, äfven de, bland *svallet och klipporna på världens oroliga haf*" och strax fortsätter om goda kristna i denna sorts sjönöd: "de höra och igenkänna den gode Herdens röst i stormen som i lugnet..."<sup>81</sup> Man kan också falla i tankar över hur bilderna går ihop här: den gode herden "har genomskådadt...våra trasgranna lögnkulisser";<sup>82</sup> eller här: "den som funnit en fästpunkt i Kristus, vet att det finns en Guds famn att vila i..."<sup>83</sup> Och när man tänkt färdigt, ruskar man kanske litet sakta på huvudet. Och visst förstår man vad predikanten menar när han säger så här: man kan "leva sitt liv i två helt skilda plan, ett de stora upplevelsernas plan för sig med vattentäta skott skilt från vardagen..."<sup>84</sup> Men bilderna (för det är ju två!) stämmer inte överens. Stora ord brukar den predikare som talar om "en andlig nöd, vars nedtystade skrik är öronbedövande".<sup>85</sup> Här kan man åter anföra Pseudo-Longinos' varning: Bilder kan överdrivas något, men de får inte bli löjliga (38.1). Något liknande är också farligt nära, när det heter om Jesu framträdande: "det ropade en eldtunga vid Genesarets sjö",<sup>86</sup> eller folk sägs lägga för stor vikt vid människans förståndsutveckling och följden blir: "den gör henne till ett blekansikte".<sup>87</sup> Åhörare i den generation som i ungdomen läst om Hjortfot et consortes - och de hörde till denne uppburne predikants åhörare (åtminstone i princip!) - borde ha hajat till när detta framfördes - om de inte började fnissa. Slutligen har nog den predikant litet egendomlig uppfattning om vad man gör när man "faller sitt visir" (vare sig detta visir sitter på en riddarrustning eller på en skogsarbetarhjälm) när han jämför det med att demaskera sig.<sup>88</sup> Detta och andra av dessa exempel får mig att tänka på hur A:fr-d V:stl-nd en gång skaldade i Grönköpings Veckoblad: vad rätt du tänkt, fast det blev fel!

Vi är nu vid slutet av vår genomgång och frågan kan ställas: vad säger den? Fastän det inte var avsikten med undersökningen, har dock exemplet visat att några av de väl markerade personligheter som stod bakom hela predikosamlingar visar särdrag också i sitt bruk av bilder. För den som i likhet med författaren till dessa rader är väl bekant med Olov Hartmans stil är hans sätt att på ett alldeles eget vis använda expressiva bilder ingen överraskning. J O Wallin framstår i det här avseendet överraskande färglös, men det lär skola vara i enlighet med samtida stilideal.<sup>89</sup> Viktor Rundgrens sätt att stundom bruka konventionella bilder, stundom sådana som är nya och levande - bådadera förstås enligt mitt eget, kanske anakronistiska sätt att känna - blir ändå drag i en predikarpersonlighet som dessutom då och då låter ett stråk av diskret humor glimma till. Nils Bolanders flödande och smått romantiska stil har bidragit till han för sin tid framstod som en älskad förkunnare, inte minst väl för åhörare som förväntade sig att god predikan skulle låta mer eller mindre på Bolanders vis. Bildvalet hos en femte, klart profilerad predikant, Eric Grönlund, är i stor utsträckning sådant att det stämmer överens med den roll många minns honom i, sekreterarens i den kyrkliga gymnasieströrelsen: inte talade han latin till lärde män, men tveklöst försökte han tala till ungdomar på ett språk som appellerade till dem.

För alla våra predikanter gäller att det är gentemot åhöraren som deras bilder fungerar - eller inte fungerar. Vi som nu stått på avstånd och tagit del av deras sätt att använda bilder för sina syften tillhör alltså inte dem som deras predikningar skrevs för. Om vi antar att budskapet i dem är tidlöst, kan vi beträffande bilderna konstatera att många av de allmänmänskliga bilderna fungerar också för oss; det är de som inte blivit alltför vanliga och slitna. Det prunkande blomsterspråket som skall vara stämningsskapande kanske inte blir just slitet, men stilidealen skiftar, kanske skiftar radikalt; följderna blir att denna "utsmyckning" kan kännas som ovidkommande bråte. Kanske är det ett tidens tecken att bildspråket är relativt magert i den yngsta av de predikosamlingar jag hämtat mina exempel ur, alltså Öppna din mun, som kom ut 1980. De bilder i vilka predikanten vill visa sig vara aktuell och med sin tid, löper risk att snabbt tappa nyhetens behag; och ett hopande av drastiska bilder gör att den läsare som i efterhand läser flera predikningar med sådan "utsmyckning" snart blir trött på fyrverkerierna.

Så kan vi till sist säga att i mångt och mycket bruket av bilder i predikan påminner om bruket av bilder i kyrkorummet. Det bildlösa rummet tänkte man sig kanske skulle verka upplyftande och avhålla besökare från oförnuftiga eller låga tankar, men vi vet att den vitkalkade saktligheten inte stod sig så länge. Så skulle en predikant som underlät att använda bildspråk kunna tänkas värja sig med att Guds ord ska förkunnas rent och klart och utan insmickrande garneringar. I själva verket avhänder han/hon sig ett medel för att göra sin förkunnelse verksam. Men vi kan också konstatera att bilder i kyrkorummet kan verka på oss på sätt som påminner om hur bildspråket verkar. Somliga påverkar oss intensivt och engagerar oss, andra tilltalar oss, om än inte omskakande. Om åter andra konstaterar vi att de är där och gör rummet som helhet vackert och funktionellt. Inför andra, slutligen, blir vår reaktion: kitsch. Som i fallet med predikobilderna har vi att räkna med att olika människor och olika generationer ser saken på skilda vis. Men skillnaden är att bilderna i det talade ordet bokstavligen är ögonblicksbilder. Och även om orden kommer i tryck, behöver bilderna inte inspirera, engagera eller irritera folk år ut och år in. Så är ju däremot fallet med bilderna på kyrkväggen eller i korfönstret. Detta kanske kan tjäna som tröst för predikanter, men också som utmaning; ögonblicket går snart förbi.

## NOTER

1 En sådan studie är C Burman, "Qvinnans ädla och stilla kallelse" - en retorisk analys, i: H Möller (red), Johan Olof Wallin. En minnesskrift 1989, Uppsala 1989, 33-43. Se också T A E Persson, Studier i J O Wallins predikostil, (diss Uppsala) Uppsala 1950, 221-230.

2 I denna sistnämnda samling har jag tagit mina exempel endast ur texter som i huvudsak har en form som är lik den i traditionell predikan, detta för att vara konsekvent i fråga om textsorten. "Predikar" någon t ex under formen av ett poem, är den litterära genren en annan och denna inbjuder till andra litterära uttrycksmedel. Likaså kan man räkna med en annan sorts läsarförväntan. Annars har ju förvisso flera av författarna på listan också framträtt som förkunnare under bruk av andra litteratursorter, vilka alltså också i de fallen här lämnats utan avseende.

3 Se för en god orientering materialet i A Haverkamp (utg), *Theorie der Metapher* (*Wege der Forschung* 389), Darmstadt 1983.

4 Egentligen innebär ju predikanter tolkning av berättande bibeltexter att de förstår dessa berättelser som en sorts metaforer. De, resp deras åhörare, tar fram drag ur berättelsen som ska säga något om något alldeles annat. Jfr härtill Paul Ricoeurs reflektioner om parallelliteten mellan metafortolkning och allmän hermeneutik (*La métaphore et le problème central de l'herméneutique*, på tyska som *Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik*, i: *Theorie der Metapher*, cit ovan, 356-375).

5 L Fatum, *Tekstfortolkning mellem tilegnelse og afvisning*, i: *Fortolkning som Formidling. Om den bibelske eksegeses funktion* (*Forum for bibelsk eksegesis* 3), Köpenhamn 1992, 57-70, ger insiktsfulla reflektioner över problemet att överbrygga textens då med predikans nu.

6 Se t ex G Lindberg, *Johannes Rudbeckius som predikant*, Stockholm 1927, särskilt 39-60. Också Burmans uppsats, citerad i not 1 ovan.

7 För de nämnda uppgifterna användes de latinska termerna *docere, delectare, movere*. - W Schütz, *Probleme der Predigt* (*Dienst am Wort* 41), Göttingen 1981, 26, påpekar hur retoriken bragtes i vanrykte genom Kants angrepp på den; likväl hade den också framöver sina försvarare. Se vidare G Otto, *Predigt als Rede. Über die Wechselwirkungen von Homiletik und Rhetorik* (UTB, T-Reihe, 628), Stuttgart etc 1976, särsk kap 1-2; J Lindhardt, *Homiletik og retorik, Retorik studier* 6(1982), 67-73.

8 En lättillgänglig genomgång är K Johannesson, *Retorik eller konsten att övertyga*, Stockholm 1990. Om bruket av bilder se 127-192. Vidare D Buttrick, *Homiletic. Moves and Structures*, London 1987 (om bilder etc, särsk 113-172).

9 Ung predikan, 32 (S Åstrand).

10 Ung predikan, 89 (M Lönnebo; 5 i Fastan; Joh 11:47-57).

11 O Hartman, 155 (2 e Påsk; Matt 22:15-22).

12 O Hartman, 67 (23 e Tref; Joh 10:11-16)

13 Öppna din mun, 154 (L Tegby; Psalt 103:13-14).



- 14 E Grönlund, 11 (1 Adv; Matt 21:1-9).
- 15 E Grönlund, 47 (Trett Jul, Luk 11:29-36).
- 16 E Grönlund, 23 (4 Adv; Joh 5:31-39).
- 17 V Rundgren, 19 (3 Adv; Matt 11:2-10).
- 18 V Rundgren, 93 (5 e Trett; Matt 13:24-30).
- 19 J O Wallin, 73 (Juld; Luk 2:1 ff).
- 20 E Grönlund, 56 (2 e Trett; Joh 4:5-26).
- 21 Öppna din mun, 117 (L Malmgren).
- 22 N Bolander, 47 (Annand Jul; Matt 23:37).
- 23 J O Wallin, 157 (Sönd e Nyår Matt 3:13).
- 24 J O Wallin, ibid.
- 25 J O Wallin, 83 (Juld; Luk 2:1 ff).
- 26 J O Wallin, 75 (Juld; Luk 2:1 ff).
- 27 J O Wallin, 161 (Sönd e Nyår; Matt 3:13).
- 28 J O Wallin, 70 (Juld; Luk 2:1 ff).
- 29 J O Wallin, 227 f (3 e Trett; Matt 8:1 ff).
- 30 Svensk predikan, 43 (Y Brillioth; Matt 28:1-8).
- 31 Svensk predikan, 46 (S Danell; Joh 21:1-14).
- 32 Svensk predikan, 34 (N Bolander; Joh 10:11-16).
- 33 Svensk predikan, 138 (S-Å Rosenberg; Joh 16:23-33).
- 34 Öppna din mun, 90 (L Larsson; Matt 16:21-23).
- 35 E Grönlund, 48 (Trett Jul; Luk 11:29-36).
- 36 Ung predikan, 133 (H-O Hansson; Annand Pingst; Joh 3:16).
- 37 E Grönlund, 30 (Juld; Joh 1:1-14).

- 38 Öppna din mun, 128 (E Olander; Luk 4:18).
- 39 Ung predikan, 30 (E Djurle; Annand Jul; Matt 10:32-39).
- 40 Den senast citerade predikan vet också att tala om en "rakryggad tro" (op cit, 32) liksom om hur en sådan tro kan splittra en familj: "då måste den *operationen* till - här kallad korset - att för hans skull bryta sig loss" (ibid).
- 41 Ung predikan, 45 resp 47 (S Marklund; 1 e Trett).
- 42 Öppna din mun, 34 (M BLOm; Luk 14:16-24).
- 43 V Rundgren, 10 (2 Adv; Luk 21:25-36).
- 44 Svensk predikan, 115 (E Palmer; Luk 12:13-21).
- 45 Ung predikan, 61 (I Laxvik; Sept).
- 46 E Grönlund, 40 (Nyårsd).
- 47 E Grönlund, 46 (Trett Jul; Luk 11:29-36). Se också hans ämne på Fastlags-sönd, "Guds dynamit" (op cit 77; 1 Kor 1:20-25).
- 48 Svensk predikan, 34 (N Bolander; Joh 10:11-16).
- 49 Ung predikan, 55 (L Å Lundberg; 3 e Trett).
- 50 Enligt Lev 13:45 skulle de spetälska varna folk och ropa "oren, oren", men varken Mishna-traktaten om spetälska (Negaim) eller materialsamlingen i Bilerbecks Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch antyder något om några klockor.
- 51 V Rundgren, 307 (10 e Tref; Luk 19:41-47).
- 52 V Rundgren, 285 (Kr förkl; Matt 17:1-8).
- 53 V Rundgren, 8 (2 Adv; Luk 21:25-36).
- 54 J O Wallin, 156 (S e Nyår; Matt 3:13).
- 55 Ung predikan, 128 (J Fors; Pingstd; Joh 14:23-31).
- 56 Öppna din mun, 89 (L Larsson; Matt 16:21-23).
- 57 Öppna din mun, 156 (L Tegby; Hebr 10:24).
- 58 Svensk predikan, 34 (N Bolander; Joh 10:11-16).

- 59 Se Persson, op cit, 222; Även A Wifstrand, Andlig talekonst. Bidrag till den svenska predikostilens historia (Saml o stud t Sv kyrkans hist 6; 1943), 92.
- 60 J O Wallin, 153 (S e Nyår; Matt 3:13).
- 61 Se Wifstrand, op cit, 90 ff.
- 62 Ung predikan, 93 (S Åstrand; Palmsönd; Joh 12:1-16).
- 63 Ung predikan, 54 (L Å Lundberg; 3 e Trett; Matt 8:1-13).
- 64 V Rundgren, 47 (Nyår; Luk 2:21).
- 65 N Bolander, 41 (Joh 3:27-30).
- 66 V Rundgren, 47 (Nyår; Luk 2:21).
- 67 N Bolander, 88 (Hebr 11:1).
- 68 Öppna din mun, 127 (E Olander; Luk 4:18).
- 69 V Rundgren, 48 (Nyår; Luk 2:21).
- 70 O Hartman, 17; (Juld Matt 1:18-24). Försättningen "och med andra rymder inom sig, lika omätliga, lika gåtfulla" innehåller en ny bild och den meddelar mer än stämning; den tillför en mystikens dimension till bilden av Josef.
- 71 N Bolander, 54 (Nyår).
- 72 Ibid, 73 (Matt 12:46-49).
- 73 Ibid, 41 (Joh 3:27-30).
- 74 Ibid, 200 (Joh 21:7 f).
- 75 N Bolander, 377 (Matt 6:24).
- 76 Svensk predikan 195 (T Ysander; Luk 16:19-31).
- 77 Ung predikan, 22 (L Strandh; 4 i Adv; Joh 3:22-36).
- 78 Svensk predikan, 113 (E Palmer; Luk 12:13-21).
- 79 N Bolander, 46 (Matt 23:37).
- 80 N Bolander, 70 (Luk 2:42-47).
- 81 J O Wallin, 154 (S e Nyår; Matt 3:13).

- 82 Svensk predikan, 30 (N Bolander; Joh 10:11-16).
- 83 Ung predikan, 33 (E Djurle; Annand Jul; Matt 10:32-39).
- 84 Ung predikan, 104 (C-Å Söderberg; 1 e Påsk; Joh 21:1-14).
- 85 Ung predikan, 9 (L Å Lundberg; 1 i Adv; Joh 18:36-37).
- 86 N Bolander, 73 (Matt 12:46-48).
- 87 N Bolander, 72 (Luk 2:48-52).
- 88 Ung predikan, 111 (I Laxvik; 3 e Påsk; Joh 17:1-8).
- 89 Se T A E Persson, Studier, 222.

# Summary

In this article, I discuss the use of pictorial language as a rhetorical device in sermons. As a background I briefly refer, on the one hand, to general linguistic insights concerning how pictorial language works, touching upon metaphors, comparisons, illustrations, examples, etc., and also calling attention to how these means of expression are subject to development and change over the times. On the other hand, I cite opinions and advice of some rhetorical authorities from Antiquity, who, of course, also turned their attention to the rhetorical possibilities of using imagery. On several occasions in my running discussion references are made to insights, warnings or remarks of these writers.

The main part of the paper is gathered around a collection of quotes from Swedish sermons, the earliest by J O Wallin (the beginning of the 19th century), the others from this century, up through the seventies. To gather them I have gone through eight volumes of sermons, three of them being anthologies. For the discussion the examples are grouped according to the following criteria as to origin and/or function: a) pathos, i.e., cases where the speaker wants to affect the emotions of the audience (e.g., "the soul is similar to an uneasy animal which cannot be quiet when its Master draws near"); b) imagery from the Bible; c) images of a more universal character, sometimes somewhat vague (e.g., "the storm of your soul", "the wings of his spirit"); d) attempts to bridge the gap between a Biblical text and a modern audience by using modern imagery (e.g., the rich farmer of Luke 12 is made inspect his new combine-harvester); e) elucidating comparisons (e.g., the work of Joseph, the patriarch, in Egypt is compared to that of the rationing commission during the war; f) "flowery" language, i.e., imagery used to create an impressive, moving or solemn atmosphere (e.g., concerning the death of a little child: "it was torn away on a springtime morning"); g) faded images, awkward combinations (e.g., good Christians are said to "recognize the voice of the Good Shepherd also in the surge and among the rocks of the stormy sea of the world"). The discussion of the examples ends with a few reflections on the possibilities of pictorial language as a rhetorical device but also on how soon specimens of such language can become discoloured, ineffective or even ridiculous.

# Bilder för de inte läskunniga Gregorius' argument i historiskt perspektiv

---

Av Bengt Arvidsson

Ett tidigt teologiskt argument för bilder i ett kyrkorum är Gregorius den Stores (Gregorius I, påve 590-604) yttrande angående bildens funktion för de inte läskunniga. Argumentet har ofta förts fram i kyrkans bilddiskussioner och bildstrider men också som förklaring till den rika bildskatt som möter i många av våra medeltida kyrkors valv. I västlig tradition in-tar argumentet en dominerande och naturlig plats i det bildteologiska tänkandet. Under reformationsårhundradet blev det en sammanfattande motivering för att behålla kyrkobilderna från lutherskt håll mot kalvinisterna och andra bildstormare. Det möter i flera evangeliska kyrkoordningar från 1500-talet.<sup>1</sup> Genom Laurentius Petri kom argumentet också att anslå den teologiska principen för bildbruket i Svenska kyrkan i efter-reformatorisk tid.<sup>2</sup> Så kan Sven Bälter i sitt pastoralteologiska arbete *Historiska Anmärkingar om Kyrcko-Ceremonierna, Så wael Wid den offentliga Gudstjensten, Som Andra tilfaellen hos de foersta Christna, Och i Swea Rike, I synnerhet Efter Reformationen til naerwarande tid*, Stockholm 1762, sammanfattande skriva följande: "Archi-Biskopen Laurentius Petri förklarade målade och skurna tafloer och beläten ibland de ting, som kunde behållas och afskaffas. Han medgaf, at Gregorius talat aldeles riktigt, då han sade, at målningar brukades i Kyrkorna, på det de som äro okunniga i Skriften, måtte läsa på wäggarna, hwad de icke kunde inhämta af böcker".<sup>3</sup>

I det följande skall jag göra några reflexioner kring argumentet i ett teologihistoriskt perspektiv. Hur har det uppkommit? Vilken bilduppfattning ligger bakom argumentet? Begränsar argumentet bildanvändningen? Underförstått kan nämligen argumentet tolkas så, att de läskunniga inte

behöver bilder. Primärt orienterar jag mig utifrån efterreformatorsk teologi, dels p g a den centrala plats ordet intar i detta tänkande och dels av det skälet att läskunnigheten blir mer och mer utbredd under 1600- och 1700-talen för att så småningom bli ett krav - eller allmän rättighet - under 1800-talet i och med förordningar om folkskola.

Gregorius den Stores argumentation angående bilder för de inte läskunniga riktas till biskop Serenus i Marseille. Serenus hade tagit bort och förstört bilder i sitt stift.<sup>4</sup> Att Gregorius den Store formulerade sitt argument och ingrep mot Serenus men också Serenus' ikonoklasm kan inte ses som isolerade händelser utan måste ses i ett större sammanhang, nämligen kyrkans bilddiskussion överhuvud. Två principiella traditioner kom tidigt att utkristalliseras i kyrkans historia när det gäller bilder och utsmyckning: en tradition för och en mot.<sup>5</sup> De kan anses få en fastare struktur när det gäller argumentationen redan under 300-talet. Dessa traditioner utvecklas naturligtvis under århundradenas gång men grundstrukturen förblir ganska oförändrad och aktualiseras ständigt när det gäller bildbruk. Så sker under de stora bildstriderna på 700- och 800-talen, så under reformationstidens bildstrider. Härtill aktualiseras traditionerna kontinuerligt i det teologiska tänkandet och i kyrkans undervisning, alltså även när bildstrid i egentlig mening inte föreligger. Först måste därför frågan resas varför det egentligen föreligger två principiella traditioner angående bilder inom kristenheten. Hur och varför har kyrkans bilddiskussion börjat, en diskussion som inte är avslutad?

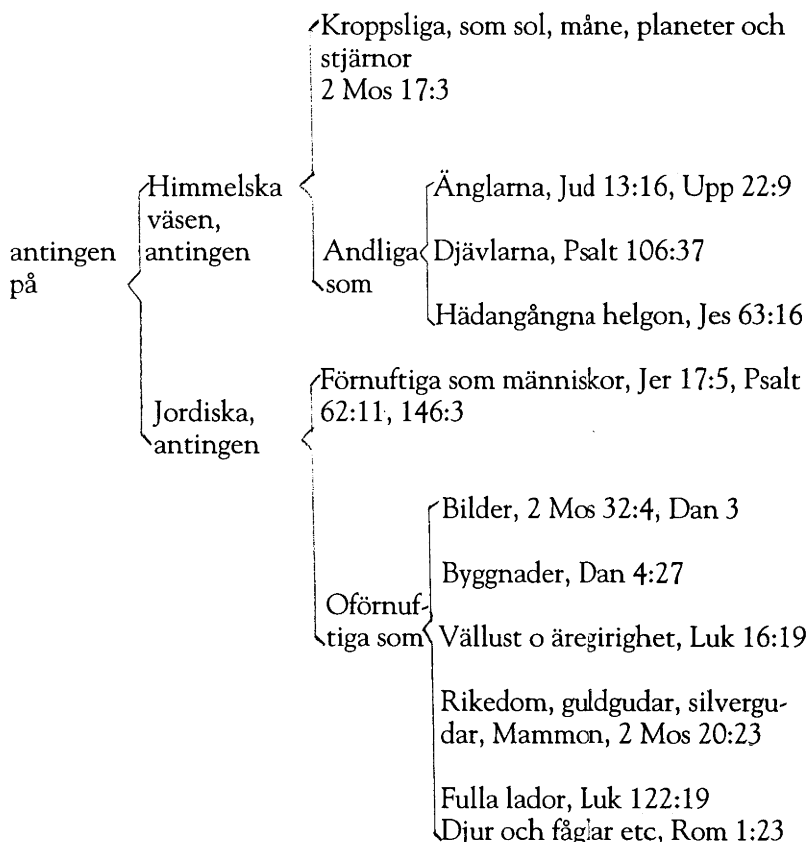
Utifrån Bibeln har bildmotståndarna vanligen åberopat bildförbudet i 2 Mos 20, som ju äger giltighet i judendomen: *"Du skall inte göra dig något beläte eller någon bild, vare sig av det som är uppe i himmelen eller av det som är nere på jorden eller av det som är i vattnet under jorden. Du skall inte tillbe sådana, ej heller tjäna dem"*. Att den första kristna församlingen principiellt fortsatte den judiska traditionen var naturligt. Synagogorna i diasporan blev ju ofta en mötesplats under kristendomens första missionsperiod och de nybildade församlingarna bestod till stor del av judiska bekännare. Kristendomen växte alltså organisatoriskt fram ur en ideologi med en restriktiv hållning till bildbruk. Denna bakgrund kom också att styra framväxten av det teologiska försvaret för bilder. Inget försvar för bilder kan egentligen lösgöras från ett ställningstagande till bildförbudet. När man mer allmänt började använda bilder i ett kyrkorum blev det nödvändigt att först formulera en tolkning av bildförbudet, som möjliggjorde bildanvändning. Härefter blev det nödvändigt att närmare precisera bildbrukets fördelar samt vilka motiv som var tillåtna - dvs inte förbjudna. Två principiella tolkningar kan här tidigt urskiljas i kyrkans försvar för bilder när det gäller bildförbudet. Enligt en tolkning är bildförbudet upphävt i och med nya förbundets inträde och inkarnationen. Enligt en annan tolkning gäller bildförbudet endast avgudabilder, alltså inte bilder överhuvud, och är en förklaring till första budet. Båda tolkningarna sammanvävs vanligen i det teologiska försvaret. Så åberopas inkarnationen inte bara i t ex grekisk-ortodox tradition utan också i luthersk.<sup>6</sup>

I västlig tradition, och inte minst luthersk, är det vanligt att finna uppgifter om vilka bilder som är förbjudna och vilka som är tillåtna, dvs uppgifter som bygger på en tolkning där bildförbudet anses gälla avgudabilder. När lutherska skrifter argumenterar i bildfrågan sker detta ofta i anslutning till förklaringar över första budet, vilket för med sig att bilduppfattningen kommer att behandlas och tecknas utifrån en negativ aspekt, *vad man avgränsar sig mot*. Det gammaltestamentliga bildförbudet anses ha aktualitet inte minst i missionshistorien. Tidigt integrerades ju även greker, romare o s v i församlingarna, människor med helt annan bakgrund när det gäller bildbruk och bilduppfattning än judarna. När det kristna budskapet sprids måste de hedniska avgudabilderna bort.<sup>7</sup> Flera av de mer utförliga behandlingarna av bildfrågan från lutherskt håll under 1600- och 1700-talen visar stor kännedom om de avgudar som nämns i Gamla Testamentet, om antikens gudavärld (inkl grekisk och romersk), om de fornnordiska och germanska gudarna och om samtida hednafolks. Kännedom om sistnämnda erhöles genom reseskildringar och i vissa fall t o m genom egna resor och iakttagelser. Ofta möter omfattande redogörelser för olika typer av avgudar och avgudabilder i syfte att kontrastera dessa avgudabilder till den kristna församlingens rätta bildbruk. Bildförbudet leder alltså fram till en uppdelning av bilder i två kategorier förutsatt att det inte ses absolut: förbjudna bilder resp tillåtna bilder. Härigenom uppträder också genast problem angående gränsdragning mellan dessa kategorier. Få argument har fått en sådan genomslagskraft i denna gränsdragning som just Gregorius'. Det uttrycker den medelväg, *via media*, som lanserades på synoden i Frankfurt 794 och som utförligt beskrevs i de s k *Libri Carolini* mellan ikonoklasm å ena sidan och bild dyrkan å den andra.<sup>8</sup>

Den danske teologen och Christian IV's hovastrolog Niels Heldvad bemöter i sitt arbete 1622, *AMPHITHEATRUM Fidei Catholicæ, & Cereemoniarum Ecclesiæ Jesu Ch'risti*, kalvinismens tolkning av bildförbudet genom att göra uppdelningen förbjudna resp tillåtna bilder. För kalvinismen fanns ju bara förbjudna bilder när det gällde själva kyrkorummet. Profant tillät däremot även kalvinisterna bilder, så bildförbudet uppfattades inte ens absolut gällande från kalvinskt håll.<sup>9</sup> När det gäller de tillåtna bilderna, anföres just argumentet angående bilder för de inte läskunniga av Heldvad.<sup>10</sup> Han ställer först frågan vilka bilder Gud förbjudit. Som svar nämner han först sådana som omnämns i Bibeln, t ex den gyllene kalven (2 Mos 32), Baal (4 Mos 23, Dom 6, 2 Kon 17), Beelzebub, avgud i Ekron (2 Kon 1, jfr Matt 10, Mark. 3 och Luk 11), Adramalech vars bild fanns i Samaria (2 Kon 17), Diana i Efesus (Apg 19, i NT 1981 Artemis) etc. Sedan nämner han avgudar hos hedningarna och då först antikens som Saturnus och Jupiter. Han ger en längre redogörelse för den grekiska mytologin och gudarnas släktskapsförhållanden. Efter redogörelsen för klassisk mytologi övergår han till de saxiska gudarna.<sup>11</sup> För Heldvad är endast egentliga avgudabilder förbjudna. Exempelen anföres alltså som exempel på förbjudna bilder och härigenom uppnås, att bild-



förbudet får viss relevans samtidigt som det inte blir absolut. Ett annat exempel som visar noggrannheten att ange vilka bilder som är förbjudna och vilka som är tillåtna möter hos den norske biskopen Christen Stap-hensön Bang i dennes *Postilla Catechetica*, 1650. Liksom hos Heldvad åberopas argumentet angående bilder för de inte läskunniga. Det främsta skälet varför bildförbudet inte gäller bilder överhuvudtaget utgör just Gregorius' argument.<sup>12</sup> Under punkt V i utläggningen över första budet frågas vad uttrycket "andra gudar" innebär.<sup>13</sup> Med "andra gudar" förstås inte bara hedningarnas upptänkta gudar och gudinnor utan allt som upp-tänkes i stället för Gud och till vilket människan sätter hopp, tro och förtröstan istället för till den rätte och sanne Guden samt tillägger detta gudomlig dyrkan och ära. I nästa punkt, VI, ställer Bang upp följande schema över avgudarna. Man observerar att *bilder* utgör ett delmoment i denna uppställning. De tillhör jordiska oförnuftiga ting om man förtrös-tar på dem. Frågan gäller vilka de människor är som har andra gudar och svaret blir, att det är alla de som ger det skapade den ära som endast till-kommer Skaparen, dvs de som förtröstar



Efter denna uppställning refererar Bang det gammaltestamentliga bildförbudet. Schemat ovan blir inledningen till Bangs närmare behandling av bildfrågan. Liksom hos Heldvad följer uppräknings av hedniska gudar. Han behandlar de vanligaste avgudar som dyrkades i Israel och hos andra folk: den gyllene kalven (2 Mos 31:4), Baal, Baal Berith, Baalzebub, Baalzephon, Astaroth och Dagon. Hedningarna har också tillbett de sju planeterna som avgudar, nämligen Jupiter, Mars, Solen, Månen, Venus, Mercurius etc. Den grekiska och romerska gudavärlden nämns. Även djuren har dyrkats som avgudar. Egyptier och andra hedningar har t o m balsamerat djur och burit omkring dessa som en särskild monstrans. Intressant är också att Bang liksom Heldvad har de asiatiska religionerna i åtanke och han ger exempel både från Kina och Indien. En förmildrande omständighet för deras avgudadyrkan är enligt Bang deras fruktan och rädsla. Vi närmar oss alltså upplysningstiden där en annan syn på hednafolken börjar göra sig gällande. Även en utförlig förteckning över de gamla nordiska gudarna finns hos Bang.<sup>14</sup> Jag nämner Heldvads och Bangs redogörelser här som exempel på hur bildförbudet beaktas hos två teologer som i princip försvarar bilder i ett kyrkorum och härtill vid närmare studium tycks ha en mycket positiv inställning till bildbruk i ett kyrkorum. Intressant hos båda är att kriteriet för bilder som inte är förbjudna enligt deras tolkning av bildförbudet just utgöres av Gregorius' argument. Förbjudna bilder är avgudabilder, tillåtna är sådana som gagnar de inte läskunniga. Detta är genomgående i många försvarsskrifter. Argumentet står ofta just som kontrast till de förbjudna bilderna, ibland närmast som ett undantag när det gäller bildförbudet. Argumentet bildar den teologiska skarven mellan bildförbud å ena sidan och bildanvändning å den andra och överbryggas dessa motsättningar. Härtill har argumentet genom den tanke på *via media* som härletts från det kommit att bli en avgränsning mot bilddyrkan även när det gäller kristna motiv. Gregorius argument innefattar ju även påpekan det att det är en sak att tillbe bilder, en annan att genom bilder lära sig vem man skall tillbe.<sup>15</sup>

Bildförbudet, som alltså inte av den bildvänliga traditionen i kyrkans historia tolkats absolut, kan delvis förklara Gregorius' argument. Men vad fick fornkyrkan att avlägsna sig från judendomens bildförbud och restriktiva hållning till bilder? Det kan naturligtvis röra sig om ett allmänt uppluckrande av det gammaltestamentliga bildförbudet, även inom judendomen. Under 200-talet kan t ex bilder påvisas i den judiska diasporan och enligt André Grabar<sup>16</sup> uppträder de första bilderna inom kristenheten samtidigt med de första i judendomen. Detta innebär att bildanvändningen i den kristna församlingen inte i första hand kan motiveras utifrån ett definitivare brott med den judiska traditionen. Snarare kan samma faktorer ligga bakom att både den judiska diasporan och fornkyrkan blir mer öppna till bildanvändning. Förklaringen skulle kunna vara så enkel, när det gäller judendomen, att den hebreiska texten efterhand i diasporan mer och mer krävde att bli översatt, inte minst i undervisningssyfte. Teologihistoriskt utvecklas argumentet angående bil-

der för de inte läskunniga under 300- och 400-talen, alltså under en period då avståndet mellan de judiska synagogorna och de kristna församlingarna ännu inte är helt avlägset. Det kan därför vara motiverat att ställa frågan, om Gregorius' argument i själva verket utgår från just den judiska traditionen, inte i opposition mot denna. I så fall skulle detta kunna ske inte primärt i anslutning till bildförbudet men väl till torauppfattningen. Rabbin Milton Steinberg framhäver i boken *Judendomen. Idéer och trosföreställningar*<sup>17</sup> tanken att det just är närvaron av torarullarna som gör en synagoga till en synagoga, dvs en plats reserverad för judisk gudstjänst. Det är alltså inte bara så att varje synagoga äger torarullar utan i första hand är närvaron av torarullarna jämte närvaron av en församling de egentliga kännetecknen på en synagoga. Intressant är att Steinberg jämför närvaron av torarullarna med den kristna sakrala arkitekturen: "Man har framkastat teorin att en religions anda lättast kan uppfattas i den arkitektur den ger upphov till, att kyrkobyggnader alltifrån de gotiska katedralerna till kväkarnas bönhus reflekterar och manifesterar den tro som har frambragt dem". Torarullarna motsvarar den sakrala arkitekturen: "Och här, i denna roll som tilldelats en bok, har vi den nyckel till judendomens anda och struktur som inom andra samfund tillhandahålls av den religiösa arkitekturen. *Judendomen* är en bokreligion, som leder sitt ursprung från, kretsar kring och klargör innehållet i ett heligt dokument". Kristendomen var från första början en bokreligion genom gamla och nya förbundets skrifter. Tidigt kom ju också evangeliets närvaro att framhävas i liturgin. När de första kristna kyrkobyggnaderna efterhand uppfördes blev det naturligt att på något sätt markera ordets närvaro. Hos kyrkofadern Ambrosius (död år 397) återfinnes uppgifter om att kyrkväggarna var prydda med bibelord och tänkespråk av olika slag. Bruket har senare återkommit, inte minst i protestantisk tradition. Sven Bälter skriver i det ovan nämnda arbetet bl a om Ambrosius: "I Ambrosius tid år 380 fick man se Kyrkoveggarna prydda med Skriftenes språk och sinrika meningar".<sup>18</sup> Om utsagan hos Ambrosius skall förstås som målade bibelord på väggarna, kommer bruket att måla bibelord på väggarna att kunna anses lika ursprungligt som, om inte ursprungligare än, målade bilder. Senare i historien återkommer detta, bl a under reformationstiden genom de sk katekesaltartavlorna.<sup>19</sup> Bruket av sådana kan dock inte anses typiskt protestantiskt. Ragne Bugge påpekar, att tavlor i kyrkorna med de tio budorden, Fader Vår och trosbekännelsen påbjuds redan i början av 1400-talet av t ex Jean Gerson i Frankrike och Nicolaus av Cusa i Tyskland.<sup>20</sup> Ett särskilt intressant och mer unikt exempel i sammanhanget, förutom katekesaltartavlorna, är de efterreformatoriska kalkmålningarna från 1600-talet i Ronneby kyrka i Blekinge. Här finns psaltarpsalmer etc, omgivna av växtornamentik målade dekorativt i valven. Under väckelsen på 1800-talet skulle bruket med bibelord på väggarna få aktualitet, inte bara i de första bönhusen utan också i en del kyrkobyggnader. Den ursprungliga "bildkonsten" i flera av kyrkoarkitekten Emil Viktor Langlets centralkyrkor, som uppfördes under slutet av seklet, utgjordes ofta av målade bibelord på väggarna samt ori-

entalisk ornamentik. Förebilden var bl a fornkyrkliga centralkyrkor. De målade bibelorden som ursprungligen fanns i en del av hans kyrkor sammanhänge naturligtvis även med det bildbruk - eller snarare den attityd till bilder - som utvecklats i delar av den inomkyrkliga väckelsen.<sup>21</sup> I Langlets programförklaring i häftet *Protestantiska kyrkobyggnader enligt centralsystemet*, Stockholm 1879, stod just ordet i centrum. Från de första fornkyrkliga kyrkobyggnaderna till 1800-talets väckelse och senare föreligger alltså ett bruk att avbilda själva bibel-ordet på väggarna. Tanken bakom är naturligtvis att konkret betona och påminna om det gudomliga ordets närvaro i byggnaden, helt i linje med tanken bakom tabernaklet och torarullarna i den judiska synagogan. Mot denna bakgrund bör Gregorius' argument konkret kunna ses. De målade bibelorden kan nämligen ersättas med målade bilder som uttrycker samma sak. Gränsen mellan ord och bild är inte klart avgränsad. Bildteologiskt och språkfilosofiskt utplånas delvis gränsen mellan bild och ord i Gregorius' argument. Språket blir mer än bokstäver. Men vad är skrift i sammanhanget för de läskunniga om inte just det sakrala ordet? Här ligger nyckeln för förståelsen av argumentet. Det sakrala ordet kan översättas med sakrala bilder som förmedlare. Vad vi ofta associerar till när vi ställs inför Gregorius' argument är den didaktiska snävhet som vi utläser: bilder är bara ord, bokstäver. Detta ger egentligen inte rättvisa åt argumentet och den närhet fornkyrkan kände till den judiska traditionen med toratanken. Ordet var heligt och innefattade en gudomlig närvaro, och översätts nu ordet med bilder blir dessa lika heliga som ordet och bokrullarna. Bilderna kan alltså utifrån Gregorius' argument sägas bli sakrala p g a den gudomliga närvaron i de bibelord de uttrycker. Judendomens torauppfattning kan alltså i själva verket förklara varför en bild kan anses sakral. I sammanhanget kan nämnas att det även i protestantisk tradition föreligger en tanke på sakrala bilder, t ex hos Bang. Han gör i sin *Postilla Catechetica* en uppdelning i heliga och oheliga bilder. Sakrala bilder är just sådana som har sin grund i den Heliga skrift:

- Två slags bilder: {
- Heliga, dvs de som har sitt fundament i den Heliga skrift, och användes {
    1. Som en gudomlig Memorial och erinran om åtskilliga sällsamma berättelser.
    2. Som en särskild kyrkoornament och beprydning, ja oblectament och glädje etc.
  - Oheliga, dvs de som är excogiterade och gjorda utifrån vantro och villfarelse, till avguderi och förgängligt missbruk, sådana får inte tillstädjas eller användas.<sup>22</sup>

Sistnämnda exempel hos Bang visar alltså att man i protestantisk tradition inte är främmande för att benämna en bild sakral. Men exemplet visar också genom själva indelningen, att kyrkans bilddiskussion primärt inte gäller om man skall ha bilder eller inte i ett kyrkorum utan *vad en bild egentligen är*. Så var det även för kalvinismen. Det avgörande för bildbruket och huruvida bilder är tillåtna eller inte är själva bildtypen och bildkategorin. Kyrkans bilddiskussion handlar på djupet uteslutande om bilddefinitioner. Gregorius' argument kan tolkas så, att bilder mer eller mindre parallellställs med det skrivna ordet. Hur en sådan parallellställning skall förstås och hur långt den sträcker sig kan naturligtvis diskuteras. Ytterst blir det en semantisk fråga, dvs en fråga angående våra sinnesbilder och begrepp och de tecken vi använder för att förmedla dessa. Problemet uppmärksammades bl a i de efterreformatoriska skrifterna från lutherskt håll angående bildfrågan kring sekelskiftet 1600. En helt entydig tolkning föreligger inte här. Då jag utförligare redogjort för detta i min undersökning *Bildstrid, Bildbruk, Bildlära* skall jag här endast göra en sammanfattning.<sup>23</sup> Först avgränsar sig flera av skrifterna från tanken, att den term, *idiotis*, som vanligen anses innebära de inte läskunniga, skulle gälla lekfolket överhuvud, i motsats till prästerna. Avgränsningen här riktas mot den romersk-katolska skriftuppfattningen. Lutheranerna menade att enligt romersk-katolsk uppfattning var själva bibelordet förbehållet prästerna. Lekfolket fick alltså nöja sig med bilderna. Från kalvinskt håll hade nämligen lutheranerna beskyllts för att liksom katolikerna ha två biblar, en för prästerna och en för lekfolket. Den för lekfolket utgjordes av bilderna. Även om lutheranerna i skrifterna från ca 1600 inte sällan refererar Gregorius' argument något oreflekterat, är man vanligen mån om att betona att bilderna i sig inte kan ersätta bibelordet. Enligt t ex Johann Arndt måste bilderna betraktas genom ordet, men om så sker kommer heller inte bilderna att vara döva och stumma. Utifrån den toraaspekt som skisserats ovan är det i själva verket i Arndts utsaga den gudomliga närvaro som finns i ordet som också kommer att finnas i bilderna. En annan aspekt kommer fram hos den brandenburgske hovpredikanten Simon Gediccus.<sup>24</sup> För honom är bilderna, liksom kyrkans ceremonier i övrigt, trons hjälpmedel. De skall främst ledsaga det hörda ordet. Det vi vill bevara i minnet skriver vi antingen på papper eller ritlar med krita på väggen. Varför skulle vi då utplåna bilderna, frågar Gediccus. Skillnaden mellan ord och bild är i det fallet inte klart avgränsad. Både ord skrivna med bokstäver och bilder som används som ersättning för de med bokstäver skrivna orden är underordnade den primära funktionen: att vara hjälpmedel att *bevara* i minnet det hörda ordet. I en annan försvarsskrift för bilder utgiven av fakulteten i Wittenberg, *Notwendige Antwort*, 1597, föreligger en mer ingående behandling av förhållandet mellan ord och bild. Förhållandet sammanfattas under begreppet *adminiculum memoriae*, en hjälp för minnet. Enligt sistnämnda skrift är det nästan likvärdigt om man använder sig av bilder eller skrivtecken för att komma ihåg och minnas Bibelns berättelser. Av-

görande är själva begripligheten. Minnesfunktionen tillhör egentligen den äldsta bildfunktionen i kyrkans historia. Enligt Grabar har de bilder och symboler från kyrkans första århundraden som möter i katakomberna denna funktion.<sup>25</sup> Grabar ser katakombbilderna som ett mellanting mellan bild och tecken, som *image-signs*. De appellerar i första hand till intellektet, som med hjälp av dessa knapphändiga bilder och tecken aktualiserar ett större tankeinhåll som tidigare inlärts. Principiellt blir ett bibelord målat på väggen eller broderat ett liknande tecken. De angivna orden står inte isolerade utan läsaren aktualiserar samtidigt kontexten och ordens djupare tankeinhåll. En aspekt som också kommer fram i luthersk teologi är att det gudomliga ordet som sådant djupast sett inte är bundet till själva bokstäverna eller de med bokstäver sammansatta enskilda orden utan betecknar något oändligt större. Det gudomliga ordet kan förmedlas och uttryckas på många sätt. Ett av sätten är just bilder. När Gregorius' argument återopas, åsyftas dock uteslutande det förkunnade ordet. Parallellställningen ligger här. Bakom ligger naturligtvis den egentliga kanon, som den kristna förkunnelsen har som rättesnöre. Kristendomen - liksom judendomen - är ytterst en bokreligion. Varför har då inte ett målat bibelord på kyrkans vägg företrädde enligt flera lutherska teologer? Enklast kan detta förstås utifrån tanken att ett målat bibelord på väggen tillhör kategorin det i kyrkan förkunnade ordet. Bibelordet har nämligen plockats ut ur kanon i förkunnelsesyfte, liksom kyrkoårets perikoper. Det har plockats ut som stöd för minnet av och som påminnelse om ett djupare och mer omfattande innehåll, som sammanfattas och aktualiseras av just det målade bibelordet. Det ur kanon utplockade ordet blir alltså ett tecken för ett större sammanhang. Detta tecken kan enligt Gregorius' argument ersättas med en målad bild, förutsatt att det föreligger en kunskap som kan aktualiseras genom tecknet. I annat fall blir bibelordet lika meningslöst som den målade bilden. Begripligheten är alltså kriteriet. Det är i detta sammanhang ett argument av ovan nämnde Heldvad mot 1500-talets katekesaltartavlor skall ses. I en liten skrift utgiven 1597, *Elevsinia sacra*, går han till angrepp mot att ersätta bilderna i kyrkorummet med katekesaltartavlor. Motiveringen är just de inte läskunniga. Ironiskt hävdar Heldvad att kalvinisterna ersatt bilderna, som ger den inte läskunniga allmogen både påminnelse och andakt, med några förgyllda bokstäver. Dessa förgyllda bokstäver förstår bonden sig lika lite på som kråkan förstår sig på söndagen!<sup>26</sup> Påminnelse-tanken var viktig. Sven Bälter påpekar angående Laurentius Petris kyrkoordning 1571: "I Kyrkolagen af år 1571. yttrade sig vår Församling, at wi icke ansågo de målningar och beläte, som förestälte nyttiga Bibliska Historier, för platt fåfänga, långt mindre för så styggeliga, som de belätes stormaare, hwilke bortkastade det goda med det onda. Man kunde wäl behålla dem, efter de betecknade något nyttigt, och påminte oss der om. Menn i fall wantroget och enfaldigt folk wille för dem wisa någon wördnad, skulle de tagas af wägen, och folket förmanas, at hålla sig til Gud allena, samt hans ord och Sacra-

ment"<sup>27</sup> Bilderna kunde alltså vara kvar om de *betecknade* något nyttigt och *påminde* om detta.

När Gregorius formulerade sitt argument för bilder förelåg redan olika uppfattningar om bildens berättigande i ett kyrkorum. Kyrkofäder som Paulinus av Nola, Basilius, Gregorius av Nyssa och Nilus hade före honom framhåvt bildernas didaktiska och pedagogiska värde. Som refererats ovan fördes argumentet angående bildernas didaktiska värde också fram i bilddiskussionerna omkring år 1600. Men vad händer under 1600- och 1700-talen när läskunnigheten efterhand blir mer utbredd? Angeläget inte minst i protestantisk tradition var ju att så många som möjligt skulle få möjlighet att själva studera och läsa kanon i sin helhet, dvs inte bara vara hänvisade till det i kyrkan förkunnade ordet. Oförankat blir naturligtvis att argumentet till viss del försvagas eller mister relevans. I förlängningen härav borde också följa, att p g a ökad läskunnighet mister bilderna också sin betydelse i kyrkorumen. I bilddiskussionen omkring år 1600 framhölls fortfarande allmogen som inte kunde läsa. Heldvad nämnde i exemplet ovan bonden, som inte begrep de förgyllda bokstäverna på altartavlorna. I fler och fler hem kommer efterhand under 1600- och 1700-talen Bibel, psalmböcker, bibelförklaringar, postillor och andra uppbyggelseböcker att finnas. Den danske prästen Jacob Worm Skielde-rup kan i sin skrift 1782, *Den offentlige Gudsdyrkelses ubillige og skadelige Foragt og Forsømmelse*, t o m nu hävda att sådana fromma böcker var vanligare hos bönder än hos högreståndspersoner.<sup>28</sup> Hade bilder fortfarande betydelse för dessa fromma bönder som fördjupade sig i postillor och uppbyggelseböcker av olika slag? Frågan är naturligtvis komplicerad. Ett förhållande kan ganska lätt konstateras. De rikt smyckade kyrkovalvens tid är förbi och många av de valvmålningar, som inte tidigare överkalkats, överkalkas under 1700-talet. I jämförelse med medeltiden blir kyrkorumen efterhand bildfattigare. Man skall dock i sammanhanget beakta nytillkomna altartavlor och epitafier under 1600- och 1700-talen. Ett konstaterande bör dock kunna göras när det gäller själva kyrkorummets utveckling under 1600- och 1700-talen. Kyrkorummet tillhandahåller inte längre en så rik och omfattande bildskatt att det är helt relevant att tala om bilder eller bildserier för inte läskunniga. Detta säger dock inte att bilder överhuvud mist betydelse. Med läskunnigheten sker en expansion när det gäller bokutgivning, inte minst av uppbyggelseböcker. Som nämnts kom sådana att finnas i många hem. Detta för också med sig att ett nytt bildmaterial expanderar, nämligen bokillustrationer. Viktigt att notera är, att många uppbyggelseböcker försågs med ett rikhaltigt bildmaterial och väl att märka: inledningsvis ofta med argument för just detta bildmaterial. Argument för bokillustrationer börjar alltså nu se dagens ljus, i likhet med tidigare argument för bilder i kyrkorumen. Redan i den sk *hortulus animæ-litteraturen* med dess växt- och trädgårdsillustrationer föreligger exempel på detta.<sup>29</sup> I Lukas Martinis *Christeliga Jungfrurs AeRA-krantz*, 1608, föreligger inledningsvis i ett företal av Johannes Avenarius ett argument som principiellt står nära just

Gregorius' och som ofta möter i illustrerade uppbyggelseböcker. Alla medel är tillåtna som underlättar de ungas kristna undervisning. Det gäller predikningar och skrifter, förmaningar och vänligt lockande, exempel, liknelser och bilder från naturen, hedniska berättelser och Bibelord samt dikt och spel, både komedier och tragedier.<sup>30</sup> Argumentet här som i första hand vill försvara de växtillustrationer som återfinnes i boken samt bildspråket i anslutning till dessa ligger i linje med den tolkning av Gregorius' argument som återfinnes i lutherska argumentationsskrifter för bilder från ca 1600 och som ovan refererats. Det gudomliga ordet kan förmedlas på många sätt. Det intressanta i Martinis bok är, att även skapelsens bok, naturen, dragits in i argumentet. Argumentet gäller alltså inte enbart bilder ur Bibeln. Samma möter i förordet till en utgåva av Johann Arndts *Sanna Kristendomen*, 1763, av Adam Struense. Struense betonar illustrationernas betydelse dels i uppbyggligt syfte och dels för att göra innehållet mer begripligt och lättare att ständigt erinra sig. Därför finns både bilder ur Bibeln och från naturen.<sup>31</sup> Hur kan man lära barn de dyra sanningarna, som står i Arndts *Sanna Kristendomen*, bättre än genom att visa dem bilderna och förklara dem, frågar Adam Struense vidare.<sup>32</sup> Dessa två exempel, Lukas Martinis och Adam Struenses, visar också hur barn och ungdom nu medvetet kommer in i sammanhanget. Även om läskunnigheten ökade, kvarstod - och kvarstår - fortfarande en kategori inte läskunniga, nämligen de barn som ännu inte lärt sig läsa. Visserligen är läskunnighetens omfattning bland de vuxna långt in på 1800-talet ett historiskt komplicerat problem, men från 1600-talet och framåt har den kristna barnboken, hur det än förhåller sig med de vuxnas egentliga läsfärdigheter, en omfattande utbredning.<sup>33</sup> Utmärkande för många av de barnböcker som utges är just ett rikhaltigt bildmaterial, dels för de barn som ännu inte kan läsa, dels i syfte att lära dem läsa. På så sätt återkommer ständigt anspelningar på Gregorius' argument långt efter att läskunnigheten blivit mer utbredd. Bönder och olärda har uteslutande ertsatts med barn. Men bilder producerades och produceras ständigt i det kyrkliga arbetet, i den kyrkliga förkunnelsens tjänst - helt i linje med Gregorius' argument: för de inte läskunniga.

## NOTER

1 Bengt Arvidsson, Bildstrid, Bildbruk, Bildlära. En idéhistorisk undersökning av bildfrågan inom den begynnande lutherska traditionen under 1500-talet, Lund 1987, s 43 samt 189.

2 Angående Laurentius Petri, se Mereth Lindgren, Att lära och att pryda, Stockholm 1983, s 15ff, samt Bengt Ingmar Kilström, Synen på kyrkoprydnader i Lau-



rentius kyrkoordning 1571 och konsekvensen av denna, i Tro of Bilde i Norden i Reformasjonens århundrede, Oslo 1991, s 193ff.

3 Bälter, s 188.

4 Leonide Ouspensky, Theology of the Icon, Crestwood 1978, s 135f.

5 Arvidsson, Bildstrid, Bildbruk, Bildlära..., s 126 ff och 133ff.

6 Arvidsson, Bildstrid, Bildbruk, Bildlära..., s 165.

7 Arvidsson, Bildstrid, Bildbruk, Bildlära..., s 73f.

8 Arvidsson, Bildstrid, Bildbruk, Bildlära..., s 101ff.

9 Arvidsson, Bildstrid, Bildbruk, Bildlära..., s 224ff.

10 Heldvad 1622, s 272: "Es sind zweyerley Bilder / vnd Gemahelde / nemlich Abgoettische Bilder / vnd Götzen / so Gott am hoechsten verboten / vnd huebsche schoene Bilder / oder Historische Gemahelde / so vns / wie wunderbar Gott siene Heiligen gefuehret / siene Kirsche beschuetzet vnd erhalten / sonnenklar fuer augen stellen / welche Historische Bilder vnd Gemahelde von Gott nirgend verboten. Solche Bilder sind bey vns Christen / nicht anders dann der Leyen Bibel / wie der heilige Gregorius in Ep, 9 lib. 9 de statuis & imaginibus, im Jahr nach Christi Geburt 601. bezeuget".

11 Heldvad 1622, s 286f.

12 Bang, s 192: "Dend I. er denne / ad saadanne Billeder oc Efterlignelser kand være Laicis, ded er / Leeg Folck oc dend gemeene Mand i synderlighed / quasi muti Magistri, ded er / til Erindring oc Vnderviissning omb adskillige mærcklige Stycker oc Skiønne Historier / som de i saa maader scinbarligen kunde see for Øyene. Huorfaare de oc kaldis gemmeenligen Biblia Laicorum, ded er / de Wlærdis Bibel: Fordesaa saadanne Billeder er dend gemeene Mand i steden for Bøgger: Oc som gregorius siger: Quod legentibus Scriptura, hoc idiotis præstat pictura, ded er: Huad de Lærde kunde forfare aff Bøgger oc Skrifter: ded kunde de Wlærde oc Leeg Folck forstaa aff Billeder oc Malning / dog ingenlunde foruden Guds Hellige Ords Embede oc Kraft".

13 Bang, s 133ff.

14 Bang, s 165ff.

15 Jfr t ex Bang, s 182: "Ti som Gregorius siger: Aliud est picturam adorare, aliud, per picturæ Historiam; quid sit adorandum, addiscere, ded er / siger Gregorius, et / ad tilbede een pictur eller Billede / oc et andet / formedelst een pictur oc Billedis Anvissning ad lære huad / eller huem mand skal tilbede. Oc een andanstedes siger hand: Derfare bliffuer de hellige Evangeliste affmalet udi Kircken /

ad gemeene Mand der aff kunde til Gemyt føre huad Christi Lærdomb oc Gierninger her paa Jorden hafuer udrettit."

16 André Grabar, *Christian Iconography. A Study of Its Origins*, London 1980, s 23.

17 Milton Steinberg, *Judendomen. Idéer och trosföreställningar*, Uppsala 1978, s 26ff.

18 Bälter, s 184.

19 Arvidsson, *Bildstrid, Bildbruk, Bildlära...*, s 52 samt s 187ff. angående problematiken bild och ord. Angående katekesaltartavlor, se också Ragne Bugge, *Ikonoklasmen i Norge og de norske katekisme altertavlene, i Tro og bilde i Norden i Reformasjonens århundrede*, Oslo 1991, s 85-91.

20 Bugge, *Ikonoklasmen i Norge...*, s 87.

21 Anders Gustavsson, *Religiösa bilder inom väckelserörelser, Meddelanden från Kyrkohistoriska arkivet i Lund* 18, 1984.

22 Bang, s 190 f.

23 Arvidsson, *Bildstrid, Bildbruk, Bildlära* 1987, s 188ff.

24 Arvidsson, *Bildstrid, Bildbruk, Bildlära*, 1987, s 191.

25 Grabar, s 8: "But these paintings of the catacombs are not meant to represent events - they only suggest them. It is enough to indicate one or two salient features, in order to designate a specific person, event, or object. These few traits do not define the images at all, but the informed viewer is invited to make use of the summary indications to divine the subject. In other words, the paintings are schematic - that is, they are image-signs, which appeal above all to the intellect and which imply more than they actually show".

26 Arvidsson, *Bildstrid, Bildbruk, Bildlära*, s 193f.

27 Bälter, s 188.

28 Jacob Worm Skielderup, not s 77: "Kommer ieg ind til en skikkelig Bonde, finder ieg Psalmebøger, Forklaringer, Bibel, nye Testamente, Postil, og flere deslige gudelige Bøger; men kommer ieg ind til en fornemme mand, (en gammel Spitsborger undtagen) er han solide, finder ieg oeconomiske Afhandlinger, Historier, Levnets Beskrivelser etc; men er han af de simplere, finder ieg Romaner, Hyrdedigte, Comedier og deslige, saa Bøger skal ei give dem det Fortrin".

29 Angående denna omkring år 1600 vanliga uppbyggelselitteratur, se Bengt Arvidsson, *Själens örtagård. Trädgårdskonstens betydelse för bildspråket i uppbyggelselitteraturen omkring år 1600*, Lund 1991.

30 Arvidsson, Själens örtagård..., s 202.

31 Adam Struense skriver bl a följande i förordet: "Aus noch wichtigern Gründen hat man sich verbunden geachtet, ganz neue Sinnbilder zu dieser neuen Ausgabe erfinden und stechen zu lassen, und sie so einzurichten, damit der Zweck der Erbauung dadurch desto besser befördert werden möge. Zu dem Ende sind sie so eingerichtet worden, damit sie die vorgetragenen geistlichen Wahrheiten dem Leser begreiflicher vorstellen und von denselben einen solchen Eindruck machen mögen, dass er sich der heilsamen Lehren an denselben leicht wiederum erinnern könne. Deswegen sind sie nicht weit hergesucht, sondern von den bekantesten Gegenständen hergenommen worden, nemlich aus der heiligen Schrift und aus der Natur. ... Kurz zu sagen, die Kupfer sind gleichsam als Erklärungsbilder der drey Artikel des christlichen Glaubens gewählt worden. Man hat sich beflissen, die Zeichnungen nicht nur durch einen geschickten Künstler sehr genau und sauber verfertigen zu lassen, sondern sie auch jedesmal auf der andern Seite deutlich zu erklären".

32 Struense, förordet: "Denn, woran erinnert man sich leichter, als an ein Bild und ein paar Verse: und wie kan man Kindern die theuren Wahrheiten, die im Arnd stehen, angenehmer beybringen, als wenn man ihnen die Bilder zeigt, erkläret, oder besser, sie selber zur Erklärung und Bedeutung derselben durch Fragen bringet?"

33 Angående de första svenska barnböckerna, se Göte Klingberg, Till gagn och nöje. Svensk barnbok 400 år, Stockholm 1991.

# Summary

Gregory the Great's argument concerning the function of pictures for those unable to read has often been brought out in Church discussions on pictures. In the history of theology, the argument was developed during the 4th and 5th centuries, thus during a period when the distance between Jewish synagogues and Christian communities had not yet become complete. There is therefore cause for asking whether Gregory's argument emanates from Jewish tradition, from the *thorah* opinion. From the beginning, Christianity was a book religion, through the writings of the Old and the New Covenant. When the first Christian church buildings were by and by being erected, it was natural to somehow mark the presence of the Word. Church Father Ambrose informs on church walls being adorned with biblical quotations and all sorts of proverbs. From the first ancient church buildings to the 19th century revival onwards, there has been a habit of picturing the biblical quotation proper on the walls. Obviously, the thought behind this is in a concrete way to emphasize and call attention to the presence of the divine Word in the very building. It ought to be possible to see, concretely, Gregory's argument in the light of these facts. Because painted biblical quotations can be replaced by painted pictures which express the same thing. The boundary between word and picture is not clearly-defined. The word was holy and contained divine presence. If the word is translated into pictures, they will be just as holy as the word and the scrolls. So, referring to Gregory's argument, the pictures can be seen as sacred on account of the divine presence in the biblical quotations which they express. The parallelism concerning word and picture in Gregory's argument concerns solely the word being preached to the congregation. Behind this lies naturally the true canon which Christian preaching has as its guiding rule.

During the century of Reformation we find Gregory's argument in several ordinances of the evangelical order. Through Laurentius Petri the argument also came to stand for the theological principle for the use of pictures in the Church of Sweden in post-reformatory times. But, what happens to the argument in the continuous evangelical tradition, when the ability to read spreads more widely during the 17th and 18th centuries, by and by to become a demand - or a common right - during the 19th century with its regulations on elementary schooling? It was very

important in Protestant tradition for as many as possible to have the possibility to study and read the canon in its entirety, i.e., not only to be obliged to use the word preached in Church. It could be expected, as a result of this, that pictures would lose their importance on account of people's growing ability to read. With growing reading ability there is an expansion of book publishing, not least religious tracts. This, however, actually leads to the expansion of a new kind of pictures, namely book illustrations. Many religious tracts were amply provided with pictures, and nota bene: in the introductions there were quite often arguments for these very pictures. The arguments for book illustrations remind us essentially of earlier arguments for pictures in the churches. In the argumentation, especially children and young people are being emphasized. The pictures were to help those children who were not yet able to read, but also to facilitate reading and learning.

# Ecce lignum crucis - Se korsets trä

## Bilden i Svenska kyrkans gudstjänst

Av Nils-Henrik Nilsson

Genom ett kyrkomötesbeslut 1975 infördes i Svenska kyrkan användningen av en bild som ett liturgiskt moment. Trots att den svenska reformationen i sig inte var fientligt inställd till användningen av bilder, innebar beslutet vid kyrkomötet en innovation eller snarast en förnyelse av den svenska efterreformatoriska gudstjänsttraditionen. Från 1976 kunde församlingarna som ett alternativ till långfredagens högmässa använda en särskild långfredagsgudstjänst utan att begära särskilt tillstånd från domkapitlet för detta.<sup>1</sup> Som ett moment i gudstjänsten ingick att församlingen skulle uppmanas att betrakta en avbildning av ett kors med orden "Se korsets trä på vilket världens Frälsare är fästad. Kom, låt oss tillbedja."<sup>2</sup>

## BILDER OCH SYMBOLER

Bilder och symboler har alltid hört till gudstjänsten i Svenska kyrkan. Det är svårt att tänka sig en gudstjänst utan att det i altarets omedelbara närhet finns ett altarskåp, en central målning eller skulptur att fästa

1 Förordning om alternativ ordning för gudstjänster inom svenska kyrkan, utfärdad den 22 januari 1976, SFS 1976:204.

2 Orden utgör en översättning till svenska från latin: *Ecce lignum crucis in quo salus mundi pependit. Venite, adoremus.*

blicken vid. Väggar, predikstol, skrudar, ja, på en mångfald platser och föremål i kyrkorummet finner vi bilder när gudstjänsten firas. Ingen av dessa är dock nämnd i någon av kyrkans gudstjänstordningar och behöver egentligen inte vara nödvändig för en gudstjänst. Det som skall behandlas i denna artikel rör endast bildens direkta användning i gudstjänsten som ett angivet liturgiskt moment. Förutom biskopsvigningsmässans användning av ett kors som lämnas till den nyvigde biskopen är det i den nuvarande kyrkohandboken endast långfredagsgudstjänsten som i själva gudstjänstordningen anvisar ett liturgiskt bruk av en bild.

Symboler används ofta i kyrkans gudstjänst och skall här skiljas från bilder. Med bild menar jag en avbildning av någon verklig eller tänkt sak eller person. Symbolen talar ett annat språk. Ljuset som brinner är en symbol för det heliga, för livet, för Gud själv. Med sin minskande mängd stearin och en förkolnad veke gör inte ljuset på altaret anspråk på att avbilda det som tankarna förs till. Det vill vara en symbol. På liknande sätt gör inte nattvardsbrödet anspråk på att avbilda Kristi kropp. Brödet tas istället genom Kristi ord och löfte emot som bärare av en himmelsk verklighet på ett annat sätt än bilden. Korset som hängs om biskopens hals, liksom det kors som förevisas i långfredagsgudstjänsten är däremot en avbildning av det kors som Kristus dog på. I och med detta har korset samtidigt ett stort symbolvärde, men korset i sig självt vill återge det avrättningsredskap som användes för att ta hans liv, när Kristus dömts till döden. Korsets ursprungliga, historiska utformning är i dag svår att fastställa, men bildkonsten har alltid haft stor frihet att återge och avbilda det man tänker sig.

Bildanvändning är inte oproblematiske. I Gamla testamentet förbjuds i dekalogen att man gör beläten och bilder av det som är uppe i himlen, det som är nere på jorden och det som är i vattnet. Detta bud kan anses ingå i det andra budet om att människan inte skall göra sig några avgudar och ha andra gudar än den sanna guden.<sup>3</sup> Gud själv låter ingen människa se sitt ansikte, än mindre avbilda det.<sup>4</sup> Som en följd av det förhållandevis kategoriska bildförbudet i dekalogen har mosaiska trosbekännare liksom muslimer avvisat tanken på bilder, i betydelsen avbildningar av verkliga ting och personer. Gudstjänsten har inte varit ett undantag. Inom kristenheten har bildförbudet periodvis orsakat bildstrider och ikonoklasmer. Under de första århundradena var de kristna församlingarna misstänksamma mot de personer i den hellenistiska omvärlden som arbetade som konstnärer. De var nästan uteslutande sysselsatta med att avbilda den grekiska mytologins gudar och berättelser. Om en skulptör eller

3 2 Mos 20:3-5

4 2 Mos 33:20

målare efter dopet "återföll" till att göra bilder eller avgudar, skulle han uteslutas ur församlingen till dess han gjorde bot och bättring.<sup>5</sup> Bland kristenhetens kyrkor och samfund har ibland vissa riktningar anknutit till Gamla testamentets bildförbud och fornkyrkans återhållsamhet. Sedan reformationen har de reformerta kyrkorna förhållit sig mycket avvaktande till bilder i kyrkorummet och avvisande till användning av bilder som liturgiskt moment.

Det Gamla testamentets bildförbud har dock ett slående undantag. Människan själv skapas till att vara en avbild av Gud. Mannen och kvinnan är Guds avbild i den meningen att de återspeglar något av Guds väsen, den himmelska verkligheten. Människan är inte i egentlig mening en avbild som visar hur Gud ser ut, utan visar hur Gud till sitt väsen är.<sup>6</sup> När Guds son blev människa i Kristus blev han den fullkomliga bilden av Gud som visar vem Gud är.<sup>7</sup> Kristus står i centrum för det nya förbundet med Gud. Den kristna gudstjänst som skildras i Nya testamentet har honom i sin mitt.<sup>8</sup> Han är Guds fullkomliga avbild, sådan som människorna är avsedda att vara. Därför strävar den kristna tron till att människan skall efterlikna honom och bli mer lik honom och därmed Gud.<sup>9</sup> När Jesus förs ut klädd i törnekronan och den purpurfärgade manteln av Pilatus, som säger "Se mannen!",<sup>10</sup>, ropar överstepräster och rättstjänarna: "Korsfäst! Korsfäst!". Enligt Nya testamentets synsätt är den smådade Kristus som dömdes till döden ett fullkomligt återgivande av Guds förhållande till mänskligheten. I Kristus kan människan se Gud, men dömer honom till döden.

5 Som ett exempel på hur detta reglerades under fornkyrklig tid kan nämnas från Hippolytos kyrkoordning, canon 11, som innehåller de förbud som omnämns ovan, dock med ett viktigt förbehåll. Om en skulptör, silversmed eller målare efter dopet utförde någon bild skulle han uteslutas om det inte gällde något som församlingen behövde. The Canons of Hippolytus, Nottingham 1987, s 17. Detta kan antyda att vissa församlingar på 300-talet började få en mjukare inställning till bildanvändning i gudstjänstens sammanhang. Först det sjunde ekumeniska konciliet, som hölls i Nicea år 787, behandlade utförligt bildanvändningen i den kristna gudstjänsten. Konciliet tillät långtgående bruk av bilder och att församlingarna visade vördnad för bildframställningarna genom bugningar och kyssar, ljus och rökelse. Denna vördnad fick inte missuppfattas som avguderi utan riktade sig till Gud själv som ensam var värd all egentlig vördnad, "latreia", som inte fick visas något skapat eller framställt. Den lutherska reformationens förhållningssätt till 700-talets bildvänliga koncilier behandlas av Arvidsson, Bildstrid Bildbruk Bildlära, Lund 1987, s 101ff. Arvidsson ger en värdefull fördjupning av reformationstidens lutherska bildteologi.

6 1 Mos 1:26-27, 5:1, 9:6; Rom 8:29; Ef 4:24; Kol 3:10; 2 Kor 3:18

7 Jesus säger: "Den som har sett mig har sett Fadern". Joh 14:9

8 Upp 7:9-17

9 1 Kor 11:7; Hebr 1:3; 2 Kor 3:18

10 Joh 19:5. "Se mannen!" - lat "Ecce homo!"



## "SE KORSETTS TRÄ"

Gudstjänsten på långfredagen med en bild av Kristi kors finns både i östlig och västlig liturgisk tradition. Den går tillbaka på den liturgiska traditionen i Jerusalem såsom den var känd på 300-talet. Främst är det den spanska pilgrimen Egeria som berättar om hur långfredagen firades i Jerusalem år 380. Då ingick i gudstjänsten att framställa en del av ett verkligt kors, inte en bild; det kors som enligt legenden kejsar Konstantins mor Helena hade funnit i Jerusalem<sup>11</sup> med undergörande egenskaper och därigenom antagit att det var Kristi sanna kors hon funnit.

Egeria skildrar hur församlingen i Jerusalem tillsammans med pilgrimerna gick till korsfästelseplatsen, till kapellet *ad crucem*,<sup>12</sup> redan i gryningen på långfredagen. Alla var trötta av vaka och fasta. Efter att ha lyssnat till en läsning om hur Jesus förhördes inför Pilatus höll biskopen ett tal och uppmanade därefter folket att gå hem och vila sig. Vid andra timmen skulle de återvända för att till sjuätte timmen få se korsets heliga trä. Innan solen gick upp skildes man sedan åt.

När folket åter samlades ställdes ett bord fram, täckt med en linne-duk. Ett skrin av förgyllt silver bars till bordet, öppnades och en bit av träet och överskriften från korset lades på bordet. Biskopen lade sedan sina händer på korsreliken och höll om den. Alla fick efter detta gå fram för att böja sig ned över korsreliken och överskriften, beröra dem med panna och ögon och kyssa korsets trä. Ingen utom biskopen fick hålla träreliken med händerna. Enligt Egeria hade det en gång inträffat att någon med tänderna bitit loss och stulit ett stycke av korsets trä. Därför höll biskopen korsreliken medan diakonerna stod på var sin sida om biskopen och noga gav akt på var och en som kom.

Detta skedde efter den andra timmen och var avslutat före den sjätte timmen. Vid den sjätte till och med den nionde timmen bestod långfredagens liturgi huvudsakligen av att man på Golgata läste texter, bad och sjöng hymner. Dessa senare moment verkar ha ägt rum inför korsets trä, men utan att detta omnämns eller framvisas i ett särskilt liturgiskt moment.<sup>13</sup>

- 11 Per Beskow avvisar i Kyrillos av Jerusalem, Katekeser, Skellefteå 1992, s 24, Stephan Borgehammars anspråk på att denna tradition är trovärdig, framförda i *How the Holy Cross Was Found*, Uppsala 1991.
- 12 Exakt var långfredagens korshyllning ägde rum i Konstantins basilika berörs av Beskow o a a, s 23ff. Biskop Kyrillos var personligen närvarande den långfredag som Egeria beskriver och hon nämner honom några gånger i sin berättelse som "biskopen".
- 13 Thurston, *Lent and Holy Week*, London 1904, s 349ff; Lindberg, *Kyrkans heliga år*, Stockholm 1937, s 94ff; Björkman, *Stilla veckan*, Lund 1954, s 267ff; Baldovin, *Liturgy in Ancient Jerusalem*, Nottingham 1989, s 6 och 40; Borgehammar o a a nämner på s 192-193 något om korsfinnandet och liturgin men inte något om det som här behandlas; Beskow o a a, s 23-24 och s 74, Kyrillos trettonde katekes, 4 ..."Korsets trä vederlägger mig, detta kors som nu sänds

Den liturgiska traditionen från församlingen i Jerusalem spreds med tiden både till kristenhetens östra och västra delar, även till kyrkor som saknade en relik från korset i Jerusalem. Kännetecknande för denna del av långfredagens gudstjänst är de ålderdomliga, orientaliska drag som bevarats.<sup>14</sup>

Utformningen av momentet med korset i långfredagens gudstjänst, *adoratio crucis*, fick under svensk medeltid en sådan form att den liturgiska handlingen kommit att bevaras i folkspråket under beteckningen "krypa till korset". Den liturgiska utvecklingen fram till medeltidens utgång i hela västerlandet när det gäller detta moment i gudstjänsten har varit förhållandevis likartat. Till skillnad från utvecklingen i öst kom korshyllningen att bli en särskild liturgisk handling enbart för långfredagen.

Från mitten av 900-talet möter den kännetecknande utformningen av *adoratio crucis* i sin västliga form. Redan under 700-talets andra hälft omnämnes antifonen *Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit. Venite, adoremus* och psaltarsalmen 118 (i Vulgata) som processionssång i samband med korshyllningen. Senare tillkommer hymnen *Crux fidelis* och under 1000-talet tillkommer även improperierna. Införandet av ett mer allmänt bruk av improperierna i långfredagens gudstjänst har sitt ursprung från gallisk liturgisk tradition.<sup>15</sup> Genom införandet av improperierna gavs korshyllningen en starkare bot- och sorgkaraktär<sup>16</sup>. Antifonen *Ecce lignum crucis* hade genom att tala om världens frälsning tidigare främst understrukit tanken på segern genom korset.

Korshyllningen på långfredagen kom att utformas med flera vackra och berömda antifoner och hymner. Av det bevarade svenska medeltida materialet går det att få en bild av hur korshyllningen utfördes i vårt land. Två ordinarier från Linköpings stift, ett från Skokloster och ett som följer en tradition från Vadstena,<sup>17</sup> berättar om hur en svensk medeltida korshyllning på långfredagen kunde gå till. I medeltida tradition sjöngs improperierna före korshyllningen. Två präster utan skor på fötterna bar korset fram till altaret, till dess högra sida. Korset var övertäckt av en röd duk. Frambärandet skedde i etapper. Prästerna sjöng den första satsen i improperierna under det att de lyfte upp korset, därpå svarade medhjäl-

ut i små stycken över hela världen".

14 Helander, artikel *Adoratio crucis*, Kulturhistoriskt lexicon för nordisk medeltid, 2 uppl, 1980, band 1, sp 26

15 Björkman o a a, s 272f.

16 Improperierna behandlas av Lindberg o a a, s 96ff och Per Beskow i Melito av Sardes, Om påsken, Skellefteå 1984, s 48ff.

17 RA Skokloster 4<sup>o</sup> nr 2 och C 428, enligt Björkman o a a, s 275ff. Framställningen följer även i övrigt Björkman.

parna på grekiska *Agios o theos*, därpå kören på latin *Sanctus deus*, varpå alla föll ned på marken, på knä enligt Linköpingsordinarierna eller helt liggande enligt Strängnäsmissalet. Därefter förde prästerna korset ytterligare några steg närmare altaret innan de höjde korset och sjöng andra satsen av improperierna etc.

Sedan improperierna sjungits till slut och korset nått fram till altaret fördes korset fram mitt framför högaltaret, synligt för alla. Där följde en ceremoniell avklädning av korset. Under det att antifonen *Ecce lignum crucis* sjöngs, först med svag röst, avhöljdes först korsets högra arm, därefter den vänstra, innan det lyftes upp och alla föll ned på knä. I allt högre tonläge och med starkare röst sjöngs antifonen ytterligare två gånger medan den korsfästes ansikte och därefter hela krucifixet avhöljdes. Korsbärarna tog för varje del av avhöljningens fyra moment ett steg närmare församlingen och höjde korset allt högre.

När korset klätts av lades det ned mitt framför högaltaret och de som burit korset föll ned på knä och kysste fötterna på den avbildade korsfästet. Efter dem trädde biskopen och övriga som gjorde tjänst vid altaret efter kyrklig rang fram till korset utan något på fötterna, föll ned på knä tre gånger inför korset och kysste därefter fötterna på Kristusbilden. Korset bars från koret fram till övriga församlingen sedan prästerskapet utfört sin hyllning. Alla fick då komma fram till korset och kyssa det. Under korshyllningen sjöngs antifoner, psalmer och korshymnen *Pangue lingua gloriosi*. Trots Linköpingsordinariernas anvisning om knäfall var den utbredda traditionen i andra stift, liksom det folkliga förhållningssättet, att krypa på knä fram till korset för att kyssa det, att "krypa till korset".

Hur man såg på användningen av en bild på detta sätt i liturgin framgår av de många utläggningar och kommentarer som gjorts till korshyllningen. Redan biskop Ambrosius i Milano skrev om hur kejsarinnan Helena fann Kristi kors, men att hon tillbad Kristus och inte själva korset, eftersom det skulle ha varit hednisk villfarelse. Det var honom som hängde på korset som hon tillbad. På liknande sätt kommenterar Amalarius av Metz korshyllningens innebörd. Han skrev att när han föll ned med sin kropp inför korset, föll han ned med själen inför Gud. Korset ville han betyga sin vördnad eftersom det var genom korset han blivit återlöst, men han anropade endast honom som utfört återlösningen. Flera liturgiker gör på detta sätt en distinktion mellan att hylla och vörda korset, men att tillbe Kristus. Tomas av Aquino gick vidare i utläggningen av korshyllningen och menar att bilden, i synnerhet korset, måste ägnas samma vördnad och tillbedjan som urbilden, eftersom man ser urbilden i bilden. Bilden kan beröra människans innersta på samma sätt som förebilden. Avbildningar av Kristi kors skulle äras som en bild av Kristus.<sup>18</sup>

18 Björkman o a a, s 282ff, bl a följande citat av Tomas av Aquino, *Summa theologiae* III q 25 a 4 resp: "Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a no-

I folklig föreställningsvärld gick man utan tvivel mycket längre och från teologernas sida uppträder med tiden kritik mot *adoratio crucis*. Framför allt var det framhävandet av korset, bilden, som uppfattades som otillbörligt, att man kröp till korset, att man kysste det och att man offrade till det. Redan Wycliffe protesterade i England och framhöll riskerna med det som han uppfattade som att dyrka bilden i stället för det avbildade. En Wycliffeanhängare som dömdes till döden 1401 förklarade i sin kritik mot kyrkan att han inte ville tillbedja korset, utan endast Kristus. I det försvar för korshyllningen på långfredagen som utvecklades efter rättegången utlades innebörden med att korshyllningens tillbedjan inte riktas till korset som prästen håller i sin hand utan till honom som dog för oss alla.<sup>19</sup>

Även lollarderna vände sig mot långfredagens *adoratio crucis* och att man kröp fram till och kysste ett föremål, en bild, och höll det för sin Herre. Detta bruk borde enligt lollarderna förbjudas. Som svar på kritiken gjordes bland annat jämförelsen med hur varje människa som hyser hängivenhet och värme för en vän, när han inte är synligt närvarande, kan påminnas om honom av bilder och föremål. Det är då inte föremålet eller bilden som man vänder sig till. Med tanken vänder man sig till honom som man med sin inre blick längtar efter.<sup>20</sup>

Det offer som förekom i korshyllningen är inte belagt i de liturgiska källorna eller föreskrivet i dem. Kännedom om detta ges på annat sätt. Både Äldre och Yngre västgötalagen föreskrev att det offer som lades ned vid korsets fot på långfredagen skulle tillhöra prästens lagliga inkomst<sup>21</sup>. Offret kunde bestå av pengar eller naturagåvor. Enligt *Compendium medicinale* från Vadstena klosterbibliotek kunde ett bröd som låg mellan krucifixets skuldror medan alla offrade vid korset vara en effektiv medicin mot febersjukdom<sup>22</sup>. Bevarat är också ett avlatsbrev för Linköpings domkyrka 1412 som utlovar avlat för den som på långfredagen med bara fötter kysser korset eller bär fram sitt offer till det<sup>23</sup>.

bis veneranda: uno modo scilicet in quantum repraesentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo, ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod eius sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione patriae. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur, quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia, puta lapidis vel ligni, argenti vel auri, sic veneramus crucem tantum ut imaginem Christi: quam veneramus adoratione patriae". Det är av intresse att notera att Tomas, liksom fornkyrkans och medeltidens teologer i övrigt, när de kommenterar förhållningssättet till korset som bild, ständigt utgår från det återfunna historiska korset, korsreliken.

19 Björkman o a a, s 286f.

20 Björkman o a a, s 288f.

21 Äldre västgötalagens kyrkobalk 17:1. SLL 5, s 7; Yngre västgötalagens kyrkobalk 40. SLL 5, s 212. Efter Björkman o a a, s 290, not 3.

22 C 204 fol 55-58, enl Björkman o a a, s 290, not 3.

Det är också uppenbart att man i folkfromheten inte endast vände sig till korset på långfredagen så som de liturgiska källorna ger besked om. Inom den enskilda andakten kunde korshyllning förekomma i olika böner och andaktsövningar vilket medeltida bönböcker ger besked om.<sup>24</sup>

Bildanvändningen i medeltida gudstjänstraditioner var inte på något sätt inskränkt till att enbart förekomma på långfredagen. Under kyrkoåret bars kors, bilder och skulpturer i processioner i kyrkorummet och på kyrkogården och omgivande fält som en del av vissa gudstjänster. Särskilt kan nämnas Mariadagarnas processioner med Mariaavbildningar och gångedagarnas processioner med det svarta korset, som givit upphov till benämningen "det svarta korsets dagar", då församlingen bad för landets välfärd och årets sådd och skörd. De bilder och skulpturer som användes i kyrkorum och gudstjänst välsignades enligt särskilda ordningar som bekräftar deras starka ställning.<sup>25</sup>

## "VPPENBARA HEDENDOMEN OCH AFFGUDERIJ"

Reformationen medförde en förändrad attityd i förhållande till användningen av bilder i gudstjänsten. Bilderna ansågs nu höra till det som inte var nödvändigt för en rätt gudstjänst. De kunde dock vara nyttiga för den kristna undervisningen och därför behållas om det inte förekom vidskepelse och vanföreställningar kring bilderna. Alla vördnadsbetygelser gentemot bilderna avvisades kraftigt.

I Sverige tog Örebromötet redan 1529 upp frågan om bildens rätta användning och om korshyllningen på långfredagen. Mötet menade att bilder kunde användas, men inte på det sättet att de skulle invigas eller att man skulle buga för dem. De skulle påminna församlingen om Kristus och helgonen. Ceremonierna vid långfredag och påsk var man mycket angelägen om att förändra. Folket måste undervisas om dessa så att det inte var korset utan Kristus som fick äran.<sup>26</sup>

23 SD 1601, enl Björkman o a a, s 291, not 5.

24 Björkman o a a, s 292f som anför som exempel en bön, troligen av Berhard av Clarvaux, i en pergamentskrift från Vadstena A 29.

25 S-E Pernler tar upp ytterligare en infallsvinkel på bilden i gudstjänsten i sin artikel Die Patrozinien gotländischer Kirchen, Visby-Colloquium, Köln 1987, s 99-116, där bildernas och skulptureernas förhållande till frågan om kyrkans skyddshelgon behandlas. Bildens betydelse när en helgonkult introduceras berörs av A Fröjmark i Mirakler och helgonkult i Linköpings biskopsdöme, 1992.

26 Svenska riksdagsakter I, 1887, s 120: "Belete hafves icke för then skul, at vi skole nigha och bugha för them, utan til en åminnelse effter Christum eller helgha menniskior", s 121: "Item folkit scal læras ath ceremonier, som hallas om longafredagh och påscha dagh, sker alenest till Christi åminnelse". Lindberg o a a, s 422, 447f; Lindberg nämner, s 394, att exempelvis kyrkordningen i Mark-Brandenburg tillät att de gamla ceremonierna på långfredagen skulle få för-

En berättelse från en rättegång i Alunda i Uppland år 1541 visar hur gamla korshyllningstraditioner fanns kvar, men hur försök att motverka och avskaffa bruken görs vid denna tid. Kyrkoherden fick vid rättegången stå till svars för varför ett kors lagts ut på påskdagens morgon<sup>27</sup> för att folket skulle krypa till det. Kyrkoherden försvarade sig med att det var allmogen som medan han sjöng ottesången hade lagt ned korset och sedan själva tagit upp det igen. Att han verkligen hörde till dem som önskade lägga bort de gamla traditionerna framgår av att en dräng försökt uppvigla folket i bygden att dra ut kyrkoherden och hugga ner honom för att han ville bortlägga deras gamla sedvänjor.<sup>28</sup>

Korshyllningen på långfredagen försvann troligen inte i församlingarna ens under Georg Normans försök vid denna tid att förändra den svenska gudstjänsten. Ett tecken på detta är att ärkebiskopen Laurentius Petri fortfarande i 1571 års kyrkoordning, KO, vänder sig mot detta bruk. Ärkebiskopen skriver först gentemot bildstormarna, att bilder kan få finnas om de används på rätt sätt, exempelvis för undervisningen<sup>29</sup>. Bildanvändningen måste dock ske utan missbruk. Knäfall för en bild skall inte förekomma<sup>30</sup>. När det gäller att "utbära Beläte" menar ärkebiskopen att denna sedvänja nu är avlagd eftersom detta är "Hedniskt och affgudskt"<sup>31</sup>. Här syftar Laurentius Petri möjligen på gångedagarnas procession för att bedja för årets växt och skörd eller på helgondagarnas processioner. Han fortsätter sedan med långfredagens korshyllning. Korset skall varken nedläggas eller upptagas, "icke om kring draghas eller ther til krypas, Ty thet är ock affgudherij"<sup>32</sup>.

Flera av ärkebiskopens synpunkter på bildernas användning och långfredagens korshyllning i kyrkoordningen ingår i avsnittet om kyrkor och kyrkoskrud. Detta avsnitt har, till skillnad från många av kyrkoordning-

siggå.

- 27 Både här och i Laurentius Petris kyrkoordning 1571 talas om korshyllning i samband med påsken. Om detta är en särskild korshyllning på påskdagens morgon som förekommit är inte denna artikels uppgift att utreda. Här behandlas korshyllningen inte som liturgihistoriskt objekt utan från infallsvinkeln om bildanvändning ingående i liturgin.
- 28 Lindberg o a a, s 449f, efter Edling, Uppländska konungsdömmar, protokoll den 4 maj 1541, s 117f.
- 29 Den svenska kyrkoordningen 1571-1591, Lund 1971, s 13: "Ty målning och beläte, synnerlig-ha the som oss några wissa och merkelige Historier, sådana som j Scrifftenne äro författat, be-teekna och förhålla, rekne wij icke så platt fåfeng, mykit mindre så styggelig, som the belätes stormare, hwilke sigh altijdh så haffua j these stycker, at the iw bortkasta thet godha medh thy ondo, sielffua tinget medh missbruket, som doch genom Christeligh vnderwijsning wel kan rettas".
- 30 Den svenska kyrkoordningen o a a, s 113: "...Icke tender liws för them, icke rökier, icke knäfaller, kryper etc. Ty alt sådant är yppenbara Hedendomen och affguderij".
- 31 Den svenska kyrkoordningen o a a, s 114.
- 32 Den svenska kyrkoordningen o a a, s 114.

ens övriga kapitel, skrivits direkt för de svenska förhållandena och saknar tysk förlaga.<sup>33</sup>

Johan III:s försök att skapa en ny kyrkoordning, 1575 års Nova Ordinantia, följer i huvudsak Laurentius Petris kyrkoordning vad gäller bilderna. Dessa har främst en undervisande funktion. Om det förekommer missbruk och vidskepelse är det bättre att avlägsna bilderna.<sup>34</sup> Bilderna jämförs vid denna tid med böcker som gemene man kan läsa ur, medan överflöd och missbruk klandras.<sup>35</sup>

Som en stridsskrift mot Johan III:s liturgiska program utgav Abraham Angermannus från Wittenberg år 1587 en skrift av sin bortgångne svärfar Laurentius Petri, Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier, författad 1566. Här vänder sig den förre ärkebiskopen mot det katolska missbruket av bilderna, men menar, gentemot kalvinisterna, att målningar och "beläten" kan behållas för att de är nyttiga i undervisningen. Det tillhör den kristna friheten att behålla beläten och annat slikt om det används på rätt sätt. Först måste dock allt missbruk uteslutas. Bland de många okristliga missförhållanden som räknas upp finns "mångahanda ceremonier" på långfredagen och de stora gånge dagarna.<sup>36</sup>

När kyrkomötet i Uppsala 1593 gjorde upp med Johan III:s liturgiska program innebar det att Laurentius Petris gamla kyrkoordning stadfästes. För bildanvändningen betydde detta att bilder kunde användas i gudstjänstrummet för undervisningens skull, men att bilder ingående i liturgin var otänkbart. I uppräknningen av sådana missbruk som skulle avskaffas nämns inte heller bildkult eller korshyllningstradition som något problem. Kanske hade detta redan fallit ur bruk.<sup>37</sup>

Inom de olika lutherska kyrkorna förekom under reformationstiden skilda förhållningssätt till bruket av bilder i kyrkorummen. I vissa fall önskade man göra kyrkorummet enklare och minska antalet bilder och skulpturer. I andra fall betecknades dessa som oväsentliga. De kunde finnas kvar om de bara inte förbands med kult och vidskepelse. Den svenska reformationen tog klart ställning för att kyrkokonsten kunde behållas om den inte missbrukades. Gemensamt för de lutherska kyrkornas kritik

33 Färnström, Om källorna till 1571 års kyrkoordning, Uppsala 1935, s 154ff.

34 Persson, Johan III och Nova ordinantia, Göteborg 1973, s 49. "Beläter och målningar kunna väl lidelig vara i kyrkornar, där de skickelige äro, och hava någon viss historia eller märkelse att teckna. Men där så vore, att folket ville löpa till sådana beläte och genom dem med åthävor och teckn dyrka Gud, dem ära och där hjälp söka, skola de tagas av vägen och bevaras i sakristien." Efter Persson, Nova Ordinantia, Handlingar rörande Sveriges Historia, Ser 2:2, 1872, s 335f.

35 Persson o a a, s 125.

36 Om Kyrkio Stadgar och Ceremonier, Laurentius Petri 1566, Wittenberg AAA 1587, uppslag 34 höger, 35 höger, 59 vänster och 63 höger.

37 Confessio Fidei, Stockholm 1993, s 14ff, s 149ff.

mot missbruk av kultbilder är exempelvis att de vänder sig mot att falla ned för krucifixet och kyssa det.<sup>38</sup> Genomgående anför de lutherska teologerna den fornkyrkliga hållningen till konsten som argument gentemot den senare införda seden att visa vördnad för bilder och skulpturer.<sup>39</sup> Särskilt uppehåller sig de lutherska teologerna vid den förändrade hållning som växer fram under 300-talet. Detta uppfattas som en eftergift gentemot det omgivande samhället som med beslutet på 700-talet utvecklades till missbruk.<sup>40</sup> Under de följande århundradena kom lutherska teologer att följa denna argumentationslinje när de utlade bildens ställning i gudstjänstens sammanhang.

Domprosten i Växjö, Sven Baelter, ger oss i sin spridda bok om kyrkoceremonierna en inblick i hur man på 1700-talet såg på bildens användning i gudstjänsten. I ett särskilt avsnitt, "Om Målningar och Beläten", beskriver han hur bildens ställning förändrats från den äldsta kyrkans tid fram till hans samtid. Han menar att bilder varken var "brukelige eller tillåtna" under de tre första århundradena. Möjligen kunde bilder av herden med fåret eller av ett lamm få symboliskt framställa Kristus. Ännu vid ett kyrkomöte år 305 i Spanien skall målningar i kyrkorummet ha avvisats. Baelter beskriver sedan hur det under 300- och 400-talen skedde en förändring av inställningen och att bildframställningar blev vanligare. 700-talets kyrkomöten bekräftar för Baelter det förfall som inletts. Ännu i Konstantinopel år 754 avvisades att man skulle visa bilderna någon vördnad, "men 33 år derefter hölts et möte i Nicaea, som samma dyrkan olyckligen stadfästade".<sup>41</sup>

Korset ägnar Baelter ett särskilt avsnitt och menar att det först var på 300-talet som korset började användas, först utanför kyrkorummen och det följande århundradet "på sjelfwa altaret". Dessa kors var utan någon bild av Kristus. Från 700-talet och kyrkomötet i Konstantinopel framhäver Baelter att Kristus började målas som människa, efter att tidigare ha framställts såsom ett lamm.<sup>42</sup>

Det tillhör Baelters argumentationsteknik att framställa urkyrkan som den period i kyrkans historia som reformationen kom att söka sig tillbaka till. Medeltidens missbruk och vidskepelse skulle rensas bort. I den andan berättar Baelter vidare om kyrkomötet i Örebro 1529 där man beslöt att behålla bilderna men utan att niga eller buga för dem. Om man hade

38 Arvidsson o a a, s 95f, där den tidigare anförda uppfattningen av Tomas av Aquino motsägs. Se även s 209, där både kors och korsrelik behandlas och lutherska teologer avvisar vördnadsbetygelser också när det gäller korsreliken.

39 Arvidsson o a a, s 101ff.

40 Arvidsson o a a, s 133ff.

41 Baelter, Historiska Anmärkningar om Kyrko-Ceremonierna, 3 uppl, Örebro 1838, s 120.

42 Baelter o a a, s 121.



dristat sig därtill för menigheten hade man dock velat "aflägga" bilderna. Ärkebiskop Laurentius Petri menade däremot att målade och skurna tavlor och beläten tillhörde det som kunde behållas eller avskaffas. De kunde vara nyttiga för dem som var okunniga i Skriften för att på väggarna läsa det som inte kunde inhämtas i böcker. De bilder som kunde behållas skulle därför företrädesvis återge de bibliska berättelserna.<sup>43</sup>

Av Baelters framställning framgår att långfredagens korshyllning nu tillhör historien. Att visa en bild en sådan vördnad är helt uteslutet, även när det gäller korset. Folket skulle förmanas att hålla sig "til Gud alena, samt hans ord och Sakrament".<sup>44</sup> När det gäller gångedagarna bekräftar Baelter att ett försök gjorts att avskaffa dessa dagar år 1741, men att en förordning redan 1743 förklarade "at med sådana dagar skal förblifwa wid förra wanligheten".<sup>45</sup> Baelter beskriver de offentliga gudstjänster som skulle hållas på gångedagarna som prediko- och undervisningstillfällen. Ingenting nämns om att den gamla traditionen med procession och förbön för landets välstånd ännu var i bruk.

## **"EN MERA TRÄFFANDE FORM ÅT LÅNGFREDAGENS INNEHÅLL"**

Med den givna bakgrunden i minnet skulle man kunna tro att ett förslag att återinföra långfredagens korshyllning i Svenska kyrkan skulle väcka debatt, eller åtminstone ge anledning till reflektion över bildens ställning i liturgin. Förvånande nog blev så inte fallet. Momentet med korset i långfredagsgudstjänsten accepterades av de allra flesta som en dramatisk förstärkning av långfredagens budskap om Kristus på korset. Någon egentlig opposition mot momentet kunde inte spåras.

I en motion till 1975 års allmänna kyrkomöte föreslog biskop Sven Silén m fl att kyrkomötet hos regeringen skulle anhålla att det bilagda förslaget till långfredagsgudstjänst fick användas som alternativ till gällande ordning under den fortsatta liturgiska försöksverksamheten. Bakgrunden var att ordningen tillkommit efter att Liturgiska nämnden år 1971 vänt sig till den liturgiska arbetsgrupp som fanns i Västerås stift. Ordningen hade därefter använts 1973 och 1974 och publicerats 1975 av biskop Sven Silén i boken "Vi firar mässa - reflektioner och förslag".

43 Baelter o a a, s 121f.

44 Baelter o a a, s 122.

45 Baelter o a a, s 175.

Arbetet i Västerås stift syftade till att stärka intresset för stilla veckan och påsk. Denna tid framställdes som kyrkoårets hjärta.<sup>46</sup> Genom gudstjänsterna återaktualiserades i handling skeendet under Jesu sista jordiska påsk. Det dramatiska handlandet i vilket församlingen skulle dras in som medagerande var väsentligt för den liturgiska förnyelsen.<sup>47</sup>

Den ordning som använts på långfredagen i Västerås stift gick tillbaka till den medeltida strukturen som förenklats och gjorts mer lättgripbar. Efter en inledande psaltarpsalm med församlingssvaret, "Min Gud; min Gud, varför har du övergivit mig?", följde momentet "Korsets tillbedjan" med anvisningen att församlingen skulle knäböja eller böja sig ned för tyst bön medan prästen sade: "Se korsets trä på vilket världens Frälsare är fästad. Kom, låt oss tillbedja". Improperierna och "Höga kors" följde därefter.<sup>48</sup>

I kommentaren till korsandakten gjordes en resumé av ordföranden i stiftets liturgiska arbetsgrupp, Sven Helander, som visserligen noterade att korshyllningen hört samman med den folkliga benämningen "krypa till korset" men inte i övrigt berör något av problematiken kring liturgisk bildanvändning. Inte heller i Sven Siléns egen text tas detta upp. Tvärtom skriver Silén: "En liturgisk förnyelse av långfredagen är knappast förknäppt med dogmatiska problem".<sup>49</sup>

Försöksverksamheten i Västerås stift fångade upp strömningar från det liturgiska förnyelsearbete som vid denna tid pågick internationellt sedan flera decennier. Arbetet avsåg att öka församlingens aktiva deltagande i gudstjänsten och att göra liturgin mindre till "altartjänst" före och efter predikan och mer till ett drama där alla gudstjänstdeltagare var med och gestaltade gudstjänsten utifrån kyrkoårets skiftningar. Långfredagens korshyllning måste ses som en liten del i detta större sammanhang av liturgisk förnyelse som pågick i alla större kyrkor och samfund.

Redan före försöksverksamheten i Västerås stift hade i Sverige den högkyrkliga rörelsen lyft fram behovet av att kyrkoåret mer skulle sätta sin prägel på liturgin. En av denna rörelsens förgrundsgestalter, kyrkoherde Gunnar Rosendal i Osby, hade redan 1940 i ett tre volymer stort arbete lagt fram ett liturgiskt program för kyrkoåret. Här ges detaljerade liturgiska anvisningar för kyrkoårets samtliga sön- och helgdagar. Under rubriken "Korsets förhärligande" beskrivs hur korshyllningen är långfredagens höjdpunkt. Prästen tar då bort höljet över korset och säger: "Se korset, varpå världens Frälsare hänger". Prästen kysser därefter korset och låter församlingen gå fram i följd för att betyga korset samma vördnad.

46 Silén, Vi firar mässa - reflektioner och förslag, Stockholm 1975, s 49.

47 Silén o a a, s 49ff.

48 Silén o a a, s 95f.

49 Silén o a a, s 53f.

Förutom improperierna nämner Rosendal hymnerna *Pange lingua* och *Vexilla regis* som kan sjungas efter korshyllningen.<sup>50</sup>

Rosendal gör inte en fullständig översättning från den latinska medeltida texten i *Ecce lignum crucis* till svenska. Församlingen uppmanas inte i Rosendals översättning att betrakta korsets trä. Det blir korset, bilden, som blir centrum i korshyllningen och det gamla sambandet med korsrelikens trä i Jerusalem avlägsnas på detta sätt. Kanske har framhållandet av själva materialet blivit alltför stark för Rosendal när han skulle introducera denna andakt.

I motionen till 1975 års kyrkomöte anförde biskop Silén m fl att långfredagens gudstjänst, när den firades med traditionellt utformad högmässa, knappast hade en form som svarade mot dagens unika karaktär. Motionärerna önskade därför en särskild ordning för långfredagens gudstjänst i vilken korshyllningen ingick.<sup>51</sup> I en bilaga till motionen presenterades ett förslag till långfredagsgudstjänst med en korsandakt som antingen kunde firas i omedelbar anslutning till huvudgudstjänsten eller som särskild gudstjänst kl 15. Text och anvisningar följer det tidigare utgivna materialet från Västerås stift. Församlingen knäböjer eller böjer sig ned för tyst bön medan prästen säger: "Se korsets trä på vilket världens Frälsare är fästad. Kom, låt oss tillbedja". Därefter följer improperierna och hymnen "Höga kors".<sup>52</sup>

Förslaget från Västerås behandlades i beredningsutskottet och fick där en positiv behandling. Utskottet menade att förslaget till långfredagsgudstjänst borde tas med i det arbete som 1968 års kyrkohandboks-kommitté höll på med för att revidera kyrkohandboken. I väntan på en ny kyrkohandbok tillstyrkte utskottet att ordningen för långfredagsgudstjänst fick ingå i det försöksmaterial som församlingarna fick använda. Långfredagsgudstjänsten föreslogs bli en alternativ form för huvudgudstjänst på långfredagen. Beredningsutskottet gjorde dock en ändring i själva gudstjänstordningen för att mildra utformningen av korshyllningen. Rubriken "Korsets tillbedjan" ändrades till "Inför korset" och anvisningarna om knäfall eller att församlingen skulle böja sig ned avlägsnades helt. I dess ställe står anvisningen att församlingen blir stilla i bön. Detta

50 Rosendal, Nådens år, band 1, s 306. Rosendal nämner i sitt förord att han står i tacksamhetsskuld till Gustaf Lindberg och hans bok "Kyrkans heliga år" samt till Pius Parsch och "Das Jahr des Heiles". Parsch var en av förgrundsgestalterna i en folkligt inriktad liturgisk förnyelse inom katolska kyrkan som utgick från Klosterneuberg i Österrike.

51 Allmänna kyrkomötet 1975, motion 27 av herr biskop Silén m fl om alternativa gudstjänster under Stilla veckan och påsk. "Även om högmässan kan utföras på ett sätt som ger uttryck för högheten i dagens ämne, kan vår sed att använda samma onyanserade mönster för tillfällen med ytterst skiftande innebörd sättas i fråga. En mera flexibel ordning kan vara ägnad att ge en mera träffande form åt Långfredagens innehåll."

52 Motion 1975:27, bil 1.

har troligen sin bakgrund i reformationstidens tveksamhet inför momentet, även om detta inte med ett ord nämns i betänkandet.<sup>53</sup>

Inte heller i debatten i kyrkomötets plenum framkom några historiskt grundade invändningar mot att korshyllningen återinfördes. Däremot reflekterade en ledamot över uppmaningen till församlingen att betrakta korsets trä. Denne ledamot fann momentet "Inför korset" det värdefullaste i förslaget och att detta kunde tillföras långfredagens huvudgudstjänst i de församlingar där man inte firar korsandakt. Han menade dock att det för en åhörare kunde verka underligt om uppmärksamheten "på grund av det sistnämnda ordet riktas på materialet som korset är gjort av". Han yrkade med anledning av detta att orden "Se korsets trä" ändras till "Se korset".<sup>54</sup>

En ledamot i beredningsutskottet svarade att formuleringen inte var hämtad från vilken text som helst utan från "en i den västerländska kristenheten allmänt förekommande form med respektingivande historiska rötter". Talaren frågade sig om det kunde vara motiverat att Svenska kyrkan under pågående plenum gav sig "in på en säröversättning". Att någon skulle uppfatta detta som en uppmaning till tillbedjan av ett altarkors i kyrkan fann talaren långsökt och osannolikt. "Det är Kristi kors på Golgata som det handlar om."<sup>55</sup>

Med detta lät kyrkomötet sig nöja och gick till beslut. Kyrkomötet biföll utskottets formulering som kom att ingå i den gudstjänstordning som församlingarna kunde använda från 1976. Denna formulering hade i förhållande till förslaget från Västerås avsevärt tonat ned momentets drag av tillbedjan. De argument som gavs i debatten handlade om att det inte skulle finnas någon risk att uppfatta momentet som en uppmaning att tillbedja ett altarkors. Det kors församlingen skulle vända sig till i långfredagens korshyllning var Kristi kors på Golgata, det historiska kors som han avrättades på. Genom detta argument återfördes formuleringen "Se korsets trä" till sitt ursprungliga samband med korsreliken i Jerusalem, utan att detta uttryckligen sades. Bilden ges en underordnad betydelse. Det träredskap som bar Kristi kropp och dränktes i hans blod lyfts fram som föremålet för församlingens egentliga betraktelse.

Momentet "Inför korset" fördes i långfredagsgudstjänsten i oförändrad form fram till 1986 års kyrkomöte.<sup>56</sup> Varken i kyrkomötets evangelisa-

53 Beredningsutskottets betänkande 1975:3.

54 Allmänna kyrkomötets protokoll 1975, nr 21, s 498f, yttrande av kontraktsprost Inge Löfström.

55 Allmänna kyrkomötets protokoll 1975, nr 21, s 499f, yttrande av kantor Claes Gunnarsson.

56 SOU 1985:46, s 102, s 183f, s 218. Ledamoten Claes Gunnarsson som talade för beredningsutskottet vid 1975 års allmänna kyrkomöte ingick i den revisionsgrupp som på kyrkomötets uppdrag gjorde detta slutbetänkande. Betänkandet behandlades av centralstyrelsen och överlämnades till 1986 års kyrkomöte i form av en skrivelse, CsSkr 1986:2. Momentet "Inför korset" får ingen särskild kommentar varken i betänkandet eller skrivelsen. En av remissin-

tionsutskott eller i läronämnden förekom några kommentarer till detta moment.<sup>57</sup> I den mycket omfattande debatten i plenum om den nya kyrkohandboken var det inte heller någon som berörde korshyllningens utformning. Den kom således genom kyrkomötets beslut att ingå i 1986 års kyrkohandbok i samma form som beredningsutskottet vid 1975 års allmänna kyrkomöte hade givit den, där knäfall och benämningen "tillbedjan" hade strukits, men där ordalydelsen helt följde den latinska förlagan: "Se korsets trä på vilken världens Frälsare är fästad. Kom, låt oss tillbedja". På detta sätt återförs församlingens korsandakt liturgihistoriskt till den äldsta kända formen av andakten så som den gick till i församlingen i Jerusalem inför korsrelikens trästycke. Det trä som bar Frälsaren när han offrade sitt liv för att försona världen.<sup>58</sup>

stanserna har dock noterat att ordningen för långfredagsgudstjänst saknar anvisning om att man skall ställa fram ett kors i församlingens blickpunkt vid momentet "Inför korset", s 155.

57 KE 1986:7 och läronämndens yttrande, bil 2.

58 En utblick till de närmast belägna systerkyrkorna ger vid handen att korshyllningen inte förekommer i deras kyrkohandböcker. Den finns således inte med i 1968 års kyrkohandbok för finska evangelisk-lutherska kyrkan eller i Erneuerte Agende, Hannover 1990, Den Danske Alterbog, Köpenhamn 1992, Gudstjenestebok for den norske kirke, Oslo 1992.

# Summary

Certain religious ceremonies in Sweden during the Middle Ages called for the use of effigies and sculptures as part of the service. Occasions for such ceremonies were, for instance, when a new sculpture was being blessed or when an icon of the Virgin Mary was carried in procession on Marian holidays. The congregation would bow to these effigies, light candles, and kneel in prayer. Reverence to an effigy was most apparent when it depicted the cross. The cross was perceived not merely as a symbol, but rather as a visible reminder of the historic cross on which Christ was put to death.

A tradition of revering the cross on Good Friday began in Jerusalem in the fourth century, spreading from there to the Eastern and Western Church. In Sweden, it was customary within the Good Friday liturgy of the Middle Ages that a crucifix be carried up the nave of the church, uncovered and revered by the parishioners who approached, knelt, and kissed it. This tradition coined the phrase "to creep to the cross", since the congregation in certain dioceses would advance the last few meters on their knees in reverence to the cross.

The Swedish reformers were not opposed to the use of effigies and sculptures in churches, on condition that they be used in an appropriate way, preferably for teaching purposes. It was unthinkable, however, that people bow, kneel, or creep before effigies. This was considered idolatry and "obvious paganism". Therefore, all liturgical use of effigies was abolished through the canonical order of 1571, to be confirmed at the synod in Uppsala in 1593. This included the abolition of the adoration of the cross on Good Friday and the cross procession during Rogation Week. The services were simplified and centered upon sermon. Effigies could, nonetheless, be kept within church buildings as a means of illustrating the Christian doctrine.

Bearing this in mind, one might have expected that the proposal at the synod of 1975 to reintroduce a simplified version of the Good Friday cross adoration ceremony would provoke a debate. Such was not, however, the case. On the contrary, the veneration of the cross, with all its inherent drama, was viewed as a way of intensifying the message of Good Friday. No one feared that the cross would be adored in itself. As a result of this, all the parishes within the Church of Sweden have been free to include the veneration of the cross ceremony on Good Friday since

1976. It appears in the service handbook of 1986 as a natural, unquestioned part of the Good Friday liturgy. The minister says the following words before the cross: "Behold the wood of the cross to which the Saviour of the World has been nailed. Come, let us adore".

# Sökarens tecken - några reflexioner kring geometrins och tomrummets användning i den moderna andliga konsten

---

Av Elisabeth Stengård

"Då gick Herren fram där, och en stor och stark storm, som ryckte loss berg och bröt sönder klippor, gick före Herren. Men inte var Herren i stormen. Efter stormen kom en jordbävning. Men inte var Herren i jordbävningen. Efter jordbävningen kom en eld. Men inte var Herren i elden. Efter elden kom ljudet av en sakta susning. Så snart Elia hörde detta, dolde han sitt ansikte med manteln..." (1 Kon 19:11-13).

Det är en av mystikens tätaste texter. Tre gånger kommer läsarens givna förväntningar på skam. Dessa enormt kraftfulla utspel, stormen, jordbävningen och elden; nog skall väl Herren manifesteras sig i dem och krossa allt i sin framfart? Nej, efter denna trefaldiga styrkedemonstration på jordiska villkor uppstår något som är mycket likt "den fyllda tystnaden", ljudet av en sakta susning. Först då dolde Elia sitt ansikte och upplevde där - i det osynliga - Guds närvaro.<sup>1</sup>

## TOMRUMMETS BETYDELSE

Att åskådliggöra den religiösa erfarenheten, det andliga, måste ske genom en kringgående rörelse. Tomrummet blir alltmer laddat, när det



ringas in eller fylls på ett sätt som blir en öppning inåt. Om det förvandlas till en stum plan yta - som hos de renläriga konkretisterna - blir det givetvis någonting synligt men religiöst indifferent.

Den fördolda, ogripbara men ändå högst närvarande bilden - bilden som hemligt tecken och katalysator - finns med i en annan välkänd biblisk berättelse. I Joh 8 läser vi historien om äktenskapsbryterskan. Mitt i det dramatiska skeendet står en mening som bildar det ovannämnda tomrummet. "Men Jesus böjde sig ner och ritade på marken med fingret". Vad ritade han? De, som ville anklaga honom, väntade otåligt på ett svar och hade inte försummat att likt Daniel uttyda det skrivna som ett Mene tekel. Är det för djärvt att tro, att han istället verkligen ritade någonting och då någonting som inte var så tydligt att det genast kunde uttolkas som ett direkt budskap? Istället blev det kanske ett hemligt tecken, en laddad figur utan alltför många detaljer. Naturligtvis får vi aldrig veta, vad Jesus egentligen ritade med fingret i sanden den gången. Tankarna förs emellertid per association till de första kristnas hastigt ritade ICHTHYS-fisk - de förföljdas igenkänningstecken. Hastigt ritad på marken och säkert ännu hastigare utsuddad igen.

Tvärs över Jesu teckning vandrade kanske de besvikna anklagarna iväg, "de äldste först", och Mästaren blev ensam kvar med den olyckliga kvinnan. Hans tecken förstod de inte men väl hans uppmaning. Tomrummet efter hans teckning är än mer fantasieggande! Det finns en uppmaning till personlig tolkning, till delaktighet, i detta liksom i det faktum att det inte finns någon vera icon, något historiskt sant porträtt av Jesus.

Ett sådant porträtt skulle innebära en olycklig bindning vid det tillfälligt jordiska och inte en fördjupning i den religiösa erfarenheten. Det skulle tillfredsställa vår tidsbundna nyfikenhet - men när vi väl har sett på samma fotografiska porträtt tusentals gånger, vart för det oss vidare? Abstraktion eller ett visst mått av abstraktion kan - särskilt i nutida konst - innebära om inte den enda lösningen så ibland en fruktbar väg. Här får "abstraktion" inte sammanblandas med den distansering från skeendet som en sentimentaliserad framställning av t ex korsfästelsen innebär. Germaine Richiers berömda krucifix i kyrkan i Assy med Jes 53 som utgångspunkt är inte "realistiskt" i bemärkelsen visuellt tydligt, men skakande som den marterade huden och de mot himlavalvet klösande händerna hos Matthias Grünewalds Korsfäste på Isenheimaltaret 440 år tidigare. Djupet och känslan förenar, där de konstnärliga uttrycksmedlen skiljer.

Carl Kylberg gav med utomordentligt få undantag sin Kristusgestalt inga anletsdrag utan lät ansiktets oval förbli tom som en projektyta för vars och ens inre Kristusbild. Det gör även en del andra 1900-talskonstnärer,<sup>2</sup> och den yttersta konsekvensen av detta är "den tomma ikonen", som vi snart återkommer till.

## DET ABSTRAKTA GENOMBROTET

Talmystik och geometriska heliga tecken - både synliga och väl fördolda i själva dispositionen - är legio inom den kristna konsten och arkitekturen genom århundradena. De har utretts i många skrifter, och här är inte platsen att referera dem. Intressant är emellertid att i detta sammanhang ta upp, i vilken hög grad det geometriska språket har använts av moderna konstnärer och i någon mån antyda, vilka personliga förskjutningar som har gjorts.

Tre förgrundsgestalter, giganter, inom den abstrakta konsten är ryssarna Wassily Kandinsky (1866-1944), Kasimir Malevitch (1878-1935) och holländaren Piet Mondrian (1872-1944). Av speciellt intresse är även svenskan Hilma af Klint (1862-1944). Hon "upptäcktes" sent och presenterades föredömligt på 1980-talet med utställningar, böcker och kataloger av framför allt Åke Fant.<sup>3</sup>

Hennes måleri på spiritistisk grund väckte stort internationellt uppseende inte minst för att hon anses ha målat abstrakt strax före märkesåret 1910 och Kandinskys genombrott som "det abstrakta måleriets fader". I ett historiskt perspektiv kommer förmodligen inte hennes måleri att anses på långt när lika konstnärligt betydande - vilket inte förringar dess stora värde som egenartat fenomen och pionjärverksamhet.

Hilma af Klints målningar domineras i första hand av cirkeln. De framstår både färg- och formmässigt som mer organiska, sökande (den "dikterade" spiritistiska bakgrunden) och mjukare än Mondrians och Malevitch' verk. Det är även senare ovanligt att kvinnliga konstnärer gör strikt geometrisk konst - åtminstone i religiösa sammanhang.

Konkretisterna, "1947 års män", var just män. Den mycket starka, kvinnliga, religiösa konst som har vuxit fram från 1970-talets slut är i de flesta fall i all sin mystik kroppsrelaterad. Den väntar på sin kartläggning och uttolkning - samt större användning inom kyrkan.

## BAKGRUNDENS ÅTERSPEGLING

Ur religiös synvinkel är det fascinerande att se i vilken hög grad Kandinsky, Malevitch och Mondrian - trots den konstnärliga "reduktionen" i uttrycksmedlen - är påverkade av sina respektive bakgrunder. För ryssarna är rötterna i det starka ortodoxa ikonmåleriet påtagligt (som de dock inte försöker att upprepa utan hela tiden använder som "inre klanger", referenspunkter, i den egna abstrakta konsten). I Kandinskys fall kombineras detta med ett intresse för teosofi. Det intresset låg i hög grad i tiden (och omfattades även av Hilma af Klint) och finns ännu starkare uttalat hos Mondrian, som fogar det till en ur konstnärlig synvinkel strängt restriktiv reformert bakgrund. Inte märkligt att den sistnämnde i sina verk upplevs så kompromisslöst "reglerande och bringande ordning i kaos",

medan de bägge förstnämnda med ortodox, bildrik bakgrund även i sina mest avskalade verk framstår som sensuella. Det sjunger om en svart kvadrat på vit botten av Malevitch medan det är en obönhörlig reda över Mondrians i raka vinklar korsande streck - men i bägge fallen rör det sig om andlig konst och inte om mekanisk geometri utan djupare innehåll.<sup>4</sup>

Wassily Kandinskys epokgörande bok "Om det andliga i konsten"<sup>5</sup> från 1910/11 är den oundgängliga utgångspunkten för varje studium av den nutida abstrakta konsten med stark religiös anknytning. Den är fylld av tankar kring detta undflyende ämne som framstår som lika aktuella idag. "Varje konstverk föds ur sin tid" lyder inledningsmeningen som ett axiom. Kandinsky fortsätter: "Så frambringar varje kulturperiod en egen konst som aldrig kan upprepas". Det låter även det som ett oemotsägligt påstående som dock ständigt måste bevisas inom kyrkokonsten, hotad som den är av slentrianmässiga upprepningar, nostalgiska tillbakablickar och epigoneri. Alla som har haft med kyrkliga beställningar att göra vet, att detta är en diskussion som varje gång måste föras på nytt. Till en viss gräns är det en mycket viktig och fruktbar diskussion för att den framtvingar preciseringar och fördjupningar, som leder till bättre resultat. I vissa andra fall innebär den dessvärre bara låsta positioner och inköp av verk, som stilmässigt redan är föråldrade och gjorda av konstnärer som på intet sätt är betydande.

## ANDLIG TRIANGEL

Kandinsky inser klart, att den andliga utvecklingen (inklusive konsten) inte är omedelbart tillgänglig för alla, utan att det tar tid för ett mer allmänt accepterande. I bokens andra kapitel liknar han den inre utvecklingen vid en triangel i ständig rörelse. "En stor spetsig triangel, uppdelad i olika fält med det minsta och spetsigaste uppåt, är den bästa bilden av andligt liv. Ju längre ned, desto större och bredare, högre och mer omfångsrika blir fälten. Hela triangeln rör sig långsamt, nästan omärkligt, framåt och uppåt; där den högsta punkten 'i dag' befinner sig, dit når nästa fält 'i morgon', dvs det som i dag endast är begripligt för det översta fältet, och som för hela den övriga triangeln endast är ren gallimatias, skänker i morgon tankens och känslans innehåll åt livet på nästa fält." Ett märkligt klarspråk som säkert klingar elitistiskt i jämlika svenska öron. Inte desto mindre är det sant, om vi nu håller oss till konstutvecklingen. Som inom de flesta områden måste man vänja sig och lära sig mer, innan man förstår, accepterar och kanske uppskattar någonting. Vem kan i dag förstå, att de nu så allmänt älskade impressionistiska målningarna på 1870-talet riskerade att få ett paraply kört igenom sig på utställningarna - som handfast protest mot "kluddet"?

Ibland kan genombrottet från total refusering till mer eller mindre allmän acceptering till och med ske alltför snabbt. Under 1950-60-talen

bemöttes abstrakt kyrkokonst med hårt motstånd. Mot 60-talets slut och under 70-talet fylldes våra kyrkor med abstrakta textilier och glasfönster, som i alltför många fall var ytlig dekoration.<sup>6</sup>

Om kvalitetskravet hade varit högre hade det i stället kunnat bli värdefulla och djupa verk av våra bästa konstnärer. Jean Bazaines, Alfred Manessiers och andra stora konstnärers verk i Frankrike är goda exempel på vad som är möjligt.<sup>7</sup>

## ABSTRAKTA KONSTENS MÖJLIGHETER

Diskussionen om den kyrkliga abstrakta konsten fördes med stor hetta i Frankrike i kretsen kring tidskriften *L'Art Sacré*. Dominikanfäderna Régamey och Couturier spelade därvidlag en central roll. Redan i en artikel 1945:3 beskrivs "Cinq tendances dominantes" (Fem dominerande tendenser), varav "la non-représentation" (Det icke-föreställande) tas upp som nummer två efter "Le tragique et même le Désespoir" (Det tragiska och till och med förtvivlan - i högsta grad lika påtagliga inslag i dagens religiösa konst).

Där slås med fransk retorisk övertygelse fast, att "Sinnet för mysteriet hos många konstnärer gör alltför precisa återgivningar motbjudande" (översättningar här och i det följande gjorda av förf). I ett augusti-septembernummer 1946 tas frågan åter upp under rubriken "*Föreställande*" och "*icke-föreställande*". Fader Couturiers tankar citeras om det som motsetter sig den religiösa dimensionen hos ett verk: "det skulle verkligen vara den kroppsliga tyngden och hela den sinnliga påtagligheten som vi ger åt den vardagliga verkligheten... I så måtto är det den naturalistiska-realistiska konsten som i sig är anti-religiös, medan den abstrakta konsten, som redan har brutit de banden, har en viss andlig frihet, en 'distans', som gör den väl lämpad för denna överföring och för att uttrycka religiösa sanningar".

En strid ström av artiklar om detta har därefter inte bara publicerats i Frankrike utan även inte minst i Tyskland (Das Münster och Kunst und Kirche). I Sverige tänker vi i första hand på diskussionerna på Sigtunastiftelsen under Olov Hartmans ledning - ofta förda vidare i artiklar i *Vår Lösen*. Som tidigt exempel kan vi emellertid nämna M Drouzys artikel "Finns det plats för den abstrakta konsten i kyrkan?" (*Kyrkornas Värld* 1961:VI), som tar upp den internationella utvecklingen. Författaren påpekar att all stor konst är abstrakt i någon mening, eftersom den förutsätter ett val, en tolkning och en utgångspunkt. Vill vi ha konst som "föreställer", kan vi lika gärna vända oss till den sovjetiska socialrealismen, lyder den temperamentsfulla uppmaningen. Utan att på något vis motsäga Drouzys bedömning i övrigt, måste man konstatera, att den "realismen" bygger på ett val och en utgångspunkt.

Låt oss återgå till Kandinskys tidigare nämnda andliga triangel, som visar att utvecklingen inte kan - inte bör - stå stilla. Det handlar inte bara i ett längre perspektiv om konstens, trots tillfälliga bakslag, obönhörliga utveckling framåt utan givetvis om varje människas egen förmåga till utveckling och inre mognad på många plan.

Texten om den heliga Anden i Joh 14:16-17 kommer oss nära:

"Jag skall be Fadern, och han skall ge er en annan hjälpare, som skall vara hos er för alltid: sanningens ande. Världen kan inte ta emot den, eftersom världen inte ser den och inte känner den. Men ni känner den, eftersom den är kvar hos er och kommer att vara i er."

## VANDRING GENOM OLIKA TILLSTÅND

Ett nutida svenskt exempel på "den andliga triangeln" är Hans Lindströms tredelade altarmålning 1989 till S:t Thomas katolska kyrka i Lund. I ett brev till förf den 6 april 1993 ger konstnären följande skiss av verkets bakgrund:

"Jag fick uppdraget av Fader Pierre Aupy. Kyrkans arkitekt, Lars Landin, hade under byggnadstiden en föreställning om altartavlan som en gyllene skiva. I mina samtal och brev med Fader Pierre var detta också utgångspunkten för mitt uppdrag. Det framhölls att det inte fick vara en ikonbild. Det skulle vara en mycket 'enkel' bild. Jag bestämde alltså motivet utifrån detta. Altartavlan har inget namn men skulle kunna heta '...Gud är sanningen och ljuset'. Det finns naturligtvis många tankar som inte helt enkelt går att formulera i ord. Men jag vill beskriva en stark förhoppning i en abstraherad form. Likväl är detta inte en abstrakt bild. Vattnet är livet, ljuset är Gud. Detta är vägen. Treenhheten är inget medvetet val, utan finns som *en* tolkning."

Lindström bifogar även kopia av brev från honom till Fader Pierre daterat den 10 december 1988. Där läser vi bland annat:

"Kyrkan beskriver mycket tydligt en vandring. Från gatans ljud går man genom vapenhusets stillhet och tystnad och vidare genom porten till dopet i baptisteriet. Härifrån öppnar sig det basilikaformade kyrkorummet som leder fram till det sidoordnade altaret, vilket tillsammans med gården blir till en fond i ett nytt kyrkorum. Man vandrar genom olika tillstånd. Gårdens ljus och lugn står mot altartavlans abstraherade ljus. De två blå himlarna bildar en port - där finns vägen till ljuset. På ett hav om natten, bygger en lykta vid horisonten en väg av ljus."

Som så många av konstnärerna som arbetar abstrakt (eller abstraherande som här) med religiösa motiv, motsätter sig Hans Lindström alltför precisa tolkningar, vilket i sig är helt naturligt med tanke på det abstrak-

ta språkets "öppna" och meditativa natur. Konstverket får i stället bli en utgångspunkt för vars och ens inre vandring, vilket ju utsägs i Lindströms brev till Fader Pierre.

## VITT - TIGANDE STILLHET

Denna mångtydighet hos den abstrakta konsten tar Jean Bazaine upp i ett brev den 3 augusti 1990 som en kommentar till förf:s tolkning av hans fönster i Maria Magdalenakapellet i Bretagne: "Allt ni säger om mitt kapell berör mig mycket, och er tolkning av mina fönster framstår som sann och gripande. Men jag tror att ett konstverk döljer *många* sanningar..."

Malevitch' kvadrater kan ses som moderna speglingar av den vanligaste definitionen på ikonerna, "fönster mot himmelen". De är öppningar rakt ut mot evigheten. Den svindlande immateriella känslan drivs till sin spets i hans vita kvadrat mot vit botten. Den ger kanske en aning av den "bländning" som antyds i bibeltexten om Elias möte med Gud. Visuellt går det inte att komma längre, utan vi får dölja ansiktet och vända oss inåt, där nya bilder föds.

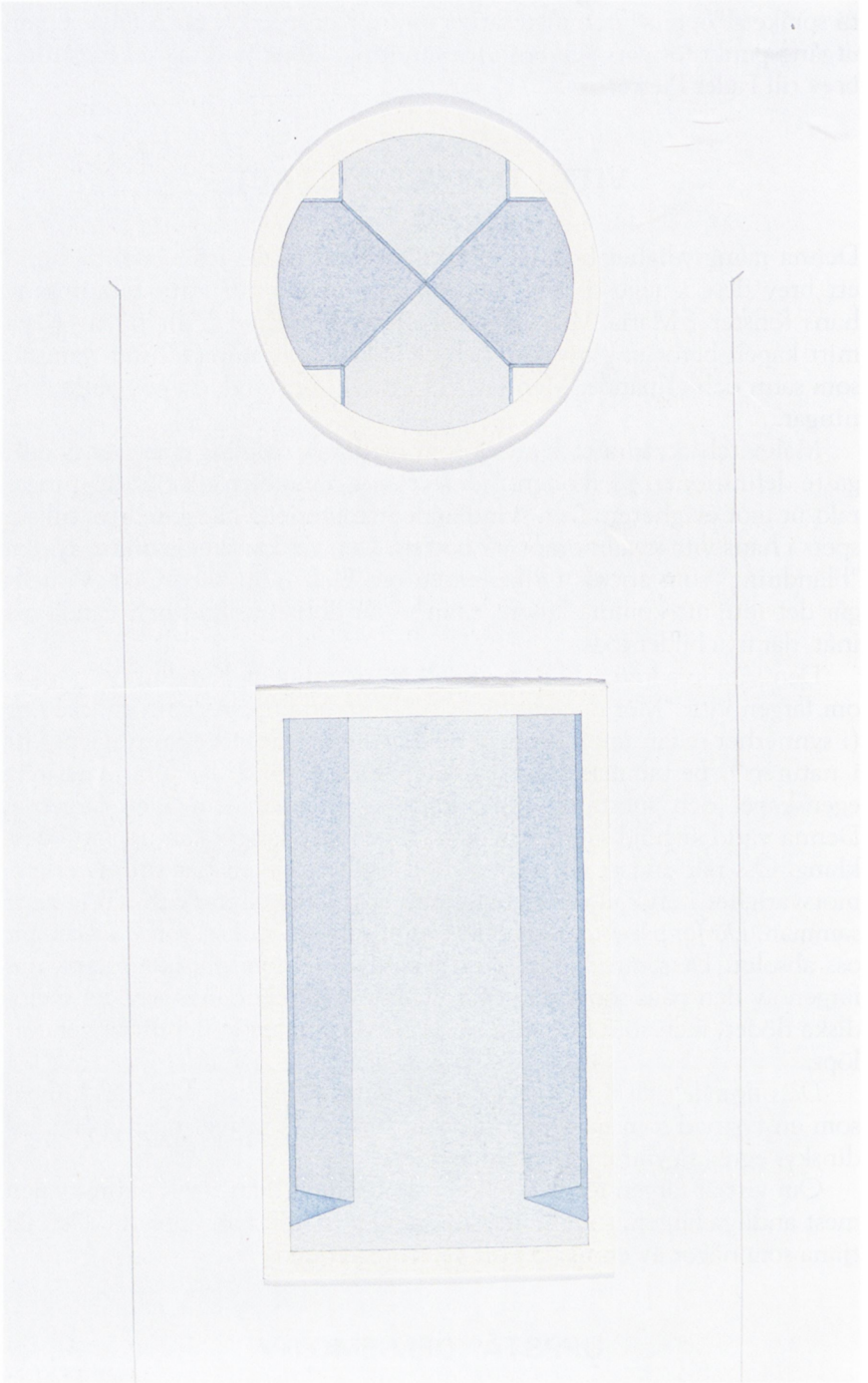
Den vita kvadraten blir en visuell återgivning av Kandinskys<sup>8</sup> tankar om färgen vitt: "Mer noggrant kan *vitt*, som ofta uppges vara en *icke-färg* (i synnerhet sedan impressionisterna hävdade att 'det icke finns något vitt i naturen'), bestämmas som symbolen för en värld där alla materiella egenskaper och substanser försvunnit - och med dem även färgerna. Denna värld är höjd så högt över oss att vi inte längre kan uppfatta dess klang. Oss når endast en stor tigande stillhet, vilken har sin materiella motsvarighet i en kall oöverstiglig mur som aldrig slutar och aldrig rasar samman. *Därför påverkar vitt också vårt psyke som en stor tigande stillhet*, för oss absolut. Dess inre klang är en icke-klang. Inom musiken motsvaras färgen av den paus som endast för ett kort ögonblick avbryter det melodiska flödet, men som inte innebär att utvecklingen är definitivt genomlöpt.

*Dess tigande stillhet är icke död utan rik på möjligheter.* Det vita klingar som en tystnad som man plötsligt kan förstå." (Kursiveringarna är Kandinskys egna, så ymnigt förekommande.)

Om vitt är färgen för den fyllda tystnaden, är blått för Kandinsky den mest andliga färgen, som vi mer konkret, trots allt, kan uppfatta. Den får tjäna som något av en nyckel till den inre världen.

## UPPSTÅNDELSEMOTIV

Kvadraten, cirkeln och korset i blått har konstnären Carl Magnus använt sig av i ett relativt nytt kyrkligt verk, glasmålningarna 1989 i Hem-



Carl Magnus: korfönster i Hemlingby kyrka, Gävle, 1989

lingby kyrka i Gävle. Tankarna bakom återges av Ulla Sundin i församlingsbladet:<sup>9</sup>

"Hans förslag är att det höga fönstret skall utföras i olika blå toner och inte ha något motiv utan upplevas som en port som öppnas. Längs de höga sidorna skall smala mörka fält leda över i bredare, något ljusare fält som skall öppna sig mot det ljusblå mittfältet som skall ta in det yttre, himlen. Man skall se hur molnen rör sig. Den ljusblå färgen skall fortsätta upp i det runda fönstret ovanför, i dess nedre och övre fält, medan sidofälten blir mörkare blå. Dessa fyra fält bildar då ett kors. - I kyrkfönstret skall man inte hitta något speciellt motiv, utan fönstret skall vara en bild för meditation, ge lugn och inspiration. Fönstret bygger vidare på några bilder som Carl Magnus gjorde 1984.

Bland andra 'Sacramona blå' som ger förnimmelsen av en port eller altarskåpsdörrar och 'Harg' som i två varianter har samma uppbyggnad i fält som kyrkfönstret. Ordet 'harg' är en gammal svensk benämning för offersten. Bilderna som har uppåtsträvande former bygger på dödsteamat och är högtidligt mörka. - De båda fönstren skall sammanhållas genom att en försilvrad stav dras ett stycke från sidorna längs det höga fönstret och upp till det bredaste på runda fönstret.

- Avsikten med alla uppåtgående linjerna är att ögat skall följa dessa och att man genom detta skall få känslan av uppåtstigande, *uppståndelse*."

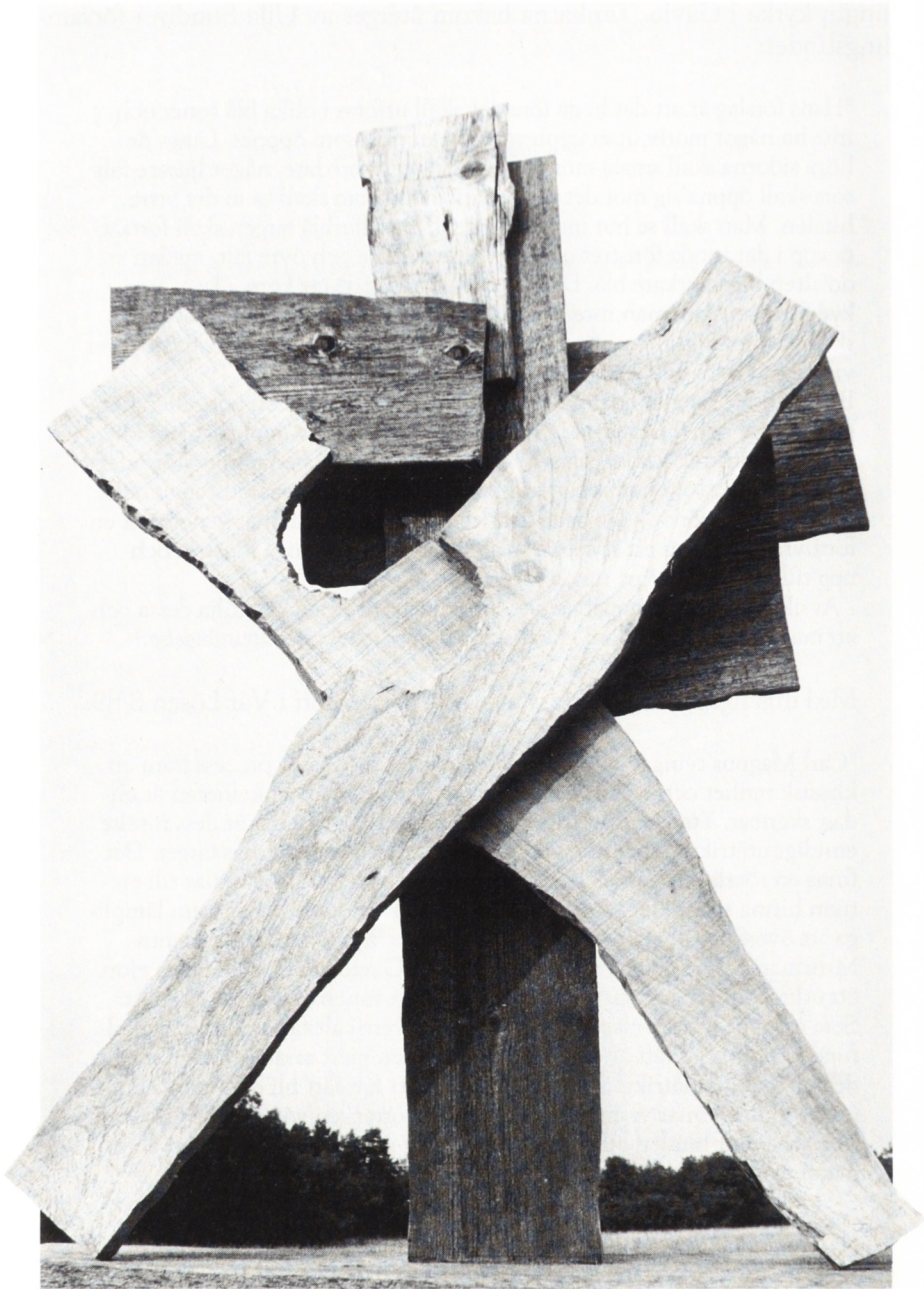
Med utgångspunkt från skissmaterialet skrev förf i Vår Lösen 8/89:<sup>10</sup>

"Carl Magnus tvingar genom en långt driven mödosam process fram en klassisk renhet och balans i sina abstrakta målningar. Enkelheten är endast skenbar. Ytans färg är inte stum och platt. Inte heller är dess rörelse ensidigt utåtriktad som t ex reklamens eller trafiksignalernas färger. Det finns en rörelse inåt tvärs igenom lasyrerna, och ytan förvandlas till en tunn hinna spänd över stora djup. Målningarna borde därför vara lämpliga att överföra till glasmåleri. För Hemlingby nya kyrka (ark Magnus Myhrman och Helena Tallius Myhrman) i Gävle har Carl Magnus gjort ett utkast till ett korfönster, som kommer att innebära någonting nytt. Som ett tänt ljus ser glasväggen ut med ett vertikalt fält under en cirkelrund öppning. - Blått är enligt Kandinsky den mest andliga färgen med den eftersökta inåtriktade rörelsen, och blått har fått bli dominant. I det undre fönstret anar vi en port med öppna dörrar, en vägvisande bild som ikonerna mot himlen eller en framställning av den tomma graven och därmed en uppståndelsesymbol."

## KORSET SOM BESVÄRJELSE

Under 1910- och 20-talen målade Malevitch och även en del andra ryska konstnärer (t ex I G Tjasnjik) "suprematistiska kors", som avtecknar sig som svävande tecken i kosmos.





Björn Erling Evensen: "Titellös" ("Andreaskors"), 1970-talets slut  
Foto: Butte Evensen

När det gäller korset bör man ständigt hålla i minnet att, hur stiliserat, hur ofta upprepat (under 60- och 70-talen till nedslitning, eftersom det var den enda kristna symbol som då allmänt förstods) det än är, är det ändå inte ett abstrakt geometriskt tecken som cirkeln, kvadraten eller triangeln. Det är ytterst ett avrättningsredskap.<sup>11</sup>

Dödens hela smärta finns med i skulptören Björn Erling Evensens många korstolkningar. Han använder det kristna symbolspråket mycket personligt som en besvärjelse, någonting att vända mot döden både som en anklagelse och ett vapen. I ett brev till förf i mars 1990 tar han upp namnet på en av sina utställningar, som just är "Besvärjelser".<sup>12</sup>

"Det låter kanske primitivt. Måhända är det meningslöst att besvärja utan 'instans'. Men så är det i alla fall. ...Jag vet inte längre vad min kors-symbolik står för utöver det allmänna lidandets märke."

Redan den 12/11 1984 skrev han från New York gripande till förf om korsets betydelse i samband med sorgen efter hustruns död:

"Bara en hälsning. Har det svårt. Försöker arbeta mig igenom sömnlösa nätter. Det blir bara något som liknar kors - om och om igen. Men jag har ju ingen riktig Gud. Allt är underligt och helt utan förnuft."

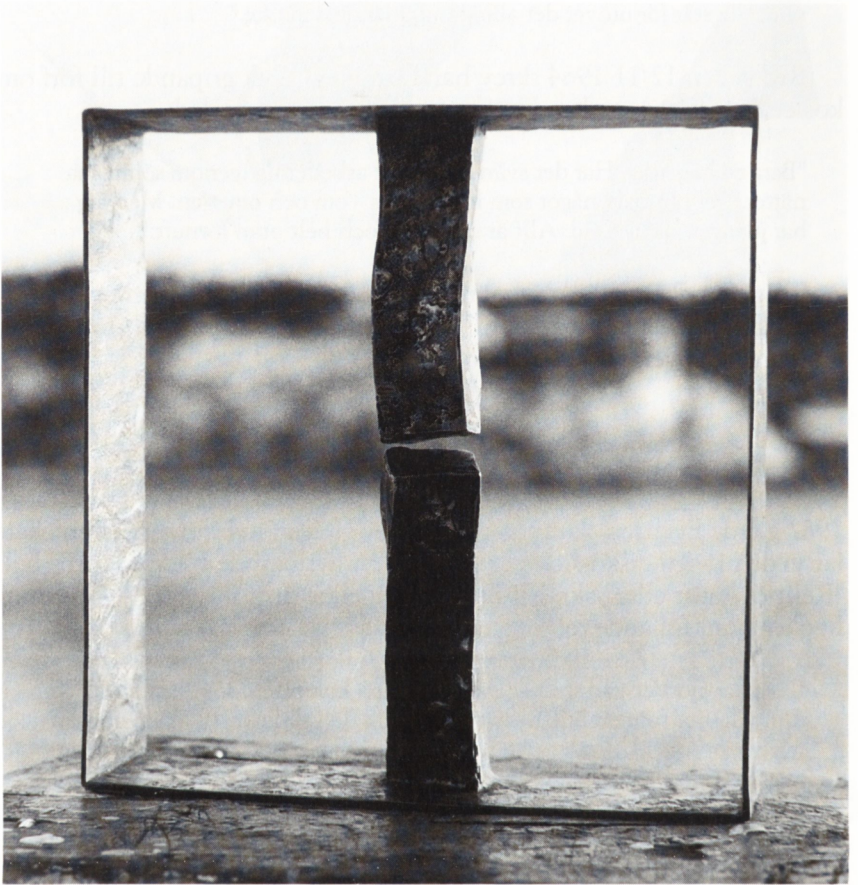
Trots förnekelsen är det märkligt likt Jesu ord vid den nionde timmen: "Eli, Eli, lema sabachtani?" (vilket betyder: Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?). Matt 27:46.

## ANTYDNINGAR OCH TECKEN

1982 gjorde Evensen skulpturen "Titellös" ("Den avbrutna pelaren" kallar vi den i våra diskussioner), som är den avslutande bilden i förf:s bok "Religiös konst eller sakral?". En bruten pelare är inskriven i en kvadrat. I boken finns följande tolkning:<sup>13</sup>

"Han har gjort en rad studier av den brutna kolonnen, som kan - om man vill - ses som en bild av korsstammen. Till skillnad från den upprättstående obrutna kolonnen, som är den världsliga maktens urgamla insignium, kan den brutna kolonnen, "som ändå bär", vara en symbol för den andliga kraftens osynliga styrka. Konkreta förklaringar av det här slaget är konstnären mycket försiktig med. Utmärkande för vår tids 'öppna' religiösa konst är att vi bara förses med antydningar och tecken. Hela tolkningsarbetet får vi själva stå för, och där finns alltid ett osäkerhetsmoment, som bildar en inneboende spänning, en bildkomplikation."

I brev till förf den 14/4 1993 skriver konstnären - sökande som alltid i formuleringarna - om denna skulptur:



Björn Erling Evensen: "Titellös" ("Den brutna pelaren"), 1982  
Foto: Butte Evensen

"Skulpturen, Den avbrutna pelaren, var kanske för mig ett monument över en personlig förlust. Så förlorade den övre hängande pelardelen sin stödjande, bärande funktion. Tomrummet mellan formerna blev centralt. - Kanske är detta efterrationaliseringar. Helt klart fanns i utformningen också ett försök att vända upp och ned på den enkla brutna formen. Pelarfragmenten är lätt vridna, och tomrummet mellan dem blir påtagligt centralt och irrationellt. Vad ser man inte i det absurda tomrummets mystik. Vilka än tankarna var bakom tillkomsten av verket så tar ju, under arbetets gång, alltid formspråkets villkor, skapandets villkor, över med sin egen syntax och går egna vägar. Den mänskliga gestalten finns, synbar, inte längre kvar i min formvärld - detta sedan en lång tid tillbaka. Den har uppgått i de övriga formerna och finns där i sinnevärlden. Det är ju, trots abstrakta och nästan konstruktiva element, på människans villkor i varats dramatik som mina formexperimenta incitament ofta bygger. Hon finns i skulpturfragmenten i Den brutna pelaren. Att ruinlandskap i all sin grymma skönhet fånglar mig sätter också spår i mina former och bilder. Som ung bodde jag en längre tid nära Forum Romanum i Rom. Museala fragment eller ej, både gårdagen och morgondagen är historia och vision. Här är balansgången svår och det är i ögonblicket ändå bara fragmentet man stöder sig på. Ingenting blir någonsin helt färdigt. Det blev inte heller Den brutna pelaren ser jag nu på bilden av den. Kanske betraktaren kan fullfölja. Sök i tomrummet förresten. Det *skall* inte bli färdigt."

Korset och porten är centrala motiv hos Evensen. För den kristna uttolkaren symboliserar de givetvis död och uppståndelse, men som tidigare nämnts finns det hos konstnärerna en skygghet inför det som de upplever som "etiketter". Konstverkens "mening" är snarast det som sker i betraktaren, och kan inte begränsas till en titel.

## KRISTUSMÖTE I VARDAGEN

Låt oss avsluta med ännu ett exempel på den andliga geometriska konsten som en process både för konstnären och betraktaren. Till utställningen med kyrkorummet som tema, som Svenska kyrkan ordnade 1991 tillsammans med Konstfackskolan, gjorde en student, Anna Karin Bylund, ett altarpåmålningsverk som väckte stor uppmärksamhet.

Drygt 700 buljongtårningspapper fästes ett efter ett på väggen tills de bildade en kvadrat, som glimmar och lever i dunklet i skenet av levande ljus. Utställningen har visats på en rad platser i Sverige, och varje gång var Anna Karin Bylund tvungen att resa dit och sätta upp sitt verk på nytt. Till förf har hon sagt, att hon betraktar detta omständiga arbete som en form av bön.

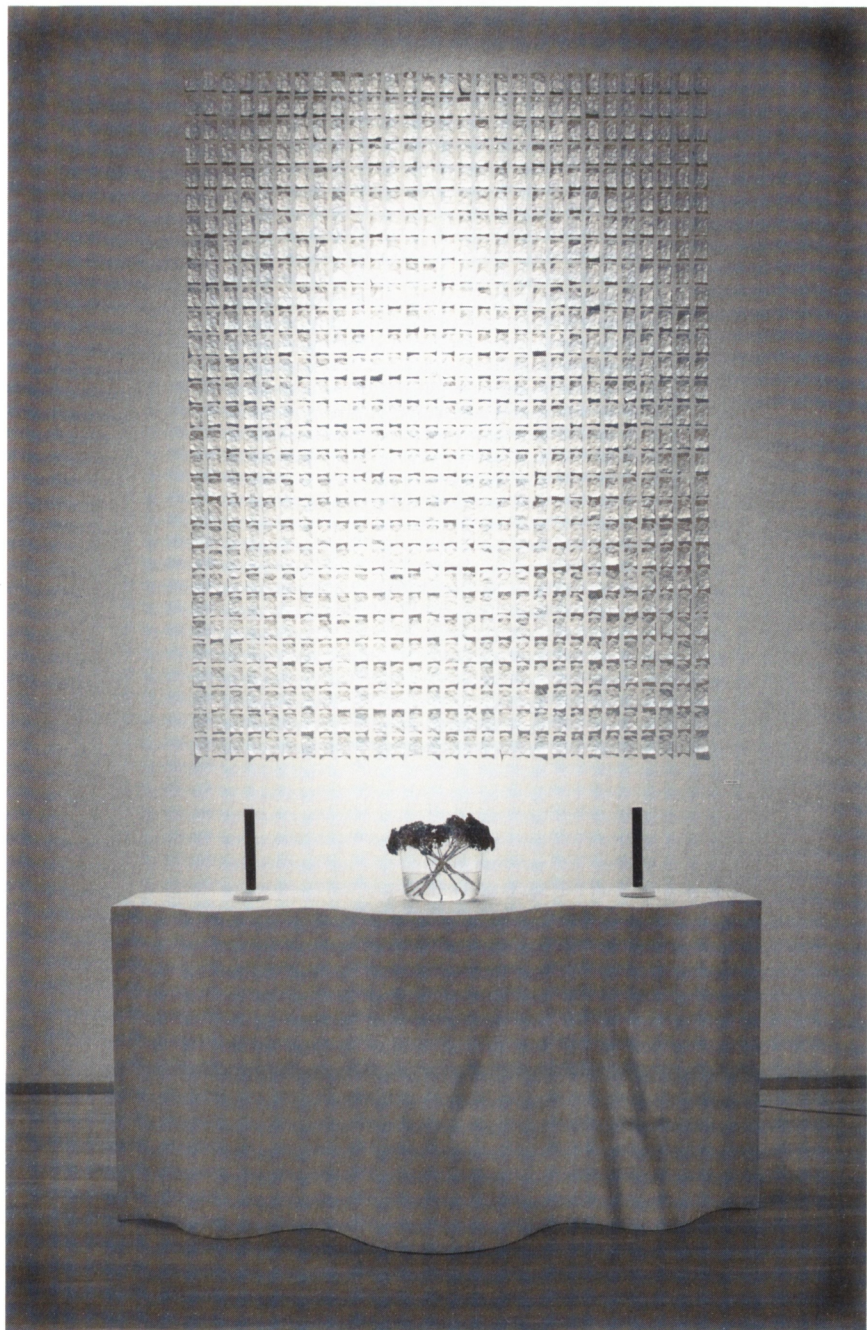
Verket är så fragilt att det svårligen kan placeras stationärt i kyrkorummet. Det måste då utföras i stabilare material och riskerar därmed att förlora en stor del av sin "andlighet", som speglas just i det sköra och

immateriella. Det är med andra ord ett verk som ständigt befinner sig "på resa" i ett kretslopp mellan död och uppståndelse. Ena ögonblicket en likgiltig hög med buljongtärningspapper i en kartong och i nästa ögonblick en korvägg, som fångar ljuset i sina många silverkvadrater med ett gyllene kors inskrivet på varje yta.

Korset har bildats som ett avtryck efter den bruna buljongtärningen. Den unga studenten såg det som "en Kristusuppenbarelse mitt i vardagen" och skriver i katalogen bland annat: "Jag såg Kristi närvaro när jag hastigt öppnade buljongpaketet. -Förkasta mig inte! -Jag är de fattigas vän. Återanvänd mig och tänk på att jag alltid finns kvar om än i en annan form".

Ett samtal med Kristus via ett buljongpapper. Chockerande kanske - men mystikernas texter är fyllda av "omöjliga platser" och "omöjliga omständigheter" för ett sådant möte. Konstnären eller författaren försöker så gott det går att återge den unika upplevelsen i medvetenhet om tolkningsredskapens begränsningar.

"I en annan form" svarar Bylunds text på Evensens uppmaning "Sök i tomrummet". Bägge instämmer förmodligen i den äldre skulptörens avslutande ord "Det skall *inte* bli färdigt" som sammanfattar det dynamiska, vitala i den i detta sammanhang behandlade konsten - men också dess avsaknad av färdiga och absoluta svar. En brist för några och en stor möjlighet för andra att finna en trovärdig konst för vår egen tid.



Anna Karin Bylund: "Kristus är själva essensen", alturväggsverk av  
buljongtärningspapper, 1991  
Foto: Martin Beskow

## NOTER

1 Embryot till denna artikel publicerades av förf i Vår Lösen 8/89 under rubriken "Ljudet av en sakta susning". Hela numret hade temat "Om det andliga i konsten" och byggde i sin tur på en konferens på Sigtunastiftelsen våren 1989.

2 Ett aktuellt exempel är den ansiktslösa framställning av Veronicas svettduk, som studenten vid Konsthögskolan, Annelie Wallin, högg i svart granit i samband med samarbetsprojektet 1993 "Kyrka inför år 2000" mellan Svenska kyrkan, KTH Arkitektur och Konsthögskolan.

3 Åke Fant "Hilma af Klint: ockult målarinna och abstrakt pionjär" (Moderna museet, 1989, utställningskat). Albertina i Wien 1991 "Okkultismus und Abstraktion: die Malerin Hilma af Klint".

4 I sin bok "Om det andliga i konsten" vänder sig Wassily Kandinsky inte oväntat mot "geometrisk ornamentik", som inte är född ur "en inre nödvändighet".

5 Wassily Kandinsky: "Om det andliga i konsten", Göteborg 1990, översättning Ulf Linde/Sonja Martinson med företal av Ulf Linde.

6 Denna fråga tas upp under rubriken "Abstraktion eller dekoration" i boken "Religiös konst eller sakral? - ett debattinlägg om konstens form och funktion i kyrkan" (Elisabeth Stengård, Proprius förlag 1984).

7 Här bör även de amerikanska konstnärerna Barnett Newmans korsvägsstationer (1958-66 tema Lema Sabachtani) och Mark Rothkos väggmålningar (1946-67 med passionshistorien som tema till ett kapell i Houston) nämnas. I deras abstrakta språk anar man måhända deras figurativt avvisande judiska bakgrund.

8 Kandinsky a a s 88 f.

9 Staffans församlingsblad Nr 4 1989 inför invigningen av kyrkan den 17 december 1989. Artikel av Ulla Sundin med rubriken "Kyrkfönster i blått". I en osignerad artikel om konstnären står bl a: "Eftersom fadern var organist upplevde han döden och begravningen som vardagliga företeelser... Han var fascinerad och oroad av mystiken på kyrkogården och är sedan barndomen inresserad av graven, dess mystik och musik".

10 a a s 489.

11 Att det nakna korset används som uppståndelsesymbol ändrar inte detta faktum.

12 Brevcitaten givetvis återgivna med konstnärens tillåtelse.

13 a a s 67.

# Summary

*"For the Lord was passing by: a great and strong wind came rending mountains and shattering rocks before Him, but the Lord was not in the wind; and after the wind there was an earthquake, but the Lord was not in the earthquake; and after the earthquake fire, but the Lord was not in the fire; and after the fire a low murmuring sound. When Elijah heard it, he muffled his face in his cloak...." (I Kings 19:11-13)*

This is one of the most densely packed of the mystical texts. The reader's obvious expectations are frustrated three times. Immense terrestrial forces are unleashed - the storm, the earthquake and the fire; surely the Lord will reveal Himself in them? But it is not until after this demonstration of strength that there occurs something very similar to "the pregnant silence", a "low murmuring sound". Then and only then did Elijah muffle his face.

The making visible of religious experience, of the spiritual, has to proceed through an outflanking movement. The void becomes increasingly charged when encircled or filled in a way which becomes an opening inwards. The image as a secretive hidden sign occurs in another familiar Bible story. In Joh 8 we read about the woman taken in adultery. At the height of the drama there comes a sentence which stops it dead and forms the void already mentioned: "But Jesus stooped down, and with his finger wrote on the ground". What did he write? We are not told, of course, but lack of knowledge makes a catalyst for our imagination.

Mysticism of numbers and geometrical sacred signs - both visible and concealed in the very structure - are legion in Christian art and architecture. The present article instances the use of this geometrical language in modern abstract art, showing that, not infrequently, it entails shifts of meaning.

In the cases of Wassily Kandinsky, Kasimir Malevitch and Piet Mondrian - the three foreground figures - it is noted how very much their respective backgrounds are reflected in their works, despite the artistic "reduction" of their media. In the Dutchman Mondrian, we find an austerity which goes back to iconoclastic Calvinism, while in the Russians Kandinsky and Malevitch, we find much of the abundance and sensuality of icon painting, even if they make no attempt at repeating it.



The artistic vocabulary of all three, of course, has been greatly affected by their interest in theosophy.

This interest in theosophy, coupled with strong elements of occultism and spiritism, is also shared by the Swedish artist Hilda af Klint. Her spiritist, "dictated", abstract painting was discovered late, causing quite a stir in the 1980s because she is considered to have been painting in an abstract style a couple of years before 1910, thus before Kandinsky, "the Father of Abstract Painting". Her style is considerably gentler and more organic than in the case of the male artists.

Hans Lindström's sanctuary mural in the Catholic Church of St Thomas, Lund, is mentioned as a contemporary Swedish example of Kandinsky's "spiritual triangle". It is an "open-ended" work with many explanations. The artist himself sees it as a spiritual path and says that its title might be "God is the Truth and the Light".

This hesitancy about giving a single explanation for one's own work is something we find in most of the artists dealt with in this article. Writing to the author, the French artist Jean Bazaine emphasizes: "A work of art may conceal *many* truths..."

The French debate of the 1950s on abstract art and the Church is referred to, as well as Kandinsky's colour symbolism, especially as regards the spiritual content of blue and white. Carl Magnus' stained glass windows (1989) in the chancel of Hemlingby Church, Gävle, are mentioned as one example of blue being used in a strictly abstract work which has actually been installed in a Swedish church. A square window, suggesting an open door, is surmounted by a round one containing an equilateral Greek cross - all in different shades of blue. An image of the empty tomb and thus a symbol of resurrection, but at the same time a modern, abstract interpretation of the "window to heaven" of the icons.

The special position of the cross among geometrical emblems is underlined, because, unlike the circle, square or triangle, it is not a purely geometrical sign but, ultimately, an instrument of execution, no matter how stylized. The article ends with two contemporary Swedish examples of the personalized use of the cross as a symbol. Following the death of his wife, the sculptor Björn Erling Evensen used the cross more as a conjuration against pain than anything else. In a letter to the author he reverts to the question of whether, as a professed non-believer, he can use the cross without having "an authority" to turn to. He has also produced a sculpture of a broken pillar - perhaps the stem of the cross - inscribed in a square. One interpretation is that the broken pillar with its central void stands for spiritual power, as distinct from the traditional, strength-demonstrating column of the secular power.

The fragile is taken to its ultimate extreme in a widely noticed composition for the east wall of the sanctuary by AnnaKarin Bylund, a young art student. It is made up out of more than 700 beef extract wrappers, fixed one by one straight onto the wall to form a shimmering square with a void between each of them. On the silvery surface of each wrapper, a

gold cross has been formed by the impression left by the beef cube. This composition has been shown at successive exhibitions all over Sweden but is much too fragile ever to be permanently installed in a church. In an exhibition catalogue, Bylund writes: "I saw the presence of Christ when I hastily opened the beef cube package. 'Don't reject me! I am the friend of the poor. Re-use me and remember that I am always still there, albeit transformed'".

This absence of ready-made, absolute answers or interpretations is felt by some to be a deficiency, while for others it presents a great opportunity of finding a credible art for our own time.

*Translated by Roger Tanner*



# Säll den henne finner Om kvinnligt och manligt i gudstjänstens bilder

---

Av Maria Klasson Sundin

---

Kyrkans språk är ett bildspråk, fullt av symboler, metaforer och målande berättelser. Genom dessa bilder uttrycker vi vår förståelse av vad det är att vara människor och kristna, vem Gud är och varför världen ser ut som den gör. En del av våra bilder är nya men de flesta har sina rötter långt tillbaka i de bibliska texterna och den tidiga kristna traditionen. Bilderna är nödvändiga - vi har inget annat sätt att tala om det heliga, det outsägliga. Detta är både en rikedom och ett gissel.

## **BILDSPRÅK OCH VÄRLDSBILD**

Språkets bilder är inte bara formade utifrån vår världsbild, de bidrar också till att bygga upp den. Detta gäller naturligtvis inte bara för det religiösa språket, utan hela vårt språk och alla dess bilder, av olika slag, som omger oss. Språk är med andra ord inte något neutralt registrerande utan något som lever i en kultur och som i denna kultur är med och formar människors världsbild och verklighetsförståelse. I denna förståelse ingår också de värderingar som råder i det samhälle och den kultur som format språket. När vi som barn eller vuxna lär oss ett nytt språk, lär vi oss därmed samtidigt hur en kultur ser på verkligheten, på vad som i denna kultur är viktigt och oviktigt, vad som räknas som sant och falskt. Språket är ett av de viktigaste instrumenten i individens socialisationsprocess. Dess bilder och symboler inte bara reflekterar samhällets normer, det omfor-

mar också aktivt våra attityder och vårt tänkande. Symbolerna bekräftar eller försvagar olika sidor i vår självbild och identitetsförståelse.<sup>1</sup>

Ser vi gudstjänstens bildspråk i olika former i detta sammanhang, förstår vi att det är mycket viktigt hur detta språk ser ut, vilka värderingar och vilken förståelse av verkligheten det förmedlar. I denna artikel vill jag se på könsaspekten i gudstjänstens bildspråk. Hur ser bilderna av manligt och kvinnligt ut i gudstjänsten och vilka värderingar framstår genom detta som kyrkans?

Jag kommer först att presentera en mer generell kritik av gudstjänstens bildspråk som androcentriskt och hierarkiskt. Därefter kommer jag att ta upp några olika delaspekter av gudstjänstens bildspråk: liturgins verbala sida i form av gudstjänstordning, predikan, psalmbok och evangeliebok, liturgins icke-verbala sida och gudstjänstrummet. Jag kommer att granska var och en av dessa med frågan om manligt och kvinnligt bildspråk för ögonen. Sist kommer jag att resonera något runt frågorna om uppenbarelse och tradition, eftersom de vanligaste argumenten mot förändringar i riktning mot inklusivitet brukar hänvisa till dessa.

## KVINNLIGT OCH MANLIGT

För att kunna diskutera könsaspekten i bildspråket måste vi först fundera över begreppet kön: vad är egentligen kvinnligt och manligt? Vi reflekterar sällan över detta, eftersom uppfattningarna om manligt och kvinnligt tillhör den världsbild som genomsyrar hela vår kultur och därmed tillhör det som vi lärt oss sedan vi var mycket små. Könsförståelse riskerar därmed att utgöra en blind fläck för oss, något som vi inte ifrågasätter eller ens ser.

När jag säger att könsförståelse är något kulturellt, säger jag alltså att allt det som vår kultur uppfattar som manligt och kvinnligt inte kan reduceras till en fråga om biologiskt kön. Olika kulturer knyter olika egenskaper till föreställningarna om manligt och kvinnligt. Även de föreställningar som har att göra med biologiska funktioner som t ex menstruation, graviditet och födande ser olika ut. Vad som uppfattas som typiskt manligt och kvinnligt är alltså inte givet utifrån en uppsättning könskromosomer, utan något som vi lär oss att uppfatta utifrån den förståelse som finns i vår omgivning. Gemensamt för de allra flesta kulturer inklusive vår egen är dock att det kvinnliga underordnas det manliga.

När en flicka växer upp och lär sig vad det innebär att vara kvinna, utgör alltså kulturens och det omgivande samhällets bilder av kvinnor och kvinnlighet ett grundmaterial för hennes inläring. Viktigast är säkerligen de faktiska kvinnor som finns i hennes närmaste omgivning, mor, farmor och mormor, förskolepersonal och kvinnliga lärare i skolan. Alla är de bärare av samhällets kvinnobild genom sitt sätt att vara. Som individer avviker de säkert på åtskilliga punkter, men den bild de ger

sammantaget av hur en kvinna ska vara är tydlig nog för att redan mycket små barn ska ha klara uppfattningar om vad pojkar och flickor, män och kvinnor kan och inte kan, vad de bör och inte bör göra. Till förmedlarna av kulturens och samhällets könsföreställningar hör också de bilder och förebilder som finns i skolböcker och skönlitteratur, i reklam och massmedia. Allt detta formar flickans kvinnobild.

Också det religiösa språket utgör en arena för könsförståelse och vidareförande av normer. Om flickan, när hon växer upp, går i kyrkan eller ber aftonbön med sin familj, kommer hon att möta bilder och lära sig formuleringar som uttrycker en bestämd syn på manligt och kvinnligt. Kanske stämmer dessa bilder så väl med den syn hon redan känner att hon inte reagerar särskilt på dem. Detta betyder dock inte att det religiösa språket, här i form av bön och gudstjänstspråk, är neutralt. Snarare är det så att det bidrar till att sanktionera rådande förhållanden genom att ge dem gudomlig legitimitet.

## MANSDOMINERAT BILDSPRÅK

För en kristen människas identitet är såväl gudsrelationen som könet av allra största betydelse; det handlar om vår innersta existens. Idag talar röster från många håll om att det religiösa språket, inte minst i gudstjänsten, domineras av manliga bilder och symboler på ett sådant sätt att det allvarligt skadar flickors och kvinnors möjlighet till en positiv självidentifikation. Så säger t ex Rosemary R Ruether:

"Kvinnor i nutidens kyrkor lider av språklig deprivation och eukaristisk svält. De kan inte längre få näring för sina själar genom alienerande ord som ignorerar eller systematiskt förnekar deras existens. De hungrar efter ord av liv, efter symboliska former som helt och fullt bekräftar deras mänsklighet ..."<sup>2</sup>

Det handlar således om en längtan efter ett språk som inte enbart använder bilder hämtade ur den manliga sfären för att tala om Gud och människa. Om kvinnor inte ser sin erfarenhet speglad i det religiösa språket får de inte sin könsidentitet bekräftad på ett positivt sätt. De lär sig att endast människans erfarenhet är sådan att den duger för att tala om Gud. Efter hand blir de så vana vid att uttrycka sig i manliga termer att de inte ens reagerar på det. Mannen blir norm och kvinnan undantag. Detta kallar vi ett androcentriskt (= manscentrerat) perspektiv.

Ett uttryck för detta perspektiv är att kvinnor osynliggörs, dvs att de över huvud taget inte, eller mycket sparsamt, förekommer i texterna. Det är sålunda inte bara fråga om hur de kvinnobilder som faktiskt förekommer ser ut. Det handlar också om hur totalbilden av mäns och kvinnors betydelse och "vikt" kommer att se ut utifrån hur ofta de omtalas. Att kvinnor sällan nämns och att kvinnliga bilder nästan aldrig används sä-

ger oss att kvinnor inte är viktiga och värda att räknas med. När Gud konsekvent benämns "Han", får vi dessutom en föreställning om att män skulle vara mer gudslika än kvinnor.

Till detta androcentriska perspektiv knyts ofta ett starkt hierarkiskt bildspråk med över-/underordning och makt/lydnad som framträdande drag. Gud/Han sitter på tronen, regerar, härskar medan Kyrkan/Människan/hon lyder, blir beskyddad, inväntar hans initiativ. Det som teologiskt sett skulle beskriva förhållandet mellan Gud och människa kommer också att ge en bild av relationen mellan könen. Det konsekventa benämmandet av Gud som "han" ger en tydlig föreställning om manlighet som kopplad till makt och synlighet medan kvinnlighet kopplas till underordning och osynlighet.

Hur ser då detta androcentriska bildspråk ut i praktiken och vad kan vi göra för att bryta dess dominans? Jag ska nu gå in på några olika aspekter av gudstjänsten på jakt efter fallgropar och möjligheter och har därvid valt att arbeta med de ordningar och böcker som gäller i Svenska kyrkan efter 1986.<sup>3</sup> För alla aspekterna kommenterar jag bilderna av kvinnligt och manligt och i några fall tar jag även upp det hierarkiska bildspråket. Jag gör det utifrån utgångspunkten att kvinnors liv och erfarenheter måste få bli synliga i kyrkans gudstjänst. Det är i längden ohållbart att använda ett androcentriskt och hierarkiskt bildspråk om vi verkligen vill att gudstjänsten ska ge en möjlighet för varje människa, kvinna såväl som man, att stå inför Gud sådan hon är och få bli bekräftad och upprättad.

## GUDSTJÄNSTENS VERBALA SIDA

Den verbala, ordmässiga, sidan av liturgin består av flera delar: gudstjänstordningens fasta formuleringar, textläsningar, predikan, psalmtexter och fritt utformade böner utöver gudstjänstordningens formuleringar, som t ex kyrkans förbön. Alla dessa ger oss bilder av manligt och kvinnligt genom sina formuleringar och ordval.

Gudstjänstordningarna och textläsningarna är till största delen föreskrivna så att det inte går att ändra fritt i dem, medan predikan och psalmtexter ger större möjlighet att välja en viss teologisk eller annan linje, t ex en som medvetet verkar för ett inklusivt, icke osynliggörande språk. Dock är detta en möjlighet inom ramen för ett givet grundmaterial, nämligen psalmbok och evangeliebok. Det senare gäller givetvis också de fria momenten, t ex kyrkans förbön. Kyrkohandboken från 1986 är också generösare än den från 1942 med föreskrifter av typen: textläsaren kan avsluta med...

## MANLIGT OCH KVINNLIGT I KYRKOHANDBOKEN

Mellan 1976 och 1986 rådde viss frihet på gudstjänstordningarnas område. 1976 fick den tidigare allena rådande kyrkohandboken från 1942 göra plats för en försöksupplaga till ny kyrkohandbok. Under perioden kunde församlingarna välja mellan att använda "42:an", "76:an" eller i viss mån egna lokala varianter. Idag är den friheten i princip borta. Den nya kyrkohandboken från 1986 gäller obligatoriskt från första söndagen i advent 1987.

Samtidigt är den nya handboken mer formbar än sin företrädare. På många ställen finns en rad olika alternativ när det gäller formulering och placering av olika gudstjänstmoment. För vissa moment är det tydligt ut sagt att de bör ges en lokal utformning. Fortfarande finns också alternativet "temamässa/temagudstjänst", en gudstjänstform som följer strukturen för någon av huvudgudstjänsterna, men där momenten präglas av ett genomgående tema, inte efter kyrkoåret. Med domkapitlets tillstånd kan temamässa/temagudstjänst under vissa förutsättningar firas som huvudgudstjänst.<sup>4</sup> Till största delen är gudstjänstordningarna ändå färdigformulerade och obligatoriska.

Hur ser då detta obligatorium ut när det gäller bilderna av manligt och kvinnligt? En del av svaret ges i en uppsats från 1990, skriven av Anne-Louise Eriksson. Den har titeln "Gudfadern - Gudsbild och människosyn i Svenska kyrkans gudstjänstspråk"<sup>5</sup> och i den undersöker hon hur kyrkohandboken talar om Gud, om manligt och om kvinnligt. Hon diskuterar också förhållandet mellan teologi, gudstjänst och människosyn. Jag låter detta avsnitt huvudsakligen utgöras av ett referat av hennes uppsats.

Läronämnden påtalade i ett yttrande inför kyrkomötet 1986, då den nya handboken skulle antas, att frågan om det maskulint dominerade språket inte uppmärksammats i förslaget:

"I revisionsgruppens förslag kan man inte spåra någon medvetenhet om den problematik som ligger i det maskulina språkets dominans i den kristna traditionen. När läronämnden fäste Centralstyrelsens uppmärksamhet på problemet var det naturligtvis för sent att genomarbeta hela gudstjänstförslaget utifrån denna synpunkt."<sup>6</sup>

Vid en genomgång av gudstjänsthandboken konstaterar Eriksson mycket riktigt att maskulinum dominerar stort:

"Gud kallas Fader, Herre, Herre Gud Sebaot. Vid ett tillfälle är det möjligt att välja uttrycket: "du som är som en fader och en moder för oss". Som obligatorisk läsning förekommer ordet "fader" om Gud vid ett femtontal tillfällen i gudstjänsten, beroende på vilka alternativ som väljs. Ordet Herre förekommer obligatoriskt ungefär lika ofta. Som pronomen används konsekvent maskulinum. Gud är "han", vi tror på "honom", "hans" tron är i himmelen."<sup>7</sup>



Hon konstaterar vidare att Jesus omtalas som Son, broder och Herre medan människan i regel omtalas med könsneutrala pronomen i första person: jag, vi, vår, vårt. De konkreta personer som nämns är Jesus, Pilatus och Maria.<sup>8</sup>

De feminina referenserna är mycket få:

"Omnämmandet av Maria är obligatoriskt. Det ingår i trosbekännelsen som läses högt och gemensamt vid varje gudstjänst. [Det finns] vid ett tillfälle möjlighet att vid högmässa välja en nattvardsbön där Gud omnämns som en "moder". Det finns också möjlighet att välja ett inledningsord där en femininumform av ett personligt pronomen förekommer: "...till Guds avbild skapade han *henne*, till man och kvinna skapade han *dem*", likaså finns möjlighet välja en förbön där vi ber för kyrkan och *hennes* gudstjänst, arbete och uppgift.

*Frånsett dessa fyra tillfällen, där ett är obligatoriskt och de övriga tre alternativa valmöjligheter, förekommer inga pronomen, namn eller substantiv i femininum.*"<sup>9</sup>

När en analys av vilka innehållsliga termer som knyts till dessa manliga och kvinnliga termer, sammanfattar Eriksson analysen så här: Endast det maskulina könet omnämns explicit, det manliga könet reserveras för det gudomliga, Gud och Guds Son, medan människan inte könsbestäms. Till det maskulint gudomliga knyts egenskaper som i dagligt tal anses (positivt) manliga: styrka, makt, men också egenskaper som i dagligt tal betecknar något kvinnligt: offrande kärlek, nåd och barmhärtighet, moderlighet. Dessutom avspeglar texterna "en tydlig hierarkisk struktur, där det gudomliga och maskulina är höjt över det mänskliga".<sup>10</sup>

Utifrån ett resonemang runt könsdikotomisering, tendensen "att uppfatta kön och könsegenskaper som polära och absolut givna skillnader",<sup>11</sup> menar Eriksson att gudstjänstritualen implicit påstår något om "det kvinnliga", även om det explicit bara talar om "det manliga". "Gud (som representerar 'det manliga') tillskrivs all makt och alla tänkbara goda egenskaper och förhållningssätt. Om könsdikotomiseringen 'kräver' att 'manligt' och 'kvinnligt' utesluter varandra (det som är manligt kan inte vara kvinnligt) beskrivs 'det kvinnliga' i texten implicit som maktlöst och icke gott."<sup>12</sup>

Eriksson misstänker att "fasthållandet av en teologi där människan måste vara liten för att Gud skall kunna vara stor, kräver en 'manlig' Gud. Denna hierarkiska struktur går helt enkelt inte att upprätthålla med hjälp av en 'kvinnlig' gudsbild. Inom den kristna kulturkretsen saknar vi till och med begrepp för ett 'kvinnligt herravälde' av ett så absolut slag som det här är fråga om. Vi kan notera att ordet 'herren' inte har någon motsvarighet i femininum".<sup>13</sup>

Det är en dyster bild som Anne-Louise Eriksson ger oss av manligt och kvinnligt i gudstjänsthandboken: ett obligatoriskt upprepande av formuleringar som gör Gud till en manlig patriark och kvinnan osynlig eller till och med till något icke gott. Även om vi konsekvent väljer de

mest positiva alternativen, är tillfällena till detta så få att det inte gör någon skillnad i stort. I väntan på nya, mer könsinklusive gudstjänstordningar måste vi använda de friare momenten mycket medvetet, så att vi i möjligaste mån korrigerar gudstjänstordningens stereotypa bilder.

Därmed går jag över till andra delar av den verbala liturgin för att se om bilderna av manligt och kvinnligt ser likadana ut där.

## PSALMTEXTER

Psalmbokens texter är genom sin mångfald lättare att öppna för nya insikter. Här blandas gammalt och nytt och varje tid får sätta sina spår i materialet. I principdelen till psalmbokskommitténs slutbetänkande talar kommittén om psalmernas språk som ett "gemenskapsspråk", vars uppgift är att förmedla läran från generation till generation och att "skapa en känsla av beständighet och trygghet".<sup>14</sup> Förändringar i ett sådant språk kan uppfattas som hotfulla. Samtidigt måste också psalmspråket förnyas, menar kommittén och fortsätter:

"En tradition har i sig själv ett egenvärde. För psalmens vidkommande kanske det bäst kan uttryckas så, att den för ett budskap vidare från en tid till en annan. Men för att detta traditionens syfte skall kunna tillgodoses måste det som hindrar eller försvårar överförandet (traditio) undanröjas, för att det budskap som traditionen vill bevara skall komma till sin rätt. Obegripliga ord och uttryck måste utrensas eller ersättas av mer tillgängliga och användbara. Detsamma gäller ord och uttryck som skiftat innebörd, ordformer som inte längre är i bruk och uttryck som förlorat sin fräschör. (...) Den språkliga förnyelsen har emellertid inte så mycket med justering av ett äldre språk att göra som med införande av ett nytt språk i de nya psalmerna. Det kan hävdas att kristen tro likaväl som annan övertygelse är skapande och att detta gäller inte minst språket."<sup>15</sup>

Den nya psalmen söker sig mot sin samtids egna begrepp, bilder och språkformer, säger kommittén på samma ställe, och ger exempel som talar om urbanisering och ökad politisk och social medvetenhet.<sup>16</sup> Behovet av identifikation och igenkännande redovisas, psalmen som dogmatik och poesi diskuteras, språkliga aspekter redovisas, men ingenstans finner jag någon hänvisning till den ekumeniska debatten om inklusivitet i språket eller över huvud taget några reflektioner om bilden av manligt och kvinnligt i psalmboken.

I det konkreta förslaget, däremot, finns några exempel på nytt material, inklusive det som funnits med i Psalmer och Visor 76 och 82, som känns annorlunda i tonen också när det gäller manligt och kvinnligt. Mest känd är kanske 607, Margareta Melins "Jag är hos dig min Gud, som barnet hos sin mamma".<sup>17</sup> Bilden av Gud som mor/mamma finns på

ytterligare tre ställen, 27:3, 549:2 och 622:9. I alla fallen är det spädbarnets trygghet hos sin mamma som är bildens klangbotten.

Denna kvinnobaserade gudsbild väger dock lätt vid en jämförelse. En genomräkning i en psalmbokskonkordans<sup>18</sup> ger följande resultat för några vanliga manliga respektive kvinnliga ord, som ofta används bildligt:

*Kvinna* förekommer 12 gånger, varav 7 gånger om jungfru Maria, 1 om kvinnorna vid graven och 3 om kvinnor allmänt.

*Man* förekommer 21 gånger, varav 7 gånger om Jesus (i synnerhet om hans människoblivande), 1 om Sackéus, 4 om män generellt och 9 om människan.

*Broder/bror* nämns 51 gånger varav 27 gånger om Jesus, 3 gånger i kombinationen bror/syster, 2 om faktiska bröder och hela 19 gånger innefattande både män och kvinnor i betydelsen medmänniskor eller kristna trossyskon.

Ordet *syster* finns inte ens som uppslagsord, men ovan såg vi att det förekom tre gånger i kombination med *broder*.

*Moder/mor/mamma* används, som vi sett, 4 gånger om Gud, därutöver 17 gånger om Jesu mor Maria, 7 gånger om andra mänskliga mödrar och en gång i betydelsen äldre generation.

*Fader* används 210 gånger om Gud, 2 gånger om mänskliga fäder och 16 gånger i betydelsen äldre generation.

20 olika *mansnamn* utöver Jesus och 3 *kvinnonamn* finns upptagna.

I 13 fall beskrivs Kristus som *brudgummen* och lika många gånger är den kristna människan/församlingen *bruden*. Därutöver finns ordet *brud* med två gånger, varav en gång som en bild för något smyckat.

*Konung/kung* för Gud används vid 60 tillfällen och om andra kungar, inklusive de vise männen, i 11 fall.

Jungfru *Maria* nämns 37 gånger, varav 20 handlar om själva moderskapet: hon föder, hon bär, hon är mor till.

Sammantaget ger detta en bild av en manlig Gud och en manlig människa. Särskilt det flitiga användandet av manliga termer för att beteckna människor i allmänhet, mänskligheten, kristna medsyskon etc är talande: det vimlar av män, bröder och fäder, som alla får representera även kvinnor. Dock är skillnaden stor mellan gamla och nya psalmer. I de nyare hittar vi fler människor och färre män och bröder.

Väldigt få kvinnor nämns, med Jesu mor Maria som undantaget. När de nämns är det den reproduktiva rollen som dominerar, kvinnan som mor. Kvinnans sexuella roll i form av brud gentemot brudgum finns också med. Något förvånande är det att kvinnorna runt Jesus inte syns mer. Endast tre kvinnonamn nämns och kvinnorna vid graven finns endast med som motiv i tre psalmer (dock ej under rubriken *kvinnor* i mer än en, jfr ovan).

Det är tydligt att mycket skulle behöva göras för att kvinnor ska bli synliga i psalmboken som något annat än mödrar. Fler kvinnor ur bibeln behöver få bli nämnda och fler kvinnliga bilder för Gud användas. Vem skriver psalmen om Gud som den bakande kvinnan, barnmorskan, kvin-

nan som sopar efter myntet etc? Men framför allt är det nödvändigt att göra något åt alla de ställen där män, bröder och fäder får tala för alla människor, alla syskon och alla män och kvinnor i tidigare generationer. I en kyrka vars gudstjänster till övervägande delen bärs av kvinnor klingar det falskt när vi sjunger att ett heligt arv av böner "ifrån fäder och till söner genom tidevarven går".

Också när det gäller det hierarkiska i språket är det stor skillnad mellan det äldre och det nyare materialet i psalmboken. Mycket av den svulstiga nationalromantiken, med dess militäriska bildspråk, är utmönstrad, liksom de allra svartaste botpsalmerna, med deras oändliga klyfta mellan den eländiga, förtappade människan och den höge och stränge men nådige Guden. I deras ställe har en Gud-med-oss-teologi fått visst genomslag. I denna är Jesus en vän och broder, som är "en av oss vid detta bord".<sup>19</sup> Människan är ansvarig medskapare och det individ- och syndaförlåtelsecentrerade nattvarvsfirandet har tonats ned till förmån för ett gemenskapsmotiv med långtgående konsekvenser för socialt ansvar m m. Se t ex SvPs 396, 398, 290. Denna förskjutning har sin motsvarighet i utformningen av gudstjänstrummet i nyare kyrkor (se nedan).

## PREDIKAN

Förr var predikan gudstjänstens odiskutabla tyngdpunkt. Fortfarande kallas tidningarnas gudstjänstannonser för "predikoturerna", men obestriddigt är väl att de senaste decenniernas liturgiska utveckling har tonat ner predikans huvudroll. Mässfirandet ger liturgin ytterligare en tyngdpunkt och intresset har förskjutits i riktning mot gudstjänsten<sup>20</sup> som ett skeende där många olika delar bildar en helhet. I den helheten är predikan bara en del.

Denna del är kanske det mest individuella momentet i gudstjänsten, eftersom dess utformning bestäms av varje predikant efter eget huvud. Detta gör det också svårt att vara generell när man talar om predikans bilder av manligt och kvinnligt. Man kunde ju frestas att tro att det räcker med att veta könet på den som predikar för att kunna säga något om detta. Så enkelt är det nu inte. Också kvinnors prästroll och predikoton är formad utifrån en massiv dominans av manliga förebilder. Min egen erfarenhet som åhörare säger mig att både mäns och kvinnors predikningar i stor utsträckning fortfarande följer traditionella mönster och former, även om undantag finns.

Det verkar rimligt att anta att kvinnor, när de predikar, åtminstone ibland använder sig av sin egen erfarenhet och därmed synliggör kvinnor. Huruvida de väljer att ta upp erfarenheter som avviker från den gängse bilden av vad en kvinna är, är svårare att uttala sig om. Det får bli upp till andra att undersöka om kvinnors predikande ger nya bilder av manligt och kvinnligt.

Det som däremot går att uttala sig mer generellt om är förutsättningarna för predikans bilder. I vår kyrkotradition är predikan huvudsakligen en textutläggning och därmed starkt beroende av de texter som ska ligga till grund för utläggningen. Evangeliebokens urval av texter styr alltså i hög grad predikan. Ett särskilt avsnitt nedan granskar just evangelieboken.

Jag tror dock att de traditionella formerna för predikan styr mycket mer än vad som vore nödvändigt. För den som vill är det fullt möjligt att utgå från huvudtexten men anstränga sig att hitta parallelltexter med ovanligare bilder. Det går också att i predikan kommentera stereotypa kvinno- och mansbilder och ge korrigeringar och alternativ till ett i övrigt androcentriskt språkbruk. Vad det ska bli av predikans bilder av manligt och kvinnligt hänger till syvende og sidst på den enskilda predikantens medvetenhet.

## EVANGELIEBOKEN

Evangeliebokens urval av texter och textutsnitt bestämmer hur ofta det ges tillfälle att predika över kvinnliga gestalter och bilder. De är av avgörande betydelse för vilka bibliska kvinnor som kommer att vara representerade i psalmboken, eftersom psalmer inte sällan skrivs för speciella söndagar och med bakgrund i speciella bibeltexter. Urvalet påverkar också hur böner och andra kyrkoårsanpassade moment i gudstjänsten kommer att utformas. Det är således mycket viktigt för förståelsen av gudstjänstens bildspråk som helhet att se på vad som finns i evangelieboken av kvinnliga bilder.

I Den svenska evangelieboken, som togs i bruk 1:a advent 1983, finns texter för 73 firningsdagar. De flesta av dessa har fått en textuppsättning med tre texter, en gammaltestamentlig, en epistel- och en evangelietext, för var och en av de tre årgångarna. Jag har gått igenom samtliga texter och räknat efter i hur många av dem kvinnor finns nämnda över huvud taget, hur ofta bilder med bas i kvinnliga erfarenheter eller funktioner förekommer och hur ofta enskilda kvinnor nämns vid namn eller omtalas på annat sätt. För epistel- och evangelietexterna har jag också särskilt räknat på hur ofta Jesu mor Maria nämns.

I de 197 *gammaltestamentliga läsningarna* nämns *kvinnor i allmänna termer* (kvinnorna, döttrar, mödrar etc) nio gånger i första årgången,<sup>21</sup> fem i andra och fyra i tredje.

*Kvinnliga bilder* förekommer nio gånger i första årgången (och då har jag varit generös och även räknat in referenser av typ "moderfären"), en i andra och två i tredje årgången.

De *enskilda kvinnor* som nämns är i första årgången fyra (kvinna=Eva, Urias hustru, änkan i Sarefat och den unga kvinnan som ska föda en son), i andra årgången tre (Rakel, Isebel och Sara) och i tredje

årgången fyra (ung flicka hos Naamans hustru, Faraos dotter, Sara och Hanna).

Läsningarna ur Nya testamentet är sammanlagt 409 st. I *episteltexterna* är det mycket glest med kvinnor. De nämns i *allmänna termer* två gånger i de två första och ingen gång i den tredje årgången. *Kvinnliga bilder* används tre resp fyra och ingen gång och *enskilda kvinnor* nämns två gånger i varje årgång (Euodia och Syntyche, Lois och Eunike resp Kandake, den etiopiska drottningen och Cloe(s) folk)). I de flesta av fallen nämns kvinnorna i förbifarten. *Maria, Jesu mor*, nämns en gång i första och en gång i tredje årgången.

*Evangelieläsningarna* ger oss något fler kvinnobilder: I *allmänna termer* nämns kvinnor två, tre resp två gånger, *kvinnliga bilder* finns fem, ingen resp två gånger och *Maria, Jesu mor*, nämns tio, tre resp fem gånger i de tre årgångarna. Av de *enskilda kvinnorna*, tio, tio resp åtta, är det många vars namn inte ens kommits ihåg i originaltexterna. Vad hette t ex den kanaaneiska kvinnan, synderskan i Simons hus, kvinnan vid Sykars brunn, äktenskapsbryterskan, änkan i Nain, söderns drottning och synagogföreståndarens dotter? De *enskilda kvinnor* som namngivits (sex, sex resp fyra) är huvudsakligen de som fanns i den allra närmsta lärjungakretsen: Maria från Magdala, Marta och Maria, Salome och Johanna, och de som knyts till berättelserna om Jesu födelse: Hanna och Elisabet.

Sammantaget ser vi att väldigt få kvinnor är namngivna och framträder som självständiga personer i evangeliebokens texter. Kvinnornas huvudsakliga roller (både vad gäller kvinnliga bilder och faktiska kvinnor) är i texterna den reproduktiva: att vara (eller inte ha förmåga att bli) mor till någon, och den sexuella som synderska, fresterska och äktenskapsbryterska. Texter om kvinnor i deras produktiva roll saknas nästan helt. En bakande och en sopande kvinna är allt som gives, medan en domare som Debora och barnmorskor som Sifra och Pua inte finns med i texturvalet. Likaså saknas texter om kvinnor som ledare. Vi kan ana något av de kvinnor som ledde husförsamlingar i urkyrkan när Chloes folk nämns, men det är allt.

Evangeliebokens texturval kunde med andra ord se annorlunda ut när det gäller att synliggöra kvinnor. En annan faktor av betydelse är evangeliebokens rubriksättning. Rubrikerna anger dagens firningsämne och styr därmed tolkningen av texterna. Ett par exempel på hur manligt och kvinnligt speglas genom dem får antyda problemet.

Under rubriken "våra hem" (20 e Tref) finns ett underligt hopkok av texter: där hittar vi texten om människans skapelse ur 1 Mos 1:27-31, Efesierbrevstexten om den ömsesidiga respekten i äktenskapet; en Markustext om skilsmässa; Israels välsignelse av sina barnbarn ur 1 Mos; 2 Tim om "din" (Timoteus?) tro, "som fanns redan hos din mormor Lois och din mor Eunike"; evangeliet om Jesus och barnen; änglarnas besök hos Abraham och Sara ur 1 Mos; Hebréerbrevet om gästfrihet och texten ur Matteusevangeliet om vilka som enligt Jesus är "min mor och mina bröder".

En naturlig första fråga är vad skapelse-texten har under denna rubrik att göra. Nog är väl människans skapelse något som inte bara har med våra hem att göra! Likaså undrar jag varför texten om Jesus och barnen och texten om Jesu "mor och bröder" har hamnat under denna rubrik. Inte har väl poängerna i dessa texter särskilt mycket med hem att göra? Snarare avvisar de väl tankarna att den som är vuxen och har hög status eller den som är släkting till Jesus skulle vara särskilt gynnad i Guds ögon. Att placera texterna i detta sammanhang är att ta udden av deras anti-hierarkiska kritik. En frestande tanke är att texterna hamnat här för att de handlar om kvinnor, barn och gamla (gästfrihetstexterna undantagna), grupper som hör hemma i "våra hem", men så illa kan det väl inte vara?

En annan underlig rubrik med tanke på de följande texterna är "I Faderns hus" (söndagen efter Nyår). Där återfinns texterna om Jesajas kallelse, Kristus som betrodd i Guds hus, Jesus vid tolv års ålder i templet, Hiskias bön i Herrens hus, Nya himlar och en ny jord från Uppenbarelseboken, Jesu ord om att fåren lyssnar till hans röst och att han och Fadern är ett, en Jesajatext som liknar Gud dels vid ett lejon, dels vid en fågel som breder ut sina vingar för att beskydda de sina, en text ur Romarbrevet om den andliga gudstjänsten och om kroppen och lemmarna och slutligen Jesus som liknar sig själv vid hönan som samlar sina kycklingar.

De angivna kollektbönerna ger inte mycket vägledning till den röda tråden mellan dessa texter; de handlar om att söka sig till Gud och älska den plats där Guds härlighet bor. Men Faderns hus? Detta begrepp nämns inte i någon av texterna! Är det templet som sådant, Jerusalem, Himlen, Guds närhet över huvud taget, Guds beskydd, Församlingen eller något annat som avses med rubriken? Den är ett exempel på hur Fadernsbilden används rent slentrianmässigt: i detta fall har den inte täckning i mer än en av de nio texterna (och inte ens där med någon koppling till Faderns hus utan med syftning på Jesu enhet med Fadern). För tredje årgången riskerar rubriken att helt förtä intrycket av det anorlunda bildspråk som presenteras: Gud som lejon och moderfågel, församlingen som kropp och Jesus som höna.

Jag hoppas på en genomgripande revision av evangelieboken i samband med att den nya översättningen av Gamla Testamentet kommer ut. Vid en sådan bör medvetenheten om den nuvarande bristen på kvinnobilder leda till ordentliga förändringar. Fler bibliska kvinnor bör tas med i texturvalet, rubrikerna bör ses över så att de inte slentrianmässigt använder androcentriska bilder och begrepp, åtminstone en av kollektbönerna för varje firningsdag bör använda ett inklusivt språk som synliggör kvinnor.

## LITURGINS ICKE-VERBALA SIDA

Ofta koncentrerar vi oss på orden, men det finns mycket annat också som talar ett tydligt språk i samband med gudstjänsten. Dit hör gudstjänstrummet med dess arkitektur, möblering och bildkonst. Dit hör också själva agerandet i gudstjänsten: kroppsspråk, rollfördelning och mycket annat. I detta avsnitt vill jag - utan att ha gjort några regelrätta undersökningar - resonera runt hur bilden av kvinnligt och manligt formas i rum och agerande.

### BILDKONSTEN

De tydligaste, mest påtagliga kvinno- och mansbilderna hittar vi i kyrkorummets bildkonst, i altaruppsatser, fönstermålningar, ikoner, väggmålningar m m. I de kyrkor som byggts före reformationen finns ofta bilder av bibliska kvinnor och helgon, inte många, men de finns där. Vanligt är också att scener ur Jesu mor Marias liv finns representerade, alltifrån födelse till kröning. Glädjen, oron och smärtan i samband med olika händelser i Jesu liv ses ur Marias perspektiv. I dessa bilder finns möjlighet till identifikation för kvinnor i olika skeden av livet. Senare Mariabilder är ofta mer romantiska. De lyfter fram den idealiserade unga kvinnans moderslycka och lydnad och lämnar kvinnan av kött och blod. Idag blir Maria-ikoner av östkyrkligt snitt allt vanligare i våra kyrkor.

Mariabildernas återkomst är tveeggad, menar jag. De bidrar till att fylla ett tomrum när det gäller kvinnobilder, men risken finns att Maria, modern, inte lämnar något utrymme kvar för Maria, lärjungen eller den trotsiga Maria vi möter i Magnificat. Risken finns också att "kvinnokvoten" uppfattas som fylld när en Mariabild införskaffats till kyrkan och att därför Maria, modern, blir kyrkans enda kvinnobild.

När det gäller andra kvinnobilder i kyrkorummet är det återigen de medeltida kyrkorna som står för mångfalden. Ett stort persongalleri, i vilket en och annan kvinna fått plats, täcker väggar och tak i många gamla kyrkor. I vår mer sparsamma tid är det betydligt glesare mellan kvinnorna. När såg vi senast den sopande kvinnan i ett kyrkfönster? Herden med fåret över axlarna är betydligt vanligare. Likaså är de tolv apostlarna och de fyra evangelisterna, alla män, vanliga motiv i kyrkokonsten.

### ARKITEKTUREN

När det gäller gudstjänstrummets arkitektur är det snarare de hierarkiska dragen än direkta mans- och kvinnobilder som blir aktuella. För att göra det tydligt vill jag dela upp kyrkorummen i två huvudtyper: "Herren är i sitt heliga tempel" och "Gud är mitt ibland oss". Den första har mycket



starka hierarkiska drag: församlingen sitter som i en buss, vända framåt, passivt mottagande; prästen står ensam innanför altarrundeln relativt långt ifrån församlingen; koret är ofta upphöjt med flera trappsteg; predikstolen är pampigt utsmyckad och sitter högt upp på väggen.

Modellen stämmer väl med en teologi som ser Gud som den nådiga domaren, som vi nalkas med bävan. Avståndet mellan Gud och människa är stort och prästen är den myndiga uttolkaren av Guds ord. Församlingen skall ta emot i tro och bevara det som sagts i sitt hjärta. Särskilt i de gamla katedralerna, som en gång innehöll en särskild "prästkyrka" i det som idag är koret, blir mönstret tydligt. Det kor som aldrig var tänkt som centrum för församlingens gudstjänst blev (med argument om nedrivna murar och ökad folklighet) platsen för en gudsrelation på distans. "Att gå fram" (till nattvarden) blev nästan en högmodig handling: att lösgöra sig ur mängden "där nere" för att gå ända fram till Guds altare.

Denna modell talar ett maktspråk. Gud i toppen av pyramiden, prästen därefter och folket längst ned. Under den stränga kyrkotuktens tid accentuerades pyramiden ytterligare genom att församlingens rikaste ofta hade egna, vackert utsirade, bänkar längst fram i kyrkan och att de som tillfälligt och som straff utestängts från nattvarden satt längst bak. Ju större makt, desto längre fram.

"Gud är mitt ibland oss"-modellen är den som vi finner i många nyare stadsdelskyrkor byggda på 1960-talet och senare. Efter inspiration från det Andra Vatikankonciliet inom den romersk-katolska kyrkan började nattvarden att firas med prästen bakom altaret, vänd mot församlingen. Möbleringen av bänkar eller stolar är ofta halvcirkelformad, så att altaret kommer att hamna närmare församlingen och mer i dess mitt. De som sitter i bänkarna/stolarna kan mer än förut se varandra i ögonen, inte bara i ryggen. I stället för predikstol brukas ofta en enkel ambo, från vilken både textläsningar, predikan och en stor del av bönerna leds.

Med denna möblering kommer församlingen närmare varandra och närmare altaret, som antar formen av ett bord mer än ett offeraltare. Det osynliga språk som råder här, betonar gemenskap och delat ansvar.

## LITURGISKT AGERANDE

Även agerandet i gudstjänsten talar ett tydligt språk. Det handlar inte så mycket om hur högt kalken lyfts, utan framför allt om vem som gör vad. Den nya kyrkohandboken förutsätter att gudstjänsten förbereds av en grupp människor tillsammans och att även andra än prästen har viktiga funktioner i gudstjänsten. Förut var gudstjänsten till sin form en "enmansföreställning" men nu ges rika möjligheter för andra än präst att t ex läsa texter, leda förbön, vara försångare, nattvardsutdelare och (liksom förut) kollektupptagare.

När nu fler människor engageras i gudstjänsten som agerande, kan vi återigen ställa frågan om manligt och kvinnligt och om det hierarkiska mönstret. Vilka blir tillfrågade? Hur ser spridningen ut i åldrar, kön och bakgrund? Ges möjlighet för den som inte är van att tala inför andra, ofta kvinnor och yngre, att få träning? Fungerar mikrofoner och högtalare så att även den med tunn stämma kan höras? Alla dessa frågor är viktiga, om prästens dominerande roll ska kunna tonas ned till förmån för gudsfolkets gemensamma tjänst.

## PREDIKAN

När det gäller den icke-verbala sidan är ju predikan, som den vanligtvis framförs, mycket tydligt hierarkisk. En envägskommunikation utan möjlighet till motsägelser, framförd från en plats högt ovanför församlingens huvuden, ger inte stora möjligheter till andra tolkningar än att prästen inte bara rumsligt står över församlingen. Att stå på golvet i stället för i predikstolen ger något mer av jämn ögonhöjd, men det krävs mer än så för att verkligen komma ifrån ett hierarkiskt mönster.

Jag skulle önska att prästens predikoansvar lite oftare uppfattades som ett samordnande och övergripande ansvar, som lät andra människor också komma till tals. Säkert finns det andra än prästen i församlingen som kunde bidra med sina erfarenheter och tankar inom ramen för predikan. Likaså kan förberedelse av predikan ske på ett sådant sätt att andra människors sätt att reagera på predikotexten kan tas i beaktande. Jag tror också att en predikan som är mer öppen och mindre tvärsäker i sitt språk uppfattas som mindre hierarkisk; en predikan som föreslår i stället för att föreskriva och som inte förutsätter att de människor som troget suttit i kyrkan varje söndag är ut och år in, fortfarande är rena nybörjare på trons väg. Visserligen har prästen ett läroansvar att förvalta, men det behöver inte omyndigförklara församlingen.

## UPPENBARELSE OCH TRADITION

Invändningarna mot ett tänkande av det slag jag här har presenterat handlar ofta om uppenbarelse och tradition. De utgår också - medvetet eller omedvetet - från en viss språksyn. Så skriver t ex en insändare i Kyrkans Tidning så här:

"...Härom onsdagen var det en [radioandakt] som började på följande sätt: "...Gud, som är som en mor och far för oss...". Jag stängde omedelbart av och varför gjorde jag nu detta? Att Gud är vår Fader, det är ett bibliskt faktum som Jesus själv har uttalat åtskilliga gånger. Ingenting behöver läggas till eller tas bort, meningen är fullt klar: Gud är vår him-

melske Fader! Observera, att Jesus genomgående talar om sin och vår himmelske Fader, *inte*, att Gud är *som* en jordisk far eller mor för oss! *Språkligt sett* innebär ovanstående citat, att våra jordiska föräldrar ställs fram som ett mönster för Gud att efterlikna! En hädisk tanke eller i bästa fall en ovanligt korkad formulering...".<sup>22</sup>

Den uppfattning som uttrycks bygger på föreställningen att uppenbarelse är något okomplicerat: "...meningen är fullt klar". Den menar också att endast det bildspråk som föregås av ett "som" är att betrakta som metaforer.<sup>23</sup> Den ser inte heller några komplikationer med den stora tidskillnad och tolkningsprocess som skiljer oss från Jesu tid och - något senare - bibeltextens tillkomsttid. Jesu ord kan uppfattas på exakt samma sätt idag som de gjorde då, menar insändarförfattaren.

Utrymmet medger inga längre utläggningar om dessa förutsättningar, men jag vill ändå kommentera frågorna om uppenbarelse och tradition.<sup>24</sup> Det har ibland hävdats att uppenbarelsen skulle ge en särskild form av kunskap, som inte är begränsad till mänskligt språk och knuten till mänskliga erfarenheter. Denna kunskap skulle vara en direkt kunskap om Guds natur. Så sägs t ex att ord som Fader, Son och Herre tillämpade på Gud inte kommer ur mänskliga erfarenheter av vad det innebär att vara eller stå i relation till en fader, son och herre, utan av Guds självuppenbarelse som Fader, Son och Herre.<sup>25</sup>

Brian Wren argumenterar mot denna uppfattning genom att hävda att religiöst språk inte är ett särskilt slags språk. Guds uppenbarelse måste ske genom vårt vanliga språk, som grundas på våra speciella erfarenheter.<sup>26</sup> Hur skulle vi kunna ta till oss ett tilltal som inte hade med våra övriga erfarenheter att göra; går det över huvud taget att tänka sig något sådant? Letty M Russell uttrycker detsamma så här:

"När vi tänker på Gud använder vi hela vårt jag, vårt språk, vår kultur, erfarenhet och tradition för att förstå Guds självuppenbarelse i och genom världen. Vårt sätt att tänka oss Gud påverkas av varje aspekt av våra liv: vår ras, ålder, nationalitet, kön, sexuella läggning, religiösa och ekonomiska bakgrund, vår sociala tillhörighet, utbildning etc."<sup>27</sup>

Språket med dess begränsningar är det medel vi har till vårt förfogande för att uttrycka och bearbeta våra gudserfarenheter. Vi kan inte komma åt verkligheten otolkad, utan är hänvisade till de uttrycksformer som står till buds i den kultur och i den tid vi lever. På det viset är vårt språk provisoriskt.

Hur ska vi då förhålla oss till tidigare generationers erfarenheter och uttrycksformer, till det som vi kallar tradition? Historiska texter måste läsas utifrån sina speciella förutsättningar. Vi kan inte begära av författaren att de ska vara flera hundra år före sin tid. Däremot är det viktigt att vi inte för deras fördomar vidare, utan tolkar och tillämpar dem utifrån dagens förhållanden. Detta leder till svåra överväganden när det gäller material som grundar sig på dessa gångna tiders författares texter, men som

fortfarande är i bruk. En del sådant material är just det jag har granskat i denna artikel: gudstjänstordningar, psalmer och böner. Även bland dem som gärna ser att nytt material skapas, råder delade meningar om vad som är viktigast med äldre material: upphovsrätt och förtrogenhet med det kristna arvet eller möjligheten att förmedla kärnan i budskapet på nya sätt för nya generationer.

Ordet 'tradition' är ett laddat bergrepp, inte minst i den ekumeniska debatten. Särskilt för den romersk-katolska och de ortodoxa kyrkorna är traditionen också ett uttryck för uppenbarelsen från Gud. Gud har genom sin heliga Ande lett kyrkan genom historien, menar de. Ämbete, liturgi och mycket annat har därför karaktär av uppenbarade ordningar, som man inte får handskas med hur som helst. Bibeln är enligt detta synsätt inte den enda uppenbarelsen, utan ett skriftligt nedslag av (den av den heliga Ande inspirerade) historien, som har uppkommit i kyrkan och bekräftats som förpliktigande av kyrkan.

Nu kan man förstå detta Andens ledande av kyrkan på olika sätt. Antingen tänker man sig, att fråga efter fråga klaras av och lägges till handlingarna som 'uppenbarad sanning'. I detta fall ses sanningen som något entydigt, som kan uttryckas på samma sätt genom tiderna utan att innebörden går förlorad. Eller så tänker man sig en tolkning som istället framhåller behovet av olika formuleringar och olika lösningar och modeller i olika tider och kulturer. Då ses Andens ledning som en respons på de utmaningar som skiftande mänskliga förhållanden ställer kyrkan inför. Det finns en kontinuitet i det kristna budskapet och den gemenskap som kyrkan utgör, från tidigaste tid och framåt, men det är en kontinuitet i förändring, som måste uttryckas på ständigt nya sätt för att fortsätta samma sak.

## AVSLUTNING

Bilderna är både rikedom och gissel, skrev jag inledningsvis. En rikedom, eftersom bilderna inte går att låsa fast i en enda betydelse utan ständigt öppnar sig för nya tolkningar och på så sätt ger nya insikter till varje generation. Ett gissel, eftersom bilder som är valda för att förmedla en viss poäng eller insikt också - och ofta utan att vi är medvetna om det - förmedlar en massa annat. Vi förfogar inte helt och fullt över våra bilder och symboler; de lever sitt eget liv, och ibland är de oönskade bieffekterna så allvarliga att vi måste börja fundera över om vissa av bilderna alls är användbara idag.

Vi behöver en mångfald av bilder för att inte fastna i avgudadyrkan.<sup>28</sup> Att låta en metafor dominera, som i fallet med Gud som Fader och Gud som kung, är att "göra sig en bild" och dyrka den, med andra ord att bryta mot första budet. Använder vi däremot många bilder parallellt, kan ingen av dem få monopol på sanningen, utan mångfalden som sådan påmin-

ner oss om att vi inte förfogar över Gud och över sanningen. På så sätt låter vi traditionen leva och förnyas undan för undan.

Därför måste vi arbeta på att skapa nytt gudstjänstmaterial, nya böner och nya psalmer. Vi måste arbeta med försöksverksamhet i riktning mot ett inklusivt språk som inte osynliggör kvinnor och stereotypiserar både kvinnor och män. Vi måste få en ny evangeliebok, som också låter kvinnors röster tala om Gud.

Detta är varken en lätt eller snabb process. Om vi vill att Svenska kyrkans gudstjänster ska ge både män och kvinnor möjligheter att identifiera sig som Guds avbild, måste vi vara beredda att offra en del av vår invanda trygghet, våra favoritformuleringar och älsklingspsalmer. Vi måste våga bryta upp och börja vandra en hittills ganska okänd väg. Men den vägen har andra också vandrat: inte bara Mose, utan också Mirjam gick genom öknen mot det utlovade landet.

## NOTER

1 Jag har utförligare diskuterat språkets relation till vår verklighetsuppfattning i en uppsats vid teologiska institutionen i Uppsala 1992, "Språkets makt över tanken - en filosofisk analys av debatten om inklusivt språk".

2 Ruether, Rosemary R, "Sexism and God-Talk - Towards a Feminist Theology", SCM Press, London 1985, s 4.

3 Nämligen: Den svenska psalmboken från 1986, Den svenska evangelieboken från 1983 och Den svenska kyrkohandboken från 1986, samtliga utgivna på Verbums förlag.

4 Den svenska kyrkohandboken, 1986, s 104 resp s 111.

5 Eriksson, Anne-Louise, "Gudfadern - Guds bild och människosyn i Svenska kyrkans gudstjänst", uppsats framlagd vid forskarseminarium på Centrum för kvinnliga forskare och kvinnoforskning, 1990.

6 Kyrkomötet, Evangelisationsutskottets betänkande, Läronämndens yttrande över Centralstyrelsens förslag till kyrkomötet 1986, s 37.

7 Eriksson 1990, s 12.

8 ibid.

9 aa, s 12f.

10 aa, s 16.

11 aa, s 20.

12 aa, s 21.

13 aa, s 23.

14 Den svenska psalmboken - Historik, principer, motiveringar. Slutbetänkande av 1969 års psalmskommitté, volym 2, SOU 1875:17, s 116f.

15 aa, s 119.

16 aa, s 120.

17 Numrering efter den antagna psalmboken, ej efter förslaget.

18 Utgiven på Verbums förlag 1991.

19 SvPs 396.

20 Jag talar här om gudstjänst i vid bemärkelse och inte enbart om nattvardslösa gudstjänster enligt 1986 års kyrkohandboks beteckningar.

21 Till denna räknar jag också läsningarna för de dagar som bara har en omgång texter.

22 Olle Lindgren i Kyrkans tidning, nr 22, 1993, s 28.

23 Mot den uppfattningen argumenterar t ex Sallie McFague i boken "Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language", SCM Press, 1983, Brian Wren i boken "What Language Shall I Borrow? - God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology", Crossroad, 1989 och Janet M Soskice i boken "Metaphor and Religious Language", Routledge & Kegan, 1985. Dessa tre diskuterar utförligt metaforbegreppet och dess relevans för synen på religiöst språk.

24 Det följande finns i utförligare form i den uppsats jag nämnt ovan, Sundin 1992.

25 Se t ex Bloesch, Donald G, "Battle for the Trinity: The Debate over Inclusive God-Language", Servant Publication, Ann Arbor, Mich, 1985.

26 Wren 1989, s 101.

27 Russell, Letty M, "Inclusive Language and Power", i Religious Education, vol 80, no 4, Fall 1985, s 589.

28 För den åsikten argumenterar t ex McFague 1983 och Wren 1989.

# Summary

This article discusses the imagery of the liturgy of the Church of Sweden after the liturgical reforms in the 1980's. It focuses on verbal and non-verbal images using men and women and "male" and "female" functions to talk about God and human beings. The central question is: what images of the male and the female are being used in the liturgy and what view of the sexes do they point to?

As a background, the whole issue of gender is discussed. The author claims that our view of gender is culturally determined and inherited, especially through our society's language and the images used in it. The difference between sex and gender as an important part of our identity-building process is brought up.

The author then goes on to a critique of the language of our culture and Churches as being androcentric and hierarchical. Women are in most cases absent from the texts and, when they appear, they are seen as inferior. She goes on to a closer look at the liturgical books used in the Church of Sweden: the lectionary, the hymnal and the service book, all of which were introduced between 1983 and 1986.

The results is very much the same for all three books: very few feminine references are to be found, few women are mentioned by name, few images using "female" functions are found. When women appear in the texts they are almost always kept within the boundaries of the reproductive role: home-and-family. Instead, the dominating images are God as Father, always called "He", and human beings as "brothers", "men" and "fathers", i.e., depicted in masculine categories. There is a development, though, in the hymnal, away from the hierarchical and androcentric. God is still "He" in most cases, but the God-far-away is being replaced by God-with-us, in our midst. For human beings, the focus in the new hymns are more on community and social responsibility than before.

The last part of the article deals with the non-verbal imagery of the Church. It discusses architecture, with the same development away from the hierarchical pattern, as in the hymnal, in church art, body language and liturgical action.

The article ends with the hope that a multitude of images will be used in the liturgy, so that no single image becomes an idol to us. We need to become more aware of the side-effects of our using images so that we can renew our tradition and start creating a liturgical language which

does not diminish women or confine them to certain roles only. In this way both women and men will be able to identify themselves as being in the image of God and as equals in the Christian community.





# Recensioner

## **Per Bergström, Miriam Hallerdt, Jan Svanberg och Margareta Weidhagen-Hallerdt, En vägvisare till Albert Målares kyrkor.**

*Svenska Turistföreningen 1992. 64 s + kartor*

Albert Målare eller Albertus Pictor är den gestalt bland senmedeltidens svenska konstnärer som är mest känd och mest omskriven. Detta torde bero på två ting: dels är han den i källorna mest väldokumenterade, dels är hans verk så många och i vissa fall så välbevarade. Redan 1899 presenterades Albert i en studie av Otto Sylwan i *Antiquarisk tidskrift*, "Kyrkomålningar i Uppland från medeltidens slut", och 1917 publicerade H Cornell & S Wallin ett arbete med titeln "Sengotiskt monumentalmåleri i Sverige, I, Härkeberga kyrkas målningar". När samma författare 1933 gav ut det stora arbetet om "Uppsvenska målarskolor på 1400-talet", intog givetvis Albert och hans kyrkor en centralplats. Sedermera har såväl Erik Lundberg som Cornell & Wallin kommit med utförliga arbeten om Albertus Pictor (1961 resp 1972).

År 1949 anordnades på Statens historiska museum en utställning om Albert och hans verk, till vilken utgavs katalogen "Albertus Pictor, målare och pärlstickare", sammanställd av Agnes Geijer. 1992 var det åter dags för en Albertusutställning, denna gång på Medeltidsmuseet i Stockholm. Den vägvisare till Albert Målares kyrkor som utgavs i anslutning till denna utställning kan användas som guidebok eller studiebok alldeles oberoende av utställningen. Det är professor Jan Svanberg som svarat för den utförliga presentationen av Albert och hans måleri. Här omtalas att Alberts namn för första gången dyker upp i hävderna 1465, då han får burskap i Arboga. Fr o m 1473 finns han i Stockholm som ledare för en stor verkstad, vilken levererade såväl kyrklig textil som skulptur; måleriarbetet ute i kyrkorna kunde ju endast bedrivas sommartid. Ett flertal förnämliga mässhakar från Alberts ateljé har bevarats, bl a i Uppsala domkyrka. Albert blev med tiden en mycket förmögen och ansedd borgare i Stockholm. Hans namn dyker för sista gången upp i stadens hävder 1509, då han "lekte" i Helga Lekamens gilles begängelsemässa. Det betyder m a o att Albert spelade vid gillet's årliga stora själamässa, möjligen på orgel. Musikinstrument är vanliga i Alberts måleri, vilket i så måtto

utgör ett Eldorado för musikhistorikerna. Hans goda insikter i liturgiska texter återspeglas också i måleriet, bl a i framställningar av änglar med språkband. Man skulle också kunna kalla Albert för biblicist, ty de bibliska scenerna intar alltid huvudplatsen i hans måleri. Albert hör till de mästare som i Sverige introducerade Biblia Pauperum och nyttjade denna som förlaga.

De vackra, nytagna bilderna i boken har fotograferats av Per Bergström. Kartorna har ritats av Miriam Hallerdt. Fyra "handplockade" Albertuskyrkor får en specialpresentation. Kanske förvånas många över att Härkeberga inte finns med bland dessa. Faktum är emellertid att denna kyrka - helt visst målad av Alberts verkstad - inte bevisligen målats av mästaren själv, vilken i flera andra fall signerat sina målningar. Det är överhuvudtaget svårt att göra en gränsdragning mellan Albert himself och hans skola. Ett stycke in på 1500-talet, med dess sk eklektiska måleri, blir det knepigt att skilja mellan Alberts skola och representanter för andra senmedeltida målarskolor. Oaktat dessa svårigheter borde t ex Österunda kyrka ha varit med i förteckningen över Alberts kyrkor, liksom Håbo-Tibble och Villberga. De två sistnämnda utgör prov på sådana kyrkor som runt 1450 målats av någon av de mästare som då uppträdde i Mälardalen, ibland lite förenklat hänfödda till "Strängnäs-skolan", men som efter tre-fyra decennier försågs med helt nya målningar av Albert eller hans verkstad.

*Bengt Ingmar Kilström*

## **Olle Ferm (red), Kyrka och socken i medeltidens Sverige. Studier till Det medeltida Sverige 5**

*Riksantikvarieämbetet. Stockholm 1991. 576 s*

Den företeelse i nutiden som kanske mer än någon annan påminner oss om medeltiden är det nät av gamla sockenkyrkor, som ännu finns att beskåda på svenska landsbygden. Kyrkorna - mer eller mindre väl bevarade - utgör i flera regioner de viktigaste, ibland de enda, egentliga historiska sevärdheterna. I flera landskap, som Gotland, Uppland och Skåne, är åtskilliga medeltida sockenkyrkor konstnärliga klenoder som saknar motstycke i vårt inhemska kulturarv. De medeltida kyrkorna är och förblir en direkt källa till kunskap om medeltiden, som inte bara är förbehållen experter utan lättåtkomlig för var och en. Få saker upprör en lokal historiskt intresserad allmänhet så mycket som rivningar, vilka var särskilt förödande under förra seklet, av 1100- och 1200-talskyrkor. Det är därför med stor tacksamhet man kan konstatera att volym 5 i skriftserien *Studi-*

er till *Det medeltida Sverige* helt ägnas olika aspekter av medeltidens kyrkoliv ute i socknarna.

Det måste inledningsvis påpekas att, nedanstående kritik till trots, detta är ett mycket imponerande arbete, och de brister som finns kompenseras mer än väl av allt det positiva. Boken består av 21 uppsatser skrivna av specialister inom respektive område, vilket bevisar att det, trots den nedrustning som medievalistiken inom vissa discipliner drabbats av under de senaste decennierna, fortfarande finns ett kompetent forskarsamhälle för perioden i fråga. Avsikten med boken är att ge en mångsidig belysning av ämnet, inte att ge en fullt uttömmande beskrivning, något som är omöjligt med tanke på ämnets stora vidd. Verket är rikt illustrerat med svartvita fotografier, kartor, skisser och tabeller och på slutet finns både person- och ortnamnsregister.

Det finns en tydlig strävan att ge en bred skildring av ämnet såväl kronologiskt som ämnesmässigt. Uppsatserna behandlar hela perioden från vikingatiden till 1500-talet: historiska analyser varvas med konsthistoriska kapitel, ortnamnsforskning, liturgiska studier, litteraturvetenskap mm. Till detta kommer att vissa uppsatser är detaljstudier, t ex Herman Schücks undersökning av en öländsk sockenprästs textsamling och Jan Brunius studie av pergamentsomslag till riksarkivets räkenskapsböcker från 1500- och 1600-talen, omslag som ursprungligen härstammar från medeltida liturgiska böcker. Till denna kategori hör också Jan Svanbergs ingående, och rikt illustrerade, detaljstudie av ett helgonskåp i Tillinge kyrka. Andra uppsatser är däremot stora, övergripande synteser där en stor utveckling över en lång tidsperiod skall synliggöras. Det främsta exemplet är Stefan Brinks uppsats om svensk sockenbildning, men här finns också översikter över sockenkyrkornas byggnadshistoria (av Lenart Karlsson) och försök till sammanfattande analyser av sockenkyrklig liturgi (varom mera nedan).

De fyra inledande uppsatserna behandlar kyrkolivet före socknarnas tillblivelse. Något som ständigt återkommer i dessa studier är det nyvaknade intresset för runstenarnas vittnesbörd. Dessa, som tidigare mestadels har nonchalerats av forskningen, har visat sig innehålla värdefull information inom flera områden.<sup>1</sup> Carl F Hallencreutz diskuterar översiktligt det tidiga kyrkolivet och understryker den stora betydelsen av stormannainitiativ i skapandet av våra första landsbygdskyrkor. Ann-Sofie Gräslund söker svaret på frågan var de första kristna begravdes, innan kyrkogårdar var etablerade. Anders Broberg diskuterar religionsskiftet och tidig sockenbildning i Norduppland och Ann Catherine Bonnier tar i sitt kapitel upp den kontroversiella frågan om Uppsala hednatempels existens.

I den centrala frågan om sockenbildning är boken inte entydig, eftersom författarna själva intar motstridiga ståndpunkter. Stefan Brink hävdar i sitt kapitel att de svenska socknarna är resultatet av institutionell import från England på 1000-talet; visserligen fanns ordet *sokn* hos oss även tidigare, men det var först med den anglosaxiska missionen som be-

greppets innebörd blev den vi är vana vid. Därefter utvecklades socknarna, med stora regionala variationer, under 1100- och 1200-talen i samband med införandet av tionde. Thorsten Andersson menar i motsats till Brink att socknarna hade inhemska institutionella rötter i det gamla tingssamhället. Denna meningsmotsättning är inte specifikt svensk utan återfinns i flera europeiska länder, där man försökt spåra medeltida kyrkliga och juridiska institut till gamla, i källmaterialet osynliga, företeelser i forntiden. Man kan t ex nämna diskussionen om det tyska *gau* och Italiens forskardebatt om romerska och förromerska instituts (främst de sk *pagi*) påstådda kontinuitet in i högmedeltiden. En internationell jämförelse hade med andra ord kunnat belysa detta svenska problem bättre, men internationella utblickar tillhör tyvärr inte denna boks starka sidor.

Vissa centrala kapitel i boken är synnerligen informativa för den som är intresserad av själva gudstjänstlivet, liturgin och kyrkans rent religiösa funktioner. Alf Härdelin genomför en tolkning av kyrkmässopredikningar i avsikt att visa de symboliska betydelser som låg inbyggda i medeltidens kyrkor, men som undgår den nutida betraktaren, och han fortsätter med att konkretisera vad kyrkan egentligen skulle användas till (didaktiska, sakramentala och liturgiska funktioner). I Sven Helanders uppsats får vi jämförande tabeller som visar på skillnader mellan en typisk gudstjänst i biskopsdömet domkyrka och en dylik ute på landsbygden. Sockenliturgin studeras här både i förhållande till domkyrkoliturgin och till den lokala förankringen i bygden och de krav det senare ställde. Vi får veta hur gudstjänsten utformades, vem som gjorde vad, var olika moment utfördes, hur många böcker som fanns i kyrkorna, mm. I Roger Anderssons uppsats får vi därefter direkta inblickar i predikningarnas värld. Andersson undersöker *exempla*, små berättelser som illustrerar och stöder entes som slagits fast i predikan på ett för människorna alltför abstrakt sätt. Till skillnad från andra delar av predikan kunde dessa berättelser införlivas med andra aspekter av lokal folkkultur, t ex i folksagor. Dessa analyser kompletteras av Mereth Lindgrens inlevelsefulla beskrivning av sockenkyrkornas bildvärld. Bilderna samverkade med det predikade ordet och kyrkans riter till en helhet; som exempel kan nämnas de djävulsscener som ofta målades på vapenhusets västra och östra väggar och som bör ses i samband med dopet och dess exorcism (s 236-38). En senare uppsats i boken, av Birgitta Fritz, ger oss en detaljanalys av Erik av Pommerns instiftelse av en gudstjänst i Vadstena bykyrka år 1430 - ett unikt vittnesbörd om gudstjänstliv i det medeltida Sverige.

Historikerna Göran Dahlbäck och Olle Ferm visar i var sitt kapitel på de ekonomiska realiteterna för sockenkyrkorna: penningförvaltning, ofrånkomliga utgifter och ständiga inkomster, jordägande etc. Här gäller dock att resultaten huvudsakligen rör senmedeltiden, även om författarna försöker spekulera om tidigare utveckling. En annan historiker, Thomas Lindkvist, försöker se hur stor betydelse socknen hade som profan, alltså icke-religiös, gemenskapsform, och han finner betydande variationer mellan landskap som Gotland och Hälsingland (där socknen hade

stor betydelse som lokal juridisk enhet) och götalandskapen, där dylika sockenfunktioner är nästan helt osynliga i källorna.

Ett återkommande tema i flera av bokens uppsatser är mentaliteten. Problemet är att detta inte alltid sägs rakt ut eller leder till någon syntes. Delvis är detta en följd av bokens uppläggning, men med tanke på alla de intressanta uppslag som de enskilda studierna ger kan jag inte låta bli att poängtera de vinster som skulle gjorts om de mentalitetshistoriska trådarna dragits samman till en helhet. I Sven-Bertil Janssons uppsats om ballader visas tydligt hur kyrkobyggnaden uppfattades som en stark trygghetsfaktor, och hos flera andra författare förekommer mentalitetshistoriska nedslag men utan att det görs någon större poäng av det. I Hårdelins uppsats tolkas medeltida symboler, men utan att detta länkas till vardagsmentaliteten. I Bertil Nilssons uppsats om fridslagstiftning avstår författaren explicit (s 474) från att undersöka de vittnesbörd från vardaglig praxis som finns och studerar i stället uteslutande normerna. Det faktum att dessa i sig är högintressanta (t ex genom att vi i Sverige hade extremt noga specificerade fridszoner vid kyrkorna, s 496-97) gör motviljan mot spekulationer om praxis obegriplig. I annan forskning har det framkommit hur landsbygdens kyrkor på kontinenten ofta förknippades med folkliga föreställningar om tabu och övernaturlighet. I min egen undersökning av det tidigmedeltida Italien visade det sig att dessa kyrkor och deras omedelbara omgivning fungerade som mentala riktmärken, vilka man tog som utgångspunkter vid beskrivningar av landskapet och vilka kunde fungera som både synliga och osynliga barriärer mot det onda.<sup>2</sup> Ett speciellt kapitel som tog upp folkliga uppfattningar av kyrka och socken hade behövts i den här boken.

En annan genomgående svaghet, som också delvis bottnar i bokens karaktär av uppsatssamling, är bristen på koppling till större problemkomplex. Ett dylikt är frågan om den tidiga svenska statens uppkomst och utveckling. Det finns flera intressanta anspelningar på eventuella samband sockenbildning-statsbildning (t ex Lindkvist, s 516-17), men det sker ingen sammanfattande utredning eller jämförelse med sambandet kyrklig organisation-statlig organisation i andra länder. Detta politiska perspektiv kan förstärkas genom en studie av kyrkobyggnadens icke-religiösa funktioner, t ex som möjlig försvarsbyggnad i krigstid och som socialt forum för bygden, men inte heller detta görs i föreliggande arbete. Ett stort problemkomplex, som däremot tas upp och integreras i en analys på ett förtjänstfullt sätt, är den moderna *literacy*-forskningen, som berörs i Helmer Gustavsons uppsats om sockenkyrkornas runinskrifter.

Ovan har redan noterats bristen på internationella utblickar, och detta förtjänar att påpekas ytterligare. Den mest internationellt medvetna uppsatsen, Stefan Brinks, har en del oförklarliga missar (s 114ff). Brink hävdar t ex (utan nothänvisningar) att privata kyrkor på kontinenten endast växte upp på storgods, och att kontinentens socknar baserades på

dessa gods kyrkor. Detta är en extrem generalisering, som inte alls påminner om verkligheten i vissa länder.<sup>3</sup>

Sammanfattningsvis måste det återigen slås fast att detta arbete är mycket läsvärt för alla med intresse för såväl medeltiden som för vårt kulturella arv i allmänhet. Trots de invändningar som gjorts ovan kvarstår det positiva intrycket; boken har alla förutsättningar för att bli ett långlivat referensverk och en lästlöst introduktion till ett flertal aspekter inom en mängd vetenskapliga discipliner som förenas i studiet av medeltida kyrkoliv.

*Dick Harrison*

## NOTER

1 Se text Birgit Sawyer, "Det vikingatida runstensresandet i Skandinavien", *Scandia* 55:2, Lund 1989

2 D Harrison, "The Invisible Wall of St John. On Mental Centrality in Early Medieval Italy", *Scandia* 58:2, Lund 1992

3 Se text Chris Wickhams studie av bergsdalarna i Toscana, *The Mountains and the City. The Tuscan Appennines in the Early Middle Ages*, Oxford 1988. I 700-talets Italien kunde lokala småkyrkor grundas av vem som helst, även av medelstora bönder, parallellt med att en kyrkoorganisation underordnad biskopen växte fram på landsbygden.

### **Från romanik till nygotik Studier i kyrklig konst och arkitektur tillägnade Evald Gustafsson.**

*Sveriges Kyrkor/Riksantikvarieämbetet. Stockholm (tryckt i Uppsala) 1992, 232 s.*

Till numera pensionerade överantikvarien vid Riksantikvarieämbetet Evald Gustafssons 65-årsdag har utgivits en mycket läsvärd och rikt illustrerad festskrift, betitlad *Från romanik till nygotik*. För den kulturhistoriskt bevandrade allmänheten är Evald Gustafsson välkänd. Förutom i sina olika befattningar vid Riksantikvarieämbetet har han tjänstgjort som amanuens på Gotland samt som lands- och länsantikvarie i Malmöhus län - en nästan fyrtioårig gärning som kulturarbetare för att välja en modern beteckning. Vidare kan nämnas Evald Gustafssons omfattande

författarskap inom ett brett ämnesregister, från kyrkoarkitektur, byggnadsarkeologi och bebyggelsehistoria till byggnadsvård och bevarandeplanering; något som kan konstateras vid studiet av den bibliografiska förteckning över Gustafssons tryckta skrifter 1952-92, som upprättats av Clas-Ove Strandberg och som avslutar festskriften i fråga.

I förordet till denna framhåller riksantikvarie Margareta Biörnstad: "Som en röd tråd både i yrkesverksamheten och skriftställarskapet löper Evald Gustafssons intresse för de svenska kyrkobyggnaderna och det rika kulturarv som de representerar. Sedan 1979 är han ledamot av Sveriges Kyrkors redaktionskommitté och han har själv medverkat i flera av Sveriges Kyrkors publikationer". Därför har det fallit sig naturligt att det är medarbetare i detta "kyrkoverk" samt dess motsvarigheter i våra nordiska grannländer som svarat för festskriftens uppsatser om kyrklig konst och arkitektur. Sveriges Kyrkor, vars första publikation utkom 1912, kan beskrivas som både sorgebarn och glädjeämne, något som framgår av Axel Unnerbäcks instruktiva uppsats. Eller annorlunda uttryckt: trots knappa ekonomiska och personella resurser - en hämsko när det gäller att realisera höga ambitioner - har redaktionen av Sveriges Kyrkor inte förlorat modet; även om forskningsuppgiften numera i huvudsak struktureras med sikte på tematiska inventeringar. Mot denna bakgrund är det av stort intresse att läsa de följande tre bidragen som behandlar motsvarande forsknings- och publiceringsverksamhet - likheter och skillnader - i de nordiska grannländerna Danmark, Finland och Norge.

Det skulle föra för långt att apostrofera alla övriga bidrag till denna läsvärda festskrift. Härmed ett subjektivt betingat urval.

De tre inledande uppsatserna har författats av Erik Cinthio, Torkel Eriksson och Marian Ullén. De behandlar på ett skarpsinnigt sätt några inom medeltidsforskningen återkommande förebilds- och dateringsfrågor vad gäller Dalby kyrkas i Skåne stiftare och donatorer samt det unika Lyngsjöantemensalet liksom de romanska målningarna i Lannaskede kyrka i det gamla folklandet Njudung i Småland. Argumentationen verkar övertygande och berikar vårt ikonografiska vetande om medeltida kyrkokonst.

Medeltiden står i fokus även i de följande sex bidragen av Ann Catherine Bonnier, Eyvind Unnerbäck, Peter Sjömar, Erland Lagerlöf, Gunnar Redelius och Bengt Stolt. Utrymmet tillåter inte en närmare presentation av dessa forskares analyser och slutsatser. Men dessa vidimerar på ett sakligt sätt, hur en tematiskt eller monografiskt inriktad specialundersökning får allmängiltig betydelse eller kan fungera som incitament till analog forskning. Inte minst när skriftliga källor lyser med sin frånvaro.

Även om ett och annat av det som publiceras har en alltför speciell karaktär, bör en festskrift av denna typ också vara ett forum för forskningsinriktad dokumentation - som vederbörande skribenter av en eller annan anledning inte haft möjlighet att redovisa inom ramen för löpande projekt, eller ännu inte hunnit behandla i ett större sammanhang. Så



menar jag, att man kan karakterisera festskriftens övriga bidrag. Bland dessa har jag särskilt fäst mig vid, vad Ingrid Rosell skriver om Nicodemus Tessin den yngres halvbror och medhjälpare Abraham Svansköld. Vidare vad Monica Ebeling har att förtälja om några ovanliga men ändå tidstypiska kyrkor i östra Småland, tillkomna under andra hälften av 1700-talet. Ingrid Sjöström riktar läsarens uppmärksamhet på vad man kan kalla venetianskt influerade fönster i några kyrktorn av nyklassicistisk typ från Gislöv i Skåne till Överluleå i norr.

Av stort teologiskt intresse är Ragnhild Boströms opus om öländska altarpredikstolar. Liksom Lennart Illerstads bidrag - *Kyrkorum och altarkaraktär* - i ett personstrukturerat spektrum rörande några tongivande kyrkoarkitekter från Helgo Zettervall till Sigurd Lewerentz. Därmed vill jag till sist poängtera att flera av uppsatserna i festskriften till Evald Gustafsson har en tvärvetenskaplig inriktning. Något som både vår tids kyrkoliv och teologiska forskning bör kunna tillgodogöra sig.

*Benkt Olén*

### **Karl-Johan Hansson, Palmcron's sångpsaltare. En svensk 1600-talshandskrift, dess ursprung, innehåll och plats i spänningsfältet mellan reformert och luthersk tradition.**

*Doktorsavhandling Åbo, 254 s, Åbo akademis förlag, Åbo (Vasa) 1992. ISBN 952-9616-01-5.*

Karl-Johan Hansson är teolog och musikvetare, med hymnologi som specialitet. Redan 1986 disputerade han i musikvetenskap. Den teologiska doktorsavhandlingen från 1992 hör närmare bestämt hemma inom den praktiska teologin, som i Finland har behållit sin gamla ämnesbenämning. Han har docentkompetens på båda områdena och dessutom vid Sibeliusakademien. Han är mycket aktiv i internationellt hymnologiskt forskningssamarbete och deltar i projektet NordHymn.

Andreas Palmcron var en svensk 1600-talsläkare och kyrkligt engagerad lekman, som bearbetade psaltarens samtliga psalmer till rimmad metrisk vers för att bli sångbara för gudstjänstbruk. Han lyckades aldrig få sin sångsamling utgiven; den 600-sidiga handskriften förvaras på KB i Stockholm. Den är försedd med melodier som i stor utsträckning nykomponerats. Då den inte tidigare gjorts till föremål för mer ingående granskning rör det sig om ett originellt och gott val av forskningsuppgift. Förf:s viktigaste källkritiska insatser är att avslöja en annan föreliggande psaltarhandskrift av Klingh som närmast ett plagiat på Palmcron's, samt påvisa att Andreas Düben sannolikt är upphovsman till originalmelodierna i samlingen.

Från teologisk synpunkt har denna samling störst intresse som exempel på en under 1500- och 1600-talen mycket spridd genre. Förf:s grepp är att framför allt sätta in den i "spänningsfältet mellan reformert och luthersk tradition". Den reformerta sångpsaltaren, under Calvins överinseende skapad av Marot och de Bèze, blev ett speciellt kännetecken för reformert gudstjänsttradition, inte minst genom sina rytmiskt profilerade melodier. Genom lutheranen Lobwasser fick de snabbt samma ställning i tysktalande reformerta församlingar, medan de aldrig på samma sätt lyckades slå igenom på lutherskt område. Även där förekom psaltarparafrafer, men musikaliskt gestaltade i stil med övrig luthersk koral. Inom forskningen har många gånger framhållits hur Luthers egna psaltarinspirerade texter skiljer sig från de reformerta parafraferna genom att snarare utgöra teologiska utläggningar, i ljuset av kristologin och rättfärdiggörelseläran. Förf använder denna iakttagelse som ett av sina tolkningsinstrument. Men han förbigår därvid den mest avgörande skillnaden mellan lutherskt och reformert: för de reformerta var psaltarparafraferna de enda sånger som tolererades i gudstjänsten, eftersom endast de var hämtade ur den kristna uppenbarelseurkunden, medan lutheranerna självklart inneslöt såväl en rad nydiktningar som ett rikligt urval av fornkyrkliga och medeltida hymner.

Enligt min uppfattning har "spänningsfältet mellan reformert och luthersk tradition" säkert relevans för det mer generella problemet om psaltarens och psaltarparafraferns ställning i gudstjänstlivet, och det ligger kanske en del i att 1600-talets ökande spänning mellan ortodoxi och synkretism försvårade för Genèvepsaltaren att vinna isteg i svenskt gudstjänstliv. Det anlagda tolkningsperspektivet är dock dels för snävt för att adekvat belysa det generella problemet, dels av en högst tveksam relevans för att belysa individen Palmcronns bemödanden. För att börja med det sistnämnda: Palmcron har i likhet med många både inom och utom lutherdomen sett det som önskvärt att bibelns egna psalmer skall kunna brukas i gudstjänsten - inte bara som textläsningar utan just som andliga sånger. Problemet har då varit att förse dessa i fråga om rytm och radlängd oregelbundna texter med en för den vanliga församlingen sångbar musikalisk dräkt. Den lösning som söks är att sätta dem på rim och anpassa dem till regelbunden meter. Det behöver inte ligga något teologiskt djupsinne i detta, och kommentarer som följande finner jag gå vid sidan av saken: "I stort sett följer Palmcron ... den reformerta traditionen att noggrant återge de gammaltestamentliga psalmernas innehåll ... Palmcron kan således i fråga om texttrohet i det stora hela anses stå på en solid reformert grund". Det är helt inadekvat att kontrastera Palmcronns texttrohet mot exempelvis Luthers frihet som nyskapande psalmdiktare. Palmcron är en svensk lekman som söker lösa ett problem av mer teknisk art gällande psaltarens användning i gudstjänsten. Han är ingen nyskapande teolog och psalmdiktare som Luther (vilken föreständigt anbefallde originalpsaltaren för flitigt kristet bruk); skillnaden mellan deras produkter bör alltså analyseras fram med hjälp av andra

tolkningsinstrument än den konfessionella motsättningen. Dessutom är det ju ett originellt drag i Palmcron's sångpsaltare att han sätter inte bara själva psaltartexterna på vers utan också den svenska bibelns teologiska summarier över psalmernas innehåll, i vilka den kristologiska tolkningen utgör det mest karakteristiska inslaget. Detta framhålls av förf som också i slutändan betydligt modifierar sitt omdöme om det reformerta inslaget hos Palmcron, betecknar hans psaltare som "anpassad till den lutherska miljön" och finner det föga troligt att Palmcron över huvud avsett att ta ställning i meningsutbytet mellan ortodoxa och synkretister. Slutomdömet blir därmed rimligt balanserat, men intrycket att tolkningsinstrumentets relevans överbetonats kvarstår vad gäller individen Palmcron.

Som redan framhållits finner jag däremot det valda instrumentet relevant som ett inslag i belysningen av det mera generella problemet om psaltarens plats i kristen gudstjänst. Men man skulle gärna sett detta problem mer profilskarpt formulerat och belyst utifrån den vidare historiska kontexten av psaltarens roll i gudstjänsten från tidig kristen tid, dess funktion i tidegården, tidegårdens bevarande i latinsk form av svenska reformatorer och gradvisa bortfall under 1600-talets försvenskningssprocess, de olika försöken i reformationskyrkorna inkl anglikanismen att lösa psaltarfrågan etc. Gärna hade man också sett en mer penetrerande analys av psaltarens kristna tolkning och ev konfessionella skillnader därvidlag.

Trots den kritik och de desiderata som här framförts finner jag att Hansson givit oss en läsvärd och - även layoutmässigt - ganska charmig bok som jag gärna rekommenderar till studium.

*Ragnar Holte*

### **Allan Hofgren m fl, 150 år i Herrens hus. Betlehemskyrkorna i Stockholm 1840-1990**

*Utg av Mälarhem 1990. 96 s. Rekv fr EFS i Mälardalen, Luntmakargatan 84, 113 51 Stockholm*

År 1990 firades 150-årsminnet av den första Betlehemskyrkans ibruktagande och det var med anledning härav som rubricerade skrift utgavs. Förhistorien till kyrkans tillkomst är nära knuten till metodistpastorn George Scotts verksamhet i Stockholm. Denne hade 1830 kallats till den svenska huvudstaden av brukspatron Samuel Owens för att betjäna engelska arbetare i hans tjänst. Genom Owens försorg hade ett litet kapell, beläget vid nuvarande V Trädgårdsgatan, ställts i ordning för ändamålet. I Sverige gällde ännu konventikelplakatet, och det var inte tillåtet för Scott att verka bland svenska medborgare. Snart nog började

dock pietistiskt inställda svenskar samlas till Scotts veckopredikningar, och han blev en centralgestalt i den s k nyevangeliska väckelsen i Stockholm. "George Scott och hans verksamhet i Sverige" undersöktes på sin tid mycket noga av sedermera professorn i kyrkohistoria Gunnar Westin (I-II, 1928-1929). Det är mycket förvånande att detta banbrytande arbete inte nämns i boken om Betlehemskyrkan. Följden av Scotts "missionsverksamhet" blev att denna 1842 måste lämna vårt land. Två år tidigare var den kyrka färdig, som sedermera kom att heta Betlehemskyrkan. Den hade byggts för att bereda utrymme åt den alltmer tilltagande skaran av åhörare och bekostades av engelska metodister. Tillstånd att bygga kyrkan hade Kungl Maj:t 1838 meddelat "härvarande Wesleyanska Methodister". Kyrkan låg nära det nutida Sergels torg.

Sedan Scott lämnat Sverige, stod Engelska kyrkan, som den kallades, tom i cirka tio år, varefter verksamheten återupptogs på initiativ av lektorn P M Elmblad, som var präst i Svenska kyrkan. I början av 1854 gjordes ett förvärvande av "Engelska Kyrkan", och i augusti kunde köpet avslutas. Engelska kyrkan blev nu en fristad för lågkyrkliga kretsar i Stockholm, men också för andra aktiviteter, för vilka den dåtida kyrkan saknade förståelse. Det är sålunda remarkabelt att de första diakonissorna (sedermera Erstasystrarna) vigdes i Engelska kyrkan i juni 1855 - till på köpet av tyske kyrkoherden i Stockholm! - en poäng som utgivarna av boken om Betlehemskyrkan missat. Fr o m 1866 kom kyrkan att heta Betlehemskyrkan. Namnbytet skedde samma år som EFS bildades, och det blev också så att Stiftelsens folk kom att se Betlehemskyrkan som sin kyrka. Det var i Betlehemskyrkan som Carl Olof Rosenius åren 1857-67 samlade stora skaror.

Kyrkan var inte invigd av biskop i Svenska kyrkan, men den verksamhet som bedrevs där tolererades så länge den bedrevs av präster i Svenska kyrkan och så länge som ingen sakramentsförvaltning förekom. Det rådde därför i början viss tvekan om att släppa fram lekmanpredikanten Rosenius. Det är viktigt att påpeka att dessa predikningar hölls på söndagseftermiddagarna. Predikan var givetvis huvudangelägenheten vid gudstjänsterna i Betlehemskyrkan, men också sången var viktig! Väckelsesångerna hör intimt ihop med den miljö som Betlehemskyrkan erbjöd. Kyrkorummet var kallt med en predikstol mitt på väggen i fonden och under denna ett litet altare. På läktaren ovanför predikstolen hade orgeln sin plats; den första orgeln inköptes 1864. Först 1923 försågs Betlehemskyrkan med altarring - sedan Stockholms stads konsistorium medgivit nattvardsfirande i kyrkan, givetvis under ledning av präst i Svenska kyrkan.

I samband med "saneringen" av Stockholms city kom Betlehemskyrkan - liksom S:ta Eugenia katolska kyrka - i skottgluggen och det hjälpte inte med att återropa byggnadernas kulturminnesstatus. Hösten 1953 hölls för sista gången gudstjänst i den gamla Betlehemskyrkan. Efter en treårig exil återuppstod den i nya lokaler vid Luntmakargatan.

*Bengt Ingmar Kilström*

## Mabel Lundberg, De dödas uppståndelse i kristen tro och konst

Lund 1990. 131 s, ill.

"Vi tro på...de dödas uppståndelse och ett evigt liv." Texten läser vi varje högmässa. Hur denna uppståndelse från de döda uppfattats i den kristna världen under århundradenas lopp har Mabel Lundberg sökt påvisa i föreliggande skrift. Hon för oss tillbaka till de äldsta teologerna både i öst och väst. *Gregorius av Nyssa* (död 394) menade t ex att det i varje mänsklig kropp finns något bestående, kroppens "eidos" (form, särart), vilken växer samman med själen och lämnar ett avtryck i denna. Kroppen återgår vid döden till de fyra elementen, varur Gud sedan låter kroppen återuppstå. Kyrkofadern *Augustinus* (död 430) ansåg att de döda uppstår med den kropp de haft i jordelivet - och då i sin ungdoms kropp vid ca 30 år. Vilken härlig tanke för dem som räds förintelsen! Frågan uppstod dock vad som händer med ett barn som dör. Augustinus' åsikt var då att barnet uppstår i den kropp det skulle haft som fullvuxen. *Thomas av Aquino* bygger 800 år senare vidare på Augustinus' tankegångar om kroppens uppståndelse och förklarar även vilka egenskaper den återuppståndna kroppen får, såsom att den förmår att genomtränga kroppsliga ting, den blir lysande, den blir snabb och smidig och oförgänglig.

Efter en intressant inledning om hur kristna teologer uppfattat vad som sker med människan efter döden, för oss författaren in i hur detta skeende framställts i konsten, från romerska sarkofager fram till Peter Paul Rubens målning av Yttersta Domen från 1615-1616. Från början sätts de dödas uppståndelse i samband med Kristi uppståndelse, fr a i den östromerska kyrkan, men senare blir det i bilder av den Yttersta domen, då fåren (de saliga) skiljs från getterna (de fördömda), allt i enlighet med Matteusevangeliet (25:32). Kristus, domaren, sitter på sin tron i himlen och har Jungfru Maria på sin högra sida och Johannes Döparen på sin vänstra. Deras uppgift är att vara förebedjare för mänskligheten på den Yttersta dagen. Himlen kan därutöver vara befolkad av apostlar, evangelister, övriga helgon, änglaskaror etc. När stunden är inne blåser änglar i basuner och upp ur sina gravar kommer de döda.

Många medeltida katedraler i Västerlandet visar den Yttersta domen skulpterad i sten i portalernas tympanonfält. Författaren visar hur stereotyp de döda framställs under den romanska tiden för att under 1300-talet bli alltmer individuella och rörliga. De till och med samspråkar med varandra t ex i Hl Kreutzkirche i Schwäbisch Gmünd. Jungfru Marias roll blir, naturligt nog, mer framträdande ju längre vi kommer i medeltiden. På 1400-talet ser vi henne ibland som "skyddsmantelmadonna", dvs hon håller de uppståndna saliga skyddande under sin mantel.

En mångfald framställningar, från tidig medeltid till Rubens, får vi ta del av i denna innehållsrika skrift. Vad man kanske saknar är en svensk

bild av de dödas uppståndelse. Vi har över 100 medeltida framställningar bevarade här (de under denna tid danska landskapen Skåne, Halland, Blekinge undantagna). De flesta av dem är kalkmålningar, som företrädesvis är placerade längst ned i kyrkorna, dvs på västväggen. Men Yttersta domen finner vi även på altarskåp och broderier, de senare exempelvis på en mässhake från Helgarö kyrka i Södermanland (nu i Strängnäs domkyrkomuseum). Kanske kan vi vänta oss en fortsättning av denna intressanta, välskrivna bok om de dödas uppståndelse i kristen tro och konst och då baserad på svenskt material? Det skulle vara värdefullt.

*Ingalill Pegelow*

### **Carl Henrik Martling, Fädernas kyrka och folkets. Svenska kyrkan i kyrkovetenskapligt perspektiv**

*Ingår i Kyrkovetenskapliga Institutets skriftserie. Verbum, 1992, 279 s.*

Förre kyrkosekreteraren vid Svenska kyrkans centralstyrelse, Carl Henrik Martling, skildrar i *Fädernas kyrka och folkets* de yttre och inre förändringar som Svenska kyrkan genomgått under historiens gång. Språket är lättsamt och uppläggningsen lättillgänglig. Innehållet är uppdelat på fyra huvudavsnitt: det historiska arvet, Svenska kyrkan på riksplanet, stiftsplanet och lokalplanet. Det perspektiv som författaren anlägger på Svenska kyrkan är det kyrkovetenskapliga. Redan bokens undertitel anger detta. Varken kyrkohistoria eller dogmhistoria ställs i fokus. Det är främst Svenska kyrkans organisation och kyrkoliv som här lyfts fram. Med kyrkoliv menas inte endast gudstjänsten, utan också exempelvis kyrkans frivilliga diakonala och pedagogiska arbete.

Avsnittet om det historiska arvet ger en kortfattad kyrkohistoria utifrån en kyrkovetenskaplig infallsvinkel. Det handlar här mycket om kyrkan i förhållande till samhället i övrigt, om organisatoriska vägval, men även om gudstjänstliv och olika fromhetsriktningar. Tyngdpunkten i detta avsnitt ligger liksom i de följande i nutiden, vad som direkt har format Svenska kyrkan sådan som den ser ut idag. Tre brytningspunkter lyfts fram i detta sammanhang: frågorna om kvinnliga präster, om relationerna mellan stat och kyrka samt om dopet och kyrkomedlemskapet (s 44ff). Författaren konstaterar att högkyrklighetens och folkkyrklighetens representanter i dessa tre frågor har fört en långdragen debatt, men också att det inte finns en på förhand given uppfattning som gör att varje företrädare för en viss riktning har samma ståndpunkt i var och en av dessa frågor. Läsaren frågar sig möjligen om det inte på denna punkt in-

nebär en alltför grov generalisering att dela in Svenska kyrkan endast i dessa två huvudströmningar.

I de tre organisatoriska avsnitten beskrivs den nuvarande organisatoriska strukturen på riks-, stifts- och lokalplan i sitt kyrkovetenskapliga sammanhang. Rikskapitlet tar upp lagstiftning, statliga och rikskyrkliga organ, diakoni, utlandsarbete, ekumenik samt det frivilliga kyrkliga arbetet på riksplanet. Stiftskapitlet ger en värdefull presentation av vart och ett av stiftet i Svenska kyrkan samt den nuvarande stiftsorganisationen. De två ansvarslinjerna med folkligt förankrad självstyrelse och prästerlig ämbetsförvaltning framställs på ett övertygande sätt. I avsnittet om Svenska kyrkan på lokalplanet redogör Martling, förutom för sockenin- delning och församlingsorganisation, för prästtjänster och övriga försam- lingsanställningar. I detta avsnitt ges avslutningsvis gudstjänstlivets utveckling en förhållandevis utförlig behandling.

Bokens titel visar på den linje som författaren konsekvent följer i sin framställning av svenskt kyrkoliv. Det är fäderna som lyfts fram ur folket. Kvinnorna får träda tillbaka. Förtjänta män framträder på varje sida: kungar och ärkebiskopar, påvar och kejsare. Betydelsen av viktiga "kyr- komän som Gunnar Rosendal och Bo Giertz" (s 46) lyfts fram. Från Svenska kyrkans senaste århundraden nämns endast tre (!) kvinnonamn: Marie Cederschiöld och Ebba Boström i avsnittet om diakoni (s 107) samt Lina Sandell när psalmbokens historia skrivs (s 251). Utifrån Mart- lings historieskrivning kan läsaren få det felaktiga intrycket att kvinnor- na har mindre betydelse för kyrkolivet idag än under medeltiden! När exempelvis debatten om kvinnlig kyrkotjänst skildras (s 240), nämns en- dast Manfred Björkquist, medan Margit Sahlin och S:ta Katharinastiftel- sen förbigås med tystnad, trots den enastående betydelse hon har haft för debatten och utvecklingen i Svenska kyrkan.

Författaren anger i förordet som sin ambition att föra vidare arvet från Yngve Brilioth som i *Svensk Kyrkokunskap* undervisade flera genera- tioner svenska teologer om Svenska kyrkan. Sedan Brilioth skrev sin kyr- kokunskap har Svenska kyrkan genomgått stora förändringar. Kyrkomötet och de centrala funktionerna är idag uppbyggda på helt annat sätt. Stiftet och pastoraten är organiserade annorlunda. Ny kyrko- handbok och psalmbok har ersatt de gamla böckerna. En ny kyrkolag har trätt i kraft. Behovet av en ny kyrkokunskap har därför under en tid varit uppenbart. Redan inledningsvis har berörts att Martling skriver lättill- gängligt. I detta avseende skiljer sig Martling positivt från Brilioths mer tunglästa prosa. Denna fördel med Martlings kyrkokunskap uppväger mer än väl att den inte är lika faktamättad som den tidigare använda lärobö- ken.

Under senare år har i undervisningen ofta använts *Svenska kyrkan - organisation och verksamhet*, skriven av Svenska kyrkans nuvarande gene- ralsekreterare Sören Ekström. Den har utkommit på Verbums förlag i ett par reviderade upplagor. Innehållet behandlar främst kyrkans organisato- riska strukturer och hur de vuxit fram. Det som kan benämnas kyrkoliv

tas mycket sparsamt upp, vilket boken inte heller haft som sitt syfte. Jämfört med Ekströms presentation av Svenska kyrkans nuvarande organisation har Martlings bok de fördelarna att organisationen sätts in i sitt levande sammanhang, där de längre historiska utvecklingslinjerna liksom beskrivningarna av gudstjänstlivet och den utåtriktade verksamheten ger färg och styrka åt framställningen. För den som har det historiska och teologiska sammanhanget klart för sig ger dock även i fortsättningen Ekström den mest koncisa framställningen av kyrkans organisation.

Några svagheter med Martlings bok måste dock konstateras. Boken är skriven 1991. Året därefter behandlade riksdagen förslaget till ny kyrkolag och godkände detta (SFS 1992:300). Sedan årsskiftet 1992/93 gäller således en ny kyrkolag som främst reglerar Svenska kyrkans organisatoriska uppbyggnad. Detta omnämns visserligen (s 79) och skillnaden i förhållande till förut gällande lagstiftning är inte överväldigande. Det känns dock besvärande att läsa den gamla lagstiftningen från 1982 citerad i långa stycken (s 82f), när det idag finns en helt ny kyrkolag som samlar de gamla lagarna inom sig. Beskrivningen av hur ärkebiskopsval tillgår (s 92) bygger exempelvis på sådant material som fanns innan kyrkolagen blev slutligt fastställt. Läsaren saknar här uppgift om att centralstyrelsens ledamöter idag är röstberättigade vid val av ärkebiskop. Utgivningen av boken har olyckligtvis kommit att ske vid en övergångsperiod inom just det område som behandlas.

På liknande sätt har bildandet av Sveriges Kristna Råd, Svenska Kyrkans Unga samt den pågående debatten kring ekonomi och rätt i kyrkan (ERK) och kyrkans egendomsförvaltning kommit för sent för att mer ingående kunna tas upp. I högre eller lägre grad är det naturligtvis alltid så att utvecklingen går vidare sedan författaren har satt sin punkt. Ur organisatorisk och förvaltningssynpunkt har dock utgivningen av denna bok kommit att ske mitt i ett av Svenska kyrkans mest föränderliga skeden någonsin.

Eftersom författaren inte endast är docent inom kyrko- och samfundsvetenskap utan tillika överhovpredikant och preses i hovkonsistoriet är det av särskilt intresse att läsa hur kyrkans förhållande till kungamakten och kungahuset framställs. Detta ges ett relativt stort utrymme och står i samklang med författarens avsikt att skriva om "fädernas" kyrka. På ett flertal ställen berör Martling det historiska sambandet mellan kungamakten och kyrkan (s 27f, s 72ff, s 85f). Förvånande nog blir Martling uppenbart svävande när han kommer in på frågan om kungens bekännelseförpliktelse. Han konstaterar helt korrekt att denna förpliktelse inte upprepas i den nya regeringsformen från 1974 men att övergångsbestämmelsen inte förändrar ordningen från 1809. Ingenstans nämns, uppseendeväckande nog, den grundlag som reglerar just den berörda frågan. Kungens bekännelseplikt regleras inte genom regeringsformen utan genom successionsordningen.

I successionsordningens §4 (SFS 1979:935) står det att kungen "alltid skall vara av den rena evangeliska läran, sådan den, uti den oförändrade



Augsburgiska bekännelsen, samt Uppsala mötes beslut av år 1593, antagen och förklarad är, sålunda skola ock prinsar och prinsessor av det kungl. huset uppfödas i samma lära och inom riket. Den av kungl. familjen som ej sig till samma lära bekänner, vare från all successionsrätt utesluten".

Helhetsintrycket är att Martlings kyrkokunskap med sina nämnda begränsningar och svagheter är en lättillgänglig lärobok om kyrkoliv och organisationsstrukturer i Svenska kyrkan. Med lämpliga kompletteringar kan den säkerligen komma att användas av många.

*Nils-Henrik Nilsson*

**Carl-Allan Moberg, Ann-Marie Nilsson, Die liturgischen Hymnen in Schweden, II. - 1. Die Singweisen und ihre Varianten. - 2. Abbildungen ausgewählter Quellenhandschriften.**

*Acta universitatis Upsaliensis, Studia musicologica Upsaliensia, N.S. 13:1-2 (249+66 s), Almqvist & Wiksell International, Uppsala (Stockholm) 1991. ISSN 0081-6744, ISBN 91-554-2810-X och -2811-8.*

**Ann-Marie Nilsson, On Liturgical Hymn Melodies in Sweden during the Middle Ages.**

*Skrifter från musikvetenskapliga institutionen, Göteborg, nr 24, 1991 (166 s). Doktorsavhandling Göteborg 1991. ISSN 0348-0879, ISBN 91 85974 14-5.*

**Viveca Servatius, Cantus sororum. Musik- und liturgiegeschichtliche Studien zu den Antiphonen des birgittinischen Eigenrepertoires. Nebst 91 Transkriptionen.**

*Acta universitatis Upsaliensis, Studia musicologica Upsaliensia, N.S. 12 (342 s). Doktorsavhandling Uppsala, Almqvist & Wiksell International, Uppsala (Stockholm) 1990. ISBN 91-554-2602-6, ISSN 0081-6744.*

Carl-Allan Moberg var pionjär inom svensk musikforskning, inte minst på området medeltida kyrkosång, där han var lärjunge till den berömde tyske gregorikanikforskaren Peter Wagner (denne framstod även för det svenska antifonalets utgivare Adell och Peters som den store auktoriteten på området). 1927 utkom Mobergs stora arbete *Über die schwedischen*

*Sequenzen I-II*. Tjugo år senare - under mellantiden hade han bl a utgivit en *Kyrkomusikens historia 1932* - utkom första delen av ett arbete med likartad uppläggning: *Die liturgischen Hymnen in Schweden. I. Quellen und Texte* (Munksgaard, Kopenhagen/Almquist & Wiksell, Uppsala, 1947). I 45 år har detta arbete utgjort en för forskningen närmast oanvändbar torso: det viktigaste saknades, nämligen själva hymnmelodierna. Moberg hade planerat arbetet i tre delar. Del 2 skulle presentera hymnmelodierna systematiskt efter kyrkotonarterna, med för varje hymn en "mönstermelodi" utskriven i notskrift, och därunder i tabellartad form melodins utseende i alla för förf tillgängliga källor angiven på så sätt att avvikelser från "mönstermelodin" visades med hjälp av bokstäver. Del 3 skulle innehålla kommentarer.

Samma år som första delen av hymnarbetet utkom blev Moberg förste innehavare av den nyinrättade professuren i musikhistoria vid Uppsala universitet vilket innebar många nya arbetsuppgifter, och hymnutgivningen sköts på framtiden. Dock arbetade Moberg genom åren återkommande med att utöka sitt källmaterial och revidera tabellpresentationen. 1956 publicerade Bruno Stäblein sitt stora arbete *Monumenta Monodica Medii Aevi, Band I. Hymnen I. Die mittelalterlichen Hymnenmelodien des Abendlandes* (Bärenreiter, Kassel & Basel). Det är troligt att denna publikation - fastän den inte tog hänsyn till nordiska källor - fick Moberg att ytterligare "tappa sugen". Trots rubrikens "in Schweden" hade Moberg tänkt sig att ta in ett rikligt jämförelsematerial från goda europeiska källor och hade under mellanåren särskilt arbetat med den sidan. Moberg var kritisk till Stäbleins enligt hans bedömning selektiva och osystematiska presentation av de europeiska hymnerna, men hans eget arbete kunde efter detta aldrig få den karaktär av pionjärinsats som det skulle fått om den första delen ganska snart kunnat följas av de planerade senare delarna. Inte ens Mobergs pensionärsår gav honom möjlighet att fullfölja hans hymnarbete, eftersom han drabbades av sjukdom.

Före sin bortgång 1978 hade Moberg uppdragit åt sin lärjunge och vän Ingmar Milveden att ombesörja en posthum utgåva. För att kunna verkställa detta sökte och erhöll Milveden projektpengar från HSFR för ett projekt 1983-86 med doktoranden Ann-Marie Nilsson som forskningsassistent (och den som skulle stå för den avgörande arbetsinsatsen) och honom själv som projektansvarig. Det dubbla resultatet härav kan vi studera dels i dubbelvolymen *Die liturgischen Hymnen in Schweden, II*, med författarnamnen Moberg och Nilsson, dels i Nilssons doktorsavhandling som är nära relaterad till arbetet med den posthuma Mobergutgåvan. Båda har publiceringsår 1991.

Det är en mycket värdefull insats som Ann-Marie Nilsson, med Ingmar Milveden som handledare, utfört genom att äntligen fullfölja Carl-Allan Mobergs stora hymnundersökning. Delvis, men med goda skäl, har projektduon frångått Mobergs intentioner. De har helt uppgivit Mobergs tanke att direkt föra in europeiskt jämförelsematerial i tabellerna. För europeiska, icke-nordiska källor har i stället Stäbleins utgåva fått tjäna

som huvudsaklig referenspunkt. Nilsson bibehåller den systematisering och numrering efter kyrkotonarter som Moberg själv hade genomfört (luckor i numreringen har uppstått genom att vissa hymner som han hämtat ur europeiska källor saknas i de svenska), men genomgående anger hon under vilket nummer motsvarande hymn är att söka i Ståbleins utgåva (hon ger dessutom ytterligare referens till ett par mindre betydande hymnutgåvor). Däremot har hon ytterligare utökat de svenska källor som Moberg förtecknade i sin första del. Toni Schmid och Oloph Odenius har bedrivit ett mångårigt forskningsmässigt detektivarbete för att identifiera de pergament från makulerade kyrkliga böcker som Gustav Vasa lät sina fogdar bruka som omslag till räkenskaper. (På den vägen har ju Toni Schmid tidigare rekonstruerat hela det medeltida Västerås-gradualet, utgivet i LPS' urkundsserie). Ur detta material hade Moberg redan fått tillgång till ett stort antal hymnuppteckningar, men sedan dess har man hittat betydligt fler. De förtecknas nu i ett supplement till Mobergs egen presentation av källor i del I.

Moberg har själv vacklat mellan en fullständighetsprincip - att ta med alla tillgängliga versioner i tabellerna - och en mer selektiv representativitetsprincip - att stanna vid ett representativt urval. Det senare hade nog varit mest vänligt mot den "vanliga" läsaren men hade naturligtvis fått ett drag av godtycke - vilket hade varit ofrånkomligt om Mobergs idé att ta med icke-nordiskt europeiskt material hade bibehållits. Det finns alltså goda skäl för den lösning utgivaren stannat vid - att i tabellerna enbart ta med svenska källor, därtill alla tillgängliga sådana. Men detta gör samtidigt att man egentligen hela tiden behöver ha Ståbleins utgåva tillgänglig för att själv kunna se hur de svenska versionerna förhåller sig till den allmän-europeiska bild som Ståblein ger. Dessutom behöver man ha tillgång till Mobergs idag inte så lättåtkomliga del I för att kunna identifiera de källor som del II refererar till med hjälp av ett förkortningssystem. Borde man inte ha försökt få till stånd ett nytryck av del I?

Ann-Marie Nilssons doktorsavhandling behandlar frågor som aktualiserats vid arbetet med hymnutgåvan. Av de fyra kapitlen diskuteras i det första och längsta de metodiska problem som Mobergs del I och hans planer för delarna II och III ställer. Av särskilt intresse är diskussionen kring Mobergs idé att för varje hymn söka ange en "mönstermelodi". Det visar sig att Moberg själv har vacklat mellan att helt enkelt ur källmaterialet välja en representativ version och att själv konstruera en version med detaljer hämtade från olika källor. (Utgivaren har för sin del genomgående hållit sig till det förstnämnda alternativet.) Andra kapitlet är en specialstudie över hymnerna i den birgittinska *cantus sororum*; temat har fått ett särskilt intresse genom Birgittajubiléet, och uppsatsen har även publicerats i samlingsvolymen *I heliga Birgittas trakter*, utgiven 1991 av HSFR, red Göran Dahlbäck. Tredje kapitlet studerar hur hymnmelodier ur helgonofficierna kunde adapteras till nya texter och diskuterar problemet

hur länge man kan tala om "samma" hymn när även melodiska förändringar sker under denna process. Fjärde kapitlet slutligen behandlar de ovan nämnda pergamentomslagen som källor för musikforskningen. Särskilt läst tillsammans med Mobergutgåvan är Ann-Marie Nilssons avhandling både lärorik och tankeväckande.

Parentetiskt kan här inskjutas att Arthur Adell samtidigt som han uttalade stor uppskattning för Carl-Allan Mobergs forskningar brukade ge uttryck åt viss förvåning över att Moberg enbart hade behandlat gregorianska genrer av mer marginellt intresse. Det absolut centrala i den medeltida antifonaletraditionen var, ansåg han med rätta, den musikaliska gestaltningen av psaltarpsalmer och cantica, och därvid var antifonerna, med den mer fria och individuella musikaliska inramning de gav den strikt formelartade psalmodin, det från musikvetenskaplig synpunkt mest givande att studera. Adell samlade själv material för att belysa hur den musikaliska utformningen av veckoofficiets antifoner enligt svenska källor från medeltid och reformationstid står sig i förhållande till de bästa europeiska källorna. Han ställde upp antifonmelodierna i tabellform enligt ungefär de principer som Moberg tillämpat beträffande hymnmelodier, och identifierade dessutom ett antal antifonfamiljer inrymmande melodier med klart gemensamma drag men med ett stort antal variationer beroende på flexibel anpassning till skilda texter. Det är skada att han aldrig fick tillfälle att följa sin intressanta antifonforskning.

I ljuset härav är det emellertid glädjande att en svensk musikvetenskaplig avhandling ägnats just officieantifoner. Jag syftar på Viveca Servatius' doktorsavhandling *Cantus sororum*, som behandlar antifonmaterialet i det medeltida birgittinska systraofficiet - det officium vars hymner Nilsson hade ägnat ett särskilt kapitel. (I den ovan nämna samlingsvolymnen *I heliga Birgittas trakter* har fö även Servatius medverkat med en uppsats om detta officium.) Avhandlingen följer i mycket mönstret från Mobergs undersökningar. Efter inledande presentation av *Cantus sororum* och kort genrebestämning av fenomenet officieantifon ägnas stor uppmärksamhet åt att redogöra för de olika källorna och att jämföra dem inbördes. Efter en systematisering av materialet efter tonarter söker förf i det viktiga kapitel 7 identifiera dels adaptationer av antifoner ur det ordinära officiematerialet ("das Gemeingut"), dels centonisationer (dvs mosaikläggning av byggstenar ur detta material), dels slutligen originalkompositioner. Avhandlingen är således systematiskt väl uppbyggd och kan väl sägas ge en god bild av antifonmaterialet i *Cantus sororum*. Jag har dock en del kritiska invändningar.

135 sidor av den omfångsrika undersökningen upptas av tabellformade uppställningar över melodierna, med en mönstermelodi i notskrift följd av en rad per källa med plats för att ange avvikelser. Detta system visade sig i Moberg-Nilssons utgåva ytterst adekvat, beroende på att olika stiftstraditioner skiljer sig så markant från varandra att tabellerna blir rikligt fyllda med varianter. Enligt min åsikt passar systemet däremot

ganska illa till Servatius' material och tar bara upp massor med utrymme helt i onödan. *Cantus sororum* är en sammanställning av melodier speciellt gjord för Birgittasystrarnas bruk, och man kan inte egentligen tala om olika traditioner. De få skillnader som finns mellan olika källor har mest karaktär av avskrivningsfel, och i den mån man kan tala om olika musikaliska tolkningar gäller de främst tonen h:s status; oenighet råder inte sällan i valet mellan h och b. Många av Servatius' varianttabeller är helt tomma, och flera av dem har variationen h-b i fråga om ett enda nottecken i melodin som enda innehåll.

Någon gång görs felaktigt alltför stort nummer av faktisk olikhet i melodigången. Jag skall ta som exempel antifon nr 81 enligt förf:s numrering, *Speciosa facta es*. Trots att den är klart samordnad med fjärde psalmtönen och alltså tolkas som en hypofrygisk melodi som ju skall ha E som slutton har förf som mönstermelodi fört upp en variant med slutkadens D'-CD-D. Härigenom får hon emellertid en del material att fylla varianttabellen med, för de flesta källorna har givetvis slutkadens E'-DE-E. Det måste bedömas som klart oskickligt att på detta sätt ange som mönstermelodi en version innehållande ett uppenbart och gravt avskrivningsfel.

Det finns faktiskt en hel rad andra inadvartelser i förf:s hantering av just den här antifonmelodin, som inte är speciellt birgittinsk utan - som förf riktigt påpekar - hämtad från officietraditionernas "Gemeingut". Det är en klurig melodi som inte passar helt in i någon kyrkotonart. Ibland har den placerats i sjunde tonen, vilket dock kräver en ändring av slutkadensen. Vanligast är att den placeras i fjärde tonarten, men problemet är att den då på ett ställe får tonen Fiss, vilket är otillåtet och omöjligt att återge i den medeltida neumnotskriften. För att undvika detta har man valt att i neumnotskriften transponera upp både antifonen och psalmodin en kvart. Psalmodin får då tuba på D (i stället för A) och slutfall på A (i stället för E). I stället för det besvärliga Fiss får antifonen ett H, och ändå kan man klara att senare även få med ett F, dvs i den transponerade gestalten ett B. Man brukar kalla den här upptransponerade psalmtönen med dess enda tillhörande antifontyp för "4A". Avsikten är dock givetvis inte att den skall utföras i detta höga tonläge, utan den transponeras ner, och Fisset inträder.

Såvida man inte tillåter sig ett melodiskt ingrepp, förstås. Detta har man faktiskt gjort i *Cantus sororum*. Här har melodin använts till inte mindre än fyra antifoner (nr 79, 80, 81 och 85). Men den har noterats i fjärde tonarten i otransponerat läge, varvid tonen Fiss ersatts med F. Materialet innehåller dessutom en antifon i 2:a tonarten, vilken kan betraktas som en adaptation av "4A". Detta framhåller förf helt riktigt, men hennes illustration av detta på s 119 blir helt missvisande genom att hon som originalmelodi använder sin mönstermelodi 81, med dels det icke-äntautentiska F i stället för Fiss, dels avskrivningsfelet i slutkadensen. Därigenom blir också hennes jämförelser helt felaktiga. Jag skall visa detta genom att här ange melodins 12 sista neumer i fyra versioner (jag räknar

neumerna bakifrån). Som I ger jag normalformen av "4A" som den ser ut i sitt transponerade läge. (Otaliga exempel finns i exempelvis Antiphonale monasticum.) Som II ger jag samma melodi i nertransponerat läge. Som III ger jag den adapterade melodin i 2:a tonarten och som IV förf:s mönstermelodi 81. - Några anmärkningar till varianterna i I/II: vid 5 är det i materialet ungefär lika vanligt med en dubbelneum AB (EF) som med ett enkelt A (E), men man får förutsätta att det senare alternativet rått i de källor som använts av *Cantus sororum*:s redaktör. Dubbelneumen vid 2 - som förf i onödan lägger vikt vid - används endast vid daktyliska slut (två obetonade slutstavelser).

	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
I	D	H	C	AG	AG	F	G	A(B)	C	A'	(GA)	A
II	A	FISS	G	ED	ED	C	D	E(F)	G	E'	(DE)	E
III	G	E	F	DC	DC	H	C	D	F	D'	CD	D
IV	AG	F	G	ED	ED	C	D	E	G	D'	CD	D

Det första misstaget förf begår är att illustrera sin helt riktiga tes - att III är en adaption av en antifontyp ur "Gemeingut" - inte med en korrekt version av originalutformningen (I eller II) utan med sin egen mönstermelodi IV som dels har en icke-autentisk extraton inskjuten mellan 12 och 11, dels har en icke-autentisk ändring av noten 11 från Fiss till F, dels i slutkadensen 3-2-1 har ett avskrivningsfel som sänkt hela tongruppen ett helt tonsteg.

Det andra misstaget är att i jämförelsen påstå att genom adaptionen tonavståndet mellan 12 och 11 ändrats från stor till liten ters och mellan 11 och 10 från stor till liten sekund. Utgår man i stället från den autentiska melodiformen (I eller II) framstår intervallförhållandena inom 12-11-10 som oförändrade i adaption III. Det är i stället adaption IV som innebär en intervallförändring på denna punkt.

Det tredje och fjärde misstaget är att hon påstår att den nämnda intervallskillnaden i 12-11-10 (som hon alltså givit en felaktig förklaring) är den enda skillnaden mellan III och IV. I själva verket finns det ytterligare två skillnader, som hon alltså förbisett.

Det tredje misstaget är närmare bestämt att hon förbisett avskrivningsfelet i IV:s slutkadens. Härigenom gör ju IV, ensam av alla fyra versionerna, ett kvartssprång från 4 till 3 och noterar slutkadensen en helton för lågt - den hamnar lustigt nog i samma läge som III, som ju hade transponerat ner hela melodin en helton.

Det fjärde misstaget är att hon missat den faktiska melodiska förändring som inträder i III som en konsekvens av att melodin transponerats ner en helton. Melodins lägsta neum - nr 7 - blir härigenom H, varigenom intervallförhållandet till angränsande neumer - 6 resp 8 - blir en halvton, medan originalet (och även den defekta IV) har en helton.

- Akribin i denna undersökning är alltså bitvis bristfällig.

Ragnar Holte

## Olle Nivenius: Psalmer och människor

*Verbum 1991, 148 s inkl studieplan*

Denna boks förord skulle nästan kunna användas som recension, så väl beskriver det innehållet: "Bakom varje psalm finns en människa ... Någon har mot bakgrund av egna upplevelser och erfarenheter skrivit just denna text, gestaltat just denna melodi. Men i och med att psalmen getts plats i en av kyrkans böcker är den också ... en röst åt evangeliet". - "På 40-talet utkom Gösta Hagelins 'Människoöden i psalmboken', som blev mycket läst. Följande sidor berättar om några av de psalmer som tillkommit sedan dess ... och bygger i huvudsak på intervjuer, muntliga och skriftliga, med författare och tonsättare."

De 37 psalmer som behandlas, grupperas under rubriker som "Blick tillbaka-Sakrament-Vittnesbörd och tjänst-Vid gränsen". Textens och melodins historiska bakgrund och tillkomsthistoria behandlas; ofta har de koncipierats snabbt och under starkt inspirationstryck (nr 27), ibland har melodin funnits för texten (nr 74), ibland har texten legat och grott i kanske tjugo år (nr 399). Psalmer med refräng har blivit vanligare - men visst fanns de även i 1937 års psalmbok; Bereden väg, Gläd dig du Kristi brud, Jesu låt mig städse börja, för att ta några av de mest kända. Att "Så kort var den fröjd" skrivits till en ganska annorlunda variant av "Fäbodpsalmen" än den Oskar Lindberg använde, borde kanske sägas klarare för att undvika förvirring i studiecirkeln.

De biografiska notiserna behövs - men Roland Forsberg förknippas väl främst med Norrmalmskyrkan, där han var kyrkomusiker i mer än tjugo år innan han kom till Immanuelskyrkan för ett par år sedan.

Bibelhänvisningarna är relativt utförliga, och tankeväckande. Värdefullt är också att få en del psalmer i originalform, och där måste man nog hålla med författaren och följande i psalmkommittén om att dennas version ofta blivit en förbättring.

Kort sagt: en trevlig, innehållsrik och praktiskt användbar bok.

*Birgit Lindkvist Markström*

## Nygotiska kyrkor i Skåne Utveckling i form, material och konstruktion 1840-1910

*Konsthögskolans Arkitekturskola. Borås 1991, 187 s.*

Det var med stor förväntan jag började läsa *Nygotiska kyrkor i Skåne*. Redan bokens många illustrationer och grafiska formgivning lockade till närmare studium. Den har sin utgångspunkt i de fältstudier som några

elever från Arkitekturskolans i Stockholm restaureringslinje bedrev 1981-82. Man ägnade "sitt intresse åt det relativt obeaktade bestånd av nygotiska kyrkor som Skåne erbjuder". Så heter det i förordet, där även syftet med studierna anges, nämligen "att försöka fånga kyrkornas specifika såväl estetiska som tekniska karaktäristika och beskriva den utveckling som de representerar".

Naturligtvis hade jag, och säkert många med mig, helst sett att resultatet av dessa studier och uppmätningar kunnat publiceras tidigare. Ändå vill jag hävda att bokens forskningsresultat har fått en ännu större tyngd och aktualitet i nuläget. Intresset för 1800-talets kyrkor har nämligen inte minskat med åren. När så kallade övertaliga kyrkor står i debattens fokus, är det viktigt att inte gå för hårt fram utan att även våra nygotiska tempel i görligaste mån räddas för framtiden. Om vi framöver hamnar i en valsituation - riva eller tillämpa malpåsemodellen eller bevara - är det viktigt att vi agerar utifrån ett realistiskt och sakligt utformat beslutsunderlag; även om starka bindningar i känslomässigt avseende finns med i bilden, vilka naturligtvis inte bör negligeras.

Att de nygotiska kyrkorna i Skåne oftast är bättre än sitt rykte dokumenteras i föreliggande bok, liksom hur oundgängliga, konstruktiva brister och materialskador skall kunna åtgärdas. Boken vimlar av tekniska beräkningar och redovisningar om till exempel de undersökta kyrkornas formutveckling, material, uppbyggnad och uppvärmning.

Likaså behandlas tillblivelseprocessen, även om jag där saknar en utförligare redogörelse för dess drivkrafter i ideologiskt avseende. Några detaljer i detta sammanhang: att blyertsteckningen från 1869 föreställande domkyrkoarkitekten i Lund, Helgo Zettervall - som reproduceras på s 59 - stammar från hans mångårige vän A T Gellerstedt borde ha angetts även i bildtexten och inte bara i den avslutande källredovisningen på sidan 187. De publicerade arbetsritningarna från den zettervallska restaureringen av Trelleborgs kyrka - se s 61 och 141 - torde med all säkerhet inte ha utförts av Zettervall själv utan av hans medhjälpare och elev, Henrik Sjöström (1856-1934).

Av stort intresse är det avslutande kapitlet om restaureringar och förändringar. Inte minst med tanke på framtiden för att än en gång apostrofera denna brännande fråga. Enligt min mening är ett kyrkorums sakrala funktion av avgörande betydelse. Ändå är det viktigt att framhålla den nygotiska kyrkans arkitektoniska helgjutenhet; som detta uttryckes i bokens slutord där det bland annat heter: "Den nygotiska kyrkan har ju länge varit främmande för vår tid. Vi måste därför genom studier lära oss att se och uppskatta dess kvaliteter, som egentligen borde vara alldeles uppenbara! Tänk på den yttre gestaltens medvetna relation mellan verklig konstruktion och symbolisk form - dess samstämmighet!".

Det ovan presenterade materialet har redigerats av Arkitekturskolans lärare. Två av dem - Ove Hidemark och Peter von Knorring - har också författat bokens två inledande kapitel. Hidemark sätter in nygotiken i ett nyttigt och originellt tolkat idéhistoriskt perspektiv med hänsyn till någ-



ra representativa byggnadsverk. Peter von Knorrings uppsats ger en principiell bakgrund till det nygotiska kyrkobyggandet i Skåne samt redogör för dess omfattning. Han redovisar också de principer som varit vägledande för forskningsprojektets genomförande.

Även om jag då och då saknat en del tvärvetenskapliga synpunkter på materialet och även efterlyst referenser till forskningen efter 1981/82, är det ett nöje för mig att betyga att mina inledningsvis redovisade förväntningar infriats efter fullbordat studium av denna faktaspäckade och estetiskt tilltalande bok.

Benkt Olén

## **Om sandsten och Cisterciensier. Två bortglömda kulturer.**

*Två olika skrifter som båda handlar om teknikhistoria har hamnat i min hand. Den ena, "Gotländsk sandsten i tid och rum", av Allan Cedergren, bokförlaget Hanseproduktion AB beskriver den månghundraåriga hantverkstradition som givit människor försörjning ända till vår tid. Den andra har aspekter på klosterväsendet och är en licentiatavhandling av Anna Götling, "The Messengers of Medieval Technology", Viktoria bokförlag, Alingsås 1990.*

På Sudret, beläget på den södra delen av Gotland, har den gotländska sandstenen brutits under flera tusen år. Allan Cedergren, själv uppvuxen och bosatt på Sudret, berättar hur stenhanteringen gått till under öns växlingsrika historia.

Den gotländska sandstenen är ljus- eller blågrå och mycket lättbearbetad. Som enkla brynen och slipstenar kom den till användning redan långt före vår tideräkningens början, men det är under den dynamiska perioden under 1100- och 1200-talen, då de första romerska stenkyrkorna uppförs, som materialet gör sin debut som byggnadsmaterial av hög klass. På södra Gotland är inalles 14 kyrkor uppförda helt eller delvis i sandsten. De fem sydligaste på Storsudret är som sig bör helt i sandsten. Den nordligaste, Hemse kyrka, även den helt byggd i sandsten, låg hela tre mil från stenfältet i Grötlingbo!

Hur kunde en så fulländad stenbyggnadskultur uppstå vid denna tid? Förklaringen är det väldiga katedralbygget i Lund i början av 1100-talet där ett flertal skickliga stenhuggare utbildades i dess byggnadshytta. En del fick sedan sin utkomst vid kyrkbyggen på Gotland som hade blivit en centralpunkt i den rika handeln på Östersjön. Många vackra byggnadsdetaljer som kolonner, kapitäl, portaler, fönster- och dörrumfattningar men även altartavlor, dopfuntar och andra inredningsdetaljer kom att utföras av dessa för eftervärlden ganska anonyma stensemästare och exporterades ofta till länderna runt Östersjön.

Nästa viktiga period för stennäringen inföll under senare delen av 1500-talet när den holländska Renässansen blev arkitekturen på modet.

Den danska kungamakten hade ett enormt behov av byggnadssten för dess stora slottsbyggen i Köpenhamn och Helsingör.

Ytterligare ett uppsving kommer med den svenska stormaktstiden med dess palats- och slottsbyggen. Efter 1645 blir Gotland svenskt och allt fler skeppslaster sandsten hamnar i Sverige. Vi fick bl a byggnader som Riddarhuset, Jacob och Katarina kyrkor, Drottningholms och Ulriksdals slott, Tidö slott i Västmanland m fl, med rika dekorationer och fasaddetaljer utförda i gotländsk sandsten. En annan 1600-talsföreteelse och arbetsuppgift för stenhuggarna var stora, pampiga, vackert skulpterade öppna spisar, benämnda skorstenar, som även de återfanns inom högadelns slott och herresäten.

Kulmen i hanteringen av byggnadssten nåddes i samband med bygget av Stockholms slott som pågick under flera årtionden av 1700-talet. Det var ett hårt och slitsamt arbete, ofta utfört som dåligt betald tvångskommandering som Sudrets stenhuggare och bönder ställdes inför när de först skulle bryta, sedan transportera den tunga stenen till skutorna i Burgsvik för vidare seglats till Slottsbacken i Stockholm.

Senare tiders brytning kom att allt mer inriktas på att ta vara på de goda slipegenskaperna hos sandstenen i form av brynen och slipstenar. Detta blev ett viktigt gotländskt bidrag till 1800-talets industriella revolution. Gotlands Slipstensbolag kom att bli den största försäljningsorganisationen för de mycket självständiga stenhuggarna på Sudret, tillika småbrukare som också levde under små omständigheter, men genom sin flit höll en industrinäring i gång.

I vår tid kan vi trots tidens och den sura luftens inverkan ändå beundra de gamla kyrkorna och monumenten med deras vackert åldrade sandsten. Hur mycket kommer att finnas kvar om 250 år, efter vår egen tids intensiva men kortsiktigt inriktade byggande?

I det nya intresset för historieämnet har ofta det dramatiska och spekulativa dragits fram. Allan Cedergren utför en dokumentation som blåser liv i historien kring detta vardagliga hantverk på ett förtjänstfullt sätt.

Under utflykter på Gotland har jag ibland besökt Roma kloster. Pågående arkeologiska undersökning har frilagt murresterna från klostret. Alldeles invid dessa murrester reser sig ännu klosterkyrkans väggar och valvbågar, en kyrkoruin som under 1800-talet tjänade som fähus åt den här belägna Kungsgården, i sin tur uppförd av sten från klostret. När man betraktar det som varit den kringbyggda klostergården och de åttkantiga resterna av lavatoriet, den sinnrika hygieninrättning som cisterciensermunkarna uppfört, fascinerar man över tanken på den kultur som här skapats under slutet av 1100-talet med rika odlingar, hantverk och välgjorda byggnader men som under senare århundraden visats så lite respekt att det enda som återstår är delar av grundläggningen.

Under vår tid har den medeltida kulturen uppvärderats allt mer med dess avancerade byggande och sociala organisation. En del forskare har hävdats att den västromerska kyrkan då var den största drivkraften i den

tekniska utvecklingen. I en förkortad, bearbetad utgåva av sin licentiatsavhandling visar historikern Anna Götlind att cisterciensernas roll i Skandinavien troligen var mycket mer komplex än vad man hittills känt till. Hon tar Varnhems kloster i Västergötland som utgångspunkt i studiet av olika källmaterial för att klarlägga hur teknik har använts inom olika områden under klostrets 400-åriga historia (1150-1527).

Anna Götlind hittar inga säkra bevis som stöder tesen att munkarna införde eller förmedlade ny teknik. Detta förklarar hon med att de skandinaviska cistercienserklostren hade delvis annorlunda förutsättningar än de kontinentala klosteranläggningarna. Skandinavien kristnades senare och klostren etablerades i redan uppodlade och befolkade trakter där deras betydelse genom att medverka till införandet av kristendomen var störst. Klostrens grundare var ofta kungar, hertigar eller andra till kungamakten knutna personer som hade intresse av att ta kyrkan och klostren i sin tjänst för att befästa sin auktoritet och utveckla lokal organisation och administration. Munkarnas huvuduppgift kom därför att bli religiösa och intellektuella och många lekmän, handelsmän, kringvandrande hantverkare och pilgrimer var bättre skickade att sprida teknik och hantverk.

Som vi vet kom klostren, dessa "medeltidens kunskapsföretag", att krossas i reformationens kamp mellan kyrka och kungamakt, och tyvärr finns inte, till skillnad mot de kungliga sandstensmonumenten och gotlandskyrkorna, så mycket kvar som påminner oss om deras betydelse för sin samtid.

*Magnus Myhrman*

### **Kristin Parikh, Kvinnoklostren på Östgötaslätten under medeltiden: Asketiskt ideal - politisk realitet**

*Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 26. Lund, Lund University Press 1991*

Med stängningen av de svenska klostren under 1500-talet avslutades en i många avseenden rik och spännande del av svensk kvinnohistoria. Med rätta har flera historiker ägnat sina mödor åt att öppna murarna till denna värld. Den lundsiska kyrkohistorikern Kristin Parikh har valt att koncentrera sig till en bestämd region, Östergötland, som var särskilt rik på kvinnokloster under medeltiden. Förutom Vadstena kloster, föremål för en mängd arbeten inom tidigare forskning, fanns här nunneklostren i Vreta, Askeby och Skänninge.

Kristin Parikhs bok har en förtjänst i det samlade perspektivet som tillåter en klarare belysning av förhållandena också inom de mindre kän-

da östgötaklostren. Klostrens ägor presenteras utförligt på noggranna, men något svåröverskådliga kartor. Klostrens sätt att fungera i förhållande till det omgivande samhället belyses med väl valda exempel. Det visar sig kort sagt att det var mycket annat än klosterreglerna med sina asketiska jämlikhetsideal som var styrande för livet i de östgötska nunneklostren. Många av Parikh's forskningsresultat är mycket intressanta, andra är måhända mer diskutabla. Dock är det inte min avsikt att ta upp en utförligare diskussion i detta forum.

Här ska jag i stället lyfta fram en aspekt som i hög grad har påverkat klostrens gudstjänstliv (om än Kristin Parikh inte går närmare in på den liturgiska sidan av verksamheten). För de familjer som en gång instiftat klostren, och för dem som höll dem vid liv genom jorddonationer och genom att inge sina döttrar där, var det i hög grad fråga om ett bytesförhållande. Det man önskade i utbyte var nunnornas förböner. Inte bara adliga och borgerliga familjer utan också välbeställda bondehushåll ingick den här typen av avtal med klostren.

Inom den högsta aristokratin förefaller dock banden till klostren att ha förlorat i betydelse under 1400-talet. Adelsdöttrarna blev mindre benägna än tidigare att gå i kloster, och familjerna sökte mindre ekonomiskt riskabla vägar att försäkra sig om klostersystrarnas förböner. Klostrens äganderätt till den jord som hade skänkts som ingift för nunnorna var alltid en förhandlingsfråga, och deras förhandlingsposition blev sämre när de ledande släkternas intresse för klosterlivet försvagades. Adelns stöd för Gustav Vasas reduktionspolitik år 1527 verkar ligga i linje med den utvecklingstendens som Parikh här tydliggör.

Det är ett viktigt område som Kristin Parikh tar upp till behandling i sin bok. Tyvärr skäms helhetsintrycket avsevärt av dålig korrekturläsning och onödiga bristfälligheter av både formell och saklig natur.

*Anders Fröjmark*

### **Lars Ridderstedt, 100 kyrkor på hundra år. Kyrkfrämjandet och kyrkobyggandet i Stockholmsregionen 1890-1990**

*Hallgren & Fallgren, Studieförlag AB. Uddevalla 1993. 128 s*

Att Stockholms stadsbild, vad gäller de centrala delarna, på ett iögonfallande sätt präglas av stora kyrkobyggnader är lätt att konstatera. Flera av dessa har gamla anor, medan andra tillkommit under detta sekel. Om man tänker på Stockholm med förorter ur det 1942 nybildade stiftets perspektiv, är det måhända ett överraskande faktum att det under tiden

1890-1990 uppförts drygt etthundra kyrkor. Folkökningen i Stockholm medförde att staden vid förra århundradets slut hade åtta mycket stora territoriella församlingar - befolkningen uppgick då till omkring trehundra tusen - en orimlig situation med tanke på en funktionsduglig pastoralförd och församlingsverksamhet.

En officiellt tillsatt kommitté förordade därför församlingsdelningar, att nya kyrkor byggdes och att flera prästtjänster inrättades. Förslagen röstades dock ner 1892 av samtliga kyrkostämmor i Stockholm! Men ett nytänkande tvingade sig ändå fram. Även om det var trögt i portgången, innebar tillkomsten av Johannes kyrka början till något nytt. Detta nygotiska tempel, ritat av Carl Möller och invigt av ärkebiskop Anton Niklas Sundberg den 25 maj 1890 var nämligen den första nybyggda församlingskyrkan i Stockholm på över hundra år. När fortsättning följde, var det som så ofta annars i kyrkliga sammanhang personliga initiativ på frivillighetens basis, som blev avgörande vid tillkomsten av nya kyrkor och församlingar i Stockholm.

Det var huvudsakligen några kyrkligt medvetna lekmän i vår huvudstad, med roteman Carl Alm som drivande kraft, som den 18 april 1893 beslöt att bilda Föreningen för väckande af kristligt församlingstjänst på kyrklig grund. Denna förening, som 1960 bytte namn till Kyrkfrämjandet, kunde i våras fira sitt sekeljubileum. För att uppmärksamma detta har dess förre generalsekreterare, sedermera kontraktsprosten, *Lars Ridderstedt*, författat en intresseväckande minnesskrift, från vilken ovan refererade faktaupplysningar stammar. Men Ridderstedts bok handlar inte bara om Kyrkfrämjandets dynamiska och ibland problematiska historia utan även om kyrkobyggandet inom Svenska kyrkan i Stockholmsregionen under åren 1890-1990. Och där efterhand de enskilda eller föreningsmässiga impulserna och initiativen fick kyrkopolitiska eller, om man så vill, officiellt kyrkliga konsekvenser på församlingsplanet.

Även om framställningen med nödvändighet är översiktlig, är fakta-redovisningen omsorgsfull, rik på intressanta synpunkter och analyser. Särskilt är det värt att notera att Kyrkfrämjandet vid sin tillblivelse var tänkt som en organisation inom Svenska kyrkan för en både socialt och evangelisatoriskt betonad verksamhet; där de nya men ofta anspråkslösa gudstjänstlokaler passade som hand i handske. I modern tid har Kyrkfrämjandet med sin dotterorganisation Kyrkans Byggnadsbyrå (åren 1961-1972), förutom att lämna ekonomiska bidrag från insamlade medel, inriktat sig på informations- och rådgivningsverksamhet, forskning, kurser och konferenser samt utlandskontakter.

Detta och mer därtill skildras på ett initierat sätt av författaren. Många kända och okända personer passerar också revy, eldsjälur men även sådana som vållat stridigheter och problem. Att Lars Ridderstedt är en duktig tecknare är otvetydigt. Han har nämligen med några få undantag själv svarat för bokens illustrationer. Minnesskriften avslutas med förteckningar över relevanta kyrkor, deras arkitekter och invigningsår,

nordiska småkyrkokonferenser med mera; något som gör att denna publikation också har ett värde som ett slags uppslagsbok.

*Benkt Olén*

## **Ingrid Rosell, Kung Karls kyrka i Kungsör. Sveriges kyrkor. Södermanland.**

*Volym 214. Stockholm 1992 (Almqvist & Wiksell). 96 s.*

Kung Karls kyrka i Kungsör är en av landets fåtaliga centralkyrkor. Bland kyrkorna i Stockholm tillhör tre kyrkor med rötterna i 1600-talets barock denna kategori: Katarina, Ulrika Eleonora (Kungsholman) och Hedvig Eleonora. Ute i landet tillkom centralkyrkor i Kalmar, Karlskrona, Karlshamn och Söderhamn. Jämte Kung Karl är kyrkan i det uppländska Järlåsa det enda genomförda exemplet på en landskyrka av denna typ. Slutligen kan även Drottningholms slottskyrka räknas till gruppen.

Att en kyrka överhuvudtaget kom att byggas i Kungsör hänger samman med Karl XI:s särskilda intresse för orten. Kungsgården Ulvesund vid Mälaren, dåförtiden belägen i Torpa socken, var kungens käraste tillhåll. Dessutom umgicks han med planer på att ge orten en betydande position i den militära organisationen. Det är också nu som den gamla kungsgården byter namn till Kungsöhr. Uppdraget att rita en kyrka i Kungsör gick till en av tidens ledande arkitekter, Nic Tessin d y.

Tessin hade åren 1687-88 studerat i Rom och tagit starka intryck av sådana arkitekter som Bernini och Fontana. Överhuvudtaget gäller att samtliga svenska centralkyrkor är inspirerade från den italienska barocken. Denna influens är mycket påtaglig i fråga om Kalmar domkyrka, ritad av Nic Tessin d ä, vilken hämtat förebilden från jesuiternas Il Gesù i Rom. I fallet Kung Karl kommer inspirationen från barockkyrkor i Rom under ett senare skede.

Att överföra italienska barockkyrkor till svenskt gudstjänstbruk borde inte ha behövt medföra några större problem, eftersom också hos oss altaret utgör kyrkorummets centrala blickpunkt. Men både Tessin d ä och Jean de la Vallée, som ritade Katarina och Hedvig Eleonora, kom att försätta sig själva i svårigheter. I Kalmar domkyrka ville Tessin placera altare och predikstol centralt i korsmitten som s a s jämbördiga, men denna idé fick han släppa. I Katarina kyrka gjorde de la Vallée ett försök till ett liknande arrangemang, men detta behagade inte församlingen som vände sig direkt till Karl XI för att få en ändring till stånd. Vid ett besök i kyrkan 1690 gick kungen med på att altaret flyttades till östra korsarmen. I Kungsör var det aldrig tal om någon annan placering. Den ursprungliga

ritningen till Hedvig Eleonora kyrka visar en predikstol mitt under kupolen med ett altare placerat ett stycke bakom. Detta förslag förkastades emellertid. de la Vallée var influerad från Holland, och bakom hans arrangemang i Hedvig Eleonora kan man ana ett reformert inflytande. När det gäller de tänkta arrangemangen i Kalmar och Katarina verkar det snarare som om dessa dikterats av ensidigt lutherska tankar om Ordets och Nattvardens lika värde, tankar som aldrig på allvar slog igenom i Sverige.

Centralkyrkan slog överhuvudtaget aldrig igenom på allvar i Sverige. På 1800-talet gjorde Emil Langlet tappra försök att skapa centralkyrkor - i medveten opposition till Zettervalls m fl strävanden att återskapa gotikens stilideal. Langlet menade att centralkyrkan var bäst ägnad för att gestalta en luthersk gudstjänst. Men det tiotal oktogona centralkyrkor som Langlet skapade blev bara en episod.

Den strama men nyktert värdiga kyrka som skapades i Kungsör är typisk för den karolinska kyrkofromheten. Ingrid Rosell menar att kyrkan är ett uttryck för den anda som präglar 1686 års kyrkolag. Hennes arbete om Kung Karls kyrka är viktigt och värdefullt, inte minst tack vare författarens strävan att spåra ett samband mellan teologi och arkitektur.

*Bengt Ingmar Kilström*

## **Carl-Erik Sahlberg, Budskapets väg**

*Prästmötesavhandling i Härnösands stift, 1988*

Den här prästmötesavhandlingen har hunnit få några år på nacken. En del prästmötesavhandlingar blir "dagsländor" - ingen kommer ihåg dem efter några år. Andra står kvar i bokhyllan och gör sig påmind då och då. Det är inte att förvånas över då författaren till en avhandling av detta slag ofta är utvald bland de främsta i stiftets prästkår. Avhandlingen är en produkt av flera års idogt forskande. Den är inriktad på pastoralvård. Den är aktuell och den vill inspirera till församlingstillväxt. Att trots detta en del prästmötesavhandlingar lätt faller i glömska, hänger mera samman med teologins plats bland stiftsarbetare än avhandlingarnas kvalitet.

Sahlbergs opus förtjänar att bli ihågkommet, läst och omläst. Perspektivet är kyrkan inför år 2000 - vad lär kyrkan av sin egen missionshistoria?

Sahlberg är rätt man för den här typen av bok. Han har själv varit missionär. Han driver med en klok konsekvens sina teser. Han har ett gediget material till sitt förfogande och han utnyttjar det suveränt, peda-

gogiskt och inspirerande. Kapitel för kapitel är försett med en gedigen notapparat som är en bra startplatta för fortsatta studier.

Men avhandlingen handlar om växter! I tre rabatter växer nio blommor, tre i vardera rabatten. I närhetens jord växer ecclesia, diakonia och koinonia, i linjens mylla kerygma, praxis och martyria och i den tredje växtplatsen blommor liturgia, dynamis och missio. Vid första påseende kan de välsorterade växterna vittna litet om romantik och någon naiv övertro. Ingenting skulle dock vara felaktigare att hävda.

Sahlberg vågar hävda kyrkan som Kyrka, hennes egenart och i den hennes styrka och hennes väg in i framtiden. Författaren är välgörande fri från sneglande till vänster eller höger i den svenska ankdammen för att eventuellt inhösta applåder. Han skriver med en missionens lidelse om vad Kristusliv i församlingar är, om hur vi alla kan få leva det livet till vår egen räddning och till våra medmänniskors välsignelse. Sahlberg hämtar sina vittnen från urkyrkan, från kyrkohistorien och från samtida missions-erfarenheter. Låt vara att de historiska lappkasten ibland är halsbrytande och ställer läsaren på en del prov (hur vet man tillräckligt om kontexten) men roligt är det och modigt!

Sahlbergs bok kommer att ge både präster och församlingsfolk olika slags inspiration. För mig har den här boken framför allt öppnat ögonen för rikedomen i *Kristi Kyrka* - i ett historiskt perspektiv, ja, men även i nutiden. Vad kan mäta sig med *Kristi Kyrka*? Och det inte på ett ytligt plan utan rakt ner i de stora existentiella frågorna i tiden och inför evigheten. Jag önskar att riktigt många präster, riktigt många ledamöter i kyrkoråd och kommittéer, riktigt många församlingsanställda fick läsa Sahlbergs bok för att bli glada över att få tillhöra och verka i denna Kyrka som är Kristi egen. Här blommor det! Och det bär frukt!

*Sture Hallbjörner*

## "Spela Sjungande"

*SKS Musikböcker nr 4 - Gehrman's Musikförlag*

"Spela sjungande" är en publikation som vill lära svenska organister spela koraler. Incitamentet har varit 1987 års psalm- och koralböcker, där några av de eftersträlvade målen har varit att återge de gamla koralerna deras ursprungliga melodirytmi och harmonik.

"Spela sjungande" har som underrubrik "om orgelspelets möjligheter att utveckla församlingssången", och vänder sig därför primärt till organister, eller i varje fall till personer som tänker i orgeltermer. De långt flesta råden och anvisningarna har nära anknytning till just detta slags tänkande eller är specifikt orgelmässiga.



Kjell Bengtsson redogör i förordet för sin och de fyra artikelförfattarnas, Göran Blomberg, Hans Davidsson, Rune Wåhlberg, och Mats Åberg, utgångspunkter och för de orsaker - bland dem t ex den "långt drivna uniformeringen av satserna som präglade den gamla koralboken" och den nya koralbokens "strävan att förse varje enskild koral med tids-typisk sats och harmonisering" - som varit av stor betydelse för bokens framväxt och utformning.

"Koralsång förr och nu" har Göran Blomberg kallat det första kapitlet, där han gör ett slags historisk tillbakablick på den protestantiska koralen och på orgelns roll i sammanhanget. Helt naturligt uppehåller han sig också vid de alltid återkommande frågorna om koraltempi, och, liksom så många andra, förklarar han 1900-talets snabba tempi genom att peka på "1800-talets beryktade koraltempi med sina tre sekunder per ton, utom i fastan, då varje ton skulle få fyra sekunder". Däremot avhåller han sig från att, som så många andra, göra Haeffner till syndabock men tyvärr också från att peka på koralsångens utveckling under 1600- och 1700-talen. Haeffner representerade ju faktiskt ett slags vändpunkt med sina koralböcker 1820 och -22.

Klaas Bolts uppsats i *Het Orgel*, 1979, har utgjort en viktig inspirationskälla för Göran Blomberg, och därifrån har han hämtat en rad synpunkter om klangliga ideal och om olika orgeltypers inverkan på koralsången.

I "nu-delen" av sin artikel talar Blomberg om pluralismen i den nya psalmboken och det därav följande kravet på mångfald i instrumentariet. Valet av ackompanjerande instrument måste anpassas efter koralerna - allt lämpar sig inte att spela på en orgel. Gitarren har blivit ett "accepterat" instrument och pianot kan vara lämpligt i många fall. "Vad det handlar om är att bygga upp en fungerande grund i det egna spelet och i församlingssången, och med den som utgångspunkt försöka göra de olika traditionerna rättvisa så gott det går."

I slutet av sin artikel framför Blomberg några tankar som han själv menar kan se ut som ett slags motsägelser. "Använd vilket instrument som helst, så länge det passar in i sammanhanget - men observera: Använd bra instrument. Under alla omständigheter måste det vara fråga om äkta orglar. Digitala och halvdigitala instrument bör över huvud taget inte komma ifråga." Anledningen till det sistnämnda är, enligt Blomberg, att erfarenheten visar "att sådana instrument inte är ägnade att inspirera till sång".

Det allra sista rådet i artikeln framstår ännu klarare som en motsägelse: "Man kan spela hur man vill. Det är sången som är det primära". Blomberg rätar upp det hela genom att fortsätta: "Om församlingen sjunger med, eller bättre uttryckt: verkligen sjunger - då har man gjort rätt. Sedan återstår bara frågan hur man gör för att komma därtill".

Blombergs påstående att "man kan spela hur man vill" är märkligt och i hög grad ägnat att förvåna. Genom decennier av praktisk funktion har det bevisat sig vara felaktigt. Organisters egenmäktiga förfarande -

oviljan att underordna sig materialets krav och viljan att spela efter eget huvud - har haft en synnerligen negativ inverkan på församlingars sång. Det finns all anledning att understryka, att detta slags självförverkligande i långt högre grad än "uniformerade satser" och "utjämnade melodirytmer" bidragit till att dagens församlingssång inte lever upp till sina ideal.

Däremot är det troligt att man som organist "gjort rätt" om församlingen verkligen sjunger!

Bokens andra kapitel, författat av Rune Wåhlberg, har fått rubriken "Hur melodier andas - om frasering i koralspel".

Detta kapitel är mera "påtagligt" än det första, eftersom det upptar problem som de flesta torde vara bekanta med. Rune Wåhlberg inleder med att ta upp frågan om förlängning av frasens slutton eller inte, alltså den metod som så ofta används just för att åstadkomma ett slags frasering och samtidigt möjliggöra andning. Enligt Wåhlberg gäller detta förfarande "endast äldre koraler i fyrtakt med enbart fjärdedelsnoter och frasslut på relativt betonad 3:a". Eftersom detta historiskt sett är en tvivelaktig version, menar han att den fördubblade sluttonen knappast kan fördömas eller betraktas som felaktig, "allrahelst som många högt ansedda dirigenter tillämpade och alltfört tillämpar denna princip i Bachs körkoraler i kantater och passioner, när tempot går över en viss gräns".

När samma problem och lösning därav dyker upp i samband med en Thyrestamkoral kommer Wåhlberg med rådet, att man istället bör "välja ett så lugnt tempo, att man gott hinner med både att andas och att be".

Problemet skulle för övrigt vara avskaffat i kb-87, åtminstone på papperet. "Avsikten är att alla melodier skall utföras precis som de är noterade - även i rytmiskt avseende."

Kapitlet tar i övrigt upp frågor om utskrivna förlängningar, som ju tyvärr åstadkommer en del felbetoningar av textens ord, och om olika långa frasslut som lätt leder till för snabba tempi och därmed följande stora svårigheter vid de korta frassluten. Något vagt påpekar Wåhlberg vikten av att respektera taktarterna när han skriver: "Var särskilt noga med att betona 1:an mer än 3:an i takter med frasslut utan förlängda tidsvärden!".

En viss uppmärksamhet ägnas också åt "det lilla snedstrecket" som "betecknar andning" eftersom detta tecken enligt Wåhlberg står för en mängd olika sätt att skilja fraserna åt, "alltifrån det 'jättelyft' som på många håll är det enda sätt man känner, över mer måttliga pauser eller diskreta antydningar till rena överklivningar = sammanbindande av fraser och versader av textliga eller musikaliska skäl".

Wåhlberg uttalar inte klart om han menar att "det lilla snedstrecket" betecknar andning i betydelsen "inandning" eller musikalisk andning i betydelsen frasering, artikulation. Detta är intressant, bl a eftersom just detta tecken i t ex introitussammanhang anses beteckna lätt frasering, helst utan andhämtning. Å andra sidan kan ingen förneka att fraseringarna vid dessa "snedstreck" både kan och bör utföras på många olika sätt, allt efter sammanhanget.

Rune Wåhlberg kommer också in på det legatospel hans gamle lärare Otto Olsson förordade, "ett noggrant legatospel" där tempot "av hänsyn till tidens praxis" måste bli ganska brett. Olsson hade på en direkt fråga om förlängning av slutttonerna i ett visst sammanhang svarat, att detta låte sig göra, men "ytterst litet".

Något försiktigt närmar sig Wåhlberg också de många problem som återfinns i kb-87 i form av texter och melodier som drar åt var sitt håll. Han nöjer sig med att tala om en vers "som passar betydligt bättre att läsa än att sjunga".

Wåhlberg ger en rad värdefulla råd. För mig framstår dock "Läs texten högt och lyssna!" som det mest värdefulla. De problem och frågeställningar som tas upp kan alla få sina lösningar eller svar genom Wåhlbergs råd. I varje fall bör detta kunna vara till avsevärd hjälp i varje organists förberedelsearbete.

Bokens tredje kapitel, "Artikulation och accentuering", med Mats Åberg som upphovsman, är ett i högsta grad centralt kapitel. Målsättningen har ju varit att få svenska organister att spela artikulerat, och detta kapitel tar på ett utmärkt sätt tag i just problemen i samband därmed. Dels går Åberg in på olika typer av artikulation - han exemplifierar dem och ger råd till övning i detta slags spelsätt - och dels motiverar han genom en rad citat, varför organister bör ägna mycken tid och omsorg åt koralspel i allmänhet och artikulerat sådant i synnerhet.

Bland citaten märks Johann Matthesons: "Den som inte kan tala kan heller inte sjunga. Den som inte kan sjunga kan inte heller spela". Med hjälp av detta citat och andra vill Mats Åberg peka på den mänskliga röstens centralställning och position som förebild för alla andra instrument.

Ytterligare ett citat av betydelse är Anton Heillers: "Det finns tvåhundra spelsätt mellan legato och staccato". Åberg har då nyss talat om barockens klaverskolor och om hur de i princip talar om tre olika huvudtyper av artikulation: "Staccato, legato och (däremellan) det 'normala' spelsättet". Han har vidare nyss talat om vikten av differentierad artikulation och i sin "bevisföring" gått ut från konsonantbehandling i tal och sång. Även om det sist nämnda omedelbart kan förefalla vådligt, eftersom så många sångare, sångpedagoger och körledare m fl betraktar konsonanter som fenomen som "förstör legato" och därmed den klangliga skönheten, finns det all anledning att understryka konsonanternas vikt i talets och sångens artikulation och därmed också som förebilder i orgelspelets.

I avdelningen om accentuering talar Mats Åberg om möjligheterna att på det "livlösa instrumentet" orgel åstadkomma accenter. I sitt argumenterande citerar han Johann Ph Kirnberger: "Utan accenter blir den mest gripande sång helt berövad sin kraft och sitt uttryck. Genom ett sådant 'obelevat' framförande skulle det skönaste tal inte falla våra öron i smaken mer än ett barns bokstaverande". Försättningen är intressant: "Ett konstant legatissimo spel är monotont och gör musiken livlös, just

genom att där inte finns några accenter. Vid ett konstant non legatospel, å andra sidan, blir varje ton accentuerad och det är om möjligt ännu värre".

När det gäller det praktiska koralspelet uppmanar Mats Åberg sina kollegor: "Sjung med hela tiden! Det behöver inte vara starkt, ja det behöver kanske inte ens alltid höras. Men man kan sjunga 'invärtes' också: tänka texten, andas, fräsera...".

Det sist nämnda är ägnat att förvåna, eftersom ju den fulla rösten reser specifika krav på andningspauser som i sin tur påverkar tempoalet, och detta i sin tur påverkar graden av differentierad artikulation - det faktiskt pläderar för ett legatopräglat spelsätt...

Avslutningsvis sammanfattar Mats Åberg sitt värdefulla kapitel med följande: "Det viktiga är egentligen inte *vad* vi gör utan *hur det låter*. En god regel säger att om man *hör* artikulationen och tänker på den - då är det för mycket".

Bokens fjärde kapitel har författats av Rune Wåhlberg och kallats "Koralbokens mångfald - i praktiken". Med ett slags stilhistorisk utgångspunkt ger sig Wåhlberg i kast med den svåra uppgiften att ge allmänna råd om behandling av koralerna med just stilhistoriskt riktiga lösningar som målsättning. Redan från början understryker han, att han är medveten om risken att bli alltför subjektiv eller alltför generaliserande. Tvivelsutan kommer nog också många av hans råd att uppfattas just så. Ändå finns det anledning att uppmana organister av olika slag att studera Wåhlbergs råd och anvisningar och låta dem vara utgångspunkter för eget tänkande.

I avdelningen om tempofrågor kommer han in på tempots betydelse, när det gäller att låta en koral komma till sin rätt. Här menar han, att riktpunkten bör "vara den praxis som rådde vid tidpunkten för psalmens tillkomst". Han tar upp problemen med den utbredda skötesynden att hålla ett alltför högt tempo och därigenom åstadkomma ett medel mot "de tröslöst traskande fjärdedelsnoterna i de rytmiskt utjämnade koralerna". Dock, menar han, har vi i och med den nya koralboken nu fått möjligheten att sjunga "både lugnt och rörligt i de rytmiska formerna". Utan att riktigt gå in i sakfrågorna tar han upp och påpekar taktartens betydelse för tempot.

"Texten får sista ordet". Organisters ovana att lägga den största delen av arbetet på den "musikaliska" delen av koralen gör att det slutliga resultatet får en slagsida. Rune Wåhlberg påpekar alldeles riktigt att bra musik naturligtvis tjänar texten bättre än dålig musik, och vidare, att organister därför i god tid grundligt bör sätta sig in i textens innehåll, form och betoningsfrågor.

Rune Wåhlberg kommer med en odiskutabel sanning när han säger, att "det är väldigt bra att kunna satsen i det närmaste utantill". Så tillfogar han "om man inte är lycklig nog att kunna improvisera" och då är vi snabbt tillbaka i det som kan diskuteras. Improvisation är ju dessvärre ett begrepp, som av många förstås som "fria fantasier", medan den mera be-

vandrade i detta begrepp lägger in ett ytterst medvetet och kontrollerat musicerande. Möjligen är detta också Rune Wählbergs mening, när han påpekar att "att spela koraler a vista i en gudstjänst är en förolämpning mot församlingen". Han pläderar för förberedelser av olika slag och övning, "först och sist övning, både enskilt på orgel och med kören, instrumentalister och ev solister". Slutligen slår han fast, att "det är ju det här vi är till för, det är vårt viktigaste arbete - och det kan med helhjärtad satsning bli vårt roligaste".

Bokens femte kapitel har författats av Hans Davidsson och fått rubriken "Registrering till församlingssång". Det är sannolikt att detta kapitel av många läsare kommer att betraktas som bokens mest matnyttiga kapitel. På ett kunnigt och mycket inspirerat sätt tar Davidsson upp frågor som för många är synnerligen aktuella och innehåller just de problem som kyrkomusiker nästan dagligen konfronteras med.

Hans Davidsson tar utgångspunkt i det faktum, att man i dag hyser större respekt för olika genrer än tidigare, och vidare i att en större stilmedvetenhet gör det nödvändigt att tillgodose koralbokens mångfald även i den klangliga gestaltningen. Härmed följer också, att vi lättare kan acceptera orgeltyper som för ett par decennier sedan knappt fick nämnas i en seriös orgeldebatt.

Många förvånade ögonbryn kommer säkert att höjas vid läsningen av en av Davidssons första underrubriker, "Ackompanjemang av församlingssång - några tillbakablickar". Ordet "ackompanjemang", som egentligen för alla kyrkomusiker borde vara ett självklart begrepp, är ju dessvärre inte den vanliga benämningen på detta slags verksamhet, och inställningen att man skall "leda" församlingssången med sitt orgelspel sätter därför ofta sin speciella prägel på utförandet.

När Hans Davidsson sedan under rubrikerna "Församlingssångsorglar - gemensamma drag", "Grundläggande om koralregistrering" och "Att tjäna församlingen frimodigt" pläderar för användande av grundstämmor, i första hand principaler 8 och 16 fot, och samtidigt manar till försiktighet med mixturer, 2-fotsprincipaler och trumpeter, finns det anledning att förmoda att många svenska kyrkomusiker skakas i sina dogmatiska grundvalar. Orgelbeståndet i våra kyrkor utgörs ju till den ojämförligt största delen av neobarockorglar, där just avsaknaden av breda, bäriga principaler och förekomsten av mixturer ofta är kännetecknande drag.

Hans Davidsson pläderar för ett användande av orglar, som i ackompanjerandet av församlingssång är långt mera "vokalt" än det man vanligen får höra. "Orgeln får inte dränka församlingssången", men det är lika felaktigt att vara så diskret, "att orgeln knappt får höras". Hans Davidsson menar, att det sistnämnda förfarandet innebär, att man överger församlingen. "För att våga sjunga behöver den sångovane omfamnas av klangen så mycket att det inte känns som om grannen kan höra hans kanske trevande försök och eventuella misstag. Församlingssången behöver ett klangfundament att bygga på!"

I det följande pläderar Davidsson för ett medvetet musicerande som bär tjänandets prägel, men "Ödmjukhet och tjänande är inte liktydigt med självutplåning. Vi har inte fått en försagdhetsens utan en frimodighetens Ande att tjäna församlingen med".

"Genom noggrann förberedelse och planering av gudstjänsten går det att undvika överdrifter och försäkra sig om flyt i spelet. För att kunna vara lyhörd gentemot församlingen under koralspelet får man inte ha för mycket att tänka på. Man måste ha läst igenom texten noga i förväg, lärt sig om inte hela satsen så i alla fall koralmelodien utantill, samt planerat vilka registreringar och vilket tempo man vill ha. Först då kan frihet i musicerandet med församlingen uppnås och psalmspelet bli ett samspel."

"Drag an registren, drag dov bordun,  
Drag gäll trumpet.  
Stäm upp för din Konung, du stämmornas mö!"

På bokens sista sidor återfinns en litteraturförteckning, inkl upplysningar om alternativa satser för orgel, och till slut en förteckning över koraler med samma melodi.

Det finns all anledning att rekommendera varje seriös kyrkomusiker att studera "Spela sjungande". Även om boken innehåller värderingar och rekommendationer inför vilka man inte kan undgå att känna sig tveksam, och även om det i boken inte finns, men borde ha funnits, värderingar och rekommendationer, som hade hjälpt varje tänkande kyrkomusiker förstå alla problem som kb 1987 innehåller, så kvarstår det faktum, att den på ett utmärkt sätt kan fungera som delmaterial i en studiecirkel eller som inspiration till eget tänkande i arbetet på den personliga vidareutvecklingen.

Det är inte någon semesterlitteratur och heller inte någon uppslagsbok, men en hel mängd tankar och reflexioner framförda av fyra, var på sitt område kunniga och besjälade, kyrkomusiker. Trots denna rekommendation kan jag inte underlåta att rikta viss kritik.

Så t ex framstår det för mig som ofattbart att man inte tagit upp och belyst alla de problem som blivit en naturlig följd, när man i stilhistoriskt nit återgett gamla koraler deras ursprungliga melodier, melodirytm och harmoniseringar utan att reflektera över hur texter som skrivits flera hundra år senare av personer, som därtill inte haft just den eller den melodin i tankarna, skulle kunna fungera i sina nygamla dräkter. Visserligen nämns det helt kort, att vissa felbetoningar uppstått "när taktstrecken flyttats", men det är också allt.

Inte heller har man reagerat inför att nu levande psalmdiktare fått revidera gamla texter, skriva till verser, göra s k moderniseringar som fullständigt brutit sig ur helheten, och som dessutom ofta inneburit veritabla frontalkollisioner mellan text och ton. Exempelen på sådana fadäser är så många och har så ofta drabbat gamla, i bästa mening populära och högt älskade, psalmer att det inte kan få stå opåtalat.

Det är också ägnat att förvåna att boken endast vagt tar upp och belyser något så fundamentalt, i ordets bästa mening centralt, som taktarterna, grundrytmen som, om den varit varje kyrkomusikers egendom, aldrig hade åstadkommit några "tröstlöst traskande fjärdedelar" eller några konstgjorda frasslut i form av förlängda sluttoner. Tvärtom, och i synnerhet om den handhåfts av textmedvetna organister, hade den gjort att psalmerna sjungits och spelats i tempi, där det varit fullt tillräckligt att reparera ev misstag i koralspelet genom att, som Otto Olsson uttryckte sig, "ytterst litet" förlänga en eller annan slutton.

Att nyanserad artikulation blivit en automatisk följd av ett textmedvetet, grundrytmiskt korrekt spel ligger i sakens natur. Om grundrytmen fungerar, är det direkt svårt att åstadkomma ett släpigt eller grått och jämntjockt spel - försåvitt psalmens innehåll inte ställer sådana krav.

Dessutom: om grundrytmen fungerar och organisten är textmedveten, då sjunger församlingen!

Men, som sagt, trots denna kritik finner jag boken "Spela sjungande" värdefull och rekommenderar den varmt till läsning och tänkande.

*Dan-Olof Stenlund*

### **Ingrid Telhammar, Svenskt eller danskt. Kyrklig inredningskonst i Jämtland 1520-1720**

*Fornvårdaren 25, Jämtlands museum 1992. 248 s*

Norrland är väl inte den del av Sverige som man i förstone sätter i samband med vårt lands kyrkliga konst. Likväl erbjuder detta vidsträckt område en myckenhet av intressanta ting också på detta område. Rikedomen i Norrlands kyrkliga konst kom till synes vid utställningar i Östersund, Härnösand och Hudiksvall åren 1911-13. En av de härvid aktiva var den unge amanuensen Henric Cornell, vilken 1918 kom att disputera på "Norrlands kyrkliga konst under medeltiden". Senare kom män som Erik Salvén och P G Hamberg att betyda mycket för utforskandet av och kännedomen om den norrländska kyrkokonsten. Till pionjärerna på detta område hör också Ingrid Telhammar som i talrika arbeten presenterat nya sidor av den norrländska kyrkokonstens rikedom, bl a i doktorsavhandlingen "Predikstolsmakare och predikstolskonst före 1777 i norra Hälsingland, Medelpad och Ångermanland" (1978). Nu har Ingrid Telhammar i en djuplodande studie ägnat sig åt konsten i Jämtland under skedet 1520-1720.

Norrland utgör ju inte något enhetligt konstområde, men en särställning som konstprovins intar Jämtland. Under medeltiden och fram till 1570 var Jämtland en del av Norge och därmed de facto danskt, men i

kyrkligt hänseende hörde landskapet till Uppsala ärkestift. Vid freden i Stettin 1570 överfördes landskapet också i fråga om det kyrkliga till Norge (Danmark), men 75 år senare blev Jämtland svenskt.

Under medeltiden med dess internationella kyrka spelade det mindre roll att en provins i politiskt avseende tillhörde ett land och i kyrkligt ett annat. Men med reformationen kom nationalismen i förgrunden, också vad det kyrkliga beträffar. I ett inledande skede av sin undersökning analyserar Ingrid Telhammar de komplicerade förhållandena för Jämtlands del genom växlingarna i fråga om nationell och kyrklig hemort. Efter 1570 har kyrkoliv och kyrkokonst i Jämtland utformats i enlighet med dansk-norsk reformatorisk ordning. Detta inflytande kom i själva verket att fortsätta efter freden i Brömsebro, då man från svenskt håll medgav att dansk-norska präster fick sitta kvar i församlingarna, och att norskpräglad gudstjänstliv tills vidare skulle få praktiseras. Detta präglades på ett helt annat sätt av bildfientlighet än vad fallet var i Sverige. Till följd härav blev de predikstolar som producerades av inhemska mästare bildlösa, men i den mån hantverkare från andra landskap anlätades kunde de bli rikare utsmyckade.

Också altarprydnaderna bar spår av bildfientlighet. Jämtland kan uppvisa prov på sk katekismus- eller bokstavstavlor, vilka var vanliga i Danmark och Norge och därmed också i de forna danska landskapen i Sverige, men däremot inte hos oss. Det rör sig här alltså om altarprydnader, försedda med texter till katekesens huvudstycken men utan egentlig bildutsmyckning. Välbevarad är en sådan katekismustavla i Håsjö gamla kyrka. Från ett annat f d danskt landskap kan Hellvi kyrka på Gotland nämnas i sammanhanget. Ingrid Telhammar kallar dessa altartavlor för "tidiglutherska".

Fr o m mitten av 1600-talet kan man i Jämtland notera enstaka exempel på altarprydnader med bildutsmyckning. Unikt i detta stycke är altarskåpet i Ovikens kyrka, gjort av Peder Olofsson i Ljusdal på 1650-talet, med Ljusdals kyrkas mysterieskåp från Flandern som förebild! Under 1600-talets lopp får landskapet ett antal altaruppsatser i yppig barock, såsom den i Revsunds kyrka, gjord 1665 och i fyra våningar.

Predikstolar i yppig barock saknas i Jämtland; de många vackra 1600-talspredikstolar som finns representerar en mer måttfull typ och är i vissa fall sekundärt dekorerade eller skulpturförsedda. Det är under 1700-talet som bl a Jämtland får en rad predikstolar (och altaruppsatser) i praktfull rokoko.

Jämtland har i mer eller mindre fullständigt skick bevarat ett antal kalkmålningssviter från 1500- och 1600-talen. Målningarna i Ovikens gamla kyrka har tillkommit före 1570 och företer tydligt släktskap med uppländskt kalkmåleri från mitten av detta sekel. Från ca 1600 finns målningar med klart danska förtecken i Ragunda gamla kyrka, och de 1601 målade sviterna i Hackås kyrka har texter på danska. Bland de biblicistiska målningarna där hittar man en sådan ikonografisk raritet som



en storslagen framställning av Fons Pietatis, dvs en nattvardsallegori av ovanlig typ.

Jämtland kan uppvisa en rad dopfuntar av trä från 1600-talet och början av 1700-talet. Man kan mycket väl kalla dessa för dopställ, eftersom de utgör postament för dopfat eller dopskålar. Ett stycke in på 1700-talet blir dopänglar vanliga, dvs en ängel som håller fram ett underlag för dopskålen. Dylika dopänglar är överhuvudtaget vanliga i Härnösands stift. Som ett tidigt exempel nämns dopängeln i Offerdal från 1718. Ett tidigt prov på dopskålar av tenn finns i Rödöns kyrka.

Ingrid Telhammar behandlar också kyrkornas textila skrud, kyrksilver, ljusredskap mm. Hennes arbete är gjort med stor omsorg och är ett mycket viktigt bidrag till kännedomen om kyrkligt liv och kyrklig konst i ett landskap som i många avseenden kan betecknas som särpräglad. Det behandlar dessutom en epok som på många sätt betecknar en brytningstid.

*Bengt Ingmar Kilström*

#### *Rättelse*

I min anmälan av Mereth Lindgrens bok, *Bilden av Birgitta*, i föregående volym av *Svenskt Gudstjänstliv* har ett par ord fallit bort. Jag avsåg att påpeka att förf *inte* hade använt en viktig handskrift i Siena. Nu kom det i stället att stå någonting av ungefär motsatt innebörd.

*Bengt Ingmar Kilström*

Laurentius Petri Sällskapet  
för svenskt gudstjänstliv



## VERKSAMHETSBERÄTTELSE för år 1992

Sällskapets styrelse utgjordes år 1992 av professor Ragnar Holte, Lund, ordförande; komminister Sören Bolander, Partille, vice ordförande; musikkdirektör Gun Palmqvist, Oskarshamn, sekreterare; kyrkokantor Ing-Mari Johansson, Säware, kassaförvaltare; musikkdirektör Albert Sjögren, Onsala, och musikkdirektör Maria Thyresson Hedin, Stockholm.

Suppleanter i styrelsen har varit musikkdirektör, teol och fil kand Gudrun Zethelius, Lilla Edet; professor Folke Bohlin, Lund; musikkdirektör Birgit Lindkvist-Markström, Knivsta, och teol dr Nils-Henrik Nilsson, Stockholm.

Vid årsmötet den 17/10 1992 avgick Ragnar Holte som ordförande efter 31 år och ersattes av Sören Bolander. Ragnar Holte kvarstår i styrelsen som vice ordförande.

Styrelsen sammanträdde den 17/10.

Sällskapets medlemsantal uppgick den 31/12 1992 till 258.

I samband med årsmötet hölls en studiedag i Lund i oktober under medverkan av Ragnar Holte, Sören Bolander, Per Rydén, Christer Pahlmblad och Anders Piltz.

Redaktör för årsboken Svenskt gudstjänstliv, som numera ingår i serien "TRO & TANKE", har varit docent Sven-Erik Brodd Uppsala. Årgång 67/1992 hade temat "Kyrkbröllop".

Göteborg och Oskarshamn den 1 juni 1993

Sören Bolander  
ordförande

Gun Palmqvist  
sekreterare



## Under 1991/93 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 Ignestam
- 1991:10 Kyrksamheten i Svenska kyrkan 1990 med kommunuppgifter av Göran Gustafsson, Religion och Samhälle nr 70  
Antalet medlemmar i valda samfund 1975-1991 av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 71  
Gudstjänstbesök och livsriter i Svenska kyrkan under 1980-talet av Curt Dahlgren, Religion och Samhälle nr 72
- 1992:1 Om tolkning II. Att förstå av Eberhard Herrmann
- 1992:2 Kvinnor och män som bibelläsare av Eva M Hamberg, Religion och Samhälle nr 73
- 1992:3 Religionsfrihet och folkkyrka, red Jørgen Straarup, Religion och Samhälle nr 74
- 1992:4 Svenska Missionsförbundet. Identitet och utveckling av Sven Halvardson, Religion och Samhälle nr 75  
Gemensamma församlingar av Irving Palm, Religion och Samhälle nr 76  
Frikyrkornas medlemstal i landets kommuner 1990 av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 77  
Antalet medlemmar i Jehovas vittnen och Jesu Kristi Kyrka av Sista Dagars 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 Diakonaten. Från ecklesiologi till pastoral praxis av Sven-Erik Brodd
- 1992:11 Gudstjänst- och andaktsbesök i Storstockholm 16 och 17 november 1991 av Gustav Jacobsson, Religion och Samhälle nr 79  
Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköping ett veckoslut i november 1991 av Göran Åberg, Religion och Samhälle nr 80  
Antalet medlemmar i valda samfund 1975-1992 av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 81
- 1992:12 Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1991, Religion och Samhälle nr 82
- 1993:1 Hus med dubbel ingång av Sten M Philipson

- 1993:2 **Jämställdhet i Svenska kyrkan?** av Per Hansson, Religion och Samhälle nr 83
- 1993:3 **Fönster mot forskningen. Sammanfattningar av svenska doktorsavhandlingar 1989-1991 med teologisk anknytning**
- 1993:4 **"Till Herrens Jesu namn"** av Lars Hartman
- 1993:5 **Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm ett veckoslut i november 1992** av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 84
- Gudstjänst- och andaktsbesök i Jönköpings kommun ett veckoslut i november 1992** av Göran Åberg, Religion och Samhälle nr 85
- Frikyrkofolket och ekumeniken** av Irving Palm, Religion och Samhälle nr 86
- Trosrörelsen i Sverige. Introduktion till ett religionssociologiskt studium** av Margareta Skog, Religion och Samhälle nr 87
- 1993:6 **Argument om tro. Fyra skisser till frågan om den religiösa trons sanning** av Olof Franck
- 1993:7 **Söderblom As a European**, ed. Sam Dahlgren
- 1993:8 **Bildligt - om gudstjänst och bild** (Svenskt Gudstjänstliv årg 68)
- 1993:9 **Perspektiv på Svenska kyrkans statistik 1992**, red Jonas Alwall, Religion och Samhälle nr 88

#### Svenska kyrkans församlingsnämnd

##### MITT I FÖRSAMLINGEN

- 1992:1 Svenska kyrkan och de fria trossamfundens insats vid stora olyckor och katastrofer
- 1992:2 Att växa till tro
- 1992:3 Idéer och studier 1 - Idémateriäl och studiehandledning till Lilla Boken om kristen tro
- 1992:4 Diakonala året - tjänst i Svenska kyrkan
- 1992:5 Den svenska kyrkohandboken, utdrag på spanska
- 1992:6 Idéer och studier 2 - Idémateriäl inför Jubelåret 1993
- 1992:7 Guds dotter - vem är du?
- 1992:8 Kyrkan och den samtida konstmusiken
- 1992:9 För livets skull
- 1992:10 Dop i församlingen - om att stärka dopets ställning
- 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

#### 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 forskningssekretariat

**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

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 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 -03- 2 8

LUND







## "Bildligt" - bilder som talar, bildligt talat

Paradoxen är välkänd: kristen tro gör anspråk på att beröra en verklighet som "inget öga sett och inget öra hört", men den bemödar sig ständigt att söka göra denna verklighet tydlig för både öga och öra. All kunskap startar med våra sinnen - och så måste det osinnliga klädas i sinnlig dräkt för att bli begripet fast detta egentligen är omöjligt. Det uttrycks i ord - med adress till örat, och i bild - med adress till ögat. Men i ständig växelverkan: bilden illustrerar det ordet söker uttrycka, och ordet får ofta formen av bildligt tal.

Volymen "Bildligt" handlar om båda aspekterna, med olika accenter i olika bidrag; bilder i egentlig mening (målade, skurna etc) och bildspråk.

### Författarna:

Bengt Arvidsson, TD, Lund

Lars Hartman, prof, forskningschef, Uppsala

Jan Arvid Hellström, TD, biskop, Växjö

Ragnar Holte, prof em, Lund

René Kieffer, prof, Uppsala

Maria Klasson Sundin, doktorand, Uppsala

Nils-Henrik Nilsson, TD, Stockholm

Elisabeth Stengård, FD, Stockholm

LUNDS UNIVERSITETSBIBLIOTEK



15000

600305632

751 03 Uppsala. 018/16 97 25

keri AB, Klippan 1993-1307